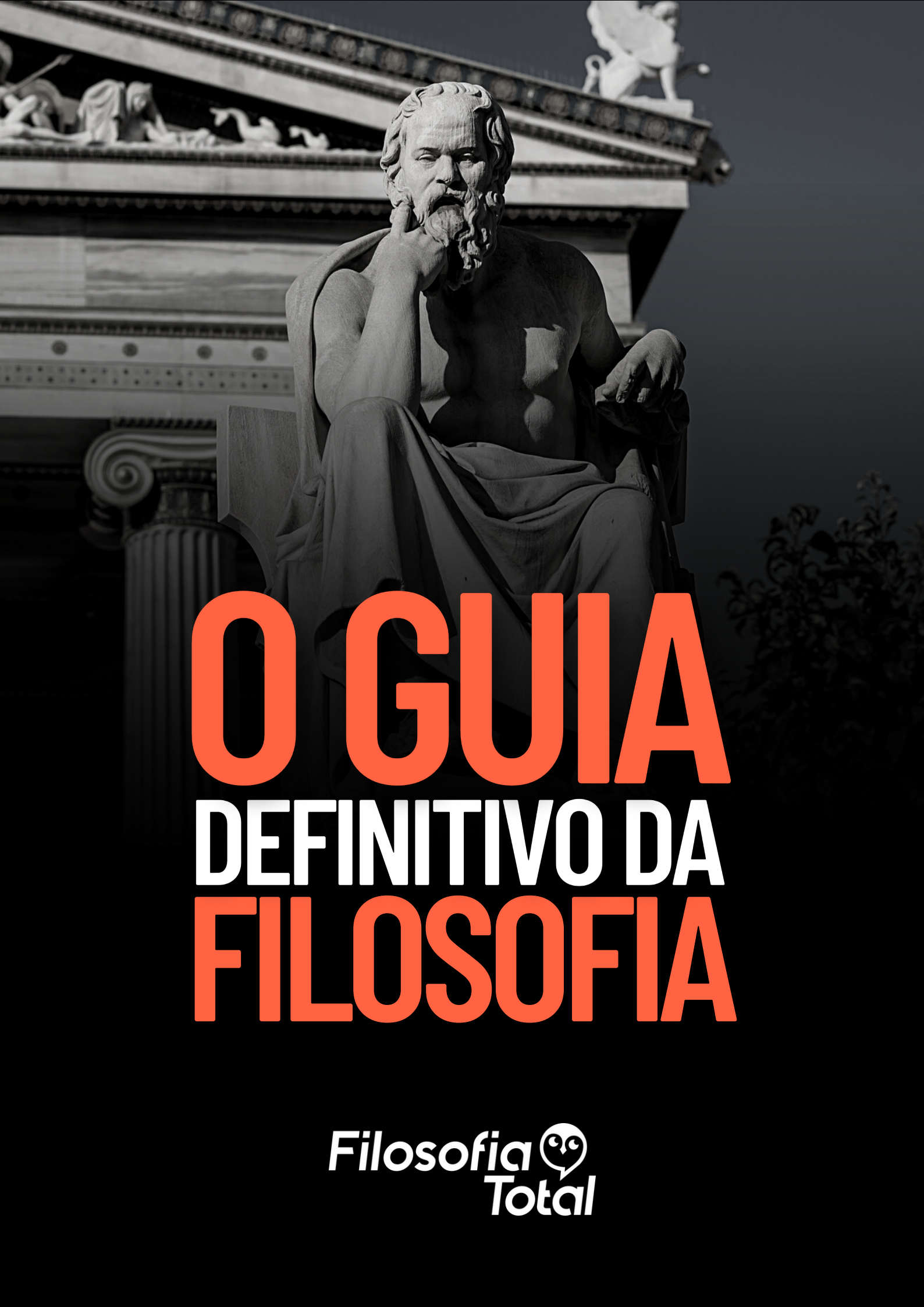




O GUIA DEFINITIVO DA FILOSOFIA

Filosofia 
Total



Apresentação

Este material é distribuído pelo **Filosofia total**, a maior Escola Online de Filosofia do Brasil, que tem por **missão difundir o conhecimento filosófico**, tornando-o mais acessível a todos aqueles que queiram dedicar-se a aprender com esse universo de sabedoria que nos constitui como Seres Humanos há mais de 02 mil anos.

Acreditamos que o estudo da filosofia contribui para a construção de **uma sociedade mais justa e tolerante** na medida em que as pessoas tenham contato com o **diálogo** que há entre as diversas correntes intelectuais que formam o discurso filosófico atual, e vejam o quanto isso é **benéfico para o surgimento de novas ideias**.

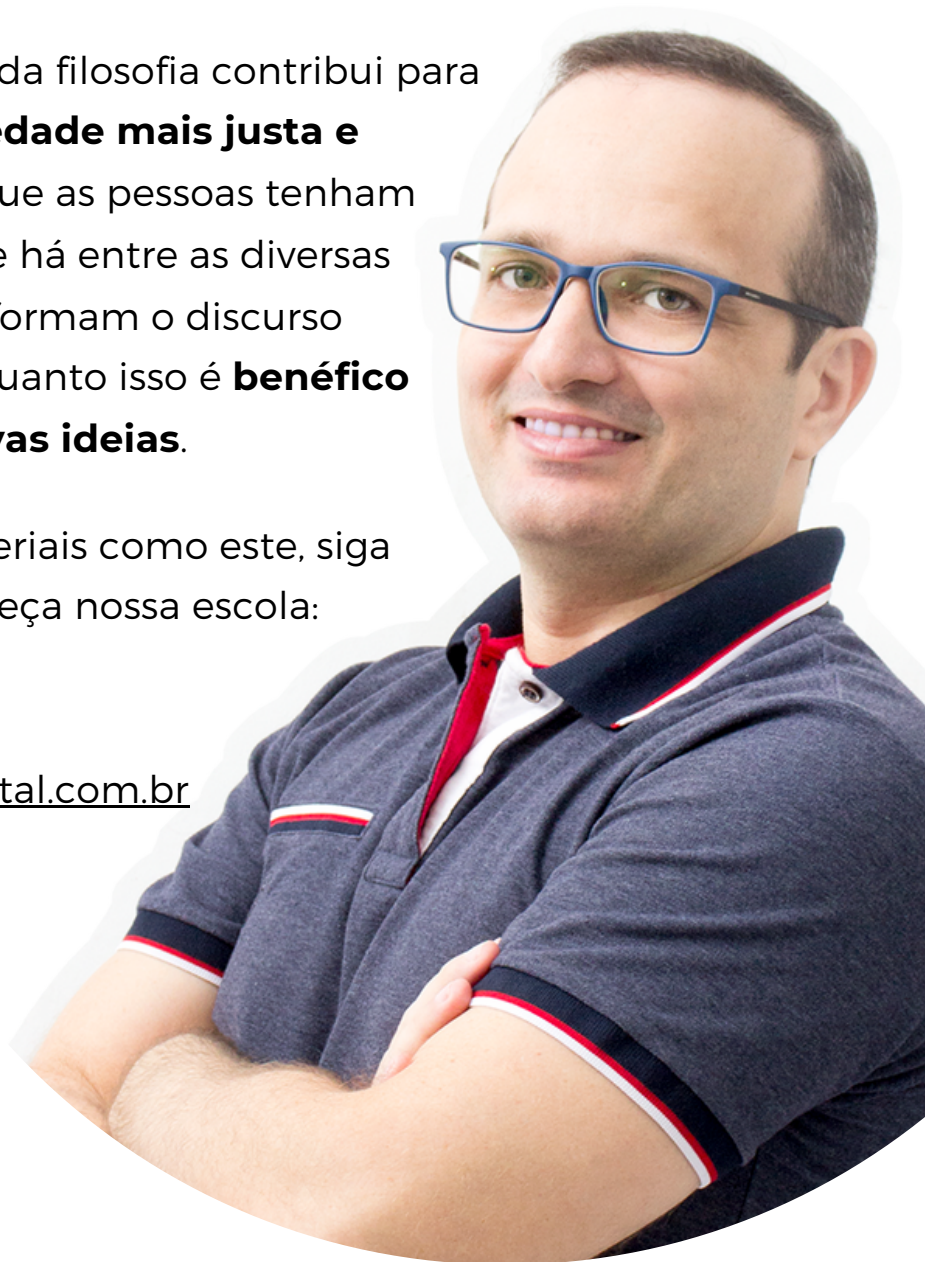
Para ter acesso a mais materiais como este, siga nossas redes sociais e conheça nossa escola:

Instagram: [@filosofiatotal](https://www.instagram.com/filosofiatotal)

YouTube: [@filosofiatotal](https://www.youtube.com/filosofiatotal)

Plataforma Ead: filosofiatotal.com.br

Bons estudos!



SUMÁRIO

A. FILOSOFIA ANTIGA

I. Origem da Filosofia

1. Pré-socráticos	9
Monistas	
Tales de Mileto (624-546 a.C)	14
Anaximandro (610-546 a.C)	16
Anaxímenes (588-524 a.C)	18
Pitágoras (570-495 a.C)	22
Heráclito (540-475 a.C)	25
Parmênides (460-530 a.C)	28
Pluralistas	
Anaxágoras (500-428 a.C)	40
Empédocles (495-430 a.C)	43
Demócrito (460-370 a.C)	47

II. Filosofia Clássica

2. Sofistas	57
Protágoras (490-420 a.C)	65
Górgias (485-390 a.C)	67
Antífona (480-411 a.C)	68
Híppias (443-400 a.C)	69
Pródico (450-395 a.C)	70
Trasímaco (490-420 a.C)	71
3. Sócrates (470-399 a.C)	92
4. Platão (428-347 a.C)	134
5. Aristóteles (384-322 a.C)	173

III. Filosofia Helenística

6. Epicurismo (Epicuro/341-270 a.C)	243
7. Cinismo (Diógenes de Sinope/413-323 a.C)	246
8. Estoicismo (Zenão de Cício/340-264 a.C)	248
9. Ceticismo (Pirro de Élide/360-270 a.C)	252

IV. Estoicismo Romano

10. Sêneca (4 a.C.- 65)	259
11. Epiteto (50 - 135)	294
12. Marco Aurélio (121-180)	340

V. Neoplatonismo

13. Plotino (205 - 270)	353
14. Proclo (412-485)	391

B. FILOSOFIA MEDIEVAL

VI. Patrística

15. Fílon de Alexandria (20 a.C-50 d.C)	463
16. Orígenes de Alexandria (185-253)	506
17. Gregório de Níssa (335-394)	528
18. Santo Agostinho (354-430)	560

VII. Escolástica

19. Severino Boécio (480-524)	658
20. Pseudo-Dionísio, o Areopagita (Séc. V-VI)	694
21. Santo Anselmo de Aosta (1033-1109)	739
22. Pedro Abelardo (1079-1142)	837
23. Avicena (980-1037)	872
24. Averróis (1126-1198)	894
25. Maimônides (1138-1204)	923
26. Alberto Magno (1206-1280)	987

27. São Tomás de Aquino (1225-1274)	1.014
28. São Boaventura (1221-1274)	1.158
29. Roger Bacon (1220-1292)	1.228
30. João Duns Scoto (1266-1308)	1.302
31. Guilherme de Ockhan (1285-1347)	1.347

C. FILOSOFIA MODERNA

VIII. Humanismo renascentista

32. Francesco Petrarca (1304-1374)	1.393
33. Nicolau de Cusa (1401-1464)	1.422
34. Marsílio Ficino (1433-1499)	1.457
35. Pico della Mirandola (1463-1494)	1.489
36. Erasmo de Roterdã (1466-1536)	1.521
37. Nicolau Maquiavel (1469-1527)	1.543
38. Michel de Montaigne (1533-1592)	1.639
39. Giordano Bruno (1548-1600)	1.685
40. Francisco Suárez (1548-1617).....	1.723

IX. Legitimação do Estado

41. Thomas More (1478-1535)	1.774
42. Jean Bodin (1530-1596)	1.820
43. Thomas Hobbes (1588-1679)	1.873
44. Hugo Grócio (1583-1645)	1.910

X. Racionalismo

45. René Descartes (1596-1650)	1.955
46. Blaise Pascal (1623-1662)	2.006
47. Baruch de Espinosa (1632-1677).....	2.093
48. Nicolas Malebranche (1638-1715).....	2.136
49. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)	2.163

XI. Empirismo

50. Francis Bacon (1561-1626)	2.215
51. John Locke (1632-1704)	2.244
52. David Hume (1711-1776)	2.296
53. Berkeley (1685-1753)	2.338

XII. Iluminismo

54. Voltaire (1694-1778)	2.370
55. Montesquieu (1689-1755)	2.418
56. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)	2.447
57. Adam Smith (1723-1790)	2.479
58. Immanuel Kant (1724-1804)	2.534

D. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA (Séc. XIX)**XIII. Idealismo Alemão**

59. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)	2.597
60. Friedrich W. J. Schelling (1775-1854)	2.620
61. Georg W. F. Hegel (1770-1831)	2.659

XIV. Trancendentalismo Americano

62. Ralph Waldo Emerson (1803-1882).....	2.722
63. Henry David Thoreau (1817-1862).....	2.743

XV. Positivismo

64. Augusto Comte (1798-1857)	2.791
65. Herbert Spencer (1820-1903)	2.836
66. Jeremy Bentham (1748-1832)	2.853
67. John Stuart Mill (1806-1873)	2.873
68. Ludwig Feuerbach (1804-1872)	2.921

XVI. Marxismo

69. Karl Marx (1818-1883)	2.981
---------------------------------	-------

XVII. Críticos da razão

70. Soren Kierkegaard (1813-1855)	3.053
71. Arthur Schopenhauer (1788-1860)	3.097
72. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)	3.122
73. Sigmund Freud (1856-1939)	3.203

E. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA (Séc. XX)**XVIII. Escola de Frankfurt**

74. Theodor W. Adorno (1903-1969)	3.230
75. Max Horkheim (1895-1973)	3.276
76. Herbert Marcuse (1898-1979)	3.320
76. Walter Benjamin (1892-1940)	3.371
77. Jürgen Habermas (1929- XX)	3.434

XIX. Pragmatismo

78. C.S. Peirce (1839-1914)	3.514
79. William James (1842-1910)	3.532
80. John Dewey (1859-1952)	3.564
81. Richard Rorty (1931-2007)	3.594

XX. Fenomenologia e Existencialismo

82. Edmund Husserl (1859-1938)	3.647
83. Martin Heidegger (1889-1976)	3.689
84. Hannah Arendt (1906-1975)	3.725
85. Karl Jaspers (1883-1969)	3.757
86. J.P. Sartre (1905-1980)	3.803
87. Simone de Beauvoir (1908-1986)	3.833
88. Merleau-Ponty (1908-1961)	3.872
89. Albert Camus (1913-1960)	3.924

XXI. Filosofia Analítica

90. Gottlob Frege (1848-1925)	3.971
91. Bertrand Russell (1872-1970)	4.012
92. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)	4.087
93. G.E. Moore (1873-1958)	4.117

XXII. Filosofia da Ciência

94. Karl Popper (1902-1994)	4.167
95. Thomas S. Kuhn (1922-1996)	4.209

XXIII. Filosofia da Linguagem

96. Willard O. Quine (1908-2000)	4.271
97. Gilbert Ryle (1900-1976)	4.322
98. Donald Davidson (1917-2003)	4.381

XXIV. Hermenêutica

99. Wilhelm Dilthey (1833-1911)	4.416
100. Georg Gadamer (1900-2002)	4.466
101. Paul Ricoeur (1913-2005)	4.509

XXV. Filosofia moral e política

102. Ortega y Gasset (1883-1955)	4.533
103. Ayn Rand (1905-1982)	4.572
104. John Rawls (1921-2002)	4.637
105. Robert Nozick (1938-2002)	4.679
106. G.E.M Anscombe (1919-2001)	4.702
107. Alasdair MacIntyre (1929-X)	4.731

XXVI. Filosofia pós-moderna

108. Jean-François Lyotard (1924-1998)	4.817
109. Michel Foucault (1925-1984)	4.876
110. Jacques Derrida (1930-2004)	4.903
111. Gilles Deleuze (1925-1995)	4.945

PRÉ-SOCRÁTICOS

Filósofos pré-socráticos são os pensadores ocidentais que precedem Sócrates (470 a.C. - 399 a.C.), mas incluindo alguns pensadores que eram aproximadamente contemporâneos com Sócrates, como Protágoras (490 a.C. - 420 a.C.). A aplicação do termo "filosofia" aos Pré-socráticos é um pouco anacrônica, mas certamente é diferente de quando as pessoas pensam atualmente em filosofia. Os Pré-socráticos estavam interessados em uma grande variedade de tópicos, especialmente no que hoje pensamos como ciência natural e não filosofia. Esses primeiros pensadores muitas vezes buscavam explicações naturalistas e causas para fenômenos físicos. Por exemplo, o primeiro grupo de pré-socráticos, os Milesianos, propuseram algum elemento material como a água, o ar, o "ilimitado", como o material básico formando a base ou constituindo tudo no cosmos.

Tal ênfase nas explicações físicas marcou uma ruptura com formas mais tradicionais de pensar que indicavam os deuses como causas primárias. Os Pré-socráticos, na maioria dos casos, não abandonaram inteiramente noções teístas ou religiosas, mas caracteristicamente apresentaram desafios às formas tradicionais de pensar. Xenófanes de Cólofon, por exemplo, pensava que a maioria dos conceitos dos deuses era superficial, uma vez que muitas vezes equivalem a meros antropomorfizadores. Heráclito compreendeu conjuntos de contrários, como dia-noite, inverno-verão e guerra-paz para serem deuses (ou Deus), enquanto Protágoras alegou não ser capaz de saber se os deuses existem ou não. A base do pensamento pré-socrático é a preferência e a estima dada ao pensamento racional e à argumentação sobre a mitologia. Esse movimento em direção à racionalidade e à argumentação abriria caminho para o curso do pensamento ocidental.

ÍNDICE

1. Sobre os "Pré-socráticos" e as Fontes
 - a. As Fontes
2. Os Milesianos
 - a. Tales
 - b. Anaximandro
 - c. Anaximenes
3. Xenófanés
4. Pitágoras e o Pitagorismo
5. Heráclito
6. Filosofia Eleática
 - a. Parmênides
 - I. O Caminho do Ser
 - II. O Caminho da Opinião
 - b. Zenão
 - I. Argumentos contra a Pluralidade
 - II. Dicotomia
 - III. Divisibilidade infinita e argumentos contra a moção
 - c. Melissus
7. Filosofias da Mistura
 - a. Anaxágoras
 - b. Empédocles
 - I. Macrocosmo
 - II. Microcosmo
8. Os Atomistas
 - a. Ontologia
 - b. Percepção e Epistemologia
 - c. Ética

9. Diógenes da Apolônia
10. Conclusão
11. Referências e leitura suplementar
 - a. Fontes Primárias
 - b. Fontes Secundárias

1. Sobre os "Pré-socráticos" e as Fontes

As dificuldades talvez sejam inevitáveis sempre que agrupamos um grupo de pensadores variados sob um mesmo nome. Os chamados "filósofos pré-socráticos" eram um grupo de diferentes pensadores vindos de diferentes lugares em diferentes épocas, muitos dos quais pensavam sobre coisas diferentes. Chamar todos eles de pensadores "pré-socráticos" pode parecer excessivamente amplo e impreciso, ou insensível às diferenças entre cada um dos pensadores. Mesmo, e talvez especialmente, onde há semelhanças, "pré-socrático" parece insatisfatório. Pois, onde o pensamento de pessoas diferentes lida com ideias semelhantes, um nome específico parece apropriado para aquele grupo de pessoas. Isso acontece na filosofia pré-socrática (por exemplo, os milésios), mas esses nomes específicos são tratados apenas como espécies do gênero maior que chamamos de "filosofia pré-socrática".

Há também dificuldades históricas com o termo. Por exemplo, o atomista Demócrito – tradicionalmente considerado um pré-socrático – teria sido aproximadamente contemporâneo de Sócrates. Continuar com o uso do termo, então, deve ser um esforço experimental e cuidadoso. Seja qual for o caso, esses pensadores colocaram a filosofia ocidental em seu caminho.

a. As Fontes

Não temos escritos completos de nenhum dos pré-socráticos e, de alguns, absolutamente nada. Nossas fontes, então, são primariamente duplas: fragmentos e testemunhos. Os fragmentos são supostos pedaços das palavras reais dos pensadores. Podem ser fragmentos de livros que eles escreveram ou simplesmente ditados gravados. Em qualquer caso, não há obras completas sobreviventes dos pré-socráticos. Além disso, é importante lembrar que não há composições originais - de qualquer extensão ou grau de integridade - disponíveis. Nem, aliás, existem quaisquer originais disponíveis de Platão ou Aristóteles. Nos dias da pré-impressão, os escribas copiavam quaisquer edições de livros e outras obras escritas que tivessem à sua disposição. Temos textos que foram copiados muitas vezes. Isso significa que, mesmo com os fragmentos, nunca podemos ter certeza se as palavras que estamos lendo correspondem ou não exatamente às ideias originais expressas pelos pré-socráticos.

Os testemunhos antigos chegam até nós de várias fontes, cada uma com sua própria agenda e grau de confiabilidade. Tanto Platão quanto Aristóteles citam explicitamente muitos dos pré-socráticos, às vezes discutindo suas supostas ideias longamente. Devemos reconhecer que tanto Platão quanto Aristóteles quase certamente trataram o pensamento pré-socrático à luz de suas respectivas agendas filosóficas. Portanto, as informações que obtemos deles sobre os pré-socráticos provavelmente são distorcidas e, às vezes, totalmente falsas. Platão escreveu diálogos filosófico-literários e provavelmente precisava representar os pré-socráticos em suas próprias maneiras peculiares para atender às necessidades dos diálogos. Aristóteles, que escreveu no estilo de tratado ao qual estamos mais acostumados hoje, também faz referência aos pré-

socráticos no contexto de sua própria filosofia. Aristóteles começaria a escrever sobre um tópico específico (por exemplo, física) e examinaria as ideias de seus predecessores sobre o mesmo tópico. Ao fazer isso, ele às vezes concordava com suas posições e frequentemente discordava delas. Temos que tomar cuidado, especialmente onde Aristóteles discordou de seus predecessores, de uma possível (e possivelmente intencional) técnica de espantinho que Aristóteles poderia ter empregado para promover sua própria posição. Assim, embora os relatos de Platão e Aristóteles possam ser úteis, devemos lê-los com cautela.

2. Os Milesianos

Embora possa ser impreciso chamá-los de escola de pensadores, os filósofos milésios têm conexões que não são meramente geográficas. Vindo de Mileto na Jônia (atual Turquia), Tales, Anaximandro e Anaxímenes romperam com a tradição poética e mitológica transmitida por Hesíodo e Homero. Com o pouco que sabemos sobre os Milesianos, não os consideramos filósofos da mesma forma que consideramos Platão, Aristóteles e seus sucessores. Muito do que sabemos sobre eles sugere que eram protocientistas, preocupados com a cosmogonia, que foi a geração do cosmos; e cosmologia, o estudo ou investigação da natureza do cosmos. Suas cosmogonias e cosmologias são orientadas principalmente por explicações, descrições e conjecturas naturalistas, em vez da mitologia tradicional. Em outras palavras, os milésios procuraram ostensivamente explicar o cosmos em seus próprios termos, em vez de apontar os deuses como as causas ou progenitores de todos os fenômenos naturais.

A localização geográfica de Mileto é digna de nota. Não é improvável que alguém como Tales, por exemplo, tenha viajado para o Egito e talvez

para a Babilônia. De fato, há grandes evidências que sugerem que os babilônios, de uma forma ou de outra, contribuíram significativamente para o conhecimento grego antigo de astronomia e matemática. É importante ter isso em mente ao considerar as descobertas pré-socráticas em astronomia, matemática e outros campos. Há poucas evidências que sugiram que este ou aquele pensador pré-socrático foi o único inventor ou descobridor em qualquer descoberta ou campo científico particular.

a. Tales

Normalmente considerado o primeiro filósofo na história da filosofia ocidental, Tales (c. 624-c. 545 a.C.) é uma figura cercada por lendas e anedotas. O historiador Heródoto diz que Tales propôs um único congresso para a Jônia, centralizando efetivamente os poderes governamentais e tornando a Jônia um único estado (Graham 23). Em uma campanha militar da Lídia, ele supostamente desviou o rio Halys para que os militares da Lídia pudessem cruzar com segurança na ausência de pontes (Graham 25). Aristóteles conta outra história, alegando nos mostrar como Tales defendeu a si mesmo e aos filósofos contra a afirmação de que os filósofos são inúteis. Através da astronomia, Tales foi supostamente capaz de prever uma boa colheita de azeitonas para um determinado ano. Naquele inverno, ele fez um lance nas prensas de azeite da região e, como ninguém fez lances contra ele (aparentemente acharam sua previsão incrível), ele apostou apenas uma pequena quantia. “Quando chegou a época da colheita e todos precisavam das prensas imediatamente, ele cobrava o que quisesse e ganhava muito dinheiro – demonstrando assim que é fácil para os filósofos ficarem ricos se quiserem, mas não é com isso que eles se importam” (Graham 25). Platão relata a história humorística de que Tales caiu em um poço enquanto observava as estrelas. “Uma serva

trácia com senso de humor... zombou dele por estar tão ansioso para descobrir o que havia no céu que ele não sabia o que estava à sua frente, bem a seus pés” (Graham 25). Assim, esta pode ser a primeira anedota do filósofo impraticável e incompetente que se mostra competente na prática, mas, em última análise, despreocupado com os assuntos mundanos.

Embora não tenhamos como saber se alguma dessas histórias se encaixa ou não com os fatos, elas pintam um quadro de Tales como um homem sábio prático e teórico – um quadro que atraiu os olhos da maioria das autoridades antigas. Diz-se que ele previu um eclipse solar em 585, ajudando os jônios na batalha, pois os informou da escuridão que se aproximava, e o inimigo foi, literalmente, deixado no escuro (Graham 23). Também é relatado que Tales foi altamente influente em seu trabalho em geometria, se não for inteiramente responsável por introduzi-lo na Grécia a partir do Egito. De fato, ele supostamente descobriu que dois triângulos que compartilham um lado e têm ângulos adjacentes iguais são congruentes (Graham 35), que um círculo é dividido ao meio por seu diâmetro (Graham 33) e que os ângulos na base de dois triângulos isósceles são iguais (Graham 35).

Talvez por causa de Tales, a filosofia milesiana perpassa o gosto pelos primeiros princípios ou primórdios do cosmos. Tales supôs que o princípio ou fonte (*arché*) de todas as coisas é a água. Aristóteles adivinha algumas razões pelas quais Tales pode ter acreditado nisso (Graham 29). Primeiro, todas as coisas parecem derivar nutrição da umidade. Em seguida, o calor parece vir ou carregar consigo algum tipo de umidade. Finalmente, as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, e a água é a fonte de crescimento de muitos seres vivos e úmidos. Alguns afirmam que Tales considerava a água um componente de todas as coisas, mas não há evidências no testemunho para essa interpretação. É muito

mais provável, ao contrário, que Tales considerasse a água uma fonte primordial para todas as coisas - talvez o *sine qua non* do mundo.

Não está claro até que ponto devemos levar Tales aqui, ou precisamente como, ou se, a água desempenha um papel em todos os fenômenos cosmológicos. Embora Tales tenha se voltado para explicações naturalistas do cosmos, ele não abandonou a crença nos deuses. Ele deveria ter pensado que "todas as coisas estão cheias de deuses" e que a água é permeada por um poder divino, que também move a água (Graham 35). Se todas as coisas são água ou podem, em última análise, ser atribuídas de alguma forma à água, a própria água se torna divina - é a vida do universo e, portanto, todas as coisas são de alguma forma divinas. Além disso, se a água está mais ou menos conectada com alguma coisa particular no cosmos, então seria lógico que algumas coisas são mais ou menos divinas. Como Aécio testifica, "Tales disse que Deus é a mente do mundo, e a totalidade é ao mesmo tempo animada e cheia de divindades. E um poder divino permeia a umidade elementar e a move" (Graham 35). Tales, então, não abandonou a teologia em favor do naturalismo, mas modificou-a radicalmente.

b. Anaximandro

Anaximandro (c. 610-c. 545 a.C.) seguiu os passos de Tales (ele pode ter sido aluno de Tales) aplicando seu conhecimento astronômico à vida prática na Terra. Ele deveria ter inventado o *gnômon*, um simples relógio de sol (Graham 49). Ele pode ter introduzido o conhecimento dos solstícios e equinócios para os gregos, bem como a divisão de doze horas do dia - conhecimento que ele provavelmente adquiriu dos babilônios (Graham 49). Ele viajou extensivamente, ganhando conhecimento geográfico em

primeira mão. Na verdade, ele deveria ter desenhado um mapa da terra como ele a conhecia (Graham 49).

Como Tales, Anaximandro também postulou uma fonte para o cosmos, que ele chamou de ilimitado (*apeiron*). O fato de ele não ter escolhido, como Tales, um elemento típico (terra, ar, água ou fogo) mostra que seu pensamento foi além das fontes mais possivelmente evidentes do ser. Ele pode ter pensado que, uma vez que os outros elementos parecem mais ou menos se transformar uns nos outros, deve haver alguma fonte além de tudo isso - uma espécie de pano de fundo ou fonte da qual todas essas mudanças acontecem. De fato, esse princípio eterno deu origem ao cosmos gerando quente e frio, cada um dos quais "separado" do ilimitado. Como essa separação ocorreu não está claro, mas podemos presumir que aconteceu por meio da força natural do ilimitado. O universo, porém, é um jogo contínuo de elementos separando e combinando. De forma poética, Anaximandro diz que o ilimitado é a fonte dos seres, e aquilo em que eles perecem, "de acordo com o que deve ser: pois eles dão recompensa e retribuem uns aos outros por sua injustiça de acordo com a ordem do tempo" (F1).

Na geração do cosmos como o conhecemos agora, os seres humanos surgiram de outros animais. Embora seja impreciso chamar Anaximandro de pai da teoria da evolução, a história dessa teoria deveria pelo menos mencionar seu nome. Anaximandro pensava que os seres humanos não poderiam ter sido originalmente como são agora. Ou seja, eles devem ter surgido de alguns outros animais, já que os seres humanos precisam de períodos de tempo mais longos para se alimentar do que outros animais. Eles não poderiam ter sobrevivido, ele raciocina, sem a ajuda generativa de outros animais (Graham 57). Ele pensava que os seres humanos surgiram ou eram pelo menos semelhantes aos peixes (Graham

59). Além disso, os humanos parecem ter precisado de umidade e calor para sua geração. Mais especificamente, os humanos se originaram com a umidade em algum tipo de concha e, eventualmente, amadureceram, mudaram-se para a terra “e sobreviveram de uma forma diferente por um curto período de tempo” (Graham 63). Que evidência Anaximandro poderia ter para apoiar essas afirmações, podemos apenas supor, mas sua vontade de explicar o mundo em seus próprios termos, sem recorrer à geração ou intervenção divina (embora ele pudesse muito bem ter considerado o ilimitado como divino), é a marca de uma nova forma de pensar.

c. Anaxímenes

Se nossas datas forem aproximadas, Anaxímenes (c.546-c.528/5 a.C.) não poderia ter tido nenhum contato filosófico direto com Anaximandro. No entanto, a ligação conceitual entre eles é inegável. Como Anaximandro, Anaxímenes pensava que havia algo ilimitado subjacente a todas as outras coisas. Ao contrário de Anaximandro, Anaxímenes fez dessa coisa sem limites algo definitivo – o ar. Para Anaximandro, quente e frio se separaram do ilimitado, e estes geraram outros fenômenos naturais (Graham 79). Para Anaxímenes, o próprio ar se torna outros fenômenos naturais por meio da condensação e rarefação. O ar rarefeito torna-se fogo. Quando é condensado, torna-se água, e quando é ainda mais condensado, torna-se terra e outras coisas terrenas, como pedras (Graham 79). Isso então dá origem a todas as outras formas de vida. Além disso, o próprio ar é divino. Tanto Cícero quanto Aécio relatam que, para Anaxímenes, o ar é Deus (Graham 87). O ar, então, transforma-se nos elementos básicos, e deles obtemos todos os outros fenômenos naturais. Isso significa que as propriedades ostensivamente qualitativas das coisas, por exemplo, quente-

frio, duro-macio e assim por diante, são redutíveis a propriedades quantitativas (McKirahan 51). Como o ar é ilimitado, ele não tem começo nem fim, mas está em constante estado de fluxo. O ar é o fio morfológico que une todas as coisas.

Uma vantagem psicológica bastante conveniente da teoria de Anaxímenes é que a alma (*psychê*), tradicionalmente considerada respirada, é em si mesma arejada (Graham 87). Então, a alma humana individual é de alguma forma divina, já que cada ser humano participa do ar. Mais uma vez, é notável que Anaxímenes, como seus companheiros milesianos, não recorreram à mitologia homérica ou hesiódica para explicar o mundo. Os Milesianos indiscutivelmente estão no início, pelo menos como o testemunho e a escassa evidência textual, de uma maneira distinta de pensar que consideramos científica, por mais primitiva que seja. Apesar dessa inclinação para explicações naturalistas do mundo, eles consideravam que os deuses estavam completamente imbuídos de seu mundo. Com os Milesianos vem uma mudança radical no pensamento. A natureza radical de seu pensamento não depende de uma rejeição de toda divindade, mas de uma reforma na maneira como pensamos sobre ela. Isso nos leva a Xenófanés, que primeiro formulou explicitamente uma crítica das formas tradicionais de pensar sobre a divindade.

3. Xenófanés

Xenófanés (c. 570-c. 478 a.C.) era de Colófon, ao norte de Mileto, na Jônia. Ele não permaneceu em Colófon, mas viajou pela Grécia recitando sua poesia, finalmente se estabelecendo na atual Sicília. Uma vez que seus pontos de vista foram expressos poeticamente, às vezes é difícil saber interpretá-los. Assim, devemos ter em mente que, embora tenhamos mais material fragmentário de Xenófanés do que todos os milesianos juntos, a

forma como seus pontos de vista foram expressos, e a natureza fragmentária de nossas fontes, nos impede de ter certeza sobre o que exatamente ele quis dizer. Que exposição ele pode ter tido ao pensamento milesiano, não sabemos. Como os Milesianos, porém, ele desafiou as visões teológicas tradicionais, mas de uma maneira nova. Mesmo suas visões sociais parecem estar em desacordo com as antigas sensibilidades gregas. Por exemplo, ele renuncia à glorificação e ao status honorífico dos atletas, dizendo que a sabedoria deve ser preferida (F2).

Ao contrário dos Milesianos (ou das evidências que temos deles), Xenófanés desafiou direta e explicitamente a mitologia homérica e hesiódica. “É bom”, diz Hesíodo, “ter os deuses em alta estima”, em vez de retratá-los em “batalhas furiosas, que são inúteis” (F2). Mais explicitamente, “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses todas as coisas que são censuráveis e vergonhosas para os seres humanos: roubar, cometer adultério, enganar uns aos outros” (F17). Na raiz dessa pobre representação dos deuses está a tendência humana de antropomorfizar os deuses. “Mas os mortais pensam que os deuses são gerados e têm as roupas, a voz e o corpo dos mortais” (F19), apesar do fato de que Deus é diferente dos mortais em corpo e pensamento. De fato, Xenófanés proclamou que se outros animais (gado, leões e assim por diante) fossem capazes de desenhar os deuses, eles representariam os deuses com corpos como os deles (F20). Além disso, todas as coisas vêm da terra (F27), não dos deuses, embora não esteja claro de onde a terra veio. O raciocínio parece ser que Deus transcende todos os nossos esforços para torná-lo como nós. Se todo mundo pinta imagens diferentes da divindade, e muitas pessoas o fazem, então é improvável que Deus se encaixe em qualquer uma dessas molduras. Portanto, ter “os deuses em alta estima” implica pelo

menos algo negativo, isto é, que tomemos cuidado para não retratá-los como super-humanos.

Vimos o que os deuses não são, mas o que é Deus ou os deuses? Não está claro se Xenófanés era ou não um monista ou pluralista teológico, mas ele parece pelo menos sugerir um Deus apenas ou um Deus acima de todos os outros. “Um só Deus, o maior entre os deuses e os homens...” (F23) poderia significar que há um só Deus, apesar de os mortais falarem de uma pluralidade de Deuses, ou que há um Deus que é maior do que todos os outros. Este Deus, em sua totalidade, vê, pensa, ouve e abala todas as coisas pelo pensamento de sua mente (F24-F25). Ele permanece, imóvel, no mesmo lugar (F26). Se Deus está em algum lugar, isso não significa que ele está encarnado? Isso não está claro, mas Aristóteles afirma que Xenófanés pensava em Deus como esférico, presumivelmente baseado na imagem da uniformidade retratada nos fragmentos anteriores (Graham 113). Também podemos nos perguntar se essa representação de Deus também é, de alguma forma, antropomorfizante. Como sabemos que Deus tem uma mente, ou que ele ouve, vê e pensa? Xenófanés não nos apresenta respostas a essas perguntas. Seja qual for o caso, o Deus de Xenófanés é diferente de todas as concepções anteriores de divindade e parece ter colocado em movimento uma longa tradição de teologia crítica e racional.

Em última análise, nunca poderemos saber a verdade completa e simples sobre os deuses ou qualquer outra coisa. Mesmo que descrevamos com sucesso eventos em nosso mundo, não podemos reivindicar conhecimento sobre tais coisas; pois “a opinião é forjada sobre todos” (F35). Isso, porém, aparentemente não nos impede, por um esforço de busca, de compreender melhor as coisas. Se Xenófanés é um cético,

portanto, seu ceticismo é flexível e aberto. Ao rejeitar dogmas, Xenófanés está disposto a fazer conjecturas racionais sobre Deus.

4. Pitágoras e o Pitagorismo

O pensamento antigo foi deixado com uma presença tão forte e um legado de influência pitagórica, mas pouco se sabe com certeza sobre Pitágoras de Samos (c. 570-c. 490 a.C.). Muitas lendas cercam a vida de Pitágoras. Os estudiosos geralmente concordam que Pitágoras trocou Samos por Crotona, onde gozava de estima política como governante. Seu sucesso político, no entanto, não foi seu legado filosófico, mas sim os seguidores quase religiosos que se desenvolveram em seu nome (talvez por causa de seu sucesso político). Ele desenvolveu seguidores que continuaram muito depois de sua morte, até Filolau de Crotona (c. 470-c. 399 a.C.), um pitagórico de quem podemos obter alguma percepção do pitagorismo. Se os pitagóricos seguiram ou não uma determinada doutrina está em debate, mas é claro que, com Pitágoras e os pitagóricos, uma nova maneira de pensar nasceu na filosofia antiga e teve um impacto significativo no pensamento platônico.

Muitos conhecem Pitágoras por seu teorema homônimo – o quadrado da hipotenusa de um triângulo retângulo é igual à soma dos quadrados dos lados adjacentes. Se o próprio Pitágoras inventou o teorema, ou se ele ou outra pessoa o trouxe de volta do Egito, é desconhecido. Ele foi concedido status quase divino entre seus seguidores, alguns dizendo que há três classes de seres racionais: os deuses, os seres humanos e seres como Pitágoras (Graham 921). Dizia-se que ele tinha uma coxa dourada, foi saudado pelo nome pelo rio Cosas, e foi visto simultaneamente em Metapontum e Croton (Graham 919). Empédocles cantou seus louvores dizendo que Pitágoras poderia, pelo

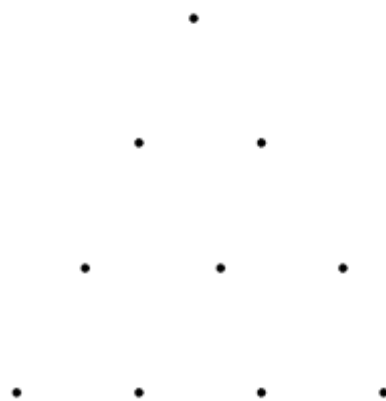
poder de sua mente, contemplar todas as coisas "por dez ou até vinte gerações de homens" (Graham 917).

Uma doutrina que os estudiosos atribuem com confiança a Pitágoras e seus seguidores é a transmigração de almas. A alma, para Pitágoras, encontra sua imortalidade pedalando através de todos os seres vivos em um ciclo de 3.000 anos, até que retorne a um ser humano (Graham 915). De fato, Xenófanés conta a história de Pitágoras andando por um cachorrinho que estava sendo espancado. Pitágoras gritou que o espancamento deveria cessar, porque ele reconheceu a alma de um amigo no uivo do cachorrinho (Graham 919). Outra visão pitagórica parece não ter restringido um ciclo de vida às almas, mas ampliado o escopo para todas as coisas, de modo que não há nada completamente novo, já que tudo aconteceu antes e vai acontecer novamente (Graham 919). O que exatamente a psicologia pitagórica implica para um estilo de vida pitagórico não está claro, mas paramos para considerar algumas das características típicas relatadas de e pelos pitagóricos.

Os pitagóricos eram famosos por seu silêncio (Graham 911). Seus ensinamentos foram transmitidos de forma criptografada, e não está claro o quão rigorosa era a doutrina que os seguidores deveriam observar. Alguns dizem ter se absterido de comer ou manusear feijões, seja porque se assemelham a genitais ou aos portões de Hades. Alguns foram ordenados a não sacrificar um galo branco, uma vez que o branco simbolizava pureza e bondade, e porque os galos são sagrados para os homens, pois eles anunciam o nascer do sol pela manhã (Graham 923). Havia também o *akousmatikoi* (coisas ouvidas), que foram expressas em três categorias: o que é algo, o que mais *x* é (por exemplo, o que é o mais sábio?), e o que se deve ou não fazer (por exemplo, abstenção de feijão ou sacrifício de galos brancos). Dizia-se que o Oráculo de Delfos era as *tetractys* e, portanto, a

harmonia, que satisfaz o primeiro conjunto de *akousmatikoi*. O número é dito ser o mais sábio, com dar nomes para as coisas que vêm em segundo lugar para a sabedoria (Graham 923).

Platão e Aristóteles tendiam a associar a santidade e sabedoria do número – e junto com isso, harmonia e música – com os pitagóricos (Graham 499). Por exemplo, a década era sagrada. As tetractys nos mostram a santidade do número dez.



Aqui, podemos ver uma relação entre números, o que nos leva a uma figura. Existe o um, que gera a pluralidade (dois). Quando somamos três e quatro a estes, há a soma de dez, que significa a composição do cosmos (Graham 499). Havia nove corpos celestes visíveis e, portanto, os pitagóricos postularam um décimo corpo, a contra-terra, para equilibrar o cosmos. O tetractys também nos dá as proporções de harmonia: 1:2, 2:3 e 3:4, ou a oitava, a quinta e a quarta, respectivamente (McKirahan 92). O universo é harmonia, e Filolau considerava a alma também uma harmonia (Graham 505). Assim, pelo menos para Filolau, a alma poderia ser considerada uma espécie de microcosmo.

Talvez mais básicos do que o número, pelo menos para Filolau, sejam os conceitos de limitado e ilimitado. Nada no cosmos pode ser ilimitado (F1), incluindo o conhecimento (F4). Imagine se nada fosse limitado, mas a matéria fosse apenas uma enorme pilha ou pântano. Em seguida, suponha

que você seja capaz de obter uma perspectiva desse pântano (para isso, deve haver algum limite que lhe dê essa perspectiva!). Presumivelmente, nada poderia ser conhecido, pelo menos não com qualquer grau de precisão, apesar da observação mais cuidadosa. Além disso, todas as coisas conhecidas têm número, e o número é classificado em dois tipos: ímpar e par (F6). O número também pode ser visto aqui como uma espécie de limitador. Cada coisa é uma e, portanto, separada de outras coisas.

Há evidências que sugerem que alguns pitagóricos deram crédito a uma lista de opostos além de limite-ilimitado e ímpar-par: pluralidade-um, direita-esquerda, masculino-feminino, repouso-movimento, reto-curvado, claro-escuro, bem-mal, quadrado-oblongo. O lado esquerdo de cada um desses binários seria organizado em uma coluna, enquanto o lado direito seria organizado em uma coluna paralela. Embora não esteja claro como, essas colunas de opostos de alguma forma nos dão uma visão sobre o material básico do cosmos e do ser. Observe também que existem dez pares de opostos. Limite-ilimitado e ímpar-par são listados primeiro, e estes dão origem ao resto do cosmos (McKirahan 97). Assim, os pitagóricos viam um universo cuja natureza é numérica, mas também na tensão da harmonia e, semelhante a Heráclito, na tensão dos opostos.

5. Heráclito

Ao Sul de Cólofon, em Jônia, estava Éfeso, onde mais sangue filosófico estava circulando. Heráclito (c. 540-c. 480 a.C.) destaca-se na filosofia grega antiga não apenas no que diz respeito às suas ideias, mas também com relação à forma como essas ideias foram expressas. Seu estilo aforístico é repleto de palavras e ambiguidades conceituais. Heráclito estava chegando ao que ele via como uma realidade composta de contrários – uma realidade, também, cujo processo contínuo de

mudança é precisamente o que a mantém em repouso. Um estilo tão único de pensamento e expressão parece ter surgido de uma vida tão única, e talvez até contrariada. Embora muitas vezes façamos bem em proceder com cautela com os relatos de Diógenes Laércio dos filósofos, seu relato sobre Heráclito é revelador, e se encaixa com o pensamento às vezes contundente de Heráclito. Diógenes Laércio o chama de "vaidoso" e "arrogante", citando como evidência a denúncia de Heráclito de Hesíodo, Pitágoras, Xenófanes e Hecateu como pessoas que aprenderam muito (literalmente, polímatas), mas entendem pouco. Diógenes Laércio diz que Heráclito "estudou com ninguém, mas afirmou que perguntou a si mesmo e aprendeu tudo sozinho" (Graham 139). De fato, ao ler Heráclito, pode-se facilmente imaginar um solitário cuja originalidade de pensamento estava intimamente ligada, se não nascida, dessa solidão.

Ele é frequentemente crítico da ignorância – ou seja, a falta de compreensão genuína – da maioria dos seres humanos. Ele fala de um *logotipo* (traduzível como "palavra", "razão", "racionalidade", "linguagem", "razão" e assim por diante) que a maioria dos seres humanos não entende, nem antes nem depois de ouvi-la. Muitas pessoas estão dormindo, apesar de estarem acordadas. "Tendo ouvido sem compreensão, eles são como os surdos; este ditado testemunha-lhes: presente eles estão ausentes" (F6). Pronunciando um sentimento ainda ecoado em Platão e Aristóteles, Heráclito diz: "os muitos são vis, enquanto os poucos são nobres" (F12). A maioria das pessoas não observa o mundo com cuidado o suficiente, e poucos alcançam uma verdadeira compreensão dele. Há em Heráclito uma distinção entre ter muita informação sob o cinto, e entender como tudo isso se encaixa, o que tudo isso significa, ou seja, seu significado geral.

Alguém pode se perguntar se Deus, para Heráclito, é ou não sinônimo de realidade, de modo que uma compreensão real do universo é uma compreensão do que é sagrado. Deus é “dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome...” (F103). O fogo desempenha um papel significativo em sua imagem do cosmos. Nenhum Deus ou homem criou o cosmos, mas sempre foi, é e será fogo. Às vezes parece que o fogo, para Heráclito, é um elemento primário de onde todas as coisas vêm e para o qual elas retornam. Em outras, seus comentários sobre o fogo podem ser facilmente vistos metaforicamente. O que é fogo? É ao mesmo tempo “necessidade e saciedade”. Esse vai e vem, ou melhor ainda, essa tensão e distensão é característica da vida e da realidade – uma realidade que não pode funcionar sem contrários, como a guerra e o conflito. “Uma estrada para cima e para baixo é uma e a mesma” (F38). Quer alguém suba a estrada ou desça, a estrada é a mesma estrada. “Naqueles que desembocam em rios que permanecem os mesmos correm outras e outras águas” (F39). Em seu Crátilo, Platão cita Heráclito, através do porta-voz de Crátilo, dizendo que “você não pode entrar duas vezes no mesmo rio”, comparando isso com a forma como tudo na vida está em fluxo constante (Graham 158). Isso, segundo Aristóteles, supostamente levou Crátilo ao extremo de nunca dizer nada por medo de que as palavras tentassem congelar uma realidade sempre fluida, e assim, Crátilo apenas apontou (Graham 183). Seja ou não esta uma interpretação justa de Heráclito, podemos ver que a mudança desempenha um papel central em seu pensamento. No entanto, Heráclito reconhece que “mudá-lo repousa” (F52). Assim, o cosmos e todas as coisas que o compõem são o que são através da tensão e distensão do tempo e do devir. O rio é o que é sendo o que não é. O fogo, ou o cosmos sempre em chamas, está em guerra consigo mesmo e, no entanto, em paz – está constantemente querendo

combustível para continuar queimando e, no entanto, queima e está satisfeito.

6. Filosofia Eleática

Três importantes pensadores se enquadram na categoria do pensamento eleático: Parmênides, Zenão e Melisso. Este último não era de Eleia como os dois anteriores, mas seu pensamento herda diretamente o monismo típico de Parmênides e Zenão. Assim, Melisso será tratado nesta seção após Parmênides e Zenão.

a. Parmênides

Se é verdade que para Heráclito a vida prospera e até encontra quietude em seu movimento e mudança contínuos, então para Parmênides (c. 515-c. 450 a.C.) a vida está parada. Vindo de Eleia (uma colônia grega na Itália moderna) e pai da filosofia eleática, Parmênides foi uma figura central no pensamento pré-socrático e um dos mais influentes dos pré-socráticos na determinação do curso da filosofia ocidental. De acordo com McKirahan, Parmênides é o inventor da metafísica (157) – a investigação da natureza do ser ou da realidade. Embora os princípios de seu pensamento tenham seu lar na poesia, eles são expressos com a força da lógica. A lógica parmenidiana do ser desencadeou assim uma longa linhagem de investigação sobre a natureza do ser e do pensar.

O poema de Parmênides se desenvolve em três partes: uma espécie de prefácio (*proemium*), uma seção sobre a Verdade e uma seção sobre a Opinião (o caminho dos mortais). O narrador do poema descreve alegoricamente uma viagem em uma carruagem, conduzida velozmente por éguas, mas guiada por donzelas da Morada da Noite. Ele foi conduzido ao limiar dos caminhos da Noite e do Dia, onde a Justiça detém

as chaves que abrem a porta para cada um. As donzelas persuadiram a Justiça, com palavras gentis, a abrir a porta entre a Noite e o Dia, ao que os viajantes foram saudados por uma deusa, que afirma ensinar os únicos caminhos para o pensamento: "aquela: que é e que não é possível". Não ser, é o caminho da Persuasão (pois ela atende à Verdade); o outro: que não é e que é certo que não deveria ser, isso eu declaro a você como uma trilha totalmente inescrutável, pois nem você poderia saber o que não é (pois não pode ser realizado), nem poderia declará-lo" (F2). A trilha "inescrutável" é o caminho dos mortais (Opinião), enquanto a primeira é o caminho da Verdade. Curiosamente, a deusa exorta o estrangeiro a aprender ambos, alegando que "é certo que você aprenda todas as coisas". A deusa sugere que, embora o caminho da Opinião seja, em última análise, equivocado, é sábio entender por que tal caminho é aquele ao qual muitos se apegam com tanta frequência.

I. O Caminho do Ser

O primeiro caminho é o caminho do ser. A palavra grega *esti(n)* é a terceira pessoa singular do verbo *ser*. Não precisa expressar um assunto, e não o faz no poema de Parmênides. Há muito debate sobre a forma como Parmênides usa o *ser* em seu poema, mas as possibilidades são essas. Primeiro, ele pode ter usado *esti* em um sentido existencial, ou seja, que algo simplesmente existe (por exemplo, o Spot existe). Segundo, ele pode ter significado *esti* no sentido predicativo, por exemplo, "a camiseta é vermelha." Terceiro, *esti* poderia ter um senso de identidade, como em, "A=B." Em quarto lugar está o sentido verídico, ou, "é verdade que X." Finalmente, pode haver alguma combinação de alguns ou todos esses sentidos de *esti* (Sedley 114-115 e McKirahan, 160-163). Seja qual for o caso, Parmênides parece ter em mente o todo - tudo de ser. Assim que

diferenciamos entre os tipos de seres, entramos no caminho da Opinião ou da pluralidade.

A maneira certa de pensar é pensar no que é, e a maneira errada é pensar tanto o que é quanto o que não é. Este último está errado, e a deusa proíbe, simplesmente porque o não-ser não é. Em outras palavras, não há não-ser, então falando adequadamente, não pode ser pensado – não há nada lá para pensar. Podemos pensar apenas o que é e, presumivelmente, já que pensar é um tipo de ser, "pensar e ser são os mesmos" (F3). São apenas nossos longos hábitos de sensação que nos enganam a pensar no caminho errado. Somos, por assim dizer, "duas cabeças" e indefesos em nossa jornada ignorante pelo caminho da Opinião, e pensamos erroneamente que ser e não ser são os mesmos.

A deusa nomeia várias características do que é. É não regenerado e imperecível, inteiro e único, não perturbado, completo, completamente presente (sem passado ou futuro) e contínuo. Parmênides faz uso do Princípio da Razão Suficiente para dizer que não há razão suficiente para ser, ou o que-é, ter sido gerado neste momento ou aqui (McKirahan 167). Se em algum momento aconteceu, isso significa que em algum momento não foi, o que é impossível. Não pode não ser, isto é, o que é necessário. Além disso, o que está imóvel, uma vez que a mudança envolveria o não-ser, ou seja, mudar de lugar ou em qualidade requer ir do que é para o que não é. É, portanto, o mesmo ao redor e mantido dentro de um limite, "que o limita em torno de" (F8.31). Parmênides chega ao ponto de compará-la com uma bola, mantendo o equilíbrio e a tensão igual em todas as direções desde o centro. É, portanto, completo. É problemático ser limitado por um limite? Isso não significaria que há algo fora do ser, efetivamente tornando não-ser o que está fora de seus limites? Aparentemente, devemos permanecer resolutos em pensar a esfera como

completa e como sendo tudo, mesmo que nós, mortais, às vezes a dividamos erroneamente, ou a concebamos como algo dentro de um recipiente.

II. O Caminho da Opinião

Agora a deusa apresenta o caminho da opinião. Ela afirma que suas palavras sobre esse caminho serão ilusórias ou enganosas, o que significa que o próprio assunto produz o engano. Os mortais afirmam que existe tanto o ser quanto o não-ser. Observamos o mundo com nossos sentidos e depositamos muita fé neles, e não na razão, que nos diz que só existe um caminho verdadeiro - o ser. Estranhamente, nossas interpretações de Parmênides tornam-se ainda mais obscuras quando chegamos a esta seção. O leitor é tentado a acreditar que o próprio Parmênides deu pelo menos algum grau de crédito à opinião mortal. De fato, somos informados de que Parmênides considerava a terra e o fogo como as fontes de tudo o que é. Aristóteles diz que Parmênides faz isso para explicar por que, para a razão, existe apenas um ser eterno, enquanto para os sentidos, existe uma pluralidade de seres. Parmênides classificou o quente, então, como o que é, e o frio como não-ser (Graham 221).

Parmênides deve, de alguma forma, explicar o fato de que a maioria dos seres humanos se apega às informações fornecidas pelos sentidos. Se a maioria de nós está em erro, é um erro sutil e elusivo. Visto que, por hábito, somos tão facilmente convencidos da verdade dos sentidos, Parmênides tenta explicar por que isso ocorre e também tenta nos dar uma explicação mais inteligível do mundo sensível. A informação que temos não apresenta uma imagem clara da visão de Parmênides sobre o cosmos, mas nos dá algumas ideias de sua natureza. O quente é responsável pela separação e o frio é responsável pela coalescência. Além disso,

Parmênides parece ter sido um astrônomo bastante sério, cuja teoria astronômica em alguns aspectos importantes prefigura a astronomia moderna. Ele pode ter sido o primeiro grego - os babilônios já sabendo disso - a afirmar que a estrela da manhã e a estrela da tarde eram a mesma coisa (Graham 225). Ele também afirmou que a luz da lua é um reflexo da luz do sol. Ele pode até ter pensado que a Terra era esférica (Graham 241). Novamente, a terra, como o ser, não tem razão para se mover para um lado ou para o outro, devido ao seu equilíbrio.

Vemos em Parmênides uma reverência pela razão. Mesmo sua cosmologia é baseada na razão e não apenas nos sentidos. Em uma época anterior aos telescópios ou qualquer outra tecnologia de observação sofisticada, Parmênides teve que ir além da evidência dos sentidos apenas para determinar que a estrela da manhã e a estrela da tarde são a mesma, e que a lua reflete a luz do sol. Ao que tudo indica, a lua de alguma forma gera sua própria luz. Parmênides, entretanto, foi além das aparências para explicar as aparências. Por isso mesmo também há tensão no pensamento de Parmênides. Não importa quanta fé depositemos na razão, e não importa o quanto neguemos a evidência dos sentidos, o mundo sensorial ainda se impõe de forma convincente sobre nós e exige nosso pensamento, atenção e compreensão. Talvez no final esta compreensão do mundo natural, que ao que tudo indica é uma mistura de ser e não-ser, nos mostre um ser unificado, eterno e simples.

b. Zenão

Zeno (c. 490-c. 430 a.C.), também natural de Eleia, era aluno de Parmênides e possivelmente seu namorado (a homossexualidade na cultura grega antiga era bastante comum – entre intelectuais, o aluno realizava favores para receber a sabedoria do professor). Como diz Daniel

Graham: "Parmênides defende o monismo, Zenão argumenta contra o pluralismo" (Graham 245). Ou seja, Zenão parece ter composto um texto em que afirma mostrar o absurdo de aceitar que haja uma pluralidade de seres. Ele usa argumentos, muitas vezes na forma de *reductio ad absurdum*, para provar positivamente que não pode haver pluralidade, e negativamente (ou por uma inferência implícita), que a única possibilidade é que o que é é um. Além disso, ele argumentou contra o movimento e contra o lugar. Basta dizer que os paradoxos de Zenão desde sua época forneceram problemas para filósofos e matemáticos. Examinemos alguns dos argumentos de Zenão.

I. Argumentos contra a Pluralidade

Muitos dos argumentos de Zenão podem ser vertiginosos. Um argumento contém uma importante alegação sobre a qual muitos outros argumentos têm sua base. Pode ter havido um argumento para esta alegação, mas não há nenhum presente (Graham 267). Por uma questão de clareza, o resumo de Graham desta reivindicação inicial (reivindicação (a) abaixo) e seguintes argumentos serão citados:

- a Se há muitas coisas, ninguém tem tamanho porque é um e o mesmo que ele mesmo.
- (b) Se cada um dos muitos não tivesse tamanho, não existiria, pois se fosse adicionado ou subtraído de algo, não faria diferença para aquela coisa.
- (c) Se houver muitas coisas, cada uma deve ter tamanho e solidez, e, portanto, cada uma deve ter peças com tamanho e solidez, e da mesma forma cada uma dessas partes deve ter partes.

(d) Portanto, se há muitas coisas, elas devem ser pequenas e grandes; tão pequeno a não ter tamanho, e tão grande a não ser ilimitado (infinito). (267)

O conjunto de argumentos (b)-(d) visa refutar a pluralidade. Esses argumentos parecem de alguma forma baseados em (a), que parece ser a conclusão de um argumento para o qual não temos premissas. Pelo menos, podemos ver aqui, ainda que obscuramente, os esforços de Zenão para negar o pluralismo.

Um argumento do Parmênides de Platão é assim. Se houver muitas coisas, então cada coisa será igual e diferente, e então surge uma contradição (F1). Por exemplo, o corpo X será como os corpos Y e Z em que todos os três são corpos ocupando espaço. No entanto, cada um dos três será diferente do outro, pois, suponhamos, X é vermelho, Y é azul e Z é verde. Assim, X é semelhante e diferente de Y e Z. Se isso é tudo o que havia no argumento de Zenão, como Platão o apresenta (talvez simplesmente para os propósitos dramáticos do diálogo), então não é uma contradição, já que cada corpo é como e diferente do outro em diferentes aspectos (McKirahan 182).

Zenão mostra que se tentarmos contar uma pluralidade, também acabamos com um absurdo. Se houver uma pluralidade, então não haveria nem mais nem menos do que o número que eles são. Assim, haveria um número finito de coisas. Por outro lado, se houver uma pluralidade, então o número seria infinito, porque há sempre algo mais entre as coisas existentes, e outra coisa entre elas, e outra coisa entre elas, *ad infinitum*. Assim, se houvesse uma pluralidade de coisas, então essa pluralidade seria infinito e finito em número, o que é absurdo (F4).

II. Dicotomia

Um argumento central, pelo menos no que temos disponível da obra de Zenão, é o que os antigos chamavam de argumento da dicotomia. Há duas versões desse argumento. Na primeira, supomos que o que é é divisível, e acabamos com dois absurdos. Se for divisível, será dividido em um número infinito de partes finitas, ou será dividido tanto que não sobrar nada. A primeira opção é menos clara. Zenão provavelmente tem em mente que um número infinito de partes finitas iria compor algo que é infinitamente grande em tamanho quando tomado como um todo (como acima). A segunda opção é claramente absurda. Portanto, ser ou o que é é um e indivisível (Graham 259).

III. Divisibilidade Infinita e Argumentos contra o Movimento

A ideia de divisibilidade infinita desempenha um papel fundamental em muitos dos argumentos de Zenão. Por exemplo, vejamos seus argumentos contra o movimento. É impossível para um corpo em movimento percorrer, digamos, uma distância de vinte pés. Para isso, o corpo deve primeiro chegar à metade do caminho, ou dez pés. Mas para chegar lá, o corpo em movimento deve percorrer cinco pés. Mas, para lá chegar, o corpo deve percorrer dois pés e meio, *ad infinitum*. Como, então, o espaço é infinitamente divisível, mas temos apenas um tempo finito para atravessá-lo, isso não pode ser feito. Presumivelmente, não se poderia sequer começar uma jornada. Aristóteles criticou esse argumento dizendo que há dois sentidos de “infinito” com referência a magnitudes: há divisibilidade infinita e infinito com referência a extremos (Graham 261). Não podemos atravessar uma quantidade infinita em um tempo finito, mas podemos atravessar um espaço infinitamente divisível, porque o tempo também é infinitamente divisível. Se houver um paralelo entre a

divisibilidade do espaço e do tempo, então podemos cruzar um espaço de espaço infinitamente divisível, porque haverá um pedaço de tempo medindo cada pedaço do movimento no qual fazê-lo.

Semelhante a este argumento é o argumento de Aquiles. Aquiles de pés rápidos nunca será capaz de alcançar o corredor mais lento, assumindo que o corredor partiu em algum ponto à frente de Aquiles, porque Aquiles deve primeiro alcançar o local onde o corredor lento começou. Isso significa que o corredor lento já estará um pouco além de onde começou. Uma vez que Aquiles progride para o próximo lugar, o corredor lento também já está além desse ponto. Assim, o movimento parece absurdo.

Novamente, uma flecha voando do ponto A ao ponto B não está realmente em movimento. A cada momento de seu voo aparente, ocupa um lugar igual ao seu tamanho. Se algo ocupa um lugar igual a si mesmo, deve estar em repouso, pois nada pode estar em um lugar igual a si mesmo enquanto está em movimento. Assim, a flecha não está realmente em voo, mas em repouso em seu lugar. A crítica de Aristóteles aqui é que Zenão assume que o tempo é composto de momentos indivisíveis ou "agoras". Agora a flecha está aqui, e agora está aqui, e agora está aqui, e assim por diante. A outra suposição do argumento de Zenão é que algo só está em um lugar quando está em repouso. Ele também argumenta contra o lugar, no entanto, dizendo que se algo está em um lugar, então esse lugar deve estar em um lugar, e esse lugar deve estar em um lugar, *ad infinitum*. Assim, se tudo está em um lugar, então haveria lugares infinitos desses lugares, e isso é um absurdo (Graham 261).

O argumento conceitualmente mais difícil é o paradoxo do Estádio ou das Linhas em Movimento. Suponha que haja um conjunto de corpos em uma extremidade de uma pista de corrida e um na outra. Ambos se

moverão em direções opostas em velocidades iguais e, portanto, passarão um pelo outro. Ambos passarão por um terceiro conjunto de corpos estacionários iguais em tamanho aos corpos de corrida. O paradoxo do estádio é frequentemente ilustrado da seguinte maneira.

Os Bs e Cs estão em movimento, enquanto os As estão parados. Os Bs e Cs estão se movendo a uma velocidade igual e constante. Uma vez que seu ponto de partida é o meio A, por assim dizer, deve levar os Bs e Cs duas vezes mais tempo para contornar uns aos outros como leva para contornar o As. Ou seja, o B mais à direita deve passar apenas um A, enquanto ele deve passar por dois Cs, e o C mais à esquerda deve passar por dois Bs, mas apenas um A. Os Cs e Bs, portanto, se moveram através de uma distância mais longa e mais curta ao mesmo tempo; assim, a contradição (Graham 263). Aristóteles, no entanto, diz que esse raciocínio é falacioso, uma vez que os Bs e Cs estão em movimento. Uma vez que eles estão em movimento, e movendo-se a uma velocidade igual, eles levarão metade do tempo para passar um pelo outro como ele faz para passar um A estacionário (Graham 263). Alguns comentaristas, pensando que Zenão não poderia ter cometido um erro tão notório, suponham que Zenão poderia ter pretendido que cada corpo na linha fosse atômico, ou seja, indivisível. Se este fosse o caso, então um B não pode passar apenas metade de um A ou um C (uma vez que eles são indivisíveis), mas deve passar por todo o corpo de uma vez. Assim, o paradoxo de Zenão permaneceria intacto, embora não tenhamos nenhuma evidência textual de que isso é o que Zenão tinha em mente (McKirahan 192).

O paradoxo final é o paradoxo da semente de milho, que nos é dado de forma incompleta ou simplesmente falacioso. Se cair um alqueire de

sementes de painço, fará barulho. Se isso for verdade, então uma semente de milho ao cair também deve fazer um som, e um décimo de milésimo de uma parte também. Mas isso não acontece. Do jeito que está, há dois problemas com esse argumento. Superficialmente, não sabemos o que Zenão pretendia provar com isso. Logicamente, o argumento comete a falácia da divisão. Só porque o todo (o alqueire) faz barulho quando cai, não podemos concluir que qualquer parte (um décimo de milésimo de uma semente) também fará (Graham 265). Seja qual for o caso, o quadro geral de Zenão é de sua luta contra a pluralidade e o movimento em nome do monismo.

c. Melisso

Sabemos pouco sobre a vida de Melisso, exceto que ele era um almirante e organizou uma batalha contra os atenienses (c. 441 a.C.). Filosoficamente, ele defende claramente o monismo parmenideano, embora ele difere de Parmênides em pelo menos duas acusações: a temporalidade do que-é, e se o que é ou não é ilimitado ou limitado. Ele também difere de Zenão, estabelecendo uma tese clara defendendo a unidade do ser.

Melisso estabelece um sistema de argumentos concomitantes e sequenciais. Primeiro, o que é, ou ser, não pode ter vindo do nada. Nem poderia ter vindo a ser do que-é, porque isso significaria que já era. Da mesma forma, e talvez inversamente ao primeiro princípio, o ser não pode se tornar não-ser. Portanto, não pode perecer. Então, ser, ou o que é, é eterno. Em seguida, uma vez que é eterno – não passa a ser ou perecer – não tem limites definidos sobre ele, e por isso é ilimitado (*apeiron*). A partir disso, podemos ver que ser é um. Se fossem dois ou mais, cada um seria limitado pelo outro. Isso nos leva a ver que o que-é deve ser o mesmo que

ele mesmo, e, portanto, não pode estar sujeito ao fluxo de reorganização, dor ou qualquer outro tipo de paixão. Intimamente relacionado a isso, o que-é deve ser imóvel, uma vez que o movimento é um tipo de mudança. Da mesma forma, não há vazio, já que o vazio não seria nada. Esta é outra razão pela qual o que não pode se mover. Para se mover, deve haver vazio ou vazio, mas como o vazio não pode existir, ficamos com plenitude, ou seja, ser é um plenário (Graham 467).

Qual é a resposta de Melisso à objeção que observamos claramente com nossos sentidos flux e mudança no mundo? Ele afirma que só há uma coisa que vem de sua tese. Se realmente há terra, fogo, diferentes tipos de metais, e assim por diante, então eles devem ser como o um ou o que-é - cada um deve ser como nós primeiro percebemos que eles são, por exemplo, este aqui é fogo, e que há terra, e nada mais. No entanto, quando pensamos que vemos algo quente se tornando frio, então simplesmente não observamos corretamente. "Pois eles não mudariam se fossem reais, mas permaneceriam exatamente como cada um parecia ser" (F8). Melisso não explica o que é sobre nossa observação que dá errado. Como é que cometemos erros como pensar que observamos uma corrosão de metal? Melisso não tem uma resposta satisfatória para esta pergunta. Se, diz ele, observarmos corretamente – se o que observamos for real – ele não pode mudar. Ele quer manter uma ideia de realidade onde os elementos, pelo menos, permanecem. Se virmos fogo, sempre há fogo, apesar desta chama em particular queimando. Embora este ou aquele fogo possa ser extinto, o fogo não é extinto.

7. Filosofias da “Mistura”

Anaxágoras e Empédocles são semelhantes em pelo menos dois aspectos: primeiro, eles aderem ao princípio eleático de que ser é

necessário, isto é, é impossível ser não ser; segundo, e relacionado a este princípio eleático, o ser não pode ser gerado, nem pode perecer, e assim todo ser é um processo contínuo de mistura e separação.

a. Anaxágoras

Anaxágoras de Clazômenas (c. 500-c. 428 a.C.) tinha o que era, até então, a perspectiva mais única sobre a natureza da matéria e as causas de sua geração e corrupção. Intimamente anterior a Platão (Anaxágoras morreu na época em que Platão nasceu), Anaxágoras deixou sua impressão sobre Platão e Aristóteles, embora ambos estivessem insatisfeitos com sua cosmologia (Graham 309-313). Ele parece ter se preocupado quase exclusivamente com a cosmologia e a verdadeira natureza de tudo o que está ao nosso redor. Na verdade, algumas autoridades antigas até o chamaram de ateu (Graham 305). Isso pode ser devido às suas explicações puramente naturalistas do mundo. Ele pensou, por exemplo, que o sol, a lua e outros corpos celestes eram pedras de fogo em vez de divindades (Graham 297). Acredita-se também que ele tenha explicado - mais ou menos corretamente - o fenômeno do granizo (Graham 303). Como veremos, Anaxágoras convocou seus sentidos para fazer seu trabalho, mas também sua mente para olhar além do que poderia ser visto nas causas de todas as coisas.

Antes que o cosmos fosse como é agora, não passava de uma grande mistura - tudo estava em tudo. A mistura era tão minuciosa que nenhuma parte dela era reconhecível, devido à pequenez de cada coisa, e nem mesmo as cores eram perceptíveis. Ele considerava a matéria infinitamente divisível. Isto é, porque é impossível o ser não ser, nunca há a menor parte, mas há sempre uma menor. Se as partes da grande mistura não fossem infinitamente divisíveis, ficaríamos com uma parte menor. Como a menor

parte não poderia tornar-se menor, qualquer tentativa de dividi-la novamente presumivelmente a destruiria. As partes infinitamente divisíveis parecem ter sido pelo menos misturas de elementos elementares ou básicos - terra, úmido e seco, quente e frio e "sementes" (*sperma*). A natureza dessas sementes não é clara. Eles podem ter sido simplesmente o germe da geração ou pequenos pedaços de coisas elementares. De qualquer forma, essas sementes e todas as outras coisas foram misturadas antes da separação (F1-F5).

A separação da mistura completa foi gerada por um giro centrífugo de alta velocidade (F7). Foi a força e a velocidade do giro que causou a separação de cada ser do outro. No entanto, essa separação não foi uma purificação ou isolamento completo das partes. Na verdade, os seres do mundo como o conhecemos, diz Anaxágoras, ainda são misturas (F8). Tudo ainda está em tudo. A diferença é que a força separadora gerou seres reconhecíveis e individualizados. Então, por que o ouro nos parece ouro e não, digamos, osso, já que tudo está em tudo? Uma moeda de ouro é considerada ouro porque tem mais ouro do que qualquer outra coisa. Os bits predominantes, em outras palavras, compõem o ser como o conhecemos (McKirahan 213). A questão de como algo pequeno, como uma moeda de ouro, poderia conter pedaços de tudo nele permanece sem resposta em nossas informações existentes sobre Anaxágoras.

Os processos de mistura e separação são incessantes. Geração, diz Anaxágoras, é mistura, e o que parece perecer é na verdade separação (F11). Isso tem profundas implicações para o que consideramos ser a mortalidade humana. Sob os princípios cooperativos de mistura e separação de Anaxágoras, o que parece ser a mudança para o não-ser (morte) é impossível. Podemos supor que o que chamamos de morte nada mais é do que uma separação dessas partes (este corpo humano

específico) e uma mistura de volta a essas partes (a terra). Da mesma forma, um nascimento não pode ser uma criação do nada. O nascimento começou como uma mistura de sementes, que presumivelmente já eram misturas de outras coisas. O que vem a ser não pode vir do que não é. Assim, a geração depende do que já é. O mundo anaxagoriano, então, é um jogo contínuo do ser. Como os eleatas, Anaxágoras se baseia na ideia de que o que é não pode não ser, ou seja, ser é necessário. Também como os eleatas, os sentidos, para Anaxágoras, não nos dão uma imagem exhaustivamente precisa da realidade - devemos confiar na razão para dar sentido ao mundo. A diferença entre Anaxágoras e os eleatas, no entanto, é que Anaxágoras permite que ocorram mudanças e processos naturais, sem reduzir esses processos a ilusões sensoriais.

Há um ator importante neste jogo contínuo do ser que ainda não foi mencionado: a mente (*nous*). Embora a mente possa estar em algumas coisas, nada mais pode estar nela - a mente não é misturada. Recordamos que, para Anaxágoras, tudo se mistura com tudo. Há alguma porção de tudo em qualquer coisa que identificamos. Assim, se alguma coisa estivesse misturada com a mente, então tudo estaria misturado com a mente. Essa mistura obstruiria a capacidade da mente de governar tudo o mais. A mente está no controle e é responsável por ter começado a girar a grande mistura, de modo que os seres individuais foram gerados no processo de separação. A mente eterna – a mais pura e bela de todas as coisas – é responsável por ordenar o mundo. Assim, o mundo de Anaxágoras não é um processo caótico de mistura e separação; antes, os processos de mistura e separação são ordenados pela mente, que não é misturada.

Anaxágoras deixou sua marca no pensamento de Platão e Aristóteles, cujas críticas a Anaxágoras são semelhantes. No Fédon de Platão, Sócrates

relata brevemente sua história intelectual, citando sua empolgação com a descoberta do pensamento de Anaxágoras. Ele estava mais entusiasmado com a mente como a causa última de todas. No entanto, reclama Sócrates, Anaxágoras fez muito pouco uso da mente para explicar o que era melhor para cada um dos corpos celestes em seus movimentos, ou o bem de qualquer outra coisa. Ou seja, parece que Sócrates queria alguma explicação de por que é bom que todas as coisas sejam como são (Graham 309-311). Aristóteles também reclama que Anaxágoras faz uso mínimo de seu princípio da mente. Torna-se, por assim dizer, um deus *ex machina*, isto é, sempre que Anaxágoras era incapaz de dar qualquer outra explicação para a causa de um determinado evento, ele voltava à mente (Graham 311-313). É possível, como sempre, que tanto Platão quanto Aristóteles recorram aqui a uma espécie de espantalho para defender suas próprias posições. De fato, vimos que o princípio da mente de Anaxágoras colocou a grande mistura em movimento e depois ordenou o cosmos como o conhecemos. Isso não é um feito insignificante.

b. Empédocles

Temos um extenso poema de Empédocles de Acragas (perto da Sicília). Ele viveu de 495-435 a.C., sobrepondo-se a Anaxágoras e Sócrates. Muitas lendas cercam sua vida e é claro que é difícil distinguir fato de ficção. Ele era um adepto filosófico do princípio parmenidiano de ser, ou seja, o que é não pode não ser (Graham 333). Politicamente, ele era um defensor da democracia (Graham 335). Religiosamente, ele parece ter sido um pitagórico, defendendo uma dieta particular (F146-147) e endossando a doutrina da transmigração das almas (F124). Ele era supostamente um médico com uma queda por magia e profecia. Ele deveria ter mantido viva uma mulher que não respirava nem comia por trinta dias (Graham 333). Ele

era supostamente um deus autoproclamado, vestindo túnicas roxas, sapatos de bronze e uma coroa de ouro. Para mostrar sua divindade, é-nos dito que ele saltou para dentro do vulcão no Monte Etna, purificando-se de seu corpo (Graham 337). Apesar da lenda, temos uma quantidade substancial de sua poesia, mesmo que às vezes seja enigmática.

I. Macrocosmo

No seu mais básico, o cosmos consiste em um total de quatro elementos ou "raízes", além de duas forças responsáveis por combinar e separar esses elementos (F9). Empédocles foi o primeiro a nomear os quatro elementos como terra, ar, fogo e água. O amor é a força que traz esses elementos, e as coisas geradas a partir deles, juntos, enquanto a luta os dilacera (Graham 347). Empédocles, no Fragmento 20, por exemplo, refere-se repetidamente a um ciclo incessante de unidade a partir da pluralidade (um movimento de Amor) e pluralidade a partir da unidade (um movimento de Conflito). Embora os nomes que Empédocles usa para essas forças possam nos parecer carregados de conotações morais (Amor como bom e Conflito como mau), eles parecem ser moralmente neutros para Empédocles – Amor e Conflito são simplesmente as forças naturais que guiam o movimento incessante do ser.

Reminiscente da mistura de Anaxágoras, o amor mantém todas as coisas juntas em perfeita unidade quando reina suprema. À medida que o conflito começa a dominar, a unidade é separada, presumivelmente produzindo os tipos de seres singulares que vemos ao nosso redor agora. Empédocles deixa claro, no entanto, que esses ciclos não são ciclos de produção do nada ou perecendo em nada (F11). O que é, ou ser, nunca deixa de ser, e algo não pode vir do nada, nem nada pode perecer totalmente em nada. Os seres humanos estão simplesmente enganados

quando afirmamos que é assim que o mundo funciona. Empédocles afirma empregar a linguagem do nascimento e da morte apenas como uma questão de convenção, reconhecendo que a verdade está sempre à mão (F12).

O amor e a luta não são apenas responsáveis pela unificação e pluralização dos elementos e de todas as coisas, mas estão em jogo no mundo como o conhecemos agora. Através de um eterno jogo de alteração, algumas coisas são repelidas umas pelas outras através de Conflitos, e outras são reunidas através do Amor. Algumas coisas são equipadas para mistura, e outras são propensas à separação (F23).

Empédocles compara isso aos pintores que misturam cores, algumas mais e menos, a fim de criar uma pintura (F24). Da mesma forma, Amor e Luta (os pintores) reúnem e separam os elementos primitivos. Tudo o que foi, é, e será devido a ser para a peça de Amor e Luta.

Não está claro como o processo de mistura e separação acontece. Empédocles nos diz que há um vórtice. Quando o amor está no meio do vórtice, todas as coisas são unificadas – todas as coisas vêm de seus respectivos lugares para se unirem no Amor. O tempo todo, a Luta está recuando para o lado de fora do vórtice. Quando a Luta ganha força para fazer seu trabalho, então há a separação dos elementos. Primeiro o ar (ou éter) foi separado, depois fogo, terra separada em seguida, e, em seguida, a água jorrou para fora da terra como resultado da pressão das rotações celestiais. Quando tudo está em completa separação, nada do nosso mundo é reconhecível. Estamos, presumivelmente, vivendo agora em um mundo onde o Amor e a Luta estão ambos no trabalho, com nenhum deles dominando (McKirahan 269-270).

II. Microcosmo

Apesar da predominância de sua metafísica macrocósmica nas obras e fragmentos sobreviventes, Empédocles raciocinou no nível microcósmico e físico. Diferentes tipos de carne parecem ter sido gerados a partir de diferentes misturas dos quatro elementos (Graham 381). Para os seres humanos, a percepção e a inteligência são mais aguçadas naqueles cujos elementos se misturam mais igualmente. Percepção e inteligência, de fato, parecem proporcionais uma à outra – quanto mais perceptivo um ser, mais inteligente ele é (Graham 403). Além disso, o pensamento parece ser uma função da circulação sanguínea, e Empédocles identifica a área ao redor do coração como a área do pensamento (F115). Também pode haver uma conexão aqui com sua teoria da respiração. A inalação ocorre quando o sangue se retira dos tubos (presumivelmente no nariz) e o ar preenche esses tubos. O sangue correndo de volta para os tubos força o ar a sair (F78). A própria percepção parece ocorrer quando certas “efluências” da coisa percebida fluem através do meio (ar ou água, por exemplo) e nos poros dos órgãos dos sentidos. Um sentido não pode sentir o objeto de outro sentido porque o tamanho e a natureza dos poros não o permitem. Por exemplo, os olhos parecem conter luz ou fogo e deixam entrar uma certa quantidade de luz. Os ouvidos, no entanto, recebem o som quando o ar externo se move e atinge o ouvido interno causando um eco (Graham 401).

Às vezes, Empédocles se descreve como um fugitivo dos deuses (F8), e às vezes como um deus que fala a verdade: “Quando venho a outras cidades prósperas, sou reverenciado por eles, homens e mulheres” (F120). E novamente: “Mas por que exorto essas coisas, como se estivesse fazendo uma grande ação, se sou superior aos homens mortais que perecem muitas vezes?” (F121). Às vezes, parece que ele é um deus caído, e que a

humanidade em sua maior parte caiu da divindade (F8). Ele parece ter defendido algum tipo de transmigração de almas (F124), com a reencarnação sendo baseada na pureza da vida de alguém (Graham 415). Se a pureza alimentar e espiritual resultará ou não em salvação ou re-ativinção, não está claro. Parece, no entanto, que a pureza física e espiritual e a pureza intelectual nos aproximam da divindade. Após um “jejum da iniquidade” (F150), “tornam-se profetas, cantores de hinos, médicos e líderes entre os homens na Terra; depois eles florescem como deuses acima de tudo em honras” (F153). Por tudo isso, Amor e Conflito dominam e ditam os ciclos do ser.

8. Os Atomistas

O atomismo antigo deu início a um legado no pensamento filosófico e científico, e esse legado foi revivido e evoluiu significativamente na filosofia moderna. Na contemporaneidade, o átomo não é a menor partícula. Etimologicamente, no entanto, *atomos* é aquilo que não é cortado ou indivisível. Os antigos atomistas, Leucipo e Demócrito (c. século V a.C.), preocupavam-se com as menores partículas da natureza que compõem a realidade – partículas que são indivisíveis e invisíveis. Eles estavam, até certo ponto, respondendo a Parmênides e Zenão, indicando os átomos como fontes indivisíveis de movimento, enquanto Parmênides e Zenão consideravam o mundo indivisível e imóvel. Como temos muito pouco de seu professor, Leucipo, o foco aqui será o pensamento de Demócrito.

a. Ontologia

Apesar do fato de que Demócrito deveria ter sido um escritor prolífico (dizem que ele escreveu aproximadamente setenta livros), agora

temos muito pouco de seus escritos sobre atomismo (Graham 521-525). O que parece claro, porém, é que Demócrito pensava que a realidade é feita do cheio e do vazio (vazio). O cheio é o que é, e o vazio é o que não é (F4). Curiosamente, porém, Demócrito disse que o que é não é mais do que o que não é, ou seja, eles têm o mesmo estatuto ontológico – cada um é tão real quanto o outro. Podemos interpretar isso, junto com Aristóteles, como significando que há corpo (o cheio), e há vazio, e nenhum deles tem qualquer grau de existência superior ao outro. Que o vazio é, é tanto um fato ontológico quanto o ser do pleno (Graham 525).

Os átomos - os corpos mais compactos e os únicos indivisíveis da natureza - são em número infinito e se movem constantemente através de um vazio infinito. De fato, o movimento seria impossível, diz Demócrito, sem o vazio. Se não houvesse vazio, os átomos não teriam nada para se mover. Os átomos assumem uma variedade, talvez uma variedade infinita, de formas. Algumas são redondas, outras em forma de gancho e outras ainda irregulares. Eles frequentemente colidem um com o outro e muitas vezes ricocheteiam um no outro. Às vezes, porém, as formas dos átomos em colisão são receptivas umas às outras e se unem para formar a matéria que identificamos como o mundo sensível (F5). Essa combinação também seria impossível sem o vazio. Os átomos precisam de um fundo (vazio) a partir do qual possam se combinar (Graham 531). Os átomos então permanecem juntos até que alguma força ambiental maior os separe, ponto em que eles retomam seu movimento constante (F5). Por que certos átomos se juntam para formar um mundo parece ser uma questão de acaso, mas muitos mundos foram, são e serão formados por colisão e coalescência atômica (Graham 551). Uma vez que um mundo é formado, no entanto, todas as coisas acontecem por necessidade – as leis causais da natureza ditam o curso do mundo natural (Graham 551-553).

Figura, ordem e posição (ou orientação) servem como marcas básicas de distinção entre os átomos e as coisas que são (F4). Leucipo e Demócrito parecem ter identificado essas marcas distintivas como contorno, contato e rotação (ou rotação), respectivamente. Esses três determinam quais átomos se combinam para formar corpos elementares como o fogo e a água. É importante notar, no entanto, que os próprios átomos são imutáveis. O mundo sensível é gerado a partir de sua combinação, e as coisas perecem quando alguma força causa a dispersão dos átomos.

b. Percepção e Epistemologia

Os átomos também são responsáveis pela percepção dos sentidos e pelo pensamento. Átomos de formas particulares são responsáveis por sabores particulares, por exemplo, átomos redondos são responsáveis por sabores doces, enquanto sabores azedos consistem em átomos ásperos e angulados (Graham 581). O toque funciona de forma semelhante. A visão, a audição e o olfato, entretanto, são de certa forma redutíveis ao tato. Objetos sentidos sempre têm efluências (Graham 585). Podemos ver uma árvore, por exemplo, porque a forma atômica da árvore de alguma forma flui dela e faz contato com os átomos que constituem o olho, e a imagem da árvore é, portanto, transportada para o olho. Isso pode levantar o problema de como as efluências de objetos grandes (por exemplo, edifícios) podem caber em um objeto tão pequeno quanto o olho, mas pode ser que as efluências sejam de alguma forma condensadas antes de entrar no olho (McKirahan 332). A visão de percepção de Demócrito tem consequências importantes para sua epistemologia.

Se o que percebemos são efluências das coisas, não percebemos as próprias coisas; assim, não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, mas apenas como elas aparecem para nós (Graham 624). A

verdade é que existem átomos e vazios, tudo o mais é opinião e convenção. Foi dito acima que certos tipos de átomos são responsáveis por certos tipos de gostos, mas mesmo aqui a convenção e a relatividade têm a palavra final. Quando certos átomos de certos objetos entram em contato com os átomos de diferentes observadores, o que é doce para uma pessoa pode ser amargo para outra. "Por convenção amargo, por convenção quente, por convenção frio, por convenção cor, mas na realidade átomos e vazio" (F32a). Mais precisamente, entendemos bem pouco, "mas percebemos o que muda em relação à disposição do corpo conforme as coisas entram ou resistem" (F33). Até a alma humana é uma certa configuração e equilíbrio de átomos, e o melhor que podemos fazer é pensar, mesmo que não saibamos muito. Dessa forma, Demócrito é visto como influente para o ceticismo (Graham 516), mas ele não é um cético completo, pois afirma que os átomos e o vazio podem ser conhecidos.

c. Ética

Embora tenhamos acesso direto escasso à teoria física de Demócrito, temos uma abundância de suas próprias palavras sobre ética. A maior parte de seu pensamento ético chega até nós em aforismos concisos, com um tema central de contentamento e liberdade de perturbação. O bem-estar é baseado no contentamento e na imperturbável, e isso é alcançado fazendo o que é verdadeiramente benéfico para si mesmo (Graham 633-635). A medida do que é benéfico é prazer e dor, ou alegria e tristeza (F150b). É claro, entretanto, que Demócrito não tolera o hedonismo sensitivo. Em outras palavras, parece haver um padrão mais elevado para o que é considerado prazeroso ou alegre. "Aqueles que obtêm prazer da barriga, quando excedem o que é apropriado em comida, bebida ou sexo, descubrem que seus prazeres são breves e de curta duração, durando

apenas enquanto comem ou bebem, e suas dores são muitas" (F149). A busca constante e excessiva do prazer na carne leva apenas à dor. Em contraste, "a razão está acostumada a tirar alegrias de si mesma" (F154). Portanto, é o prazer intelectual que é verdadeiramente benéfico e é a melhor medida do melhor tipo de vida.

Reminiscente de Heráclito, Demócrito diz que o melhor tipo de pessoa vê maior valor no pensamento do que na polimatia (F203) e maior valor na boa ação do que nas palavras sobre bondade (F267-F268). Os tolos deixam as coisas ao acaso (F105), enquanto o sábio pensa, aprende e planeja de acordo com a inteligência (F93). Curiosamente, há aqui uma junção do pensamento físico de Demócrito e sua ética. Se a alma é uma configuração de átomos, então o ensino, o aprendizado, o pensamento e a sabedoria podem ajudar a reconfigurar a alma e nos libertar da tirania do acaso (Vlastos 55-57). Prazer e dor figuram significativamente na ética democritiana, mas é o prazer de um tipo mais elevado que é constitutivo de uma boa vida. Reinar nos próprios desejos não é suficiente para o melhor tipo de vida. "Bondade não é apenas evitar o mal, mas evitar até mesmo o desejo de fazê-lo" (F83). A busca dos prazeres sensuais leva a uma vida desordenada e dolorosa, enquanto a busca dos prazeres da sabedoria e do entendimento nos proporciona uma vida harmoniosa e alegre.

9. Diógenes da Apolônia

Os estudiosos não sabem sobre a vida de Diógenes. Ele pode ter estado ativo em meados ou no final do século V (McKirahan 346). Sabemos, no entanto, que ele ressuscitou o monismo material. Como Anaxímenes, ele postulou o ar como o elemento primário. Ao contrário dos registros e fragmentos que temos de Anaxímenes, Diógenes explicita a

razão pela qual deve haver um elemento essencial e comum. “Minha visão, em geral, é que todas as coisas existentes são alteradas da mesma coisa e são a mesma coisa” (F2). Evidentemente, com base na suposta introdução de seu texto - supondo que o que acabou de ser citado imediatamente sucede a introdução - Diógenes considera isso uma parte inicial indiscutível (F1). Se tudo no cosmos fosse diferente, não tendo a natureza em comum, então nada poderia se misturar com qualquer outra coisa, por exemplo, nenhuma planta poderia crescer da terra. Assim, a diferença aparente no ser é apenas uma variação do mesmo tipo de ser. Todo o cosmos é uma alteração constante de um ser.

Por que esse ser comum ou básico deve ser o ar? Os animais, inclusive os seres humanos, não vivem sem respiração, ou seja, o ar é essencial para a vida. Seguindo uma visão tradicional, Diógenes considera o ar a alma ou a vida dos animais. Quando a respiração cessa, a vida (a alma) deixa o corpo (F6). Alma, vida e ar são tratados como sinônimos neste contexto (F10). Além disso, o ar também é responsável pela inteligência (F5). Novamente, quando alguém para de respirar, não é mais inteligente. Como inteligência, o ar “dirige e controla todas as coisas”; portanto, o ar parece ser “Deus, e chegar a todos os lugares, organizar todas as coisas e estar presente em tudo” (F5). Tudo participa do ar, mas nada participa do ar exatamente da mesma maneira, “mas o próprio ar e a inteligência têm muitas formas” (F5). Às vezes o ar é “mais quente ou mais frio, mais seco ou úmido, e mais estacionário ou mais vivo em movimento, e muitas outras diferenciações estão presentes nele, incluindo incontáveis diferenciações de sabor e cor” (F5). As diferenciações do ar vão desde as mais óbvias até aquelas tão sutis que mal podemos imaginar.

Diógenes nos diz que duas coisas diferenciadas não podem se tornar exatamente iguais sem se tornarem iguais. “Nada... dessas coisas que se

diferenciam umas das outras é capaz de se tornar exatamente igual à outra sem se tornar igual” (F5). Em outras palavras, duas coisas não podem ser idênticas e simultaneamente distintas uma da outra. Se duas ou mais coisas são idênticas, então não são distintas, mas a mesma coisa, e não temos como distingui-las. Existem muitas diferenças entre os seres do cosmos; no entanto, a natureza subjacente permanece a mesma. Isso permite vários graus de vida e inteligência entre os seres. Portanto, não há razão para confundir Diógenes com a visão tradicional e míope de que apenas os seres humanos têm inteligência. Outros seres também podem ter inteligência, mas em graus variados. O ar permite o ser eterno do cosmos, a diferenciação e inteligência de todas as coisas.

10. Conclusão

De Tales aos Sofistas, vemos muita variação no pensamento, bem como no estilo e apresentação dessas diferentes formas de pensar. No entanto, também vemos tópicos comuns correndo ao longo do pensamento presocrático. Por um lado, há uma tendência a pensar no cosmos em seus próprios termos. Essa nova maneira de pensar muitas vezes tira seu curso dos limites do pensamento tradicional e teocêntrico. No entanto, por outro lado, muitos desses pensadores reformularam e reconceberam a Deus, os deuses e a divindade. Há também um impulso para a ética e o pensamento sobre os assuntos humanos e os melhores tipos de maneiras para os seres humanos viverem. Por trás de tudo isso – o pano de fundo, por assim dizer – é uma preferência por pensamentos livres e racionais.

11. Referências e Leitura Suplementar

As listas de fontes primárias e secundárias são muito abreviadas. As fontes secundárias são geralmente acessíveis para não especialistas, e um bom local de partida para novas pesquisas sobre os Pré-socráticos. Alguns desses livros também possuem extensas listas de referências para leitura posterior.

a. Fontes Primárias

- Diels, Hermann e Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1910. Imprimir.
 - Esta é a primeira e mais tradicional coleção de fragmentos e testemunhos presocráticos. Esta edição tem os fragmentos em grego com traduções alemãs. O livro não está mais impresso, e embora muitas vezes ainda seja citado na maioria das bolsas de estudo, não é o trabalho citado neste artigo.
- Graham, Daniel W. *Os Textos da Filosofia Grega Primitiva: Os Fragmentos Completos e Testemunhos Seleccionados dos Principais Pré-socráticos*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
 - Esta é a primeira coleção dos fragmentos e testemunhos pré-socráticos publicados com o grego original e suas respectivas traduções em inglês. É o trabalho citado neste texto. Graham oferece um pequeno comentário sobre os fragmentos, bem como referências para leitura suplementar para cada pensador. Ele organizou por tópico os fragmentos para cada pensador, e rotula os fragmentos com um F, seguido pelo número do fragmento. É assim que os fragmentos foram citados neste

artigo. Testemunhos, bem como comentários de Graham, são citados por números de página.

b. Fontes secundárias

- Barnes, Jonathan. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1982.
 - Um trabalho clássico com interpretações dos Pré-socráticos.
- Burnet, John. *Filosofia grega primitiva*. Londres: A&C. Black Ltd., 1930.
 - Outro trabalho clássico com interpretações dos Pré-socráticos.
- Long, A.A. ed. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
 - Uma coleção de dezesseis ensaios de alguns dos maiores estudiosos sobre o pensamento pré-socrático. Os ensaios são geralmente acessíveis, mas alguns são mais apropriados para especialistas na área.
- McKirahan, Richard D. *Philosophy Before Sócrates: An Introduction with Texts and Commentaries*. Hackett, 1994.
 - Este é um livro muito bom para não especialistas e especialistas interessados em comentários adicionais sobre os Pré-socráticos. O livro contém a maioria dos fragmentos para a maioria dos pensadores e explicações e interpretações razoáveis de cada um. Há também um capítulo útil no final do livro sobre o debate *nomos-physis*. O texto inclui uma seção bastante extensa para sugestões de leitura posterior.
- Vlastos, Gregory. "Ética e Física em Democritus." *Revisão Filosófica*, vol. 2, 578-592, 1994.

- Este artigo é técnico, mas oferece insights sobre a conexão entre física demócrita e ética, e foi citado no panorama atual.

Informações do autor

Jacob Graham

Bridgewater College

EUA.

OS SOFISTAS

Os sofistas eram professores e intelectuais profissionais itinerantes que frequentavam Atenas e outras cidades gregas na segunda metade do século V a.C. Em troca de uma taxa, os sofistas ofereciam aos jovens gregos ricos uma educação em *aretē* (virtude ou excelência), alcançando assim riqueza e fama, ao mesmo tempo que despertava uma antipatia significativa. Antes do século V a.C., *aretē* era predominantemente associado a virtudes aristocráticas de guerreiros, como coragem e força física. Na Atenas democrática do final do século V a.C., no entanto, *aretē* foi cada vez mais entendido em termos da capacidade de influenciar seus concidadãos em reuniões políticas por meio da persuasão retórica; a educação sofística cresceu e explorou essa mudança. Os representantes mais famosos do movimento sofista são Protágoras, Górgias, Antífon, Hípias, Pródico e Trasímaco.

As dificuldades históricas e filológicas que confrontam uma interpretação dos sofistas são significativas. Apenas um punhado de textos sofistas sobreviveram e a maior parte do que sabemos sobre os sofistas é extraída de testemunhos de segunda mão, fragmentos e a descrição geralmente hostil deles nos diálogos de Platão.

O problema filosófico da natureza do sofisma é sem dúvida ainda mais formidável. Devido em grande parte à influência de Platão e Aristóteles, o termo *sofisma* passou a significar o uso deliberado de raciocínio falacioso, charlatanismo intelectual e inescrupulosidade moral. É, como o artigo explica, uma simplificação excessiva pensar os sofistas históricos nesses termos porque eles fizeram contribuições genuínas e originais ao pensamento ocidental. Platão e Aristóteles, no entanto, estabeleceram sua visão do que constitui filosofia legítima em parte distinguindo sua própria atividade - e a de Sócrates - da

dos sofistas. Se alguém está inclinado a isso, a sofística pode ser considerada, tanto no sentido conceitual quanto no histórico, como o "outro" da filosofia.

Talvez por causa das dificuldades interpretativas mencionadas acima, os sofistas têm sido muitas coisas para muitas pessoas. Para Hegel (1995/1840) os sofistas eram subjetivistas cuja reação cética ao dogmatismo objetivo dos pré-socráticos foi sintetizada na obra de Platão e Aristóteles. Para o classicista inglês utilitarista George Grote (1904), os sofistas eram pensadores progressistas que colocavam em questão a moralidade predominante de seu tempo. Trabalhos mais recentes de teóricos franceses como Jacques Derrida (1981) e Jean François-Lyotard (1985) sugerem afinidades entre os sofistas e o pós-modernismo.

Este artigo fornece uma visão ampla dos sofistas e indica algumas das questões filosóficas centrais levantadas por seu trabalho. A seção 1 discute o significado do termo *sofista*. A seção 2 examina as contribuições individuais dos sofistas mais famosos. A seção 3 examina três temas que muitas vezes foram tomados como característicos do pensamento sofista: a distinção entre natureza e convenção, relativismo sobre conhecimento e verdade e o poder do discurso. Finalmente, a seção 4 analisa as tentativas de Platão e outros de estabelecer uma demarcação clara entre filosofia e sofisma.

ÍNDICE

1. Introdução
2. Os sofistas
 - a. Protágoras
 - b. Górgias
 - c. Antífona

- d. Hípias
 - e. Pródico
 - f. Trasímaco
3. Principais Temas do Pensamento Sofista
- a. Natureza e Convenção
 - b. Relativismo
 - c. Linguagem e realidade
4. A distinção entre filosofia e sofisma
5. Referências e Leituras Adicionais
- a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias
 - c. Outras leituras

1. Introdução

O termo *sofista* (*sofista ēs*) deriva das palavras gregas para sabedoria (*sophia*) e sábio (*sophos*). Desde Homero, pelo menos, esses termos tiveram uma ampla gama de aplicações, estendendo-se desde o conhecimento prático e a prudência nos negócios públicos até a habilidade poética e o conhecimento teórico. Notavelmente, o termo *sophia* poderia ser usado para descrever a inteligência dissimulada muito antes do surgimento do movimento sofista. Theognis, por exemplo, escrevendo no século VI a.C., aconselha Cynos a acomodar seu discurso a diferentes companheiros, porque tal inteligência (*sophia*) é superior até mesmo a uma grande excelência (*Elegiac Poems*, 1072, 213).

No século V a.C., o termo *sofista ēs* ainda era amplamente aplicado a "homens sábios", incluindo poetas como Homero e Hesíodo, os Sete Sábios, os "físicos" jônicos e uma variedade de videntes e profetas. O uso mais restrito do termo para se referir a professores profissionais de virtude

ou excelência (*aretē*) tornou-se predominante na segunda metade do século V a.C., embora isso não deva ser entendido como a presença de uma distinção clara entre filósofos, como Sócrates e sofistas, como Protágoras, Górgias e Pródicos. Isso fica evidente na peça de Aristófanes, *As Nuvens* (423 a.C.), na qual Sócrates é retratado como um sofista e Pródico elogiado por sua sabedoria.

A peça de Aristófanes é um bom ponto de partida para compreender as atitudes atenienses em relação aos sofistas. *As nuvens* retrata as tribulações de Strepsiades, um idoso cidadão ateniense com dívidas significativas. Decidindo que a melhor maneira de quitar suas dívidas é derrotar seus credores na justiça, ele frequenta The Thinkery, um instituto de ensino superior liderado pelo sofista Sócrates. Quando ele não consegue aprender a arte de falar em The Thinkery, Strepsiades convence seu filho inicialmente relutante, Pheidippides, a acompanhá-lo. Aqui eles encontram dois associados de Sócrates, os argumentos mais fortes e os mais fracos, que representam vidas de justiça e autodisciplina e injustiça e autoindulgência, respectivamente. Com base no voto popular, o argumento mais fraco prevalece e leva Pheidippides ao The Thinkery para uma educação sobre como fazer o argumento mais fraco derrotar o mais forte. Strepsiades depois revisita O Pensamento e descobre que Sócrates transformou seu filho em um intelectual pálido e inútil. Quando Pheidippides se forma, ele posteriormente prevalece não apenas sobre os credores de Strepsiades, mas também bate em seu pai e oferece uma justificativa retórica persuasiva para o ato. Enquanto Pheidippides se prepara para bater em sua mãe, a indignação de Strepsiades o motiva a liderar um violento ataque da multidão ao The Thinkery.

A representação de Aristófanes de Sócrates, o sofista, é reveladora em pelo menos três níveis. Em primeira instância, demonstra que a

distinção entre Sócrates e seus homólogos sofistas estava longe de ser clara para seus contemporâneos. Embora Sócrates não cobrasse taxas e frequentemente afirmasse que tudo o que sabia era que ignorava a maioria dos assuntos, sua associação com os sofistas reflete tanto a indeterminação do termo sofista quanto a dificuldade, pelo menos para o cidadão ateniense comum, de distinguir seu método deles. Em segundo lugar, a representação de Aristófanes sugere que a educação sofística refletia um declínio da heroica Atenas das gerações anteriores. Em terceiro lugar, a atribuição aos sofistas de desvio intelectual e dubiedade moral é anterior a Platão e Aristóteles.

A hostilidade para com os sofistas foi um fator significativo na decisão do ateniense *dêmos* de condenar Sócrates à pena de morte por impiedade. Anytus, que foi um dos acusadores de Sócrates em seu julgamento, estava claramente despreocupado com detalhes como que o homem que ele acusou não alegou ensinar *aretê* ou cobrar taxas por isso. Ele é descrito por Platão como sugerindo que os sofistas são a ruína de todos aqueles que entram em contato com eles e defendendo sua expulsão da cidade (*Mênon*, 91c-92c). Igualmente reveladora, em termos de atitudes em relação aos sofistas, é a discussão de Sócrates com Hipócrates, um jovem ateniense rico que deseja tornar-se discípulo de Protágoras (*Protágoras*, 312a). Hipócrates está tão ansioso para conhecer Protágoras que acorda Sócrates nas primeiras horas da manhã, mas depois admite que ele próprio teria vergonha de ser conhecido como sofista por seus concidadãos.

Platão retrata Protágoras também ciente da hostilidade e ressentimento engendrado por sua profissão (*Protágoras*, 316c-e). Não é surpreendente, sugere Protágoras, que estrangeiros que professam ser sábios e persuadirem os jovens ricos de cidades poderosas a abandonar

sua família e amigos e se associar a eles levantem suspeitas. De fato, Protágoras afirma que a arte sofística é antiga, mas que os sofistas antigos, incluindo poetas como Homero, Hesíodo e Simônides, profetas, videntes e até preparadores físicos, deliberadamente não adotaram o nome por medo de perseguição. Protágoras diz que, embora tenha adotado uma estratégia de professar abertamente ser um sofista, tomou outras precauções – talvez incluindo sua associação com o general ateniense Péricles – para garantir sua segurança.

A baixa posição dos sofistas na opinião pública ateniense não provém de uma única fonte. Sem dúvida, a suspeita de intelectuais entre os muitos foi um fator. O dinheiro novo e a tomada de decisões democráticas, no entanto, também constituíam uma ameaça ao establishment aristocrático conservador ateniense. Essa mudança social ameaçadora se reflete nas atitudes em relação ao conceito de excelência ou virtude (*aretē*) aludido no resumo acima.

Enquanto nos épicos homéricos *aretē* geralmente denota a força e a coragem de um homem real, na segunda metade do século V a.C. ele se tornou cada vez mais associado ao sucesso nos negócios públicos por meio da persuasão retórica.

No contexto da vida política ateniense do final do século V a.C., a importância da habilidade no discurso persuasivo, ou retórica, não pode ser subestimada. O desenvolvimento da democracia tornou o domínio da palavra falada não apenas uma condição prévia para o sucesso político, mas também indispensável como forma de autodefesa no caso de alguém ser submetido a um processo judicial. Os sofistas responderam a uma necessidade crescente entre os jovens e ambiciosos. Mênon, um ambicioso discípulo de Górgias, diz que a *aretē* – e, portanto, a função – de um homem é governar as pessoas, isto é, administrar seus negócios

públicos de modo a beneficiar seus amigos e prejudicar seus inimigos (73c-d). Este é um ideal de longa data, mas melhor realizado na Atenas democrática através da retórica. A retórica era, assim, o cerne da educação sofística (*Protágoras*, 318e), mesmo que a maioria dos sofistas professasse ensinar uma gama mais ampla de assuntos.

A suspeita em relação aos sofistas também foi informada por seu afastamento do modelo aristocrático de educação (*paideia*). Desde a Grécia homérica, a *Paideia* era a preocupação dos nobres governantes e se baseava em um conjunto de preceitos morais condizentes com uma classe guerreira aristocrática. O modelo de negócio dos sofistas pressupunha que o *aretē* pudesse ser ensinado a todos os cidadãos livres, afirmação que Protágoras defende implicitamente em seu grande discurso sobre as origens da justiça. Os sofistas eram, assim, uma ameaça ao status quo porque faziam uma promessa indiscriminada – assumindo capacidade de pagar taxas – de fornecer aos jovens e ambiciosos o poder de prevalecer na vida pública.

Pode-se, portanto, definir vagamente os sofistas como professores pagos de *aretē*, onde este é entendido em termos da capacidade de alcançar e exercer o poder político por meio do discurso persuasivo. Este é apenas um ponto de partida, no entanto, e a ampla e significativa realização intelectual dos sofistas, que consideraremos nas duas seções seguintes, levou alguns a perguntar se é possível ou desejável atribuir-lhes um método ou perspectiva únicos. que serviria como uma característica unificadora, ao mesmo tempo que os diferenciava dos filósofos.

A erudição no século XIX e além muitas vezes se apegou ao método como forma de diferenciar Sócrates dos sofistas. Para Henry Sidgwick (1872, 288-307), por exemplo, enquanto Sócrates empregava um método de perguntas e respostas em busca da verdade, os sofistas faziam longos

discursos epidícticos ou de exibição para fins de persuasão. Parece difícil manter uma diferenciação metódica clara com base nisso, uma vez que Górgias e Protágoras reivindicavam proficiência em discursos curtos e Sócrates se engaja em discursos longos e eloquentes – muitos de forma mítica – ao longo dos diálogos platônicos. Além disso, é simplesmente enganoso dizer que os sofistas estavam em todos os casos despreocupados com a verdade, pois afirmar a relatividade da verdade é, em si, fazer uma afirmação de verdade.

GB Kerferd (1981a) propôs um conjunto mais sutil de critérios metodológicos para diferenciar Sócrates dos sofistas. De acordo com Kerferd, os sofistas empregavam métodos erísticos e antilógicos de argumentação, enquanto Sócrates desprezava o primeiro e via o último como um passo necessário, mas incompleto, no caminho da dialética. Platão usa o termo erística para denotar a prática – não é estritamente falando um método – de buscar a vitória na argumentação sem levar em conta a verdade. Encontramos uma representação de técnicas erísticas no diálogo de Platão *Eutidemo*, onde os irmãos Eutidemo e Dionísiodoro usam deliberadamente argumentos notoriamente falaciosos com o objetivo de contradizer e prevalecer sobre seu oponente. Antilógica é o método de proceder a partir de um determinado argumento, geralmente aquele oferecido por um oponente, para o estabelecimento de um argumento contrário ou contraditório de tal forma que o oponente deve abandonar sua primeira posição ou aceitar ambas as posições. Esse método de argumentação foi empregado pela maioria dos sofistas, e exemplos são encontrados nas obras de Protágoras e Antífona.

A afirmação de Kerferd de que podemos distinguir entre filosofia e sofisma apelando para a dialética permanece problemática, no entanto. No que geralmente são considerados os diálogos platônicos “primeiros”,

encontramos Sócrates empregando um método dialético de refutação conhecido como *elenchus*. Como argumentou Nehamas (1990), enquanto o *elenchus* é distinguível da erística por sua preocupação com a verdade, é mais difícil diferenciá-la da antilógica porque seu sucesso depende sempre da capacidade dos interlocutores de se defenderem da refutação em um caso particular. Nos diálogos “do meio” e “depois” de Platão, por outro lado, segundo a interpretação de Nehamas, Platão associa a dialética ao conhecimento das formas, mas isso aparentemente envolve um compromisso epistemológico e metafísico com uma ontologia transcendente que a maioria dos filósofos, então e agora, estaria relutante em defender.

Tentativas mais recentes de explicar o que diferencia a filosofia do sofisma tendem a se concentrar em uma diferença de propósito moral ou em termos de escolhas para diferentes modos de vida, como Aristóteles coloca elegantemente (*Metafísica* IV, 2, 1004b24-5). A seção 4 retornará à questão de saber se esta é a melhor maneira de pensar sobre a distinção entre filosofia e sofisma. Antes disso, porém, é útil esboçar as biografias e interesses dos sofistas mais proeminentes e também considerar alguns temas comuns em seu pensamento.

2. Os sofistas

a. Protágoras

Protágoras de Abdera (c. 490-420 a.C.) foi o membro mais proeminente do movimento sofista e Platão relata que ele foi o primeiro a cobrar taxas usando esse título (*Protágoras*, 349a). Apesar de sua animosidade em relação aos sofistas, Platão descreve Protágoras como uma figura bastante simpática e digna.

Um dos aspectos mais intrigantes da vida e obra de Protágoras é sua associação com o grande general e estadista ateniense Péricles (c. 495-429 a.C.). Péricles, que foi o estadista mais influente em Atenas por mais de 30 anos, incluindo os dois primeiros anos da Guerra do Peloponeso, parece ter tido uma grande consideração por filósofos e sofistas, e Protágoras em particular, confiando-lhe o papel de redigir leis para a cidade de fundação ateniense de Thurii em 444 a.C.

De uma perspectiva filosófica, Protágoras é mais famoso por seu relato relativista da verdade – em particular a afirmação de que “o homem é a medida de todas as coisas” – e seu agnosticismo em relação aos deuses. O primeiro tópico será discutido na seção 3b. O agnosticismo de Protágoras é notoriamente articulado na afirmação de que “em relação aos deuses, não estou em posição de saber se (ou como) eles são ou que (ou como) não são, ou como são na aparência; pois há muitas coisas que impedem o conhecimento, a obscuridade da matéria e a brevidade da vida humana” (DK, 80B4). Isso parece expressar uma forma de agnosticismo religioso não completamente estranho à opinião ateniense educada. Apesar disso, segundo a tradição, Protágoras foi condenado por impiedade no final de sua vida. Como consequência, assim a história continua, seus livros foram queimados e ele se afogou no mar ao partir de Atenas. Talvez seja significativo neste contexto que Protágoras pareça ter sido a fonte da pretensão sofística de “fazer o argumento mais fraco derrotar o mais forte” parodiado por Aristófanes.

Platão sugere que Protágoras procurou diferenciar sua oferta educacional da de outros sofistas, como Hípias, concentrando-se na instrução em *aretē* no sentido de virtude política, em vez de estudos especializados, como astronomia e matemática (*Protágoras*, 318e).

Além de suas obras *Truth* e *On the Gods*, que tratam de seu relato relativista da verdade e do agnosticismo, respectivamente, Diógenes Laércio diz que Protágoras escreveu os seguintes livros: *Antilogias*, *Arte da Erística*, *Imperativo*, *Sobre Ambição*, *Sobre Ações Humanas Incorretas*, *Sobre aqueles no Hades*, *nas ciências*, *nas virtudes*, *na luta livre*, *no estado original das coisas* e *no julgamento por uma taxa*.

b. Górgias

Górgias de Leontini (c.485 - c.390 a.C.) é geralmente considerado como um membro do movimento sofista, apesar de sua negação da capacidade de ensinar *aretē* (*Mênon*, 96c). O foco principal de Górgias era a retórica e dada a importância do discurso persuasivo para a educação sofística, e sua aceitação de honorários, convém considerá-lo ao lado de outros sofistas famosos para os propósitos atuais.

Górgias visitou Atenas em 427 a.C. como líder de uma embaixada de Leontini com a intenção bem-sucedida de persuadir os atenienses a fazer uma aliança contra Siracusa. Ele viajou extensivamente pela Grécia, ganhando grandes somas de dinheiro dando aulas de retórica e discursos epidícticos.

O Górgias de Platão descreve o retórico como uma espécie de celebridade, que ou não tem opiniões bem pensadas sobre as implicações de sua experiência, ou reluta em compartilhá-las, e que nega sua responsabilidade pelo uso injusto da habilidade retórica por estudantes errantes. Embora Górgias se apresente como moderadamente íntegro, a estrutura dramática do diálogo de Platão sugere que a defesa da injustiça por Polo e o apelo ao direito natural do mais forte por Cálicles se fundamentam em parte nos pressupostos conceituais da retórica gorgiana.

A contribuição original de Górgias para a filosofia às vezes é contestada, mas os fragmentos de suas obras *On Not Being or Nature* e *Helen* – discutidos em detalhes na seção 3c – apresentam afirmações intrigantes sobre o poder do discurso retórico e um estilo de argumentação que lembra Parmênides e Zenão. Górgias também é creditado com outros discursos e elogios e um tratado técnico sobre retórica intitulado *At the Right Moment in Time*.

c. Antífona

Os detalhes biográficos em torno de Antiphon, o sofista (c. 470-411 a.C.) não são claros - uma questão não resolvida é se ele deveria ser identificado com Antiphon de Rhamnus (um estadista e professor de retórica que era membro da oligarquia que detinha o poder em Atenas brevemente em 411 a.C.). No entanto, desde a publicação de fragmentos de seu *On Truth* no início do século XX, ele tem sido considerado um dos principais representantes do movimento sofista.

Da Verdade, que apresenta uma série de posições e contraposições sobre a relação entre natureza e convenção (ver seção 3a abaixo), às vezes é considerado um texto importante na história do pensamento político por causa de sua suposta defesa do igualitarismo: "os nascidos de pais ilustres nós respeitamos e honramos, enquanto aqueles que vêm de uma casa indistinta não respeitamos nem honramos. Nisto nos comportamos como bárbaros uns com os outros. Pois, por natureza, todos nós igualmente, bárbaros e gregos, temos uma origem inteiramente semelhante: pois convém cumprir as satisfações naturais que são necessárias a todos os homens: todos têm a capacidade de cumpri-las da mesma maneira, e em tudo isso nenhum de nós é diferente como bárbaro ou grego; pois todos

respiramos com a boca e as narinas e todos comemos com as mãos” (citado em Untersteiner, 1954).

Se esta afirmação deve ser tomada como expressando os pontos de vista reais de Antífon, ou melhor, como parte de uma apresentação antilógica de pontos de vista opostos sobre a justiça permanece uma questão em aberto, assim como se tal posição exclui a identificação de Antífon, o sofista, com o Antífon oligárquico de Ramo.

d. Hípias

As datas exatas de Hípias de Elis são desconhecidas, mas os estudiosos geralmente assumem que ele viveu durante o mesmo período que Protágoras. Enquanto as representações de Protágoras – e em menor medida Górgias – de Platão indicam um mínimo de respeito, ele apresenta Hípias como uma figura cômica obcecada por dinheiro, pomposa e confusa.

Hípias é mais conhecido por sua polimatia (DK 86A14). Suas áreas de especialização parecem ter incluído astronomia, gramática, história, matemática, música, poesia, prosa, retórica, pintura e escultura. Como Górgias e Pródico, ele serviu como embaixador de sua cidade natal. Seu trabalho como historiador, que incluía a compilação de listas de vencedores olímpicos, foi inestimável para Tucídides e historiadores subsequentes, pois permitiu uma datação mais precisa de eventos passados. Em matemática atribui-se a ele a descoberta de uma curva – a quadratriz – usada para trissectar um ângulo.

Em termos de sua contribuição filosófica, Kerferd sugeriu, com base no *Hípias Maior* de Platão (301d-302b), que Hípias defendia uma teoria de que classes ou tipos de coisas são dependentes de um ser que as atravessa. É difícil dar muito sentido a essa suposta doutrina com base nas

evidências disponíveis. Como sugerido acima, Platão descreve Hípias como filosoficamente superficial e incapaz de acompanhar Sócrates na discussão dialética.

e. Pródico

Pródico de Ceos viveu aproximadamente no mesmo período que Protágoras e Hípias. Ele é mais conhecido por suas sutis distinções entre os significados das palavras. Acredita-se que ele tenha escrito um tratado intitulado *Sobre a Correção dos Nomes*.

Platão dá um relato divertido do método de Pródico na seguinte passagem do Protágoras: “Pródico falou em seguida: ... quem assiste a discussões como esta deve ouvir imparcialmente, mas não igualmente, ambos os interlocutores. Há uma distinção aqui. Devemos ouvir imparcialmente, mas não dividir nossa atenção igualmente: mais deve ir para o orador mais sábio e menos para o menos instruído... respeito, ao invés de elogios, daqueles que o ouvem. Pois o respeito é inerentemente inerente às almas dos ouvintes, mas o elogio é muitas vezes apenas uma expressão verbal enganosa. E então, também, nós, seu público, ficaríamos muito animados, mas não satisfeitos, pois ser animado é aprender alguma coisa, participar de alguma atividade intelectual”.

O discurso epidítico de Pródico, *The Choice of Heracles*, foi elogiado por Xenophon (*Memorabilia*, II.1.21-34) e, além de seu ensino particular, ele parece ter servido como embaixador de Ceos (o local de nascimento de Simonides) em várias ocasiões. Sócrates, embora talvez com algum grau de ironia, gostava de se chamar aluno de Pródico (*Protágoras*, 341a; *Mênon*, 96d).

f. Trasímaco

Trasímaco era um retórico bem conhecido em Atenas na última parte do século V a.C., mas nosso único registro sobrevivente de seus pontos de vista está contido no *Cleitophon* de Platão e no Livro Um da *República*. Ele é descrito como impetuoso e agressivo, com opiniões sobre a natureza da justiça que serão examinadas na seção 3a.

3. Principais Temas do Pensamento Sofista

a. Natureza e Convenção

A distinção entre *physis* (natureza) e *nomos* (costume, lei, convenção) foi um tema central no pensamento grego na segunda metade do século V a.C. e é especialmente importante para a compreensão da obra dos sofistas. Antes de passar às considerações sofísticas desses conceitos e à distinção entre eles, vale a pena esboçar o significado dos termos gregos.

Aristóteles define *physis* como "a substância das coisas que têm em si mesmas como tal fonte de movimento" (*Metafísica*, 1015a13-15). O termo *physis* está intimamente ligado ao verbo grego crescer (*phuō*) e o aspecto dinâmico da *physis* reflete a visão de que a natureza das coisas se encontra em suas origens e princípios internos de mudança. Alguns dos pensadores jônicos agora chamados pré-socráticos, incluindo Tales e Heráclito, usaram o termo *physis* para a realidade como um todo, ou pelo menos seus constituintes materiais subjacentes, referindo-se à investigação da natureza neste contexto como *historia* (investigação) em vez de filosofia. O termo *nomos* refere-se a uma ampla gama de conceitos normativos que vão desde costumes e convenções até o direito positivo. Seria enganoso considerar o termo como se referindo apenas a convenções humanas arbitrárias, como o apelo de Heráclito à distinção entre *nomoi humano* e *o nomos divino* (DK 22B2 e 114) deixa claro. No entanto, o aumento das

viagens, como exemplificado pelas histórias de Heródoto, levou a uma maior compreensão da ampla gama de costumes, convenções e leis entre as comunidades do mundo antigo. Esse reconhecimento configura a possibilidade de uma dicotomia entre o que é imutável e conforme a natureza e o que é meramente um produto da convenção humana arbitrária.

A dicotomia entre *physis* e *nomos* parece ter sido uma espécie de lugar-comum do pensamento sofista e foi apelada por Protágoras e Hípias, entre outros. Talvez o relato sofístico mais instrutivo da distinção, no entanto, seja encontrado no fragmento *On Truth*, de Antiphon .

Antífona aplica a distinção às noções de justiça e injustiça, argumentando que a maioria das coisas que são consideradas justas de acordo com *nomos* estão em conflito direto com a natureza e, portanto, não são verdadeira ou naturalmente justas (DK 87 A44). O impulso básico do argumento de Antiphon é que as leis e convenções são concebidas como uma restrição à nossa busca natural de prazer. Em uma passagem sugestiva da discussão sobre justiça no início da *República de Platão*, Antífon também afirma que se deve empregar a justiça a seu favor, considerando as leis como importantes quando as testemunhas estão presentes, mas desconsiderando-as quando se pode escapar impune. Embora esses argumentos possam ser interpretados como parte de um exercício antilógico sobre a natureza e a convenção, em vez de prescrições para uma vida de imoralidade prudente, eles são consistentes com as visões sobre a relação entre a natureza humana e a justiça sugeridas pela descrição de Cálicles e Trasímaco de Platão no *Górgias* e *República*, respectivamente.

Cálicles, um jovem aristocrata ateniense que pode ser uma figura histórica real ou uma criação da imaginação de Platão, não era um

sofista; na verdade, ele expressa desdém por eles (Górgias, 520a). Seu relato da relação entre *physis* e *nomos*, no entanto, deve uma dívida ao pensamento sofista. De acordo com Cálicles, os argumentos de Sócrates a favor da afirmação de que é melhor sofrer injustiça do que cometer injustiça comércio em uma ambiguidade deliberada no termo justiça. Cálicles argumenta que a justiça convencional é um tipo de moralidade escrava imposta por muitos para restringir os desejos dos poucos superiores. O que é justo de acordo com a natureza, ao contrário, é visto observando os animais na natureza e as relações entre comunidades políticas onde se percebe que os fortes prevalecem sobre os fracos. O próprio Cálicles leva esse argumento na direção de um hedonismo sensual vulgar motivado pelo desejo de ter mais do que os outros (*pleonexia*), mas o hedonismo sensual como tal não parece ser uma consequência necessária de sua explicação da justiça natural.

Embora o sofista Trasímaco não empregue a distinção *physis* / *nomos* no Livro I da *República*, seu relato de justiça (338d-354c) pertence a uma estrutura conceitual semelhante. Como Cálicles, Trasímaco acusa Sócrates de engano deliberado em seus argumentos, particularmente na afirmação de que a arte da justiça consiste em um governante cuidando de seus súditos. De acordo com Trasímaco, é melhor pensar na relação governante/governado em termos de um pastor cuidando de seu rebanho com vistas à sua eventual morte. A justiça em termos convencionais é simplesmente uma preocupação ingênua com a vantagem do outro. De outra perspectiva mais natural, a justiça é o governo do mais forte, na medida em que os governantes estabelecem leis que persuadem a multidão de que é justo que ela obedeça ao que é vantajoso para os poucos governantes.

Um relato alternativo e mais edificante da relação entre *physis* e *nomos* é encontrado no grande discurso de Protágoras (Protágoras, 320c-328d). De acordo com o mito de Protágoras, o homem foi originalmente colocado pelos deuses em um estado de natureza violento que lembra o descrito mais tarde por Hobbes. Nossa condição melhorou quando Zeus nos concedeu vergonha e justiça; isso nos permitiu desenvolver a habilidade da política e, portanto, relações comunitárias civilizadas e virtude. Além de sustentar seu argumento de que *aretē* pode ser ensinado, esse relato sugere uma defesa do *nomos* com base em que a natureza por si só é insuficiente para o florescimento do homem considerado como um animal político.

b. Relativismo

A fonte primária do relativismo sofista sobre conhecimento e/ou verdade é a famosa afirmação de Protágoras de que o homem é a medida. A interpretação da tese de Protágoras sempre foi motivo de controvérsia. É preciso cautela em particular contra a tentação de ler preocupações epistemológicas modernas no relato de Protágoras e nos ensinamentos sofistas sobre a relatividade da verdade de maneira mais geral.

A tese da medida de Protágoras é a seguinte: "o ser humano é a medida de todas as coisas, daquelas que são, porque são, e daquelas que não são, porque não são" (DK, 80B1).

Há quase um consenso acadêmico de que Protágoras está se referindo aqui a cada ser humano como a medida do que é, em vez de "humanidade" como tal, embora o termo grego para "humano" - *hō anthrōpos* - certamente não exclua a segunda interpretação. O *Teeteto* de Platão (152a), no entanto, sugere a primeira

leitura e assumirei sua correção aqui. Nessa leitura, podemos considerar Protágoras como afirmando que se o vento, por exemplo, parece (ou parece) frio para mim e parece (ou parece) quente para você, então o vento *é* frio para mim e *quente* para você.

Outra questão interpretativa diz respeito se devemos interpretar a afirmação de Protágoras como uma intenção primordialmente ontológica ou epistemológica. A erudição de Kahn, Owen e Kerferd, entre outros, sugere que, enquanto os gregos não tinham uma distinção clara entre os usos existenciais e predicativos de “ser”, eles tendiam a tratar os usos existenciais como abreviações de usos predicativos.

Tendo esboçado algumas das dificuldades interpretativas em torno da afirmação de Protágoras, ainda nos restam pelo menos três leituras possíveis (Kerferd, 1981a, 86). Protágoras poderia estar afirmando que (i) não há vento independente da mente, mas apenas ventos subjetivos privados (ii) há um vento que existe independentemente da minha percepção dele, mas não é em si nem frio nem quente como esses as qualidades são privadas (iii) há um vento que existe independentemente da minha percepção dele e este é tanto frio quanto quente na medida em que duas qualidades podem ser inerentes à mesma 'entidade' independente da mente.

Todas as três interpretações são opções ao vivo, com (i) talvez a menos plausível. Seja qual for a importância exata do relativismo de Protágoras, no entanto, a seguinte passagem do *Teeteto* sugere que ele também foi estendido ao domínio político e ético: “tudo o que em qualquer cidade em particular é considerado justo e admirável é justo e admirável naquela cidade, enquanto a convenção permanecer em vigor” (167c).

Uma dificuldade que esta passagem levanta é que, enquanto Protágoras afirmou que todas as crenças são igualmente verdadeiras, ele também sustentou que algumas são superiores a outras porque são mais subjetivamente satisfatórias para aqueles que as sustentam. Protágoras, portanto, parece querer as duas coisas, na medida em que remove um critério objetivo de verdade, ao mesmo tempo em que afirma que alguns estados subjetivos são melhores que outros. Seu apelo a crenças melhores e piores poderia, no entanto, ser entendido como se referindo à persuasão e ao prazer induzidos por certas crenças e discursos, em vez de sua verdade objetiva.

A outra fonte importante para o relativismo sofista é o *Dissoi Logoi*, um exemplo não datado e anônimo da antilógica protagórica. Nos *Dissoi Logoi* encontramos argumentos concorrentes sobre cinco teses, incluindo se o bem e o mal são iguais ou diferentes, e uma série de exemplos da relatividade de diferentes práticas e leis culturais. De modo geral, o *Dissoi Logoi* pode ser tomado para sustentar não apenas a relatividade da verdade, mas também o que Barney (2006, 89) chamou de tese da variabilidade: tudo o que é bom de alguma forma qualificada também é ruim em outro aspecto e o mesmo é o caso para uma ampla gama de predicados contrários.

c. Linguagem e realidade

Compreensivelmente, dado seu programa educacional, os sofistas deram grande ênfase ao poder da fala (logos). *Logos* é um termo notoriamente difícil de traduzir e pode se referir ao pensamento e aquilo sobre o qual falamos e pensamos, bem como a fala ou linguagem racional. Os sofistas estavam particularmente interessados no papel do discurso humano na formação da realidade. A retórica era a peça central

do currículo, mas a interpretação literária da obra dos poetas também era um elemento básico da educação sofística. Algumas implicações filosóficas da preocupação sofística com a fala são consideradas na seção 4, mas na seção atual é instrutivo concentrar-se na explicação de Górgias sobre o poder do *logos* retórico.

Os fragmentos existentes atribuídos ao Górgias histórico indicam não apenas ceticismo em relação ao ser essencial e nosso acesso epistêmico a esse reino putativo, mas uma afirmação da onipotência do *logos* persuasivo para fazer o mundo natural e prático se adequar aos desejos humanos. Reportagem sobre o discurso de Górgias *Sobre o inexistente ou sobre a natureza*, Sexto diz que o retórico, embora adotando uma abordagem diferente da de Protágoras, também eliminou o critério (DK, 82B3). A eliminação do critério refere-se à rejeição de um padrão que nos permitiria distinguir claramente entre conhecimento e opinião sobre o ser e a natureza. Enquanto Protágoras afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, Górgias se concentrava no status de verdade sobre o ser e a natureza como construção discursiva.

Sobre o Inexistente ou sobre a Natureza transgride a injunção de Parmênides de que não se pode dizer do que é que não é. Empregando uma série de argumentos condicionais à maneira de Zenão, Górgias afirma que nada existe, que se existisse não poderia ser apreendido, e se fosse apreendido não poderia ser articulado em *logos*. A paródia elaborada mostra o caráter paradoxal das tentativas de desvendar a verdadeira natureza dos seres através do *logos*, “pois aquilo pelo qual revelamos é *logos*, mas *logos* não são substâncias e coisas existentes. Portanto, não revelamos coisas existentes aos nossos camaradas, mas *logos*, que é outra coisa que não substâncias” (DK, 82B3)

Mesmo que o conhecimento dos seres fosse possível, sua transmissão no *logos* seria sempre distorcida pela cisão entre as substâncias e nossa apreensão e comunicação delas. Górgias também sugere, ainda mais provocativamente, que na medida em que a fala é o meio pelo qual os humanos articulam sua experiência do mundo, *logos* não evoca o externo, mas o externo é o que revela o *logos*. Uma compreensão do *logos* sobre a natureza como constitutivo em vez de descritivo aqui apoia a afirmação da onipotência da perícia retórica. O relato de Górgias sugere que não há conhecimento da natureza *sub specie aeternitatis* nossa compreensão da realidade é sempre mediada por interpretações discursivas, o que, por sua vez, implica que a verdade não pode ser separada dos interesses humanos e das reivindicações de poder.

No *Encomium a Helen*, Górgias refere-se ao *logos* como um mestre poderoso (DK, 82B11). Se os humanos tivessem conhecimento do passado, presente ou futuro, não seriam obrigados a adotar opiniões imprevisíveis como seus conselheiros. A disputa sem fim de astrônomos, políticos e filósofos é tomada para demonstrar que nenhum *logos* é definitivo. A ignorância humana sobre a verdade inexistente pode, assim, ser explorada pela persuasão retórica na medida em que os humanos desejam a ilusão de certeza transmitida pela palavra falada: "o efeito do *logos* sobre a condição da alma é comparável ao poder das drogas sobre a natureza dos corpos. Pois assim como as diferentes drogas expõem diferentes secreções do corpo, e algumas põem fim à doença e outras à vida, assim também no caso dos *logoi*, alguns afligem, outros deleitam, alguns causam medo, outros tornam os ouvintes ousados, e alguns drogas e enfeitiçar a alma com uma espécie de persuasão maligna" (DK, 82B11).

Todos os que persuadiram as pessoas, diz Górgias, o fazem moldando um falso *logos*. Enquanto outras formas de poder exigem força, o *logos* faz de todos os seus escravos voluntários.

Este relato da relação entre discurso persuasivo, conhecimento, opinião e realidade é amplamente consistente com a representação de Platão do retórico no *Górgias*. Tanto o relativismo de Protágoras quanto o relato de Górgias sobre a onipotência do *logos* são sugestivos do que nós modernos poderíamos chamar de antirrealismo epistêmico deflacionário.

4. A distinção entre filosofia e sofisma

A distinção entre filosofia e sofisma é em si um problema filosófico difícil. Esta seção de encerramento examina a tentativa de Platão de estabelecer uma linha clara de demarcação entre filosofia e sofisma. Como mencionado acima, os termos "filósofo" e "sofista" foram disputados no quinto e quarto século a.C., o assunto da discórdia entre escolas rivais de pensamento. As histórias da filosofia tendem a começar com o "físico" jônico Tales, mas os pré-socráticos se referiam à atividade em que estavam envolvidos como *historia* (investigação) em vez de *philosophia* e, embora possa ter alguma validade como projeção histórica, a noção de que a filosofia começa com Tales deriva de meados do século XIX. Foi Platão quem primeiro se refere clara e consistentemente à atividade da *filosofia* e muito do que ele tem a dizer é melhor entendido em termos de um contraste explícito ou implícito com as escolas rivais dos sofistas e Isócrates (que também reivindicaram o título de *philosophia* para seu programa educacional retórico).

As questões relacionadas sobre o que é um sofista e como podemos distinguir o filósofo do sofista foram levadas muito a sério por Platão. Ele também reconhece a dificuldade inerente à busca dessas questões e talvez

seja revelador que o diálogo dedicado à tarefa, *Sofista*, culmine em uma discussão sobre o ser do não-ser. Sócrates conversa com sofistas em *Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Górgias*, *Protágoras* e a *República* e discute sofistas extensamente na *Apologia*, *Sofista*, *Estadista* e *Teeteto*. Pode-se, assim, argumentar que a busca do sofista e a distinção entre filosofia e sofisma não são apenas temas centrais nos diálogos platônicos, mas constitutivos da própria ideia e prática da filosofia, pelo menos em seu sentido original articulado por Platão.

Esse ponto foi reconhecido por pensadores pós-estruturalistas recentes, como Jacques Derrida e Jean François-Lyotard, no contexto de seu projeto de questionar pressupostos centrais da tradição filosófica ocidental oriunda de Platão. Derrida ataca o julgamento interminável realizado por Platão contra os sofistas com o objetivo de exumar “os monumentos conceituais que marcam as linhas de batalha entre filosofia e sofisma” (1981, 106). Lyotard vê os sofistas como possuidores de uma visão única no sentido em que os discursos sobre o que é justo não podem transcender o reino da opinião e dos jogos de linguagem pragmáticos (1985, 73-83).

As perspectivas de estabelecer uma clara divisão *metodológica entre filosofia e sofisma são pobres*. Além das considerações mencionadas na seção 1, seria enganoso dizer que os sofistas não estavam preocupados com a verdade ou investigação teórica genuína e Sócrates é claramente culpado de raciocínio falacioso em muitos dos diálogos platônicos. No *Sofista*, de fato, Platão implica que a técnica socrática de refutação dialética representa uma espécie de “nobre sofisma” (*Sofista*, 231b).

Isso explica em grande parte por que os estudos contemporâneos sobre a distinção entre filosofia e sofisma tendem a se concentrar em uma diferença de caráter moral. Nehamas, por exemplo, argumentou que "Sócrates não diferia dos sofistas no método, mas no propósito geral" (1990, 13). Nehamas relaciona esse propósito geral ao *elenchus* socrático, sugerindo que a negação de Sócrates do conhecimento e da capacidade de ensinar *aretē* o distancia dos sofistas. No entanto, essa maneira de demarcar a prática de Sócrates daquela de seus colegas sofistas, argumenta Nehamas, não pode justificar a distinção platônica posterior entre filosofia e sofisma, na medida em que Platão perdeu o direito de manter a distinção uma vez que desenvolveu um ensinamento filosófico substantivo, ou seja, a teoria das formas.

Não há dúvida de que há muita verdade na afirmação de que Platão e Aristóteles descrevem o filósofo como perseguindo um modo de vida diferente do sofista, mas dizer que Platão define o filósofo por uma diferença de propósito moral, como no caso de Sócrates, ou uma presunção metafísica sobre a existência de formas transcendentais, como em sua obra posterior, não caracteriza adequadamente a crítica de Platão a seus contemporâneos sofistas. Uma vez que atendemos ao próprio tratamento de Platão da distinção entre filosofia e sofisma, dois temas rapidamente se tornam claros: o caráter mercenário dos sofistas e sua superestimação do poder da fala. Para Platão, pelo menos, esses dois aspectos da educação sofística nos dizem algo sobre a persona do sofista como a personificação de uma atitude distinta em relação ao conhecimento.

O fato de os sofistas ensinarem com fins lucrativos pode não parecer censurável para os leitores modernos; a maioria dos professores universitários atuais estaria relutante em ensinar *pro bono*. É claramente

uma questão importante para Platão, no entanto. Platão mal pode mencionar os sofistas sem uma referência desdenhosa ao aspecto mercenário de seu comércio: exemplos particularmente reveladores do desdém de Platão para ganhar dinheiro sofista e avareza são encontrados em *Apologia* 19d, *Eutidemo* 304b-c, *Hípias* *Maior* 282b-e, *Protágoras* 312c-d e *sofista* 222d-224d, e esta não é uma lista exaustiva. Parte da questão aqui é, sem dúvida, o compromisso de Platão com um modo de vida dedicado ao conhecimento e à contemplação. É significativo que os alunos da Academia, indiscutivelmente a primeira instituição de ensino superior, não fossem obrigados a pagar propinas. Esta é apenas uma parte da história, no entanto.

Um bom ponto de partida é considerar a etimologia do termo *philosophia* sugerida pelo *Fedro* e pelo *Simpósio*. Depois de completar sua palinoda no *Fedro*, Sócrates expressa a esperança de que nunca seja privado de sua arte "erótica". Enquanto o redator de discursos Lísias apresenta *erōs* (desejo, amor) como um desperdício impróprio de dispêndio (*Fedro*, 257a), em seu discurso posterior, Sócrates demonstra como *erōs* impele a alma a se elevar em direção às formas. Os seguidores de Zeus, ou filosofia, sugere Sócrates, educam o objeto de seus *erōs* para imitar e participar dos caminhos do Deus. Da mesma forma, no *Simpósio*, Sócrates se refere a uma exceção à sua ignorância. Aprovando a sugestão de Fedro de que o bebedor elogia *erōs*, Sócrates afirma que *ta erōtika* (as coisas eróticas) são o único assunto sobre o qual ele alegaria possuir um conhecimento rigoroso (*Simpósio*, 177 de). Quando é sua vez de fazer um discurso, Sócrates lamenta sua incapacidade de competir com a retórica de Agáton, influenciada por Górgias, antes de dar as lições de Diotima sobre *eros*, representado como um *daimonion* ou intermediário semi-divino entre o mortal e o divino. *Eros* é assim apresentada como análoga à

filosofia em seu sentido etimológico, uma busca pela sabedoria ou completude que só pode ser cumprida temporariamente nesta vida pela contemplação das formas do belo e do bem (204a-b). O filósofo é alguém que busca a sabedoria – um amigo ou amante da sabedoria – não alguém que possui a sabedoria como um produto acabado, como os sofistas alegavam fazer e como seu nome sugere.

A ênfase de Platão na filosofia como uma atividade “erótica” de busca da sabedoria, e não como um estado acabado de sabedoria completa, explica em grande parte seu desgosto por ganhar dinheiro sofista. Os sofistas, segundo Platão, consideravam o conhecimento um produto pronto que podia ser vendido sem discriminação a todos os que chegassem. *Theages*, um diálogo socrático cuja autoria alguns estudiosos contestaram, mas que expressa sentimentos consistentes com outros diálogos platônicos, aborda esse ponto com particular clareza. O fazendeiro Demodokos trouxe seu filho, Theages, que deseja sabedoria, a Sócrates. À medida que Sócrates questiona seu aluno em potencial sobre que tipo de sabedoria ele busca, torna-se evidente que Theages busca poder na cidade e influência sobre outros homens. Como Theages está em busca de sabedoria política, Sócrates o encaminha para os estadistas e os sofistas. Renegando sua capacidade de competir com a perícia de Górgias e Pródico a esse respeito, Sócrates, no entanto, admite seu conhecimento das coisas eróticas, um assunto sobre o qual ele afirma saber mais do que qualquer homem que veio antes ou mesmo qualquer um dos que virão (*As eras*, 128b). Atendendo à sugestão de que estudasse com um sofista, Theages revela sua intenção de se tornar discípulo de Sócrates. Talvez relutante em aceitar um aluno pouco promissor, Sócrates insiste que ele deve seguir os comandos de seu *daimonion*, que determinará se aqueles que se associam a ele são capazes de fazer algum progresso (*Theages*,

129c). O diálogo termina com um acordo de que todas as partes fazem julgamento do *daimonion* para ver se ele permite a associação.

Basta seguir a sugestão do *Banquete* de que *erōs* é um *daimonion* para ver que a educação socrática, como apresentada por Platão, é concomitante com uma espécie de preocupação "erótica" com o belo e o bom, considerado natural em contraste com o puramente convencional. Enquanto os sofistas aceitam indiscriminadamente os alunos, desde que tenham dinheiro para pagar, Sócrates é orientado pelo desejo de cultivar o belo e o bom nas naturezas promissoras. Em suma, a diferença entre Sócrates e seus contemporâneos sofistas, como sugere Xenofonte, é a diferença entre um amante e uma prostituta. Os sofistas, para o Sócrates de Xenofonte, são "prostitutas da sabedoria" porque vendem suas mercadorias a quem tem capacidade de pagar (*Memorabilia*, I.6.13). Isso – um tanto paradoxalmente – explica a falta de vergonha de Sócrates em comparação com seus contemporâneos sofistas, sua prontidão para seguir o argumento onde quer que ele leve. Em contraste, Protágoras e Górgias são mostrados, nos diálogos que levam seus nomes, como vulneráveis às opiniões convencionais dos pais pagantes de seus alunos, uma fraqueza que contribui para sua refutação. Os sofistas são assim caracterizados por Platão como subordinando a busca da verdade ao sucesso mundano, de uma forma que talvez evoque as atividades dos executivos de publicidade ou consultores administrativos contemporâneos.

A superestimação do poder da fala humana é o outro tema que emerge claramente da crítica de Platão (e de Aristóteles) aos sofistas. No *Sofista*, Platão diz que a dialética – divisão e coleção segundo as espécies – é o conhecimento possuído pelo homem livre ou filósofo (*Sofista*, 253c). Aqui Platão reintroduz a diferença entre a retórica

verdadeira e a falsa, aludida no *Fedro*, segundo a qual a primeira pressupõe a capacidade de ver o um nos muitos (Fedro, 266b). A afirmação de Platão é que a capacidade de dividir e sintetizar de acordo com uma forma é necessária para a verdadeira experiência do *logos*. Qualquer outra coisa que se faça do relato de Platão sobre nosso conhecimento das formas, envolve claramente a apreensão de um nível mais alto de ser do que a percepção sensorial e a fala. O filósofo, então, considera o discurso racional como orientado por uma compreensão genuína do ser ou da natureza. O sofista, ao contrário, é dito por Platão para ocupar o reino da falsidade, explorando a dificuldade da dialética ao produzir aparências discursivas, ou fantasmas, do verdadeiro ser (Sofista, 234c). O sofista usa o poder da fala persuasiva para construir ou criar imagens do mundo e, portanto, é uma espécie de “encantador” e imitador. Esse aspecto da crítica de Platão ao sofisma parece particularmente apropriado em relação à retórica de Górgias, tanto como encontrada no diálogo platônico quanto nos fragmentos existentes atribuídos ao Górgias histórico. Em resposta ao questionamento socrático, Górgias afirma que a retórica é um poder abrangente que mantém sob si todas as outras atividades e ocupações (*Górgias*, 456a). Mais tarde, ele afirma que se trata do maior bem para o homem, ou seja, aqueles discursos que permitem alcançar a liberdade e governar os outros, especialmente, mas não exclusivamente, em ambientes políticos (452d). Como sugerido acima, no contexto da vida pública ateniense, a capacidade de persuadir era uma pré-condição do sucesso político. Para os propósitos presentes, no entanto, o ponto-chave é que a liberdade e o domínio sobre os outros são ambas formas de poder: respectivamente poder no sentido de liberdade ou capacidade de fazer algo, o que sugere a ausência de restrições relevantes, e poder no sentido de domínio sobre outros. Górgias está

sugerindo que a retórica, como a perícia do discurso persuasivo, é a fonte do poder em um sentido bastante abrangente e que o poder é “o bom”. O que temos aqui é uma afirmação da onipotência da fala.

A posição socrática, como fica claro mais adiante na discussão com Polo (466d-e), e também sugerida em *Mênon* (88c-d) e *Eutidemo* (281d-e), é que o poder sem conhecimento do bem não é genuinamente bom. Sem esse conhecimento, não apenas os bens “externos”, como riqueza e saúde, não apenas as áreas de especialização que permitem obter tais bens, mas a própria capacidade de obtê-los não tem valor ou é prejudicial. Isso explica em grande parte o chamado paradoxo socrático de que virtude é conhecimento.

A crítica de Platão à superestimação do poder da fala pelos sofistas não deve ser confundida com seu compromisso com a teoria das formas. Para Platão, o sofista reduz o pensamento a uma espécie de fazer: ao afirmar a onipotência da fala humana, o sofista não dá atenção suficiente aos limites naturais do conhecimento humano e nosso status de buscadores em vez de possuidores de conhecimento (233d). Essa crítica dos sofistas talvez exija um compromisso mínimo com uma distinção entre aparência e realidade, mas é uma simplificação excessiva sugerir que a distinção de Platão entre filosofia e sofística repousa sobre uma teoria metafísica substantiva, em grande parte porque nosso conhecimento das formas de Platão é em si inerentemente ético. Platão, como seu Sócrates, diferencia o filósofo do sofista principalmente pelas virtudes da alma do filósofo (McKoy, 2008). Sócrates é uma encarnação das virtudes morais, mas o amor pelas formas também tem consequências para o caráter do filósofo.

Há um outro aspecto ético e político na crítica platônica e aristotélica à superestimação do poder da fala pelos sofistas. No livro dez da *Ética*

a *Nicômaco*, Aristóteles sugere que os sofistas tendiam a reduzir a política à retórica (1181a12-15) e enfatizavam demais o papel que poderia ser desempenhado pela persuasão racional no domínio político. Parte do argumento de Aristóteles é que há um elemento para viver bem que transcende a fala. Como Hadot eloquentemente coloca, citando fontes gregas e romanas, “tradicionalmente, pessoas que desenvolveram um discurso aparentemente filosófico sem tentar viver suas vidas de acordo com seu discurso, e sem que seu discurso emanasse de sua experiência de vida, eram chamados de sofistas” (2004, 174).

O testemunho de Xenofonte, general grego e homem de ação, é instrutivo aqui. Em seu tratado sobre a caça (*Cinegeticus*, 13.1-9), Xenofonte elogia a educação socrática sobre a sofística na *areté*, não apenas porque os sofistas caçam os jovens e ricos e são enganadores, mas também porque são homens de palavras e não ação. A importância da consistência entre as palavras e as ações de alguém para ser verdadeiramente virtuoso é um lugar-comum do pensamento grego, e este é um aspecto importante em que os sofistas, pelo menos da perspectiva platônico-aristotélica, falharam.

Pode-se pensar que uma negação da demarcação de Platão entre filosofia e sofisma permanece bem motivada simplesmente porque os sofistas históricos fizeram contribuições genuínas à filosofia. Mas isso não implica a ilegitimidade da distinção de Platão. Uma vez que reconhecemos que Platão está apontando principalmente para uma orientação ética fundamental relativa às respectivas personas do filósofo e do sofista, em vez de uma distinção metodológica ou puramente teórica, a tensão se dissolve. Isso não significa negar que a orientação ética do sofista possa levar a um certo tipo de filosofar, ou seja, aquele que tenta dominar a natureza, humana e externa, em vez de entendê-la como ela é.

A sofisma para Sócrates, Platão e Aristóteles representa uma escolha por um certo modo de vida, consubstanciado em uma atitude particular em relação ao conhecimento que o vê como um produto acabado a ser transmitido a todos os que chegam. A distinção de Platão entre filosofia e sofisma não é simplesmente um ponto de vista arbitrário em uma disputa sobre direitos de nomeação, mas é baseada em uma diferença fundamental na orientação ética. Tampouco essa orientação é redutível à preocupação com a verdade ou a força de suas construções teóricas, embora não seja alheia a elas. A diferença entre o filósofo e o sofista é a escolha de um modo de vida que se orienta pela busca do conhecimento como um bem em si mesmo, mantendo-se ciente do caráter necessariamente provisório dessa busca.

5. Referências e Leituras Adicionais

As traduções são da edição de obras de Cooper de Platão e da edição Sprague dos sofistas, salvo indicação em contrário. A lista de referência abaixo é restrita a algumas fontes básicas; leitores interessados em aprender mais sobre os sofistas são aconselhados a consultar as excelentes visões gerais de Barney (2006) e Kerferd (1981a) para uma lista mais abrangente de literatura secundária.

a. Fontes primárias

- Aristófanes, Nuvens, KJ Dover (ed.), Oxford: Oxford University Press. 1970.
- Barnes, J. (ed.). 1984. *As Obras Completas de Aristóteles*, Nova Jersey: Princeton University Press.
- Diels, H. 1951. *Os fragmentos dos pré-socráticos*. Berlim: Weidman.

- Cooper, JM (ed.). 1997. *Platão: Obras Completas*. Indianópolis: Hackett.
- Hudson-Williams. T. 1910. *Theognis: Elegias e outras elegias incluídas no Theognideansylloge*. Londres: G.Bell.
- Phillips, AA e Willcock, MM (eds.). 1999. *Xenofonte & Arrian, Na caça (Kynēgetikos)*. Warminster: Aris & Phillips.
- Sprague, R. 1972. *The Old Sophists*. Carolina do Sul: University of South Carolina Press.
- Xenofonte, Memorabilia, trad. AL Bonnette, Ithaca: Cornell University Press. 1994.

b. Fontes secundárias

- Barney, R. 2006. 'The Sophistic Movement', em ML Gill e P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, 77-97. Oxford: Blackwell.
- Gibert, J. 2003. 'Os sofistas.' Em C. Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, 27-50. Oxford, Blackwell.
- Guthrie, WKC 1971. *Os Sofistas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerferd, GB 1981a. *O Movimento Sofista*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerferd, GB 1981b. *Os sofistas e seu legado*. Wiesbaden: Steiner.
- Sidgwick, H. 1872. 'Os sofistas'. *Jornal de Filologia* 4, 289.
- Untersteiner, M. 1954. *The Sophists*. trans. K. Freeman. Oxford: Basílio Blackwell.

c. Outras leituras

- Adkins, A. 1960. *Mérito e Responsabilidade*. Oxford: Clarendon Press.

- Benardete, S. 1991. *A Retórica da Moralidade e da Filosofia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bett, R. 1989. 'Os sofistas e o relativismo.' *Phronesis* 34, 139-69.
- Bett, R. 2002. 'Existe uma Ética Sofística?' *Filosofia Antiga*, 22, 235-62.
- Derrida, J. 1981. *Dissemination*, trad. B. Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- Grote, G. 1904. *A History of Greece vol.7*. Londres: John Murray.
- Hadot, P. 2004. *O que é Filosofia Antiga?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, EL 1964. "Górgias era um sofista?" *Fênix* v. 18.3.
- Hegel, GWF 1995. *Lectures on the History of Philosophy*, trad. ES Haldane, Lincoln: University of Nebraska Press (trabalho original publicado em 1840).
- Irwin, TH 1995. 'As objeções de Platão aos sofistas'. Em CA Powell (ed.), *The Greek World*, 568-87. Londres: Routledge.
- Jarratt, S. 1991. *Relendo os Sofistas*. Carbondale: Southern Illinois Press.
- Kahn, Charles. 1983. 'Drama e Dialética no Górgias de Platão' em Julia Annas (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Kennedy, G. 1963. *A Arte da Persuasão na Grécia Antiga*, Londres: Routledge e Kegan Paul.
- Lyotard, JF e Thébaud, JL. 1985. *Just Gaming*, trad. W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McCoy, M. 2008. *Platão na Retórica dos Filósofos e Sofistas*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nehamas, A. 1990. 'Erística, Antilógica, Sofística, Dialética: A Demarcação da Filosofia da Sofística de Platão'. *History of Philosophy Quarterly*, 7, 3-16.
- Wardy, Roberto. 1996. *O nascimento da retórica: Górgias, Platão e seus sucessores*. Londres: Routledge.

Informações sobre o autor

George Duke

Deakin University

Australia

SÓCRATES

Sócrates é um dos poucos indivíduos que se poderia dizer que moldou o desenvolvimento cultural e intelectual do mundo que, sem ele, a história seria profundamente diferente. Ele é mais conhecido por sua associação com o método socrático de perguntas e respostas, sua afirmação de que era ignorante (ou consciente de sua própria ausência de conhecimento) e sua afirmação de que a vida não examinada não vale a pena ser vivida, para os seres humanos.

Ele foi a inspiração para Platão, o pensador amplamente considerado o fundador da tradição filosófica ocidental. Platão, por sua vez, serviu como professor de Aristóteles, estabelecendo assim a famosa tríade dos antigos filósofos: Sócrates, Platão e Aristóteles.

Ao contrário de outros filósofos de seu tempo e do nosso, Sócrates nunca escreveu nada, mas se comprometeu a viver com simplicidade e a questionar as opiniões cotidianas e as opiniões populares daqueles em sua cidade natal, Atenas. Aos 70 anos, foi condenado à morte pelas mãos de seus concidadãos sob a acusação de impiedade e corrupção da juventude. Seu julgamento, juntamente com o contexto social e político em que ocorreu, mereceu tanto tratamento de historiadores e classicistas quanto seus argumentos e métodos de filósofos.

Este artigo dá uma visão geral de Sócrates: quem ele era, o que ele pensava e seu suposto método. É histórico e filosófico. Ao mesmo tempo, contém reflexões sobre a natureza difícil de saber qualquer coisa sobre uma pessoa que nunca comprometeu nenhuma de suas ideias com a palavra escrita. Muito do que se sabe sobre Sócrates nos vem de Platão, embora Sócrates apareça nas obras de outros escritores antigos, bem como daqueles que seguem Platão na história da filosofia. Este artigo

reconhece que encontrar o Sócrates original pode ser impossível, mas tenta alcançar uma aproximação.

ÍNDICE

1. Biografia: Quem foi Sócrates?

a. O Sócrates Histórico

I. Nascimento e início da vida

II. Vida posterior e julgamento

1.A Guerra do Peloponeso e a Ameaça à Democracia

2.A religião grega e a impiedade de Sócrates

b. O problema socrático: o Sócrates filosófico

I. Origem do problema socrático

II. Aristófanes

III. Xenofonte

IV. Platão

V. Aristóteles

2. Conteúdo: O que pensa Sócrates?

a. Filosofia pré-socrática e os sofistas

b. Temas socráticos na Apologia de Platão

I. Ignorância Socrática

II. Prioridade do Cuidado da Alma

III. A vida não examinada

c. Outras posições e argumentos socráticos

I. Unidade da Virtude; Toda Virtude é Conhecimento

II. Ninguém erra conscientemente/ninguém erra voluntariamente

III. Todo desejo é para o bem

IV. É melhor sofrer uma injustiça do que cometer uma

V. Eudaimonismo

- VI. Governar é uma especialidade
 - d. Sócrates, o Ironista
- 3. Método: Como Sócrates fez Filosofia?
 - a. O Elenchus: Sócrates, o refutador
 - I. Tema
 - II. Propósito
 - b. Maiêutica: Sócrates, a parteira
 - c. Dialética: Sócrates, o Construtor
- 4. Referências e Leituras Adicionais

1. Biografia: Quem foi Sócrates?

a. O Sócrates Histórico

I. Nascimento e início da vida

Sócrates nasceu em Atenas no ano 469 a.C. filho de Sofronisco, um pedreiro, e Fenarete, uma parteira. Sua família não era extremamente pobre, mas não era de forma alguma rica, e Sócrates não podia alegar que ele era de origem nobre como Platão. Ele cresceu no demo político ou distrito de Alopece e, quando completou 18 anos, começou a desempenhar os deveres políticos típicos exigidos dos homens atenienses. Estes incluíam o serviço militar obrigatório e a participação na Assembleia, o órgão de governo responsável por determinar a estratégia e a legislação militar.

Em uma cultura que adorava a beleza masculina, Sócrates teve a infelicidade de nascer incrivelmente feio. Muitas de nossas fontes antigas atestam sua aparência física bastante desajeitada, e Platão mais de uma vez faz referência a ela (*Teeteto* 143e, *Banquete*, 215a-c; também Xenofonte *Simpósio* 4.19, 5.5-7 e Aristófanes *Clouds* 362). Sócrates era exoftálmico, o que significa que seus olhos saltavam para fora da cabeça e

não eram retos, mas focados de lado. Ele tinha um nariz arrebitado, o que o fazia parecer um porco, e muitas fontes o retratam com uma barriguinha. Sócrates fez pouco para melhorar sua aparência estranha, frequentemente usando o mesmo manto e sandálias durante o dia e a noite. *Simpósio* de Platão (174a) nos oferece um dos poucos relatos de seu cuidado com sua aparência.

Quando jovem, Sócrates recebeu uma educação apropriada para uma pessoa de sua posição. Em meados do século 5 a.C., todos os homens atenienses foram ensinados a ler e escrever. Sophroniscus, no entanto, também se esforçou para dar ao filho uma educação cultural avançada em poesia, música e atletismo. Tanto em Platão quanto em Xenofonte, encontramos um Sócrates versado em poesia, talentoso na música e bastante à vontade no ginásio. De acordo com o costume ateniense, seu pai também lhe ensinou um ofício, embora Sócrates não o trabalhasse diariamente. Em vez disso, ele passou seus dias na *ágora* (o mercado ateniense), fazendo perguntas a quemalaria com ele. Enquanto era pobre, rapidamente adquiriu seguidores de jovens aristocratas ricos - um dos quais era Platão - que gostavam particularmente de ouvi-lo interrogar aqueles que supostamente eram os homens mais sábios e influentes da cidade.

Sócrates foi casado com Xantipa e, segundo algumas fontes, teve uma segunda esposa. A maioria sugere que ele se casou primeiro com Xantipa e que ela deu à luz seu primeiro filho, Lamprocles. Ele é acusado de ter se casado com sua segunda esposa, Myrto, sem dote, e ela deu à luz seus outros dois filhos, Sophroniscus e Menexenus. Vários relatos atribuem Sophroniscus a Xanthippe, enquanto outros até sugerem que Sócrates foi casado com ambas as mulheres simultaneamente por causa da escassez de homens em Atenas na época. De acordo com o costume ateniense,

Sócrates era aberto sobre sua atração física pelos jovens, embora sempre subordinasse seu desejo físico por eles ao desejo de que melhorassem a condição de suas almas.

Sócrates lutou bravamente durante seu tempo no exército ateniense. Pouco antes da Guerra do Peloponeso com Esparta começar em 431 a.C., ele ajudou os atenienses a vencer a batalha de Potidaea (432 a.C.), após o que salvou a vida de Alcibíades, o famoso general ateniense. Ele também lutou como um dos 7.000 hoplitas ao lado de 20.000 soldados na batalha de Delium (424 a.C.) e mais uma vez na batalha de Anfípolis (422 a.C.). Ambas as batalhas foram derrotas para Atenas.

Apesar de seu serviço contínuo à sua cidade, muitos membros da sociedade ateniense perceberam Sócrates como uma ameaça à sua democracia, e é essa suspeita que contribuiu amplamente para sua condenação no tribunal. É, portanto, imperativo compreender o contexto histórico em que seu julgamento foi definido.

II. Vida posterior e julgamento

1. A Guerra do Peloponeso e a Ameaça à Democracia

Entre 431-404 a.C. Atenas travou um de seus conflitos mais sangrentos e prolongados com a vizinha Esparta, a guerra que hoje conhecemos como Guerra do Peloponeso. Além do fato de que Sócrates lutou no conflito, é importante para um relato de sua vida e julgamento, porque muitos daqueles com quem Sócrates passou seu tempo tornaram-se simpáticos à causa espartana, no mínimo, ou traidores de Atenas, na pior. Este é particularmente o caso das famílias atenienses mais aristocráticas, que tendiam a favorecer a rígida e restrita hierarquia de poder em Esparta, em vez da distribuição democrática mais ampla do poder e da liberdade de expressão a todos os cidadãos que obtiveram em

Atenas. Platão mais de uma vez coloca na boca de seu personagem Sócrates elogios a Esparta (*Protágoras* 342b, *Crito* 53a; cf. *República* 544c em que a maioria das pessoas pensa que a constituição espartana é a melhor). O regime político da *República* é marcado por um pequeno grupo de elites governantes que presidem os cidadãos da cidade ideal.

Há vários momentos históricos importantes ao longo da guerra que antecedeu o julgamento de Sócrates que figuram na percepção dele como um traidor. Sete anos após a batalha de Anfípolis, a marinha ateniense estava prestes a invadir a ilha da Sicília, quando várias estátuas da cidade chamadas "*herms*", dedicadas ao deus Hermes, protetor dos viajantes, foram destruídas. Apelidado de "Mutilação dos Herms" (415 a.C.), esse evento gerou não apenas o medo daqueles que poderiam tentar minar a democracia, mas também daqueles que não respeitavam os deuses. Em conjunto com esses crimes, Atenas testemunhou a profanação dos mistérios de Elêusis, rituais religiosos que deveriam ser realizados apenas na presença de sacerdotes, mas que neste caso eram realizados em casas particulares sem sanção oficial ou reconhecimento de qualquer tipo. Entre os acusados e perseguidos por suspeita de envolvimento nos crimes estavam vários associados de Sócrates, incluindo Alcibíades, que foi retirado de seu cargo de líder da expedição na Sicília. Em vez de ser processado pelo crime, Alcibíades escapou e buscou asilo em Esparta.

Embora Alcibíades não tenha sido o único dos associados de Sócrates implicado nos crimes sacrílegos (Charmides e Critias também eram suspeitos), ele é sem dúvida o mais importante. Sócrates havia se apaixonado por Alcibíades e Platão o retrata perseguindo ou falando de seu amor por ele em muitos diálogos (*Simpósio* 213c-d, *Protágoras* 309a, *Górgias* 481d, *Alcibíades* I 103a-104c, 131e-132a). Alcibíades é tipicamente retratado como uma alma errante

(*Alcibíades* /117c-d), não comprometida com nenhum modo de vida consistente ou definição de justiça. Em vez disso, ele era uma espécie de bajulador parecido com um camaleão que podia mudar e se moldar para agradar as multidões e ganhar favores políticos (*Górgias* 482a). Em 411 a.C., um grupo de cidadãos contrários à democracia ateniense liderou um golpe contra o governo na esperança de estabelecer uma oligarquia. Embora os democratas tenham sufocado o golpe no final daquele ano e chamado Alcibíades para liderar a frota ateniense no Helesponto, ele ajudou os oligarcas, garantindo-lhes uma aliança com os sátrapas persas. Alcibíades, portanto, não apenas ajudou a causa espartana, mas também se aliou aos interesses persas. Sua associação com os dois principais inimigos de Atenas refletiu mal em Sócrates, e Xenofonte nos diz que a repetida associação e amor de Sócrates com Alcibíades foi instrumental na suspeita de que ele era um apologista espartano.

Esparta finalmente derrotou Atenas em 404 a.C., apenas cinco anos antes do julgamento e execução de Sócrates. Em vez de uma democracia, instalaram como governantes um pequeno grupo de atenienses que eram leais aos interesses espartanos. Conhecidos como "Os Trinta" ou às vezes como os "Trinta Tiranos", eles eram liderados por Crítias, um conhecido associado de Sócrates e membro de seu círculo. O sobrinho de Crítias, Cármides, sobre o qual temos um diálogo platônico de mesmo nome, também foi membro. Embora Crítias tenha promulgado uma lei proibindo Sócrates de conduzir discussões com jovens com menos de 30 anos, a associação anterior de Sócrates com ele - bem como sua disposição de permanecer em Atenas e suportar o governo dos Trinta em vez de fugir - contribuiu ainda mais para a crescente suspeita de que Sócrates se opunha aos ideais democráticos de sua cidade.

Os Trinta governaram tiranicamente - executando vários atenienses ricos, bem como confiscando suas propriedades, prendendo arbitrariamente aqueles com simpatias democráticas e exilando muitos outros - até que foram derrubados em 403 a.C. por um grupo de exilados democráticos retornando à cidade. Tanto Crítias quanto Cármides foram mortos e, após um acordo de paz patrocinado por Esparta, a democracia foi restaurada. Os democratas proclamaram uma anistia geral na cidade e, assim, impediram processos legais politicamente motivados destinados a reparar as terríveis perdas sofridas durante o reinado dos Trinta. Sua esperança era manter a unidade durante o restabelecimento de sua democracia.

Um dos principais acusadores de Sócrates, Anytus, foi um dos exilados democráticos que retornou à cidade para ajudar na derrubada dos Trinta. *O Mênon* de Platão, ambientado no ano 402 a.C., imagina uma conversa entre Sócrates e Anytus em que este argumenta que qualquer cidadão de Atenas pode ensinar a virtude, uma visão especialmente democrática na medida em que pressupõe que o conhecimento de como viver bem não é o domínio restrito da elite esotérica ou de poucos privilegiados. Na discussão, Sócrates argumenta que, se alguém quiser saber sobre a virtude, deve consultar um especialista em virtude (*Mênon* 91b-94e). A turbulência política da cidade, reconstruindo-se como uma democracia após quase trinta anos de destruição e derramamento de sangue, constituiu um contexto em que muitos cidadãos estavam especialmente temerosos de ameaças à sua democracia que viessem não de fora, mas de dentro de sua própria cidade.

Enquanto muitos de seus concidadãos encontraram evidências consideráveis contra Sócrates, também havia evidências históricas, além de seu serviço militar, para o caso de que ele não era apenas um defensor

passivo, mas ativo da democracia. Por um lado, assim como ele tinha associados que eram conhecidos oligarcas, ele também tinha associados que eram partidários da democracia, incluindo a família mete de Céfalo e o amigo de Sócrates, Queréfon, o homem que relatou que o oráculo de Delfos havia proclamado que nenhum homem era mais sábio que Sócrates. Além disso, quando foi ordenado pelos Trinta para ajudar a recuperar o general democrata Leon da ilha de Salamina para execução, ele se recusou a fazê-lo. Sua recusa pode ser entendida não como um desafio a um governo legitimamente estabelecido, mas sim como sua fidelidade aos ideais do devido processo legal que estavam em vigor sob a democracia instituída anteriormente. De fato, na obra de Platão, *Crítón*, Sócrates se recusa a escapar da prisão alegando que viveu toda a sua vida com um acordo implícito com as leis da democracia (*Crítón* 50a-54d). Apesar desses fatos, havia uma profunda suspeita de que Sócrates fosse uma ameaça à democracia nos anos após o fim da Guerra do Peloponeso. Mas por causa da anistia, Anytus e seus colegas acusadores Meleto e Licon foram impedidos de processar Sócrates por motivos políticos. Em vez disso, optaram por motivos religiosos.

2. A religião grega e a impiedade de Sócrates

Por causa da anistia, as acusações feitas contra Sócrates foram enquadradas em termos religiosos. Conforme relatado por Diógenes Laércio (1.5.40), as acusações eram assim formuladas: "Sócrates comete um crime ao não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e, além disso, ao introduzir novas divindades; e ele também comete um crime ao corromper a juventude" (outros relatos: Xenofonte *Memorabilia* II1 e *Apologia* 11-12, Platão, *Apologia* 24b e *Eutífron* 2c-3b). Muitas pessoas entenderam a acusação de corromper a juventude para significar que

Sócrates ensinou seus pontos de vista subversivos aos outros, uma afirmação que ele nega veementemente em seu discurso de defesa, alegando que não tem sabedoria para ensinar (Platão, *Apology* 20c) e que ele não pode ser responsabilizado pelas ações daqueles que o ouviram falar (Platão, *Apologia* 33a-c).

Agora é costume referir-se à principal acusação escrita sobre o depoimento apresentado ao tribunal ateniense como uma acusação de impiedade ou profanação. Rituais, cerimônias e sacrifícios oficialmente sancionados pela cidade e seus oficiais marcavam a antiga religião grega. O sagrado foi tecido na experiência cotidiana dos cidadãos que demonstraram sua piedade observando corretamente suas tradições ancestrais. A interpretação dos deuses em seus templos era de domínio exclusivo dos sacerdotes nomeados e reconhecidos pela cidade. A fronteira e separação entre o religioso e o secular que encontramos em muitos países hoje, portanto, não ocorreu em Atenas. Um crime religioso era, portanto, uma ofensa não apenas contra os deuses, mas também contra a própria cidade.

Sócrates e seus contemporâneos viviam em uma sociedade politeísta, uma sociedade na qual os deuses não criaram o mundo, mas eles próprios foram criados. Sócrates teria sido criado com as histórias dos deuses contadas em Hesíodo e Homero, nas quais os deuses não eram oniscientes, onibenevolentes ou eternos, mas sim "supercriaturas" famintas de poder que intervinham regularmente nos assuntos dos seres humanos. Pensa-se, por exemplo, em Afrodite salvando Paris da morte nas mãos de Menelau (Homero, *Ilíada* 3.369-382) ou Zeus enviando Apolo para resgatar o cadáver de Sarpédon após sua morte em batalha (Homero, *Ilíada* 16.667-684). Os seres humanos deveriam temer os deuses, sacrificar a eles e honrá-los com festivais e orações.

Sócrates, em vez disso, parecia ter uma concepção do divino como sempre benevolente, verdadeiro, autoritário e sábio. Para ele, a divindade sempre operou de acordo com os padrões da racionalidade. Essa concepção de divindade, no entanto, dispensa a concepção tradicional de oração e sacrifício motivados por esperanças de recompensa material. A teoria do divino de Sócrates parecia tornar os rituais e sacrifícios mais importantes da cidade inteiramente inúteis, pois se os deuses são todos bons, eles beneficiarão os seres humanos, independentemente de os seres humanos fazerem oferendas a eles. Os jurados em seu julgamento poderiam ter pensado que, sem a expectativa de recompensa material ou proteção dos deuses, Sócrates estava desconectando a religião de suas raízes práticas e sua conexão com a identidade cívica da cidade.

Enquanto Sócrates criticava a aceitação cega dos deuses e dos mitos que encontramos em Hesíodo e Homero, isso em si não era inédito em Atenas na época. Sólon, Xenófanes, Heráclito e Eurípides haviam falado contra os caprichos e excessos dos deuses sem incorrer em penalidade. É possível argumentar que os jurados de Sócrates podem não tê-lo indiciado apenas por questionar os deuses ou mesmo por interrogar o verdadeiro significado da piedade. De fato, não havia uma definição legal de piedade em Atenas na época, e os jurados estavam, portanto, em uma situação semelhante àquela em que encontramos Sócrates no *Eutífron de Platão*., isto é, precisando de uma investigação sobre qual é realmente a natureza da piedade. O que parece ter preocupado os jurados não foi apenas o desafio de Sócrates à interpretação tradicional dos deuses da cidade, mas sua aparente fidelidade a um ser divino inteiramente novo, desconhecido para qualquer pessoa na cidade.

Este novo ser divino é o que é conhecido como *daimon de Sócrates*. Embora tenha se tornado costumeiro pensar em um daimon

como um espírito ou quase-divindade (por exemplo, *Banquete* 202e-203a), na religião grega antiga não era apenas uma classe específica de ser divino, mas sim um modo de atividade, uma força que conduz uma pessoa quando nenhum agente divino particular pode ser nomeado (Burkett, 180). Sócrates afirmou ter ouvido um sinal ou voz de seus dias de criança que o acompanhava e o proibia de seguir certos cursos de ação (Platão, *Apologia* 31c-d, 40a-b, *Eutidemo* 272e-273a, *Eutífron* 3b, *Fedro* 242b, *Theages* 128-131a, *Teeteto* 150c-151b, *Rep* 496c; Xenofonte, *Apologia* 12, *Memorabilia* 1.1.3-5).

Xenofonte acrescenta que o sinal também emitiu comandos positivos (*Memorabilia* 1.1.4, 4.3.12, 4.8.1, *Apologia* 12). Este sinal era acessível apenas a Sócrates, privado e interno à sua própria mente. Se Sócrates recebeu qualquer tipo de conhecimento moral do sinal é uma questão de debate acadêmico, mas sem dúvida é a estranheza da insistência de Sócrates de que ele recebeu instruções particulares de uma divindade que não foi licenciada pela cidade. Para todos os jurados sabiam, a divindade poderia ter sido hostil aos interesses atenienses. O daimon de Sócrates foi, portanto, extremamente influente em sua acusação sobre a acusação de adorar novos deuses desconhecidos para a cidade (Platão, *Eutífron* 3b, Xenofonte, *Memorabilia* 1.1.2).

Enquanto na *Apologia* de Platão, Sócrates não faz nenhuma tentativa de reconciliar seu signo divino com as visões tradicionais de piedade, o Sócrates de Xenofonte argumenta que, assim como existem aqueles que confiam no canto dos pássaros e recebem orientação de vozes, ele também é influenciado por seu daimon. No entanto, Sócrates não tinha nenhum papel religioso oficialmente sancionado na cidade. Como tal, sua tentativa de se assimilar a um vidente ou necromante designado pela cidade para interpretar os sinais divinos, na verdade, pode ter minado sua

inocência, em vez de ajudar a estabelecê-la. Sua insistência de que tinha acesso direto e pessoal ao divino o fez parecer culpado a tantos jurados que foi condenado à morte.

b. O problema socrático: o Sócrates filosófico

O problema socrático é o problema enfrentado pelos historiadores da filosofia ao tentar reconstruir as ideias do Sócrates original como distintas de suas representações literárias. Embora conheçamos muitos detalhes históricos da vida de Sócrates e as circunstâncias de seu julgamento, a identidade de Sócrates como filósofo é muito mais difícil de estabelecer. Porque ele não escreveu nada, o que sabemos de suas ideias e métodos nos vem principalmente de seus contemporâneos e discípulos.

Houve vários seguidores de Sócrates que escreveram conversas nas quais ele aparece. Essas obras são conhecidas como *logoi sokratikoi*, ou contas socráticas. Além de Platão e Xenofonte, a maioria desses diálogos não sobreviveu. O que sabemos deles nos chega de outras fontes. Por exemplo, muito pouco sobrevive dos diálogos de Antístenes, a quem Xenofonte relata como um dos principais discípulos de Sócrates. De fato, a partir de polêmicas escritas pelo retórico Isócrates, alguns estudiosos concluíram que ele foi o socrático mais proeminente em Atenas na primeira década após a morte de Sócrates. Diógenes Laércio (6.10-13) atribui a Antístenes uma série de visões que reconhecemos como socráticas, incluindo que a virtude basta para a felicidade, o sábio é autossuficiente, só os virtuosos são nobres, os virtuosos são amigos e as coisas boas são moralmente boas e as coisas ruins são básicas.

Aeschines de Sphettus escreveu sete diálogos, todos os quais foram perdidos. É possível reconstruir as tramas de duas delas: a *Alcibiádes* – na qual Sócrates envergonha Alcibiádes ao admitir que precisa da ajuda de

Sócrates para ser virtuoso – e a *Aspásia* – na qual Sócrates recomenda a famosa esposa de Péricles como professora para filho de Callias. Os diálogos de Ésquines centram-se na capacidade de Sócrates de ajudar seu interlocutor a se autoconhecer e melhorar a si mesmo.

Fédon de Elis escreveu dois diálogos. Seu uso central de Sócrates é mostrar que a filosofia pode melhorar qualquer pessoa, independentemente de sua classe social ou talentos naturais. Euclides de Mégara escreveu seis diálogos, dos quais conhecemos apenas seus títulos. Diógenes Laércio relata que ele sustentou que o bem é um só, que discernimento e prudência são nomes diferentes para o bem, e que o que se opõe ao bem não existe. Todos os três são temas socráticos. Por último, Aristipo de Cirene não escreveu diálogos socráticos, mas é acusado de ter escrito uma obra intitulada *A Sócrates*.

Os dois socráticos de quem depende a maior parte de nossa compreensão filosófica de Sócrates são Platão e Xenofonte. Os estudiosos também confiam nas obras do dramaturgo cômico Aristófanes e do aluno mais famoso de Platão, Aristóteles.

I. Origem do problema socrático

O problema socrático se manifestou pela primeira vez no início do século 19 com o influente trabalho de Friedrich Schleiermacher. Até este ponto, os estudiosos se voltaram em grande parte para Xenofonte para identificar o que o histórico Sócrates pensava. Schleiermacher argumentou que Xenofonte não era um filósofo, mas sim um simples cidadão-soldado, e que seu Sócrates era tão maçante e filosoficamente desinteressante que, lendo apenas Xenofonte, seria difícil entender a reputação atribuída a Sócrates por tantos de seus contemporâneos e quase todas as escolas de

filosofia que o seguiram. O melhor retrato de Sócrates, afirmou Schleiermacher, nos vem de Platão.

Embora muitos estudiosos tenham descartado Xenofonte como uma fonte legítima para representar as visões filosóficas do Sócrates histórico, eles permanecem divididos sobre a confiabilidade das outras três fontes. Por um lado, Aristófanes era um dramaturgo cômico e, portanto, tomava uma considerável licença poética ao roteirizar seus personagens. Aristóteles, nascido 15 anos após a morte de Sócrates, ouviu falar de Sócrates principalmente de Platão. O próprio Platão escreveu diálogos ou dramas filosóficos e, portanto, não pode ser entendido como apresentando a seus leitores réplicas ou transcrições exatas de conversas que Sócrates realmente teve. Além disso, muitos estudiosos pensam que os chamados diálogos intermediários e tardios de Platão não apresentam as visões do Sócrates histórico.

Vemos, portanto, a natureza difícil do problema socrático: porque não parecemos ter fontes consistentemente confiáveis, encontrar o verdadeiro Sócrates ou o Sócrates original prova ser uma tarefa impossível. O que nos resta, em vez disso, é uma imagem composta montada a partir de vários componentes literários e filosóficos que nos dão o que podemos pensar como temas ou motivos socráticos.

II. Aristófanes

Nascido em 450 a.C., Aristófanes escreveu várias peças cômicas destinadas a satirizar e caricaturar muitos de seus companheiros atenienses. Suas *Nuvens* (423 a.C.) foi tão instrumental em parodiar Sócrates e pintá-lo como um intelectual perigoso capaz de corromper toda a cidade que Sócrates se sentiu compelido em sua defesa no julgamento a aludir à má reputação que adquiriu como resultado da peça

(Platão, *Apologia* 18a-b, 19c). Aristófanes tinha uma idade muito mais próxima de Sócrates do que Platão e Xenofonte e, como tal, é a única de nossas fontes expostas a Sócrates em sua juventude.

Na peça, Sócrates é o chefe de uma *phrontistêrion*, uma escola de aprendizado onde os alunos aprendem a natureza dos céus e como ganhar processos judiciais. Sócrates aparece em um balanço no alto do palco, supostamente para estudar melhor os céus. Suas divindades patronais, as nuvens, representam seu interesse em meteorologia e também podem simbolizar a natureza elevada do raciocínio que pode tomar qualquer um dos lados de um argumento. O enredo principal da peça gira em torno de um homem endividado chamado Strepsiades, cujo filho Phidippides acaba na escola para aprender como ajudar seu pai a evitar pagar suas dívidas. No final da peça, Phidippides espancou seu pai, argumentando que é perfeitamente razoável fazê-lo com o argumento de que, assim como é aceitável que um pai bata em seu filho para seu próprio bem, também é aceitável que um filho para bater em um pai para seu próprio bem. *Nubla* a origem do boato de que Sócrates torna o argumento mais forte o mais fraco e o argumento mais fraco mais forte. De fato, a peça apresenta uma personificação do Argumento Mais Forte – que representa a educação e os valores tradicionais – atacado pelo Argumento Mais Fraco – que defende uma vida de prazer.

Enquanto as *Nuvens* é o ataque mais famoso e abrangente de Aristófanes a Sócrates, Sócrates também aparece em outras de suas comédias. Nos *Pássaros* (414 a.C.), Aristófanes cunha um verbo grego baseado no nome de Sócrates para insinuar que Sócrates era verdadeiramente um simpatizante espartano (1280-83). Os jovens que foram considerados “socratizantes” expressavam sua admiração por Esparta e seus costumes. E nos *Sapos* (405), o Coro afirma que não é

refinado fazer companhia a Sócrates, que ignora os poetas e perde tempo com “palavras frívolas” e “palavras pomposas” (1491-1499).

O Sócrates de Aristófanes é uma espécie de caricatura variada de tendências e novas ideias emergentes em Atenas que ele acreditava serem ameaçadoras para a cidade. Encontramos vários desses temas predominantes na filosofia pré-socrática e nos ensinamentos dos sofistas, incluindo aqueles sobre ciências naturais, matemática, ciências sociais, ética, filosofia política e a arte das palavras. Entre outras coisas, Aristófanes estava preocupado com o deslocamento do divino por meio de explicações científicas do mundo e o enfraquecimento da moralidade e do costume tradicionais por explicações da vida cultural que apelavam à natureza em vez dos deuses. Além disso, ele era reticente quanto ao ensino de habilidades na disputa, por medo de que um orador inteligente pudesse argumentar tão facilmente pela verdade quanto argumentar contra ela. Essas questões constituem o que às vezes é chamado de “novo aprendizado” que se desenvolve no século V em Atenas, para a qual o Sócrates aristofânico é o símbolo icônico.

III. Xenofonte

Nascido na mesma década de Platão (425 a.C.), Xenofonte viveu no demo político de Erchia. Embora conhecesse Sócrates, não teria tido tanto contato com ele como Platão. Ele não estava presente no tribunal no dia do julgamento de Sócrates, mas ouviu um relato mais tarde de Hermógenes, um membro do círculo de Sócrates. Sua representação de Sócrates é encontrada principalmente em quatro obras: *Apologia* – na qual Sócrates faz uma defesa de sua vida perante seus jurados – *Memorabilia* – em que o próprio Xenofonte explica as acusações contra Sócrates e tenta defendê-lo – *Simpósio* – uma conversa entre Sócrates e

seus amigos em uma festa para beber - e *Oeconomicus* – um discurso socrático sobre gestão de propriedades. Sócrates também aparece em *Hellenica* e *Anabasis* de Xenofonte.

A reputação de Xenofonte como fonte sobre a vida e as ideias de Sócrates é algo sobre o qual os estudiosos nem sempre concordam. Em grande parte pensado para ser uma fonte significativa de informação sobre Sócrates antes do século 19, para a maior parte do século 20 a capacidade de Xenofonte de retratar Sócrates como filósofo foi amplamente questionada. Seguindo Schleiermacher, muitos argumentaram que o próprio Xenofonte era um mau filósofo que não entendia Sócrates, ou não um filósofo, mais preocupado com questões práticas e cotidianas, como economia. No entanto, estudos recentes têm procurado desafiar essa interpretação, argumentando que ela pressupõe uma compreensão da filosofia como um empreendimento exclusivamente especulativo e crítico que não atende à antiga concepção de filosofia como um modo de vida abrangente.

Enquanto Platão provavelmente sempre continuará sendo a principal fonte sobre Sócrates e temas socráticos, o Sócrates de Xenofonte é distinto de maneiras filosoficamente interessantes. Ele enfatiza os valores de autodomínio (*enkrateia*), resistência à dor física (*karteria*) e autossuficiência (*autarkeia*). Para o Sócrates de Xenofonte, autodomínio ou moderação é o fundamento da virtude (*Memorabilia*, 1.5.4). Enquanto na *Apologia* de Platão o oráculo diz a Quérefonte que ninguém é mais sábio do que Sócrates, na *Apologia* de Xenofonte Sócrates afirma que o oráculo disse a Quérefonte que “nenhum homem era mais livre do que eu, mais justo e mais moderado” (Xenofonte, *Apologia*, 14).

Parte da liberdade de Sócrates consiste em sua liberdade da necessidade, precisamente porque ele se dominou. Ao contrário do

Sócrates de Platão, o Sócrates de Xenofonte não é pobre, não porque tenha muito, mas porque precisa de pouco. *Oeconomicus* 11.3, por exemplo, mostra Sócrates descontente com aqueles que o consideram pobre. Pode-se ser rico mesmo com muito pouco, desde que tenha limitado suas necessidades, pois a riqueza é apenas o excesso do que se tem sobre o que se necessita. Sócrates é rico porque o que ele tem é suficiente para o que ele precisa (*Memorabilia* 1.2.1, 1.3.5, 4.2.38-9).

Também encontramos Xenofonte atribuindo a Sócrates uma prova da existência de Deus. O argumento sustenta que os seres humanos são o produto de um design inteligente e, portanto, devemos concluir que existe um Deus que é o criador (*dēmiourgos*) ou o designer de todas as coisas (*Memorabilia* 1.4.2-7). Deus cria um universo sistematicamente ordenado e o governa da mesma forma que nossas mentes governam nossos corpos (*Memorabilia* 1.4.1-19, 4.3.1-18). Enquanto o *Timeu* de Platão conta a história de um *dēmiourgos* criando o mundo, é Timeu, não Sócrates, quem conta a história. De fato, Sócrates fala apenas com moderação no início do diálogo, e a maioria dos estudiosos não considera socráticos os argumentos cosmológicos nele contidos.

4. Platão

Platão foi o discípulo mais famoso de Sócrates, e a maior parte do que a maioria das pessoas sabe sobre Sócrates é conhecida sobre o Sócrates de Platão. Platão nasceu em uma das famílias mais ricas e politicamente influentes de Atenas em 427 a.C., filho de Ariston e Perictione. Seus irmãos eram Glauco e Adeimantus, que são os principais interlocutores de Sócrates para a maioria da *República*. Embora Sócrates não esteja presente em todos os diálogos platônicos, ele está na maioria

deles, muitas vezes atuando como o principal interlocutor que conduz a conversa.

A tentativa de extrair visões socráticas dos textos de Platão é em si um problema notoriamente difícil, ligado a questões sobre a ordem em que Platão compôs seus diálogos, a abordagem metodológica para lê-los e se Sócrates, ou qualquer outra pessoa, fala por Platão. Os leitores interessados nos detalhes deste debate devem consultar "Platão". De um modo geral, a visão predominante do Sócrates de Platão no mundo anglófono de meados ao final do século XX era simplesmente que ele era o porta-voz de Platão. Em outras palavras, tudo o que Sócrates diz nos diálogos é o que Platão pensava na época em que escreveu o diálogo. Essa visão, apresentada pelo famoso estudioso de Platão Gregory Vlastos, tem sido contestada nos últimos anos, com alguns estudiosos argumentando que Platão não tem porta-voz nos diálogos (ver Cooper xxi-xxiii). Embora possamos atribuir a Platão certas doutrinas que são consistentes em todo o seu corpus, não há razão para pensar que Sócrates, ou qualquer outro orador, sempre e consistentemente adote essas doutrinas.

O principal obstáculo interpretativo para quem busca as visões de Sócrates a partir de Platão é a questão da ordem dos diálogos. Trasiló, o platônico do século I (d.C.) que foi o primeiro a organizar os diálogos de acordo com um paradigma específico, organizou os diálogos em nove tetralogias, ou grupos de quatro, com base na ordem em que acreditava que deveriam ser lidos. Outra abordagem, habitual para a maioria dos estudiosos no final do século 20, agrupa os diálogos em três categorias com base na ordem em que Platão os compôs. Platão começa sua carreira, assim segue a narrativa, representando seu professor Sócrates em conversas tipicamente curtas sobre ética, virtude e a melhor vida

humana. Esses são os diálogos “precoces”. Só posteriormente Platão desenvolve suas próprias visões filosóficas – das quais a mais famosa é a doutrina das Formas ou Ideias – que Sócrates defende. Esses diálogos “intermediários” apresentam doutrinas positivas que geralmente são consideradas platônicas e não socráticas. Finalmente, no final de sua vida, Platão compõe diálogos nos quais Sócrates geralmente quase não aparece ou está totalmente ausente. Esses são os diálogos “tardios”.

Há uma série de complicações com essa tese interpretativa, e muitas delas se concentram na representação de Sócrates. Embora o *Górgias* seja um diálogo inicial, Sócrates conclui o diálogo com um mito que alguns estudiosos atribuem a uma influência pitagórica sobre Platão que ele não teria durante a vida de Sócrates. Embora o *Parmênides* seja um diálogo do meio, o Sócrates mais jovem fala apenas no início, antes que Parmênides sozinho fale pelo restante do diálogo. Enquanto o *Filebo* é um diálogo tardio, Sócrates é o orador principal. Alguns estudiosos identificam o *Mênon* como um diálogo inicial porque Sócrates refuta as tentativas de Mênon de articular a natureza da virtude. Outros, concentrando-se no uso de Sócrates da teoria da reminiscência e do método da hipótese, argumentam que é um diálogo intermediário. Finalmente, enquanto a obra mais famosa de Platão, a *República*, é um diálogo intermediário, alguns estudiosos fazem uma distinção dentro da própria *República*. O primeiro livro, eles argumentam, é socrático, porque nele encontramos Sócrates refutando a definição de justiça de Trasímaco enquanto sustenta que ele não sabe nada sobre justiça. O resto do diálogo que eles reivindicam, com ênfase na divisão da alma e na metafísica das Formas, é platônico.

Discernir um Sócrates consistente em Platão é, portanto, uma tarefa difícil. Em vez de falar sobre a cronologia da composição, os estudiosos contemporâneos em busca de visões provavelmente associadas ao

Sócrates histórico geralmente se concentram em um grupo de diálogos que são unidos por semelhança tópica. Esses “diálogos socráticos” apresentam Sócrates como o principal orador, desafiando seu interlocutor a elaborar e examinar criticamente seus próprios pontos de vista, embora normalmente não apresente reivindicações substantivas próprias. Esses diálogos - incluindo aqueles que alguns estudiosos pensam não serem escritos por Platão e aqueles que a maioria dos estudiosos concorda que não são escritos por Platão, mas que Trasilio incluiu em sua coleção - são os seguintes: *Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Alcibíades I*, *Alcibíades II*, *Hiparco*, *Amantes rivais*, *Theages*, *Cármides*, *Laches*, *Lisis*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Meno*, *Hípias Maior*, *Hípias Menores*, *Íon*, *Menexeno*, *Clitofonte*, *Minos*. Algumas das posições mais famosas que Sócrates defende nesses diálogos são abordadas na seção de conteúdo.

V. Aristóteles

Aristóteles nasceu em 384 a.C., 15 anos após a morte de Sócrates. Aos dezoito anos foi estudar na Academia de Platão, onde permaneceu por vinte anos. Depois, viajou por toda a Ásia e foi convidado por Filipe II da Macedônia para ser tutor de seu filho Alexandre, conhecido na história como Alexandre, o Grande. Embora Aristóteles nunca tivesse tido a chance de conhecer Sócrates, temos em seus escritos um relato tanto do método de Sócrates quanto dos tópicos sobre os quais ele conversava. Dada a probabilidade de Aristóteles ter ouvido falar de Sócrates de Platão e aqueles em sua Academia, não é de surpreender que a maior parte do que ele diz sobre Sócrates segue a descrição dele nos diálogos platônicos.

Aristóteles relacionou quatro pontos concretos sobre Sócrates. A primeira é que Sócrates fazia perguntas sem fornecer uma resposta própria, porque afirmava não saber nada (*De Elenchis Sophisticus* 1836b6-

8). A imagem de Sócrates aqui é consistente com a *Apologia* de Platão. Em segundo lugar, Aristóteles afirma que Sócrates nunca fez perguntas sobre a natureza, mas se preocupou apenas com questões éticas. Assim, Aristóteles atribui ao Sócrates histórico tanto o método quanto os tópicos que encontramos nos diálogos socráticos de Platão.

Terceiro, Aristóteles afirma que Sócrates é o primeiro a ter empregado *epagōgē*, uma palavra tipicamente traduzida em inglês como “indução”. Esta tradução, no entanto, é enganosa, para que não imputemos a Sócrates uma preferência pelo raciocínio indutivo em oposição ao raciocínio dedutivo. O termo indica melhor que Sócrates gostava ou argumentava pelo uso da analogia. Por exemplo, assim como um médico não pratica a medicina para si mesmo, mas para o melhor interesse de seu paciente, o governante da cidade não leva em consideração seu próprio lucro pessoal, mas está interessado em cuidar de seus cidadãos (*República* 342d- e).

A quarta e última afirmação que Aristóteles faz sobre o próprio Sócrates tem duas partes. Primeiro, Sócrates foi o primeiro a fazer a pergunta, *ti esti*: o que é? Por exemplo, se alguém sugerisse a Sócrates que nossos filhos deveriam crescer para ser corajosos, ele perguntaria: o que é coragem? Ou seja, qual é a definição universal ou natureza que vale para todos os exemplos de coragem? Em segundo lugar, diferentemente de Platão, Sócrates não separou os universais de suas instanciações particulares. Para Platão, o objeto noético, a coisa cognoscível, é o universal separado, não o particular. Sócrates simplesmente fez a pergunta “o que é isso” (sobre este e os dois pontos anteriores, veja *Metafísica* I.6.987a29-b14; cf. b22-24, b27-33, e veja XIII.4.1078b12-34).

2. Conteúdo: O que pensa Sócrates?

Dada a natureza dessas fontes, a tarefa de relatar o que Sócrates pensava não é fácil. No entanto, lendo a *Apologia* de Platão, é possível articular uma série do que os estudiosos hoje tipicamente associam a Sócrates. Platão, o autor, tem sua afirmação de Sócrates de que Platão estava presente no tribunal para a defesa de Sócrates (*Apologia* 34a), e embora isso não possa significar que Platão registre a defesa como uma transcrição palavra por palavra, é a coisa mais próxima que temos de um relato do que Sócrates realmente disse em um momento concreto de sua vida.

a. Filosofia pré-socrática e os sofistas

Sócrates abre seu discurso de defesa defendendo-se contra seus acusadores mais velhos (*Apologia* 18a), alegando que eles envenenaram as mentes de seus jurados desde que eram todos jovens. Entre esses acusadores estava Aristófanes. Além da alegação de que Sócrates transforma o pior argumento no mais forte, há um boato de que Sócrates passa o dia inteiro falando sobre coisas no céu e abaixo da terra. Sua resposta é que ele nunca discute tais tópicos (*Apologia* 18a-c). Sócrates está se distinguindo aqui não apenas dos sofistas e sua suposta capacidade de inverter a força dos argumentos, mas daqueles que agora chamamos de filósofos pré-socráticos.

Os pré-socráticos não eram apenas aqueles que vieram antes de Sócrates, pois existem alguns filósofos pré-socráticos que foram seus contemporâneos. O termo às vezes é usado para sugerir que, enquanto Sócrates se preocupava com a ética, os filósofos pré-socráticos não. Isso é enganoso, pois temos evidências de que vários pré-socráticos exploraram questões éticas. O termo é melhor usado para se referir ao grupo de

pensadores que Sócrates não influenciou e cuja característica unificadora fundamental era que eles procuravam explicar o mundo em termos de seus próprios princípios inerentes. Tales, por exemplo, acreditava que o princípio fundamental de todas as coisas era a água. Anaximandro acreditava que o princípio era o indefinido (*apeiron*), e para Anaxamines era o ar. Mais tarde em Platão, *Apologia* (26d-e), Sócrates pergunta retoricamente se Meleto pensa que está processando Anaxágoras, o pensador que argumentou que o universo era originalmente uma mistura de elementos que desde então foram postos em movimento por *Nous*, ou Mente. Sócrates sugere que ele não se envolve no mesmo tipo de investigações cosmológicas que foram o foco principal de muitos pré-socráticos.

O outro grupo com o qual Sócrates se compara são os sofistas, homens eruditos que viajavam de cidade em cidade oferecendo-se para ensinar os jovens por uma taxa. Enquanto ele afirma que acha uma coisa admirável ensinar como Górgias, Pródicos ou Hípias afirmam que podem (*Apologia* 20a), ele argumenta que ele próprio não tem conhecimento da excelência ou virtude humana (*Apologia* 20b-c). Embora Sócrates pergunte sobre a natureza da virtude, ele não afirma conhecê-la e certamente não pede para ser pago por suas conversas.

b. Temas socráticos na Apologia de Platão

I. Ignorância Socrática

O Sócrates de Platão passa a explicar a razão pela qual ele adquiriu a reputação que tem e por que tantos cidadãos não gostam dele. O oráculo de Delfos disse ao amigo de Sócrates, Chaerephon, "ninguém é mais sábio do que Sócrates" (*Apologia* 21a). Sócrates explica que não tinha conhecimento de nenhuma sabedoria que possuía e, portanto, partiu para

encontrar alguém que tivesse sabedoria para demonstrar que o oráculo estava errado. Ele foi primeiro aos políticos, mas descobriu que eles não tinham sabedoria. Em seguida, ele visitou os poetas e descobriu que, embora eles falassem em belos versos, eles o faziam por inspiração divina, não porque tivessem sabedoria de qualquer tipo. Finalmente, Sócrates descobriu que os artesãos tinham conhecimento de seu próprio ofício, mas que posteriormente acreditavam saber muito mais do que realmente sabiam. Sócrates concluiu que ele estava em melhor situação do que seus concidadãos porque, enquanto eles pensavam que sabiam alguma coisa e não sabiam, ele estava ciente de sua própria ignorância. O deus que fala através do oráculo, diz ele, é verdadeiramente sábio, enquanto a sabedoria humana vale pouco ou nada (*Apologia* 23a).

Essa consciência da própria ausência de conhecimento é o que é conhecido como ignorância socrática, e é sem dúvida a coisa pela qual Sócrates é mais famoso. A ignorância socrática é às vezes chamada de ignorância simples, para ser distinguida da dupla ignorância dos cidadãos com quem Sócrates falou. A ignorância simples é estar ciente de sua própria ignorância, enquanto a dupla ignorância é não estar ciente de sua ignorância enquanto pensa que sabe. Ao mostrar a muitas figuras influentes em Atenas que elas não sabiam o que pensavam que sabiam, Sócrates passou a ser desprezado em muitos círculos.

Não vale nada que Sócrates não afirme aqui que nada sabe. Ele afirma que está ciente de sua ignorância e que tudo o que ele sabe é inútil. Sócrates tem várias convicções fortes sobre o que faz uma vida ética, embora não consiga articular precisamente por que essas convicções são verdadeiras. Ele acredita, por exemplo, que nunca é justo prejudicar ninguém, seja amigo ou inimigo, mas ele não oferece, pelo menos no Livro I da *República*, um relato sistemático da natureza da justiça que possa

demonstrar por que isso é verdade. Por causa de sua insistência em repetidas investigações, Sócrates refinou suas convicções de tal forma que ele pode ter opiniões particulares sobre a justiça enquanto afirma que não conhece a natureza completa da justiça.

Podemos ver esse contraste muito claramente no interrogatório de Sócrates de seu acusador Meleto. Por ser acusado de corromper a juventude, Sócrates pergunta quem é que ajuda a juventude (Apologia, 24d-25a). Da mesma forma que levamos um cavalo a um treinador de cavalos para melhorá-lo, Sócrates quer conhecer a pessoa a quem levamos um jovem para educá-lo e melhorá-lo. O silêncio de Meleto o condena: ele nunca se preocupou em refletir sobre tais assuntos e, portanto, desconhece sua ignorância sobre assuntos que são o fundamento de sua própria acusação (Apologia 25b-c). Se Sócrates - ou Platão para esse assunto - realmente pensa que é possível obter perícia em virtude é um assunto sobre o qual os estudiosos discordam.

II. Prioridade do Cuidado da Alma

Ao longo de seu discurso de defesa (Apologia 20a-b, 24c-25c, 31b, 32d, 36c, 39d) Sócrates enfatiza repetidamente que um ser humano deve cuidar de sua alma mais do que qualquer outra coisa (veja também *Crítón* 46c-47d, *Eutífron* 13b-c, *Górgias* 520a4ff). Sócrates descobriu que seus concidadãos se preocupavam mais com a riqueza, a reputação e seus corpos enquanto negligenciavam suas almas (Apologia 29d-30b). Ele acreditava que sua missão do deus era examinar seus concidadãos e convencê-los de que o bem mais importante para um ser humano era a saúde da alma. A riqueza, ele insistia, não traz excelência ou virtude humana, mas a virtude torna a riqueza e tudo o mais bom para os seres humanos (30b).

Sócrates acredita que sua missão de cuidar das almas se estende a toda a cidade de Atenas. Ele argumenta que deus o deu à cidade como um presente e que sua missão é ajudar a melhorar a cidade. Assim, ele tenta mostrar que não é culpado de impiedade precisamente porque tudo o que faz é em resposta ao oráculo e a serviço do deus. Sócrates se caracteriza como um intrometido e a cidade como um cavalo preguiçoso que precisa ser agitado (*Apologia* 30e). Sem investigação filosófica, a democracia torna-se estagnada e complacente, correndo o risco de prejudicar a si mesma e aos outros. Assim como o moscardo é irritante para o cavalo, mas o estimula à ação, Sócrates supõe que seu objetivo é agitar os que o cercam para que comecem a se examinar. Pode-se comparar essa afirmação com a afirmação de Sócrates no *Górgias* de que, enquanto seus contemporâneos visam a gratificação, ele pratica o verdadeiro ofício político porque visa o que é melhor (521d-e). Tais comentários, além das evidências históricas que temos, são a defesa mais forte de Sócrates de que ele não só não é um fardo para a democracia, mas um grande trunfo para ela.

III. A vida não examinada

Depois que o júri condenou Sócrates e o sentenciou à morte, ele faz uma das proclamações mais famosas da história da filosofia. Ele diz ao júri que nunca poderia ficar calado, porque "a vida não examinada não vale a pena ser vivida para os seres humanos" (*Apologia* 38a). Encontramos aqui a insistência de Sócrates de que todos somos chamados a refletir sobre o que acreditamos, explicar o que sabemos e o que não sabemos e, em geral, buscar viver de acordo e defender as visões que contribuem para uma vida bem vivida e significativa.

Alguns estudiosos chamam a atenção para a ênfase de Sócrates na natureza humana e argumentam que o chamado para viver vidas examinadas decorre de nossa natureza como seres humanos. Somos naturalmente dirigidos pelo prazer e pela dor. Somos atraídos pelo poder, riqueza e reputação, os tipos de valores pelos quais os atenienses também eram atraídos. O chamado de Sócrates para viver vidas examinadas não é necessariamente uma insistência para rejeitar todas essas motivações e inclinações, mas sim uma injunção para avaliar seu verdadeiro valor para a alma humana. O propósito da vida examinada é refletir sobre nossas motivações e valores cotidianos e, posteriormente, indagar qual valor real, se houver, eles têm. Se eles não têm valor ou são mesmo prejudiciais, cabe a nós buscar as coisas que são verdadeiramente valiosas.

Pode-se ver ao ler a *Apologia* que Sócrates examina a vida de seus jurados durante seu próprio julgamento. Ao afirmar a primazia da vida examinada após ter sido condenado e sentenciado à morte, Sócrates, o processado, torna-se o promotor, acusando sorrateiramente aqueles que o condenaram de não viver uma vida que respeite sua própria humanidade. Ele diz a eles que, matando-o, eles não escaparão de examinar suas vidas. Escapar de dar conta da própria vida não é possível nem bom, afirma Sócrates, mas é melhor preparar-se para ser o melhor possível (*Apologia* 39d-e).

Encontramos aqui uma concepção de vida bem vivida que difere daquela que provavelmente seria sustentada por muitos filósofos contemporâneos. Hoje, a maioria dos filósofos argumentaria que devemos viver vidas éticas (embora o que isso significa é, obviamente, uma questão de debate), mas que não é necessário que todos se envolvam no tipo de discussões que Sócrates tinha todos os dias, nem se deve fazê-lo para ser considerado uma boa pessoa. Uma boa pessoa, poderíamos dizer, vive

uma vida boa na medida em que faz o que é justo, mas não precisa necessariamente estar consistentemente engajado em debates sobre a natureza da justiça ou o propósito do Estado. Sem dúvida, Sócrates discordaria, não apenas porque a lei pode ser injusta ou o Estado pode fazer muito ou pouco, mas porque, na medida em que somos seres humanos, o autoexame é sempre benéfico para nós.

c. Outras posições e argumentos socráticos

Além dos temas encontrados na *Apologia*, a seguir estão várias outras posições no corpus platônico que são tipicamente consideradas socráticas.

I. Unidade da Virtude; Toda Virtude é Conhecimento

No *Protágoras* (329b-333b) Sócrates defende a visão de que todas as virtudes – justiça, sabedoria, coragem, piedade e assim por diante – são uma. Ele fornece uma série de argumentos para esta tese. Por exemplo, embora seja típico pensar que se pode ser sábio sem ser moderado, Sócrates rejeita essa possibilidade alegando que a sabedoria e a temperança têm o mesmo oposto: a loucura. Se eles fossem realmente distintos, cada um deles teria seus próprios opostos. Tal como está, a identidade de seus opostos indica que não se pode possuir sabedoria sem temperança e vice-versa.

Esta tese às vezes é emparelhada com outra visão socrática, ou seja, que a virtude é uma forma de conhecimento (*Mênon* 87e-89a; cf. *Eutidemo* 278d-282a). Coisas como beleza, força e saúde beneficiam os seres humanos, mas também podem prejudicá-los se não forem acompanhadas de conhecimento ou sabedoria. Se a virtude deve ser benéfica, deve ser o conhecimento, pois todas as qualidades da alma não

são em si nem benéficas nem prejudiciais, mas só são benéficas quando acompanhadas de sabedoria e prejudiciais quando acompanhadas de loucura.

II. Ninguém erra conscientemente/ninguém erra voluntariamente

Sócrates declara que ninguém erra ou comete erros conscientemente (Protágoras 352c, 358b-b). Aqui encontramos um exemplo do intelectualismo de Sócrates. Quando uma pessoa faz o que é errado, sua falha em fazer o que é certo é um erro intelectual, ou devido à sua própria ignorância sobre o que é certo. Se a pessoa soubesse o que era certo, teria feito. Portanto, não é possível que alguém simultaneamente saiba o que é certo e faça o que é errado. Se alguém faz o que é errado, o faz porque não sabe o que é certo, e se afirma que sabia o que era certo no momento em que cometeu o erro, está enganado, pois se realmente soubesse o que era certo, eles teriam feito isso.

Sócrates, portanto, nega a possibilidade de *akrasia*, ou fraqueza da vontade. Ninguém erra voluntariamente (Protágoras 345c4-e6). Embora possa parecer que Sócrates está equivocando entre conscientemente e voluntariamente, uma olhada em *Górgias* 466a-468e ajuda a esclarecer sua tese. Tiranos e oradores, diz Sócrates a Polo, têm o menor poder de qualquer membro da cidade porque não fazem o que querem. O que eles fazem não é bom ou benéfico, embora os seres humanos só queiram o que é bom ou benéfico. A vontade do tirano, corrompida pela ignorância, está em tal estado que o que se segue dela necessariamente o prejudicará. Inversamente, a vontade purificada pelo conhecimento está em tal estado que o que se segue dela será necessariamente benéfico.

III. Todo desejo é para o bem

Uma das premissas do argumento que acabamos de mencionar é que os seres humanos desejam apenas o bem. Quando uma pessoa faz algo por causa de outra coisa, é sempre a coisa por causa da qual ela está agindo que ela quer. Todas as coisas ruins ou coisas intermediárias são feitas não por si mesmas, mas por causa de outra coisa que é boa. Quando um tirano mata alguém, por exemplo, ele faz isso porque acha que é benéfico de alguma forma. Portanto, sua ação é direcionada para o bem, porque é isso que ele realmente quer (*Górgias* 467c-468b).

Uma versão semelhante deste argumento está no *Mênon* (77b-78b). Os que desejam coisas más não sabem que são verdadeiramente maus; caso contrário, eles não os desejariam. Eles não desejam naturalmente o que é ruim, mas desejam as coisas que acreditam ser boas, mas que na verdade são ruins. Eles desejam coisas boas, embora não tenham conhecimento do que é realmente bom.

IV. É melhor sofrer uma injustiça do que cometer uma

Sócrates enfurece Polus com o argumento de que é melhor sofrer uma injustiça do que cometer uma (*Górgias* 475a-d). Polus concorda que é mais vergonhoso cometer uma injustiça, mas sustenta que não é pior. O pior, a seu ver, é sofrer injustiça. Sócrates argumenta que, se algo é mais vergonhoso, supera em maldade ou dor ou em ambos. Já que cometer uma injustiça não é mais doloroso do que sofrer, cometer uma injustiça não pode superar em dor ou dor e maldade. Cometer uma injustiça supera sofrer uma injustiça em maldade; dito de outra forma, cometer uma injustiça é pior do que sofrer uma. Portanto, dada a escolha entre os dois, devemos escolher sofrer em vez de cometer uma injustiça.

Este argumento deve ser entendido em termos da ênfase socrática no cuidado da alma. Cometer uma injustiça corrompe a alma e, portanto, cometer injustiça é a pior coisa que uma pessoa pode fazer a si mesma (cf. *Críton* 47d-48a, *República* I 353d-354a). Se alguém comete injustiça, Sócrates chega a afirmar que é melhor buscar a punição do que evitá-la, alegando que a punição purgará ou purificará a alma de sua corrupção (*Górgias* 476d-478e).

V. Eudaimonismo

A palavra grega para felicidade é *eudaimonia*, que significa não apenas sentir de uma certa maneira, mas ser de uma certa maneira. Uma maneira diferente de traduzir eudaimonia é bem-estar. Muitos estudiosos acreditam que Sócrates sustenta dois princípios relacionados, mas não equivalentes, em relação à eudaimonia: primeiro, que é racionalmente exigido que uma pessoa faça de sua própria felicidade a consideração fundamental de suas ações, e segundo, que cada pessoa de fato persiga a felicidade como o fundamental para suas ações. Em relação à ênfase de Sócrates na virtude, não está totalmente claro o que isso significa. A virtude poderia ser idêntica à felicidade – caso em que não há diferença entre as duas e se sou virtuoso sou feliz por definição – a virtude pode ser uma parte da felicidade – caso em que se sou virtuoso serei feliz embora pudesse ser mais feliz com a adição de outros bens – ou a virtude pode ser instrumental para a felicidade – caso em que, se eu for virtuoso, posso ser feliz (e não poderia ser feliz sem virtude), mas não há garantia de que serei feliz.

Há várias passagens na *Apologia* que parecem indicar que o maior bem para um ser humano é ter uma conversa filosófica (36b-d, 37e-38a, 40e-41c). *Menon* 87c-89a sugere que o conhecimento do bem guia a alma

para a felicidade (cf. *Eutidemo* 278e-282a). E em *Górgias* 507a-c Sócrates sugere que a pessoa virtuosa, agindo de acordo com a sabedoria, alcança a felicidade (cf. *Górgias* 478c-e: a pessoa mais feliz não tem maldade em sua alma).

VI. Governar é uma especialidade

Sócrates está comprometido com o tema de que governar é um tipo de ofício ou arte (*technē*). Como tal, requer conhecimento. Assim como um médico traz um resultado desejado para seu paciente – saúde, por exemplo – assim o governante deve trazer algum resultado desejado em seu súdito (*República* 341c-d, 342c). A medicina, na medida em que tem em mente o melhor interesse de seu paciente, nunca busca beneficiar o praticante. Da mesma forma, o trabalho do governante é agir não em seu próprio benefício, mas em benefício dos cidadãos da comunidade política. Isso não quer dizer que pode não haver algum benefício contingente que reverta para o praticante; o médico, por exemplo, pode ganhar um bom salário. Mas esse benefício não é intrínseco à expertise da medicina como tal. Pode-se facilmente conceber um médico que ganha muito pouco dinheiro. Não se pode, porém, conceber um médico que não atue em nome de seu paciente. Analogamente, governar é sempre por causa do cidadão governado, e a justiça, contrariamente à famosa afirmação de Trasímaco, não é o que quer que seja do interesse do poder governante (338c-339a).

d. Sócrates, o Ironista

A suspeita de que Sócrates seja um “ironista” pode significar várias coisas: por um lado, pode indicar que Sócrates está dizendo algo com a intenção de transmitir o significado oposto. Alguns leitores, por exemplo,

incluindo alguns do mundo antigo, entenderam a confissão de ignorância de Sócrates exatamente dessa maneira. Muitos interpretaram o elogio de Sócrates a Eutífron, no qual ele afirma que pode aprender com ele e se tornará seu discípulo, como um exemplo desse tipo de ironia (*Eutífron* 5a-b). Por outro lado, entendia-se que a palavra grega *eirōneia* carregava consigo um sentido de subterfúgio, tornando o sentido da palavra algo como mascarar com a intenção de enganar.

Além disso, há uma série de questões relacionadas à ironia de Sócrates. O interlocutor deveria estar ciente da ironia, ou ele a ignora? É trabalho do leitor discernir a ironia? A finalidade da ironia retórica, destinada a manter a posição de Sócrates como diretora da conversa, ou pedagógica, destinada a estimular o interlocutor a aprender alguma coisa? Pode ser os dois?

Os estudiosos discordam sobre o sentido em que devemos chamar Sócrates de irônico. Quando Sócrates pede a Cálicles para dizer-lhe o que ele quer dizer com o mais forte e para pegar leve com ele para que ele possa aprender melhor, Cálicles afirma que está sendo irônico (*Górgias* 489e). Trasímaco acusa Sócrates de ser irônico na medida em que finge não ter um relato de justiça, quando na verdade está escondendo o que realmente pensa (*República* 337a). E embora o *Banquete* geralmente não seja considerado um diálogo “socrático”, encontramos ali Alcibíades acusando Sócrates de ser irônico na medida em que ele age como se estivesse interessado nele, mas depois nega seus avanços (*Symposium* 216e, 218d). Não está claro que tipo de ironia está em ação com esses exemplos.

Aristóteles define a ironia como uma tentativa de autodepreciação (*Ética a Nicômaco* 4.7, 1127b23-26). Ele argumenta que a autodepreciação é o oposto da jactância, e as pessoas que se envolvem nesse tipo de ironia

o fazem para evitar a pompa e tornar seus personagens mais atraentes. Acima de tudo, essas pessoas negam coisas que trazem reputação. Nesta leitura, Sócrates era propenso ao eufemismo.

Há alguns pensadores para quem a ironia socrática não se restringe apenas ao que Sócrates diz. O filósofo dinamarquês do século XIX, Søren Kierkegaard, acreditava que o próprio Sócrates, seu personagem, é irônico. O filósofo do século XX, Strauss, definiu a ironia como a nobre dissimulação do valor de alguém. Nessa leitura, a ironia de Sócrates consistia em sua recusa em exibir sua superioridade diante de seus inferiores para que sua mensagem fosse compreendida apenas por poucos privilegiados. Como tal, a ironia socrática pretende ocultar a verdadeira mensagem de Sócrates.

3. Método: Como Sócrates fez Filosofia?

Por mais famosos que sejam os temas socráticos, o método socrático é igualmente famoso. Sócrates conduzia sua atividade filosófica por meio de pergunta e resposta, e normalmente associamos a ele um método chamado *elenchus*. Ao mesmo tempo, o Sócrates de Platão chama a si mesmo de parteira – que não tem ideias próprias, mas ajuda a dar à luz as ideias dos outros – e procede dialeticamente – definida como fazendo perguntas, adotando a prática de coleta e divisão, ou procedendo de hipóteses aos primeiros princípios.

a. O Elenchus: Sócrates, o refutador

Um típico *elenchus* socrático é um exame cruzado de uma determinada posição, proposição ou definição, na qual Sócrates testa o que seu interlocutor diz e o refuta. Há, no entanto, um grande debate entre os estudiosos sobre não apenas o que está sendo refutado, mas também

se o elenchus pode ou não provar alguma coisa. Há questões, em outras palavras, sobre o tema do elenchus e sua finalidade ou objetivo.

I. Tema

Sócrates normalmente começa seu elenchus com a pergunta: "o que é isso"? O que é piedade, pergunta a Eutífron. Eutífron parece dar cinco definições separadas de piedade: piedade é agir contra quem faz injustiça (5d-6e), piedade é o que é amado pelos deuses (6e-7a), piedade é o que é amado por todos os deuses (9e), o piedoso e o piedoso é a parte do justo que se preocupa com o cuidado dos deuses (12e), e a piedade é o conhecimento de sacrificar e orar (13d-14a). Para alguns comentaristas, o que Sócrates busca aqui é uma definição. Outros comentaristas argumentam que Sócrates está buscando mais do que apenas a definição de piedade, mas busca uma explicação abrangente da natureza da piedade. Seja qual for o caso, Sócrates refuta a resposta dada a ele em resposta à pergunta "o que é isso".

Outra leitura do elenchus socrático é que Sócrates não se preocupa apenas com a resposta do interlocutor, mas com o próprio interlocutor. De acordo com essa visão, Sócrates está tão preocupado com a verdade ou falsidade das proposições quanto com o refinamento do modo de vida do interlocutor. Sócrates está preocupado com avanços tanto epistemológicos quanto morais para o interlocutor e para si mesmo. Não são apenas as proposições ou respostas que são refutadas, pois Sócrates não as concebe habitando isoladas daqueles que as sustentam. Assim concebido, o elenchus refuta a pessoa que sustenta uma visão particular, não apenas a visão. Por exemplo, Sócrates envergonha Trasímaco quando lhe mostra que não pode manter sua visão de que justiça é ignorância e injustiça é sabedoria (*República* 350d). O elenchus demonstra que Trasímaco não

pode sustentar consistentemente todas as suas afirmações sobre a natureza da justiça. Essa visão é consistente com uma visão que encontramos no último diálogo de Platão chamado *Sofista*, no qual o Visitante de Elea, não Sócrates, afirma que a alma não obterá nenhuma vantagem ao saber que é oferecido a ela até que alguém a envergonhe ao refutar (230b-d).

II. Propósito

Em termos de objetivo, existem duas interpretações comuns do elenchus. Ambos foram desenvolvidos por estudiosos em resposta ao que Gregory Vlastos chamou de problema do elenchus socrático. O problema é como Sócrates pode afirmar que a posição W é falsa, quando a única coisa que ele estabeleceu é sua inconsistência com outras premissas cuja verdade ele não tentou estabelecer no elenchus.

A primeira resposta é o que se chama de posição construtivista. Um construtivista argumenta que o elenchus estabelece a verdade ou falsidade das respostas individuais. O elenchus nesta interpretação pode e tem resultados positivos. O próprio Vlastos argumentou que Sócrates não apenas estabeleceu a inconsistência das crenças do interlocutor mostrando sua inconsistência, mas que as próprias crenças morais de Sócrates eram sempre consistentes, capazes de resistir ao teste do elenchus. Sócrates pôde, portanto, escolher uma premissa falha em sua troca elênica com um interlocutor e procurou substituir as falsas crenças do interlocutor pelas suas próprias.

A segunda resposta é chamada de posição não construtivista. Esta posição afirma que Sócrates não pensa que o elenchus pode estabelecer a verdade ou falsidade das respostas individuais. O não-construtivista argumenta que tudo o que o elenchus pode mostrar é a inconsistência de

W com as premissas X, Y e Z. Ele não pode estabelecer que $\sim W$ é o caso, ou, nesse caso, substituir qualquer uma das premissas por outra, pois isso exigiria um argumento separado. O elenchus estabelece a falsidade da conjunção de W, X, Y e Z, mas não a verdade ou falsidade de qualquer uma dessas premissas individualmente. O objetivo do elenchus nessa interpretação é mostrar ao interlocutor que ele está confuso e, segundo alguns estudiosos, usar essa confusão como um trampolim no caminho para o estabelecimento de um conjunto de crenças mais consistente e bem formado.

b. Maiêutica: Sócrates, a parteira

No *Teeteto* de Platão, Sócrates se identifica como parteira (150b-151b). Embora o diálogo não seja geralmente considerado socrático, é elentico na medida em que testa e refuta as definições de conhecimento de Teeteto. Também termina sem uma resposta conclusiva à sua pergunta, característica que compartilha com vários diálogos socráticos.

Sócrates diz a Teeteto que sua mãe Fenarete era parteira (149a) e que ele próprio é parteira intelectual. Enquanto o ofício da parteira (150b-151d) provoca dores de parto ou as alivia para ajudar uma mulher a dar à luz, Sócrates não zela pelo corpo, mas pela alma, e ajuda seu interlocutor a dar à luz uma ideia. Ele então aplica o elenchus para testar se a descendência intelectual é ou não um fantasma ou uma verdade fértil. Sócrates enfatiza que tanto ele quanto as parteiras reais são estéreis e não podem dar à luz seus próprios filhos. Apesar de sua própria vacuidade de ideias, Sócrates afirma ser hábil em apresentar as ideias dos outros e examiná-las.

c. Dialética: Sócrates, o Construtor

Acredita-se que o método da dialética seja mais platônico do que socrático, embora se possa entender por que muitos o associaram ao próprio Sócrates. Por um lado, o grego *dialegesthai* normalmente significa simplesmente “conversar” ou “discutir”. Portanto, quando Sócrates distingue esse tipo de discussão da exposição retórica no *Górgias*, o contraste parece indicar sua preferência por perguntas e respostas curtas em oposição a discursos mais longos (447b-c, 448d-449c).

Existem duas outras definições de dialética no corpus platônico. Primeiro, na *República*, Sócrates distingue entre o pensamento dianoético, que faz uso dos sentidos e assume hipóteses, e o pensamento dialético, que não usa os sentidos e vai além das hipóteses aos primeiros princípios (*República* VII 510c-511c, 531d-535a). Em segundo lugar, no *Fedro*, *Sofista*, *Estadista* e *Filebo*, a dialética é definida como um método de coleta e divisão. Coleta-se coisas que estão espalhadas em um tipo e também divide cada espécie de acordo com sua espécie (*Fedro* 265d-266c).

Alguns estudiosos veem o elenchus e a dialética como métodos fundamentalmente diferentes com objetivos diferentes, enquanto outros os veem como consistentes e conciliáveis. Alguns até os veem como duas partes de um procedimento argumentativo, no qual o elenchus refuta e constrói a dialética.

4. Referências e Leituras Adicionais

- Ahbel-Rappe, Sara e Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (Oxford: Blackwell, 2006).

- Arrowsmith, William, Lattimore, Richmond e Parker, Douglass (trad.), *Four Plays by Aristófanes: The Clouds, The Birds, Lysistrata, The Frogs* (New York: Meridian, 1994).
- Barnes, Jonathan, *Obras Completas de Aristóteles* vols. 1 e 2 (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Benson, Hugh H. (ed.), *Ensaio sobre a Filosofia de Sócrates* (Nova York: Oxford University Press, 1992).
- Brickhouse, Thomas C. & Smith, Nicholas D., *Sócrates de Platão* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
- Burkert, Walter, *Greek Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).
- Cooper, John M., *Platão: Collected Works* (Princeton: Princeton University Press, 1997).
- Guthrie, WKC, *Sócrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).
- Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Morrison, Donald R., *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Rudebusch, George, *Sócrates* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009).
- Santas, Gerasimos, *Sócrates: Filosofia nos primeiros diálogos de Platão* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979).
- Taylor, CCW, 1998, *Sócrates* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Vlastos, Gregory, *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

- Xenofonte: *Memorabilia. Oeconomicus. Simpósio. Apologia*. (Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1923).

Informação sobre o autor

James M. Ambury

King's College

EUA

PLATÃO

Platão é um dos filósofos mais conhecidos e mais lidos e estudados do mundo. Ele foi aluno de Sócrates e professor de Aristóteles, e escreveu em meados do século IV a.C. na Grécia antiga. Embora influenciado principalmente por Sócrates, na medida em que Sócrates é geralmente o personagem principal em muitos dos escritos de Platão, ele também foi influenciado por Heráclito, Parmênides e os pitagóricos.

Existem vários graus de controvérsia sobre quais obras de Platão são autênticas e em que ordem foram escritas, devido à sua antiguidade e à maneira de sua preservação ao longo do tempo. No entanto, suas primeiras obras são geralmente consideradas as mais confiáveis das fontes antigas sobre Sócrates, e o personagem Sócrates que conhecemos através desses escritos é considerado um dos maiores filósofos antigos.

As obras intermediárias e posteriores de Platão, incluindo sua obra mais famosa, a República, são geralmente consideradas como fornecendo a própria filosofia de Platão, onde o personagem principal, na verdade, fala pelo próprio Platão. Essas obras misturam ética, filosofia política, psicologia moral, epistemologia, e metafísica em uma filosofia interconectada e sistemática. É sobretudo de Platão que obtemos a teoria das Formas, segundo a qual o mundo que conhecemos pelos sentidos é apenas uma imitação do mundo puro, eterno e imutável das Formas. As obras de Platão também contêm as origens da queixa familiar de que as artes funcionam inflamando as paixões e são meras ilusões.

Também somos apresentados ao ideal do “amor platônico”: Platão via o amor como motivado por um anseio pela forma mais elevada de beleza – o belo em si, e o amor como o poder motivacional através do qual as mais altas realizações são possíveis. Como eles tendiam a nos distrair

para aceitar menos do que nossos maiores potenciais, no entanto, Platão desconfiava e geralmente desaconselhava as expressões físicas de amor.

ÍNDICE

1. Biografia
 - a. Nascimento
 - b. Família
 - c. As primeiras viagens e a fundação da Academia
 - d. Viagens posteriores à Sicília e à morte
2. Influências em Platão
 - a. Heráclito
 - b. Parmênides e Zenão
 - c. Os pitagóricos
 - d. Sócrates
3. Escritos de Platão
 - a. Os Diálogos de Platão e o Sócrates Histórico
 - b. Namorando os Diálogos de Platão
 - c. Transmissão das Obras de Platão
4. Outras obras atribuídas a Platão
 - a. Espúrio
 - b. Epigramas
 - c. Dúvidas
5. Os primeiros diálogos
 - a. Precisão histórica
 - b. A Caracterização de Sócrates por Platão
 - c. Posições éticas nos primeiros diálogos
 - d. Posições psicológicas nos primeiros diálogos
 - e. Posições religiosas nos primeiros diálogos

- f. Posições metodológicas e epistemológicas nos primeiros diálogos
- 6. Os Diálogos do Meio
 - a. Diferenças entre os Diálogos Antigos e Médios
 - b. A Teoria das Formas
 - c. Imortalidade e Reencarnação
 - d. Psicologia Moral
 - e. Crítica das artes
 - f. Amor platônico
- 7. Diálogos de Transição Tardia e Diálogos Tardios
 - a. Metodologia Filosófica
 - b. Crítica da antiga teoria das formas
 - c. O Mito da Atlântida
 - d. A Criação do Universo
 - e. As Leis
- 8. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Textos gregos
 - b. Traduções para Inglês
 - c. O Sócrates de Platão e o Sócrates Histórico
 - d. Diálogos do início do período de Sócrates e Platão
 - e. Livros gerais sobre Platão

1. Biografia

a. Nascimento

É amplamente aceito que Platão, o filósofo ateniense, nasceu em 428-7 a.C. e morreu com a idade de oitenta ou oitenta e um em 348-7 a.C. Essas datas, no entanto, não são totalmente certas, pois de acordo com Diógenes Laércio (DL), seguindo a cronologia de Apolodoro, Platão

nasceu no ano em que Péricles morreu, era seis anos mais novo que Isócrates e morreu aos oitenta e quatro anos (DL 3.2-3.3). Se a data da morte de Platão estiver correta na versão de Apolodoro, Platão teria nascido em 430 ou 431. A afirmação de Diógenes de que Platão nasceu no ano em que Péricles morreu colocaria seu nascimento em 429. Mais tarde (em 3.6), Diógenes diz que Platão tinha 28 anos quando Sócrates foi morto (em 399), o que, novamente, colocaria seu ano de nascimento em 427. Apesar da confusão, as datas da vida de Platão que demos acima, são baseadas nos cálculos de Eratóstenes.

b. Família

Pouco se pode saber sobre o início da vida de Platão. De acordo com Diógenes, cujo testemunho é notoriamente pouco confiável, os pais de Platão eram Ariston e Perictione (ou Potone – ver DL 3.1). Ambos os lados da família alegaram traçar sua ascendência até Poseidon (DL 3.1). O relato de Diógenes de que o nascimento de Platão foi o resultado do estupro de Perictione por Ariston (DL 3.1) é um bom exemplo da fofoca não confirmada em que Diógenes tantas vezes se entrega. Podemos ter certeza de que Platão também tinha dois irmãos mais velhos, Glaucon e Adeimantus, e uma irmã, Potone, dos mesmos pais (ver DL 3.4). (WKC Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 4, 10 n. 4 argumenta plausivelmente que Glaucon e Adeimantus eram os irmãos mais velhos de Platão). *Cármides*: nos é dito que Pirilampes era tio de Cármides, e Cármides era irmão da mãe de Platão, com quem ela teve outro filho, Antífon, meio-irmão de Platão (ver Platão, *Parmênides* 126a-b).

Platão vinha de uma das famílias mais ricas e politicamente ativas de Atenas. Suas atividades políticas, no entanto, não são vistas como louváveis pelos historiadores. Um dos tios de Platão (Cármides) era membro dos

notórios “Trinta Tiranos”, que derrubaram a democracia ateniense em 404 a.C. O próprio tio de Cármides, Crítias, era o líder dos Trinta. Os parentes de Platão não estavam associados exclusivamente à facção oligárquica em Atenas, no entanto, diz-se que seu padrasto Pirilampes foi um colaborador próximo de Péricles, quando ele era o líder da facção democrática.

O nome real de Platão era aparentemente Aristócles, em homenagem a seu avô. “Platão” parece ter começado como um apelido (para *platos*, ou “amplo”), talvez primeiro dado a ele por seu professor de luta livre por seu físico, ou pela largura de seu estilo, ou mesmo pela largura de sua testa (todos dado em DL 3.4). Embora o nome Aristócles ainda fosse dado como o nome de Platão em um dos dois epítáfios de sua tumba (ver DL 3.43), a história o conhece como Platão.

c. As primeiras viagens e a fundação da Academia

Quando Sócrates morreu, Platão deixou Atenas, ficando primeiro em Mégara, mas depois indo para vários outros lugares, incluindo talvez Cirene, Itália, Sicília e até o Egito. Estrabão (17.29) afirma que lhe foi mostrado onde Platão morava quando visitou Heliópolis no Egito. Platão ocasionalmente menciona o Egito em suas obras, mas não de forma que revele muita consequência (ver, por exemplo, Fedro 274c-275b; Filebo 19b).

Melhores evidências podem ser encontradas para suas visitas à Itália e à Sicília, especialmente na Sétima Carta. De acordo com o relato feito ali, Platão foi pela primeira vez à Itália e à Sicília quando tinha “cerca de quarenta anos” (324a). Enquanto permaneceu em Siracusa, tornou-se o instrutor de Dion, cunhado do tirano Dionísio I. De acordo com histórias duvidosas da antiguidade posterior, Dionísio ficou irritado com Platão em

algum momento durante esta visita, e conseguiu que o filósofo fosse vendido como escravo (Diod. 15.7; Plut. Dion 5; DL 3.19-21).

De qualquer forma, Platão retornou a Atenas e fundou uma escola, conhecida como Academia (é aqui que recebemos nossa palavra, “acadêmico”). O local ainda pode ser visitado na Atenas moderna, mas os visitantes o acharão deprimentemente vazio de monumentos ou características interessantes. Exceto por mais duas viagens à Sicília, a Academia parece ter sido a base de Platão pelo resto de sua vida.

d. Viagens posteriores à Sicília e à morte

A primeira das duas aventuras sicilianas restantes de Platão veio depois que Dionísio I morreu e seu filho, Dionísio II, ascendeu ao trono. Seu tio/cunhado Dion persuadiu o jovem tirano a convidar Platão para ajudá-lo a se tornar um governante-filósofo do tipo descrito na República. Embora o filósofo (agora na casa dos sessenta anos) não estivesse inteiramente convencido dessa possibilidade (Sétima Carta 328b-c), ele concordou em ir. Esta viagem, como a anterior, no entanto, não correu nada bem. Dentro de meses, o jovem Dionísio mandou Díon para o exílio por sedição (Sétima Carta 329c, Terceira Carta 316c-d), e Platão ficou efetivamente sob prisão domiciliar como o “convidado pessoal” do ditador (Sétima Carta 329c-330b).

Platão finalmente conseguiu obter a permissão do tirano para retornar a Atenas (Sétima Carta 338a), e ele e Dion foram reunidos na Academia (Plut. Dion 17). Dionísio concordou que “depois da guerra” (Sétima Carta 338a; talvez a Guerra Lucaniana em 365 AEC), ele convidaria Platão e Dion de volta a Siracusa (Terceira Carta 316e-317a, Sétima Carta 338a-b). Dion e Platão ficaram em Atenas pelos próximos quatro anos (c. 365-361 AC). Dionísio então convocou Platão, mas desejou que Dion

esperasse mais um pouco. Dion aceitou a condição e encorajou Platão a ir imediatamente de qualquer maneira (Terceira Carta 317a-b, Sétima Carta 338b-c), mas Platão recusou o convite, para grande consternação de ambos os siracusanos (Terceira Carta 317a, Sétima Carta 338c). Mal se passou um ano, no entanto, antes de Dionísio enviar num navio, com um dos amigos pitagóricos de Platão (Arquedemo, um associado de Arquitas - ver Sétima Carta 339a-b e próxima seção) a bordo implorando a Platão que voltasse a Siracusa. Em parte por causa do entusiasmo de seu amigo Dion pelo plano, Platão partiu mais uma vez para Siracusa. Mais uma vez, porém, as coisas em Siracusa não eram nada do agrado de Platão. Dionísio mais uma vez prendeu efetivamente Platão em Siracusa, e este só conseguiu escapar novamente com a ajuda de seus amigos tarentinos (Sétima Carta 350a-b).

Dion posteriormente reuniu um exército de mercenários e invadiu sua própria terra natal. Mas seu sucesso durou pouco: ele foi assassinado e a Sicília foi reduzida ao caos. Platão, talvez agora completamente desgostoso com a política, voltou para sua amada Academia, onde viveu os últimos treze anos de sua vida. Segundo Diógenes, Platão foi sepultado na escola que fundou (DL 3.41). Seu túmulo, no entanto, ainda não foi descoberto por investigações arqueológicas.

2. Influências em Platão

a. Heráclito

Aristóteles e Diógenes concordam que Platão teve alguma associação inicial com a filosofia de Heráclito de Éfeso, ou com um ou mais seguidores desse filósofo (ver Aristóteles *Metaph.* 987a32, DL 3.4-3.5). Os efeitos dessa influência talvez possam ser vistos na concepção madura de Platão do mundo sensível como uma constante mudança.

b. Parmênides e Zenão

Não pode haver dúvida de que Platão também foi fortemente influenciado por Parmênides e Zenão (ambos de Elea), na teoria das Formas de Platão, que são claramente destinadas a satisfazer a exigência de Parmênides de unidade metafísica e estabilidade na realidade cognoscível. Parmênides e Zenão também aparecem como personagens em seu diálogo, o Parmênides. Diógenes Laércio também observa outras influências importantes: “ele misturou em suas obras os argumentos de Heráclito, os pitagóricos e Sócrates.

Quanto aos sensíveis, ele toma emprestado de Heráclito; quanto aos inteligíveis, de Pitágoras; e sobre política, de Sócrates”. (DL 3.8) Um pouco mais tarde, Diógenes faz uma série de comparações destinadas a mostrar o quanto Platão devia ao poeta cômico Epicarmo (3.9-3.17).

c. Os pitagóricos

Diógenes Laércio (3.6) afirma que Platão visitou vários pitagóricos no sul da Itália (um dos quais, Teodoro, também é mencionado como amigo de Sócrates no Teeteto de Platão). Na Sétima Carta, aprendemos que Platão era amigo de Arquitas de Tarento, um conhecido estadista e pensador pitagórico (ver 339d-e), e no Fédon, Platão tem Equécrates, outro pitagórico, no grupo em torno de Sócrates em seu último dia na prisão.

As influências pitagóricas de Platão parecem especialmente evidentes em seu fascínio pela matemática e em alguns de seus ideais políticos (veja a filosofia política de Platão), expressos de várias maneiras em vários diálogos.

d. Sócrates

No entanto, é claro que nenhuma influência sobre Platão foi maior do que a de Sócrates. Isso é evidente não apenas em muitas das doutrinas e argumentos que encontramos nos diálogos de Platão, mas talvez mais obviamente na escolha de Sócrates por Platão como personagem principal na maioria de suas obras. De acordo com a Sétima Carta, Platão considerou Sócrates “o homem mais justo vivo” (324e). Segundo Diógenes Laércio, o respeito era mútuo (3.5).

3. Escritos de Platão

a. Os Diálogos de Platão e o Sócrates Histórico

Supostamente possuidor de notável capacidade intelectual e artística desde a juventude, segundo Diógenes, Platão começou sua carreira como escritor de tragédias, mas ao ouvir Sócrates falar, ele abandonou totalmente esse caminho, e até queimou uma tragédia que esperava entrar em uma competição dramática (DL 3.5). Se alguma dessas histórias é verdadeira ou não, não pode haver dúvidas sobre o domínio de Platão no diálogo, na caracterização e no contexto dramático. Ele pode, de fato, ter escrito alguns epigramas; dos epigramas sobreviventes atribuídos a ele na antiguidade, alguns podem ser genuínos.

Platão não foi o único escritor de diálogos em que Sócrates aparece como personagem principal e orador. Outros, incluindo Alexamenos de Teos (Aristóteles Poética 1447b11; De Poetis fr. 3 Ross [=Rose 2 72]), Ésquines (DL 2.60-63, 3.36, Platão Apology 33e), Antístenes (DL 3.35, 6; Platão, Fédon 59b); Xenofonte, Memorabilia 2.4.5, 3.2.17), Aristipo (DL 2.65-104, 3.36, Platão Fédon 59c), Eucleides (DL 2.106-112), Fédon (DL 2.105; Platão, Fédon), Simão (DL 122-124), e especialmente Xenofonte (ver DL 2.48-59, 3.34), também foram conhecidos “socráticos” que

compuseram tais obras. Um estudo recente destes, por Charles H. Kahn (1996, 1-35), conclui que a própria existência do gênero - e todas as imagens conflitantes de Sócrates que encontramos dadas pelos vários autores - mostra que não podemos confiar como historicamente confiável qualquer um dos relatos de Sócrates dados na antiguidade, incluindo aqueles dados por Platão.

Mas uma coisa é afirmar que Platão não foi o único a escrever diálogos socráticos, e outra é sustentar que Platão estava apenas seguindo as regras de algum gênero de escrita em sua própria obra. Tal afirmação, de qualquer forma, dificilmente é estabelecida simplesmente pela existência desses outros escritores e seus escritos. Podemos ainda querer perguntar se o próprio uso de Sócrates por Platão como seu personagem principal tem alguma coisa a ver com o Sócrates histórico. A questão levou a uma série de disputas acadêmicas aparentemente insolúveis. Pelo menos uma importante fonte antiga, Aristóteles, sugere que pelo menos algumas das doutrinas que Platão coloca na boca do "Sócrates" dos diálogos "antigos" ou "Sócrates" são as mesmas defendidas pelo Sócrates histórico, porque Aristóteles não tem nenhuma razão para não ser verdadeiro sobre esta questão.

b. Namorando os Diálogos de Platão

Uma forma de abordar esta questão tem sido encontrar alguma maneira de organizar os diálogos em pelo menos datas relativas. Tem sido frequentemente assumido que, se pudermos estabelecer uma cronologia relativa para quando Platão escreveu cada um dos diálogos, podemos fornecer algum teste objetivo para a afirmação de que Platão representou Sócrates com mais precisão nos diálogos anteriores e com menos precisão nos diálogos posteriores.

Na antiguidade, a ordenação dos diálogos de Platão se dava inteiramente em linhas temáticas. Os melhores relatos dessas ordenações (veja a discussão de Diógenes Laércio em 3.56-62) incluíam muitas obras cuja autenticidade é agora contestada ou rejeitada por unanimidade. A evidência histórica interna e externa incontroversa para uma ordenação cronológica é relativamente pequena. Aristóteles (Política 2.6.1264b24-27), Diógenes Laércio (3.37) e Olimpiodoro (Prol. 6.24) afirmam que Platão escreveu as *Leis* depois da *República*. Referências internas no *Sofista* (217a) e no *Político* (também conhecido como *Politicus*; 257a, 258b) mostram que o *Político* virá depois do *Sofista*. O *Timeu* (17b-19b) pode referir-se à *República* como vindo antes dela, e mais claramente menciona o *Crítias* como seguindo (27a). Da mesma forma, referências internas no *Sofista* (216a, 217c) e no *Teeteto* (183e) podem ser pensadas para mostrar a ordem pretendida de três diálogos: *Parmênides*, *Teeteto* e *Sofista*. Mesmo assim, não se segue que esses diálogos foram realmente escritos nessa ordem. Em *Teeteto* 143c, Platão anuncia por meio de seus personagens que abandonará a forma de diálogo um tanto complicada que é empregada em seus outros escritos. Como a forma não aparece em vários outros escritos, é razoável inferir que aqueles em que não aparece foram escritos depois do *Teeteto*.

Os estudiosos têm procurado aumentar essa evidência bastante escassa empregando diferentes métodos de ordenar os diálogos restantes. Um desses métodos é o da estilometria, pela qual vários aspectos da dicção de Platão em cada diálogo são medidos em relação a seus usos e frequências em outros diálogos. Originalmente feito por estudos laboriosos por indivíduos, agora a estilometria pode ser feita de forma mais eficiente com o auxílio de computadores. Outra maneira, ainda mais popular, de classificar e agrupar os diálogos é o que é chamado de

"análise de conteúdo", que funciona encontrando e enumerando aparentes semelhanças ou diferenças no estilo filosófico e no conteúdo dos vários diálogos. Nenhuma dessas abordagens gerais obteve aprovação unânime entre os estudiosos, e é improvável que os debates sobre esse tópico possam ser totalmente encerrados. Apesar disso, os estudos mais recentes parecem supor que os diálogos de Platão podem ser classificados em diferentes grupos, e não é incomum que livros e artigos sobre a filosofia de Sócrates afirmem que por "Sócrates" eles querem se referir ao personagem nos "primeiros" ou Diálogos socráticos, como se esse Sócrates fosse o mais próximo possível do Sócrates histórico. O exame mais completo disso pode ser encontrado em Gregory Vlastos, *Sócrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge e Cornell, 1991, capítulos 2-4), onde são observadas dez diferenças significativas entre o "Sócrates" dos diálogos "primeiros" de Platão e o personagem com esse nome nos diálogos posteriores. Nossa própria visão das prováveis datas e grupos de diálogos, que em certa medida combinam os resultados da estilometria e da análise de conteúdo, é a seguinte:

Cedo

(todos após a morte de Sócrates, mas antes da primeira viagem de Platão à Sicília em 387 a.C.):

Apologia, Cármides, Críton, Eutidemo, Eutífron, Górgias, Hípias Maior, Hípias Menor, Íon, Laques, Lise, Protágoras, República Bk. EU.

Transição inicial

(no final do grupo inicial ou no início do grupo do meio, c. 387-380 a.C.):

Crátilo, Menexeno, Mênon

Médio

(c. 380-360 a.C.)

Fédon, República Bks. II-X, Simpósio

Transição tardia

(ou no final do grupo do meio ou no início do grupo tardio, c. 360-355 a.C.):

Parmênides, Teeteto, Fedro

Tarde

(c. 355-347 a.C.; possivelmente em ordem cronológica):

Sofista, Estadista, Filebo, Timeu, Critias, Leis

c. Transmissão das Obras de Platão

Com exceção do Timeu, todas as obras de Platão foram perdidas para o mundo ocidental até os tempos medievais, preservadas apenas por estudiosos muçulmanos no Oriente Médio. Em 1578, Henri Estienne (cujo nome latinizado era Stephanus) publicou uma edição dos diálogos em que cada página do texto é separada em cinco seções (rotuladas *a*, *b*, *c*, *d* e *e*). O estilo padrão de citação para textos platônicos inclui o nome do texto, seguido por Stephanus, página e números de seção (por exemplo , República 511d). Os estudiosos às vezes também adicionam números após as letras da seção de Stephanus, que se referem aos números de linha dentro das seções de Stephanus na edição grega padrão dos diálogos, os textos clássicos de Oxford.

4. Outras Obras Atribuídas a Platão

a. Espúrio

Várias outras obras, incluindo treze cartas e dezoito epigramas, foram atribuídas a Platão. Essas outras obras são geralmente chamadas de *spuria* e *dubia*. As espúrias foram coletadas entre as obras de Platão, mas suspeitas de fraudes mesmo na antiguidade. Os dubia são aqueles presumivelmente autênticos na antiguidade posterior, mas que foram questionados mais recentemente.

Dez das espúrias são mencionadas por Diógenes Laércio em 3,62. Cinco deles não existem mais: o Midon ou Criador de Cavalos, Feácios, Chelidon, Sétimo Dia e Epimênides. Existem cinco outros: o Halcyon, Axiochus, Demodocus, Eryxias e Sísifo. Às dez listas de Diógenes Laércio, podemos acrescentar incontestavelmente Da justiça, da virtude e das definições, que foi incluído nos manuscritos medievais da obra de Platão, mas não mencionado na antiguidade.

Obras cuja autenticidade também foi posta em dúvida na antiguidade incluem o Segundo Alcibíades (ou Alcibíades II), Epinomis, Hiparco e Amantes Rivals (também conhecidos como Rivals ou Amantes), e estes às vezes são defendidos como autênticos hoje. Se algum deles for autêntico, os Epinomis estariam no grupo tardio, e os outros iriam com os grupos de transição iniciais ou iniciais.

b. Epigramas

Dezessete ou dezoito epigramas (poemas apropriados para monumentos funerários ou outras dedicatórias) também são atribuídos a Platão por vários autores antigos. A maioria deles quase certamente não é de Platão, mas alguns poucos podem ser autênticos. Dos que poderiam ser autênticos (Cooper 1997, 1742 nomeia 1, 2, 7 e especialmente 3 como

possivelmente autênticos), um (1) é um poema de amor dedicado a um estudante de astronomia, talvez na Academia, outro (2) parece ser uma inscrição funerária para esse mesmo aluno, outra (3) é uma inscrição funerária para o amigo siracusano de Platão, Dion (na qual o autor confessa que Dion “enlouqueceu meu coração com *erôs*”), e a última (7) é um poema de amor para uma jovem ou menina. Nenhum parece fornecer algo de grande interesse filosófico.

c. Dúvidas

Os *dubia* apresentam riscos especiais para os estudiosos: por um lado, qualquer decisão de não incluí-los entre os diálogos autênticos cria o risco de perder evidências valiosas para a filosofia de Platão (ou talvez de Sócrates); por outro lado, qualquer decisão de incluí-los cria o risco de ofuscar a visão correta da filosofia de Platão (ou Sócrates), ao incluir elementos não platônicos (ou não socráticos) nessa filosofia. Os *dubia* incluem o Primeiro Alcibíades (ou Alcibíades I), Minos e Theages, todos os quais, se autênticos, provavelmente iriam com os primeiros ou primeiros grupos de transição, o Cleitophon, que pode ser precoce, transitória precoce ou intermediária, e as letras, das quais a Sétima parece ser a melhor candidata à autenticidade. Alguns estudiosos também sugeriram a possibilidade de que o Terceiro também possa ser genuíno. Se alguma for autêntica, as cartas pareceriam ser obras do período tardio, com a possível exceção da Décima Terceira Carta, que poderia ser do período médio.

Quase todos os diálogos agora aceitos como genuínos foram contestados como inautênticos por algum estudioso ou outro. No século 19, em particular, os estudiosos muitas vezes consideraram argumentos a favor e contra a autenticidade dos diálogos cuja autenticidade só raramente é posta em dúvida. Daqueles que listamos como autênticos,

acima (no grupo inicial), apenas o Hípias Maior continua ocasionalmente a ser listado como inautêntico. A evidência mais forte contra a autenticidade do Hípias Maior é o fato de que nunca é mencionado em nenhuma das fontes antigas. No entanto, em relação ao quanto foi realmente escrito na antiguidade, resta tão pouco agora que nossa falta de referências antigas a esse diálogo não parece ser uma razão adequada para duvidar de sua autenticidade. Em estilo e conteúdo, parece à maioria dos estudiosos contemporâneos se encaixar bem com os outros diálogos platônicos.

5. Os primeiros diálogos

a. Precisão histórica

Embora ninguém pense que Platão simplesmente registrou as palavras ou discursos reais de Sócrates literalmente, o argumento foi feito de que não há nada nos discursos que Sócrates faz na Apologia que ele não poderia ter pronunciado no julgamento histórico. De qualquer forma, é bastante comum os estudiosos tratarem a Apologia de Platão como a mais confiável das fontes antigas sobre o Sócrates histórico. Os outros diálogos iniciais são certamente criações do próprio Platão. Mas, como dissemos, a maioria dos estudiosos os trata como representando com mais ou menos precisão a filosofia e o comportamento do Sócrates histórico - mesmo que não forneçam registros históricos literais de conversas socráticas reais. Alguns dos primeiros diálogos incluem anacronismos que comprovam sua imprecisão histórica.

É possível, é claro, que os diálogos sejam totalmente invenções de Platão e nada tenham a ver com o Sócrates histórico. Os estudiosos contemporâneos geralmente endossam uma das quatro visões a seguir sobre os diálogos e sua representação de Sócrates:

1. A visão unitária:

Esta visão, mais popular no início do século 20 do que é agora, sustenta que há apenas uma única filosofia a ser encontrada em todas as obras de Platão (de qualquer período, se tais períodos podem ser identificados de forma confiável). Não há razão, de acordo com o estudioso unitarista, para falar sobre “filosofia socrática” (pelo menos de qualquer coisa encontrada em Platão – tudo nos diálogos de Platão é filosofia platônica, de acordo com o unitarista). Uma versão recente dessa visão foi defendida por Charles H. Kahn (1996). A maioria das interpretações posteriores, mas ainda antigas, de Platão eram essencialmente unitárias em sua abordagem. Aristóteles, no entanto, foi uma exceção notável.

2. A Visão Atomista Literária:

Chamamos essa abordagem de “visão atomista literária”, porque aqueles que propõem essa visão tratam cada diálogo como um todo literário completo, cuja interpretação adequada deve ser alcançada sem referência a qualquer outra obra de Platão. Aqueles que endossam essa visão rejeitam completamente qualquer relevância ou validade de classificar ou agrupar os diálogos em grupos, alegando que tal classificação não tem valor para a interpretação adequada de qualquer diálogo. Nessa visão, também, não há razão para fazer qualquer distinção entre “filosofia socrática” e “filosofia platônica”. Segundo o atomista literário, toda filosofia encontrada nas obras de Platão deveria ser atribuída apenas a Platão.

3. A visão desenvolvimentista:

De acordo com essa visão, a mais amplamente aceita de todas as abordagens interpretativas, as diferenças entre os diálogos iniciais e posteriores representam desenvolvimentos na própria carreira filosófica e literária de Platão. Estes podem ou não estar relacionados à sua tentativa em qualquer um dos diálogos de preservar a memória do Sócrates histórico; tais diferenças podem representar apenas mudanças nas próprias visões filosóficas de Platão. Os desenvolvimentistas geralmente podem identificar as posições ou obras anteriores como “socráticas” e as posteriores como “platônicas”, mas podem ser agnósticos sobre a relação das visões e obras “socráticas” com o Sócrates histórico real.

4. A visão historicista:

Talvez a mais comum das posições desenvolvimentistas seja a visão de que o “desenvolvimento” perceptível entre os diálogos iniciais e posteriores pode ser atribuído à tentativa de Platão, nos primeiros diálogos, de representar o Sócrates histórico com mais ou menos precisão. Mais tarde, porém (talvez por causa do desenvolvimento do gênero dos “escritos socráticos”, dentro dos quais outros autores não tentavam a fidelidade histórica), Platão começou mais livremente a colocar seus próprios pontos de vista na boca do personagem, “Sócrates”, em suas obras. O próprio aluno de Platão, Aristóteles, parece ter entendido os diálogos dessa maneira.

Agora, alguns estudiosos que são céticos sobre todo o programa de datar os diálogos em grupos cronológicos, e que, portanto, estritamente falando, não são historicistas (ver, por exemplo, Cooper 1997, xii-xvii) aceitam a visão de que as obras “primeiras” são “socráticas” em tom e conteúdo. Com poucas exceções, no entanto, os estudiosos concordaram

que, se não formos capazes de distinguir qualquer grupo de diálogos tão antigos ou “socráticos”, ou mesmo se pudermos distinguir um conjunto separado de obras “socráticas”, mas não pudermos identificar uma filosofia coerente dentro dessas obras, faz pouco sentido falar sobre “a filosofia do Sócrates histórico”. Há muito pouco (e muito pouco que seja interessante) para ser encontrado que possa ser atribuído de forma confiável a Sócrates de qualquer outro autor antigo. Qualquer interesse filosófico sério em Sócrates, então, deve ser perseguido através do estudo dos primeiros diálogos “socráticos” de Platão.

b. A Caracterização de Sócrates por Platão

Nos diálogos geralmente aceitos tão cedo (ou “socráticos”), o personagem principal é sempre Sócrates. Sócrates é representado como extremamente ágil em perguntas e respostas, que veio a ser conhecido como “o método socrático de ensino”, ou “o elenchus” (ou *elenchos*, do termo grego para refutação), com Sócrates quase sempre jogando o papel de questionador, pois afirmava não ter sabedoria própria para compartilhar com os outros. O Sócrates de Platão, nesse período, era adepto de reduzir até mesmo os interlocutores mais difíceis e recalcitrantes à confusão e à autocontradição. Na Apologia, Sócrates explica que o embaraço que causou a tantos de seus contemporâneos é o resultado de um oráculo de Delfos dado ao amigo de Sócrates, Queréfon (Apologia 21a-23b), segundo a qual ninguém era mais sábio do que Sócrates. Como resultado de sua tentativa de discernir o verdadeiro significado desse oráculo, Sócrates ganhou uma missão divinamente ordenada em Atenas para expor o falso conceito de sabedoria. O embaraço que suas “investigações” causaram a tantos de seus contemporâneos – que Sócrates afirma ter sido a causa raiz de sua acusação (Apologia 23c-24b) – não é,

portanto, culpa de ninguém, mas de suas “vítimas”, por terem escolhido viver “a vida não examinada” (ver 38a).

A maneira como Platão representa Sócrates cumprindo sua “missão” em Atenas fornece uma explicação plausível tanto de por que os atenienses o levaram a julgamento e o condenaram nos anos conturbados após o fim da Guerra do Peloponeso, e também de por que Sócrates não é realmente culpado das acusações que enfrentou. Ainda mais importante, no entanto, os primeiros diálogos de Platão fornecem argumentos intrigantes e refutações de posições filosóficas propostas que interessam e desafiam os leitores filosóficos. Os diálogos platônicos continuam a ser incluídos entre as leituras obrigatórias nas aulas introdutórias e avançadas de filosofia, não apenas por sua fácil acessibilidade, mas também porque levantam muitos dos problemas mais básicos da filosofia. Ao contrário da maioria das outras obras filosóficas, além disso, Platão enquadra as discussões que ele representa em cenários dramáticos que tornam o conteúdo dessas discussões especialmente atraente. Assim, por exemplo, no *Crítion*, encontramos Sócrates discutindo o dever do cidadão de obedecer às leis do estado enquanto aguarda sua própria execução legalmente mandatada na prisão, condenado pelo que ele e Crítion concordam ser um veredicto terrivelmente errado, resultado da mais flagrante má aplicação das leis que eles estão discutindo. As características dramáticas das obras de Platão atraíram a atenção até mesmo de estudiosos literários relativamente desinteressados pela filosofia como tal. Qualquer que seja seu valor para a pesquisa especificamente histórica, portanto, os diálogos de Platão continuarão a ser lidos e debatidos por estudantes e estudiosos, e o Sócrates que encontramos nos diálogos primitivos ou “socráticos” continuará a ser contado entre os maiores filósofos ocidentais.

c. Posições éticas nos primeiros diálogos

As posições filosóficas que a maioria dos estudiosos concorda que podem ser encontradas diretamente endossadas ou pelo menos sugeridas nos diálogos iniciais ou “socráticos” incluem as seguintes visões morais ou éticas:

- A rejeição de retaliação, ou o retorno de dano por dano ou mal por mal (Críton 48b-c, 49c-d; República I.335a-e);
- A afirmação de que fazer injustiça prejudica a alma, o que é mais precioso para alguém e, portanto, é melhor sofrer injustiça do que fazê-la (Críton 47d-48a; Górgias 478c-e, 511c-512b; República I .353d-354a);
- Alguma forma do que é chamado de “eudaimonismo”, isto é, que a bondade deve ser entendida em termos de condutividade à felicidade humana, bem-estar ou florescimento, o que também pode ser entendido como “viver bem” ou “fazer bem”. (Críton 48b; Eutidemo 278e, 282a; República I. 354a);
- A visão de que somente a virtude é boa por si mesma; qualquer outra coisa que seja boa só é boa na medida em que serve ou é usada para ou em virtude (Apologia 30b; Eutidemo 281d-e);
- A visão de que há algum tipo de unidade entre as virtudes: Em certo sentido, todas as virtudes são as mesmas (Protágoras 329b-333b, 361a-b);
- A visão de que o cidadão que concordou em viver em um estado deve sempre obedecer às leis desse estado, ou então persuadir o estado a mudar suas leis, ou deixar o estado (Críton 51b-c, 52a-d).

d. Posições psicológicas nos primeiros diálogos

Sócrates também parece defender, ou faz diretamente uma série de visões psicológicas relacionadas:

- Todo mal é feito na ignorância, pois todos desejam apenas o que é bom (Protágoras 352a-c; Górgias 468b; Menon 77e-78b);
- Em certo sentido, todos realmente acreditam em certos princípios morais, mesmo que alguns possam pensar que não têm tais crenças, e podem rejeitá-los em argumentos (Górgias 472b, 475e-476a).

e. Posições religiosas nos primeiros diálogos

Nesses diálogos, também encontramos Sócrates representado como detentor de certas crenças religiosas, tais como:

- Os deuses são completamente sábios e bons (Apologia 28a; Eutífron 6a, 15a; Meno 99b-100b);
- Desde sua infância (ver Apologia 31d) Sócrates experimentou um certo "algo divino" (Apologia 31c-d; 40a; Eutífron 3b; ver também Fedro 242b), que consiste em uma "voz" (Apologia 31d; ver também Fedro 242c), ou "sinal" (Apologia 40c, 41d; Eutidemo 272e; ver também República VI.496c; Fedro 242b) que se opõe a ele quando ele está prestes a fazer algo errado (Apologia 40a, 40c);
- Várias formas de adivinhação podem permitir que os seres humanos reconheçam a vontade dos deuses (Apologia 21a-23b, 33c);
- Poetas e rapsódios são capazes de escrever e fazer as coisas maravilhosas que escrevem e fazem, não por conhecimento ou perícia, mas por algum tipo de inspiração divina. O mesmo pode ser dito de adivinhos e videntes, embora eles pareçam ter algum tipo de perícia - talvez apenas alguma técnica para colocá-los em um estado

de receptividade apropriada ao divino (Apologia 22b-c; Laches 198e-199a; Ion 533d-536a, 538d-e; Menon 99c);

- Ninguém sabe realmente o que acontece depois da morte, mas é razoável pensar que a morte não é um mal; pode haver uma vida após a morte, na qual as almas dos bons são recompensadas e as almas dos ímpios são punidas (Apologia 40c-41c; Críton 54b-c; Górgias 523a-527a).

f. Posições metodológicas e epistemológicas nos primeiros diálogos

Além disso, o Sócrates de Platão nos primeiros diálogos pode ser plausivelmente considerado como tendo certas convicções metodológicas ou epistemológicas, incluindo:

- O conhecimento de definição de termos éticos é pelo menos uma condição necessária para o julgamento confiável de instâncias específicas dos valores que eles nomeiam (Eutífron 4e-5d, 6e; Laches 189e-190b; Lysis 223b; Hípias Maior 304d -e; Menon 71a-b, 100b; República I.354b-c);
- Uma mera lista de exemplos de algum valor ético – mesmo que todos sejam casos autênticos desse valor – nunca forneceria uma análise adequada do que é o valor, nem forneceria uma definição adequada do termo de valor que se refere ao valor. As definições adequadas devem indicar o que é comum a todos os exemplos do valor (Eutífron 6d-e; Menon 72c-d);
- Aqueles com conhecimento especializado ou sabedoria em um determinado assunto não erram em seus julgamentos sobre esse assunto (Euthyphro 4e-5a; Euthydemus 279d-280b), fazem seus negócios em sua área de especialização de maneira racional e regular (Górgias 503e- 504b), e pode ensinar e explicar seu assunto

(Górgias 465a, 500e-501b, 514a-b; Laches 185b, 185e, 1889e-190b); Protágoras 319b-c).

6. Os Diálogos do Meio

a. Diferenças entre os Diálogos Antigos e Médios

As tentativas acadêmicas de fornecer ordenações cronológicas relativas dos primeiros diálogos de transição e do meio são problemáticas porque todos concordam que o principal diálogo do período intermediário, a República, tem várias características que tornam a datação precisamente especialmente difícil. Como já dissemos, muitos estudiosos contam o primeiro livro da República como parte do grupo inicial de diálogos. Mas quem ler a República inteira verá também que o primeiro livro também oferece uma introdução natural e eficaz aos restantes livros da obra. Um estudo recente de Debra Nails ("A data dramática da República de Platão", *The Classical Journal* 93.4, 1998, 383-396) observa vários anacronismos que sugerem que o processo de escrever (e talvez reeditar) a obra pode ter continuado por um período muito longo. Se esta obra central do período é difícil de colocar em um contexto específico, não pode haver grande segurança em posicionar quaisquer outras obras em relação a esta.

No entanto, não é preciso um estudo especialmente cuidadoso dos diálogos de transição e do período intermediário para notar diferenças claras de estilo e conteúdo filosófico dos diálogos iniciais. A mudança mais óbvia é a maneira como Platão parece caracterizar Sócrates: nos primeiros diálogos, encontramos Sócrates simplesmente fazendo perguntas, expondo as confusões de seus interlocutores, ao mesmo tempo em que professa sua própria incapacidade de lançar qualquer luz positiva sobre o assunto, enquanto nos diálogos do período intermediário, Sócrates surge

subitamente como uma espécie de especialista positivo, disposto a afirmar e defender suas próprias teorias sobre muitos assuntos importantes. Além disso, nos primeiros diálogos, Sócrates discute principalmente assuntos éticos com seus interlocutores – com alguns aspectos religiosos, metodológicos, e visões epistemológicas dispersas nas discussões primordialmente éticas. No período intermediário, os interesses de Sócrates e de Platão se expandem para quase todas as áreas de investigação conhecidas pela humanidade. As posições filosóficas que Sócrates avança nesses diálogos são muito mais sistemáticas, incluindo amplas investigações teóricas sobre as conexões entre linguagem e realidade (no *Crátilo*), conhecimento e explicação (no *Fédon* e na *República*, Livros V-VII). Ao contrário do Sócrates do período inicial, que era o “mais sábio dos homens” apenas porque reconhecia toda a extensão de sua própria ignorância, o Sócrates do período médio reconhece a possibilidade do conhecimento humano infalível (especialmente nos famosos símiles da luz, o símile do sol e do bem e o símile da linha dividida no Livro VI e a parábola da caverna no Livro VII da *República*), e isso se torna possível em virtude de um tipo especial de contato cognitivo com as Formas ou Ideias (*eidê*), que existem em um reino suprassensível disponível apenas para o pensamento. Essa teoria das Formas, introduzida e explicada em vários contextos em cada um dos diálogos do período intermediário, talvez seja o aspecto mais conhecido e definitivo do que veio a ser conhecido como platonismo.

b. A Teoria das Formas

Em muitos de seus diálogos, Platão menciona entidades suprassensíveis que ele chama de “Formas” (ou “Ideias”). Assim, por exemplo, no *Fédon*, nos é dito que coisas iguais sensíveis particulares – por

exemplo, paus ou pedras iguais (veja Fédon 74a-75d) – são iguais por causa de sua “participação” ou “compartilhamento” no caráter do Forma de Igualdade, que é absoluta, imutável, perfeita e essencialmente igual. Platão às vezes caracteriza essa participação na Forma como uma espécie de imagem, ou aproximação da Forma. O mesmo pode ser dito das muitas coisas que são maiores ou menores e as Formas do Grande e do Pequeno (Fédon 75c-d), ou das muitas coisas altas e da Forma do Alto (Fédon 100e), ou as muitas coisas belas e a Forma da Beleza (Fédon 75c -d, Symposium 211e, República V.476c). Quando Platão escreve sobre instâncias de Formas “aproximando” Formas, é fácil inferir que, para Platão, Formas são exemplares. Se assim for, Platão acredita que “A Forma da Beleza” é a beleza perfeita, a “Forma da Justiça” é a justiça perfeita, e assim por diante. Conceber as Formas dessa maneira era importante para Platão porque permitia ao filósofo que apreende as entidades ser mais capaz de julgar até que ponto instâncias sensíveis das Formas são bons exemplos das Formas das quais elas se aproximam.

Estudiosos discordam sobre o escopo do que é frequentemente chamado de “teoria das Formas”, e questionam se Platão começou a sustentar que existem apenas Formas para uma pequena gama de propriedades, como altura, igualdade, justiça, beleza e assim por diante. Em seguida, ampliou o escopo para incluir Formas correspondentes a cada termo que pode ser aplicado a uma multiplicidade de instâncias. Na República, ele escreve como se pudesse haver uma grande multiplicidade de Formas – por exemplo, no Livro X dessa obra, nós o encontramos escrevendo sobre a Forma da Cama (ver República X.596b). Ele pode ter chegado a acreditar que para qualquer conjunto de coisas que compartilha alguma propriedade, há uma Forma que dá unidade ao conjunto de coisas (e univocidade ao termo pelo qual nos referimos aos

membros desse conjunto de coisas). O conhecimento envolve o reconhecimento das Formas (República V.475e-480a), e qualquer aplicação confiável desse conhecimento envolverá a capacidade de comparar as instâncias sensíveis particulares de uma propriedade à Forma.

c. Imortalidade e Reencarnação

No diálogo de transição inicial, o Mênon, Platão faz Sócrates introduzir a ideia órfica e pitagórica de que as almas são imortais e existiam antes de nossos nascimentos. Todo o conhecimento, ele explica, é realmente recolhido dessa existência anterior. Talvez na passagem mais famosa desse diálogo, Sócrates evoque lembranças sobre a geometria de um dos escravos de Mênon (Mênon 81a-86b). O aparente interesse de Sócrates e o conhecimento bastante sofisticado da matemática aparecem inteiramente novos neste diálogo. É um interesse, no entanto, que aparece claramente nos diálogos do período médio, especialmente nos livros intermediários da República.

Vários argumentos para a imortalidade da alma e a ideia de que as almas são reencarnadas em diferentes formas de vida também são apresentados no Fédon de Platão (que também inclui a famosa cena em que Sócrates bebe a cicuta e pronuncia suas últimas palavras). A estilometria tendia a contar o Fédon entre os primeiros diálogos, enquanto a análise do conteúdo filosófico tendia a colocá-lo no início do período intermediário. Relatos semelhantes da transmigração das almas podem ser encontrados, com detalhes um pouco diferentes, no Livro X da República e no Fedro, bem como em vários diálogos do período tardio, incluindo o Timeu e as Leis. Nenhum vestígio da doutrina do recolhimento, ou da teoria da reencarnação ou transmigração das almas, pode ser encontrado nos diálogos que listamos acima como aqueles do período inicial.

d. Psicologia Moral

A psicologia moral dos diálogos do período intermediário também parece ser bem diferente do que encontramos no período inicial. Nos primeiros diálogos, o Sócrates de Platão é um intelectualista – isto é, ele afirma que as pessoas sempre agem da maneira que acreditam ser melhor para elas (no momento da ação, pelo menos). Assim, toda transgressão reflete algum erro cognitivo. Mas no período intermediário, Platão concebe a alma como tendo (pelo menos) três partes:

- uma parte racional (a parte que ama a verdade, que deve dominar as outras partes da alma pelo uso da razão),
- uma parte espirituosa (que ama honra e vitória), e
- uma parte apetitiva (que deseja comida, bebida e sexo)

E a justiça será aquela condição da alma em que cada uma dessas três partes “faz seu próprio trabalho”, e não interfere no funcionamento das outras partes (ver especialmente República IV.435b-445b). Parece claro pela maneira como Platão descreve o que pode dar errado em uma alma, no entanto, que nesta nova imagem da psicologia moral, a parte apetitiva da alma pode simplesmente anular os julgamentos da razão. Pode-se sofrer, neste relato da psicologia, do que é chamado de *akrasia* ou “fraqueza moral” – em que alguém se encontra fazendo algo que realmente acredita não ser a coisa certa a fazer (ver especialmente República IV.439e-440b). No período inicial, Sócrates negou que a *akrasia* era possível: alguém poderia mudar de ideia no último minuto sobre o que deveria fazer - e talvez mudar de ideia novamente mais tarde para se arrepender de ter feito o que fez - mas nunca poderia fazer o que realmente acreditava ser errado, na época de atuar.

e. Crítica das artes

A República também introduz a notória crítica de Platão às artes visuais e imitativas. Nas obras do período inicial, Sócrates afirma que falta sabedoria aos poetas, mas também admite que eles “dizem muitas coisas boas”. Na República, ao contrário, parece que há pouco de bom na poesia ou em qualquer outra das belas artes. A maior parte da poesia e das outras belas artes deve ser censurada até a extinção no “estado nobre” (*kallipolis*) que Platão esboça na República, como meramente imitando aparências (em vez de realidades), e como despertando emoções e apetites excessivos e não naturais (ver especialmente República X.595b-608b).

f. Amor platônico

No Banquete, que normalmente é datado no início do período médio, e no Fedro, que é datado no final do período médio ou ainda mais tarde, Platão introduz sua teoria de erôs (geralmente traduzida como “amor”). Várias passagens e imagens desses diálogos continuaram a aparecer na cultura ocidental – por exemplo, a imagem de dois amantes como sendo a “outra metade” um do outro, que Platão atribui a Aristófanes no Banquete. Também nesse diálogo, nos é falado da “escada do amor”, pela qual o amante pode ascender ao contato cognitivo direto com (geralmente comparado a uma espécie de visão da) Beleza Própria. No Fedro, o amor revela-se como a grande “loucura divina” através da qual podem brotar as asas da alma do amante, permitindo ao amante alçar voo para todas as mais altas aspirações e realizações possíveis para a humanidade. Em ambos os diálogos, Platão claramente considera o contato físico ou sexual real entre amantes como formas de expressão erótica degradadas e perdulárias. Porque o verdadeiro objetivo de erôs é a beleza real e a beleza real é a Forma da Beleza, o que Platão chama de

Beleza Própria, erôs encontra sua realização apenas na filosofia platônica. A menos que canalize seu poder de amor em “buscas mais elevadas”, que culminam no conhecimento da Forma da Beleza, erôs está fadado à frustração. Por esta razão, Platão pensa que a maioria das pessoas tristemente desperdiça o verdadeiro poder do amor limitando-se aos meros prazeres da beleza física.

7. Transição Tardia e Diálogos Tardios

a. Metodologia Filosófica

Uma das novidades dos diálogos posteriores aos do período médio é a introdução de um novo método filosófico. Esse método foi introduzido provavelmente no final do período intermediário ou na transição para o período tardio, mas foi cada vez mais importante no período tardio. Nos diálogos do período inicial, como já dissemos, o modo de filosofar era o refutativo de perguntas e respostas (chamado *elenchos* ou o “método socrático”). Embora os diálogos do período intermediário continuem a mostrar Sócrates fazendo perguntas, o questionamento nesses diálogos torna-se muito mais abertamente orientador e didático. O método mais elevado de filosofar discutido nos diálogos do período médio, chamado de “dialética”, nunca é muito bem explicado (na melhor das hipóteses, é apenas esboçado na imagem da linha dividida no final do Livro VI da República). O método correto para fazer filosofia, nos é dito agora nas obras posteriores, é o que Platão identifica como “coleção e divisão”, que talvez seja mencionado pela primeira vez em Fedro 265e. Nesse método, o filósofo coleta todas as instâncias de alguma categoria genérica que parecem ter características comuns e, em seguida, as divide em tipos específicos até que não possam ser subdivididas. Este método está explícita e extensivamente em exibição no Sofista, Estadista e Filebo.

b. Crítica da antiga teoria das formas

Uma das características mais intrigantes dos diálogos tardios é a forte sugestão neles de que Platão reconsiderou sua teoria das Formas de alguma forma. Embora ainda pareça haver nos diálogos tardios uma teoria das Formas (embora a teoria seja, surpreendentemente, totalmente não mencionada no Teeteto, um diálogo posterior sobre a natureza do conhecimento), onde ela aparece nos diálogos posteriores, parece de várias maneiras ter sido modificado desde sua concepção nas obras do período médio. Talvez o sinal mais dramático de tal mudança na teoria apareça primeiro no Parmênides, que parece submeter a versão do período médio da teoria a uma espécie de refutação “socrática”, só que desta vez, o principal refutador é o filósofo eleata mais velho Parmênides, e a infeliz vítima da refutação é um jovem Sócrates. O mais famoso (e aparentemente fatal) dos argumentos fornecidos por Parmênides neste diálogo veio a ser conhecido como o “Argumento do Terceiro Homem”, o que sugere que a concepção de participação (pela qual os objetos individuais assumem os caracteres das Formas) cai presa de uma regressão infinita: se as coisas masculinas individuais são masculinas em virtude da participação na Forma do Homem, e a Forma do Homem é ela mesma masculina, então o que é comum tanto à Forma do Homem quanto às coisas masculinas particulares deve ser que todos eles participam de alguma (outra) Forma, digamos, Homem 2. Mas então, se Homem 2 é do sexo masculino, então o que ela tem em comum com as outras coisas masculinas é a participação em alguma Forma ulterior, Homem 3, e assim por diante. Que a teoria de Platão esteja aberta a esse problema ganha apoio da noção, mencionada acima, de que as Formas são exemplares. Se a Forma do Homem é ela mesma um macho (perfeito), então a Forma compartilha uma propriedade em comum com os machos que dela

participam. Mas uma vez que a Teoria exige que para qualquer grupo de entidades com uma propriedade comum, haja uma Forma para explicar a semelhança, parece que a teoria realmente dá origem ao regresso vicioso.

Houve uma controvérsia considerável por muitos anos sobre se Platão acreditava que a Teoria das Formas era vulnerável ao argumento do “Terceiro Homem”, como Aristóteles acreditava que era, e então usa o Parmênides para anunciar sua rejeição da Teoria das Formas, ou, em vez disso, acreditava que o argumento do Terceiro Homem pode ser evitado fazendo ajustes na Teoria das Formas. De relevância para esta discussão é a datação relativa do Timeu e do Parmênides, uma vez que a Teoria das Formas, tal como aparece nas obras do período médio, desempenha um papel proeminente no Timeu. Assim, a atribuição de uma data posterior ao Timeu mostra que Platão não considerou a objeção à Teoria das Formas levantada no Parmênides como de qualquer forma decisivo. De qualquer forma, todos os lados concordam que o interesse de Platão pela Teoria se deslocou no Sofista e no Estadista para a exploração das relações lógicas que existem entre entidades abstratas. Nas Leis, a última (e inacabada) obra de Platão, a Teoria das Formas parece ter desaparecido completamente. Qualquer que seja o valor que Platão acreditasse que o conhecimento de entidades abstratas tivesse para a conduta adequada da filosofia, ele não parece mais ter acreditado que tal conhecimento fosse necessário para o bom funcionamento de uma comunidade política.

c. O “Eclipse” de Sócrates

Em vários dos diálogos tardios, Sócrates é ainda mais marginalizado. Ele é representado como um espectador mudo (no Sofista e Estadista), ou então completamente ausente do elenco de personagens (nas Leis e Crítias). No Teeteto e Filebo, no entanto, encontramos Sócrates no papel

principal familiar. O chamado “eclipse” de Sócrates em vários dos diálogos posteriores tem sido objeto de muita discussão acadêmica.

d. O Mito da Atlântida

O famoso mito da Atlântida de Platão é dado pela primeira vez no *Timeu*, que os estudiosos agora geralmente concordam que é bastante tardio, apesar de ter sido dramaticamente colocado no dia seguinte à discussão relatada na *República*. O mito da Atlântida continua no diálogo inacabado destinado a ser a continuação do *Timeu*, o *Crítias*.

e. A Criação do Universo

O *Timeu* também é famoso por seu relato da criação do universo pelo Demiurgo. Ao contrário da criação do Deus dos teólogos medievais, o Demiurgo de Platão não cria *ex nihilo*, mas ordena o cosmos a partir da matéria elementar caótica, imitando as Formas eternas. Platão toma os quatro elementos, fogo, ar, água e terra (que Platão proclama serem compostos de vários agregados de triângulos), fazendo vários compostos destes no que ele chama de Corpo do Universo. De todas as obras de Platão, o *Timeu* fornece as conjecturas mais detalhadas nas áreas que hoje consideramos as ciências naturais: física, astronomia, química e biologia.

f. As Leis

Nas *Leis*, última obra de Platão, o filósofo volta mais uma vez à questão de como uma sociedade deve ser melhor organizada. Ao contrário de seu tratamento anterior na *República*, no entanto, as *Leis* parecem se preocupar menos com o que um melhor estado possível poderia ser, e muito mais diretamente com o projeto de projetar uma forma de governo genuinamente praticável, se não ideal. Os fundadores

da comunidade esboçada nas *Leis* preocupam-se com os detalhes empíricos da política, criando regras para atender a multiplicidade de contingências que podem surgir no “mundo real” dos assuntos humanos. Uma obra de enorme extensão e complexidade, com cerca de 345 páginas de Stephanus, as *Leis* estava inacabada no momento da morte de Platão. Segundo Diógenes Laércio (3.37), foi deixado escrito em tábuas de cera.

8. Referências e Leituras Complementares

a. Textos gregos

Platonis Opera (em 5 volumes) – The Oxford Classical Texts (Oxford: Oxford University Press):

- Volume I (EA Duke et al., eds., 1995): Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon, Crátilo, Teeteto, Sofista, Politicus.
- Volume II (John Burnet, ed., 1901): Parmênides, Filebo, Simpósio, Fedro, Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Amantes.
- Volume III (John Burnet, ed., 1903): Theages, Charmides, Laches, Lysis, Eutidemus, Protágoras, Gorgias, Meno, Hippias Major, Hippias Minor, Io, Menexenus.
- Volume IV (John Burnet, ed., 1978): Clitophos, Respublica, Timeu, Critias.
- Volume V (John Burnet, ed. 1907): Minos, Leis, Epinomes, Epístolas, Definições, De Justus, De Virtute, Demodocus, Sísifo, Eryxias, Axiochus.

Os *Oxford Classical Texts* são os textos gregos padrão das obras de Platão, incluindo todos os *spuria* e *dubia*, exceto os epigramas, cujos textos gregos podem ser encontrados em Hermann Beckby (ed.), *Anthologia Graeca* (Munique: Heimeran, 1957).

b. Traduções para o inglês

- Cooper, JM (ed.), Platão: Obras Completas (Indianapolis: Hackett, 1997).

Contém traduções muito recentes de todas as obras platônicas, dubia, spuria e epigramas. Agora geralmente considerado como o padrão para traduções em inglês.

c. O Sócrates de Platão e o Sócrates Histórico

- Kahn, Charles H., Plato and the Socratic Dialogue (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

A própria versão de Kahn da leitura "unitária" dos diálogos de Platão. Embora os estudiosos não tenham aceitado amplamente as posições de Kahn, Kahn oferece vários argumentos para rejeitar a posição "desenvolvimentista" mais estabelecida.

- Vlastos, Gregory, Sócrates, Ironist and Moral Philosopher (Cambridge: Cambridge University Press e Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991).

Os capítulos 2 e 3 deste livro são invariavelmente citados como fornecendo os argumentos recentes mais influentes para a versão "historicista" da posição "desenvolvimentista".

d. Diálogos do início do período de Sócrates e Platão

- Benson, Hugh H. (ed.), Ensaios sobre a Filosofia de Sócrates (Nova York: Oxford University Press, 1992).

Uma coleção de artigos publicados anteriormente por vários autores sobre os primeiros diálogos de Sócrates e Platão.

- Brickhouse, Thomas C. e Nicholas D. Smith, Sócrates de Platão (Nova York: Oxford University Press, 1994).

Seis capítulos, cada um sobre diferentes tópicos no estudo dos primeiros diálogos socráticos de Platão.

- Brickhouse, Thomas C. e Nicholas D. Smith, A Filosofia de Sócrates (Boulder: Westview, 2000).

Sete capítulos, cada um sobre diferentes tópicos no estudo dos primeiros diálogos socráticos de Platão. Algumas mudanças nas visões daquelas oferecidas em seu livro de 1994.

- Prior, William (ed.), Sócrates: Avaliações Críticas (Londres e Nova York, 1996) em quatro volumes: I: The Socratic Problem and Socratic Ignorance; II: Questões decorrentes do julgamento de Sócrates; III: Método Socrático; IV: Felicidade e Virtude.

Uma coleção de artigos publicados anteriormente por vários autores sobre os primeiros diálogos de Sócrates e Platão.

- Santas, Gerasimos Xenophon, Sócrates: Filosofia nos primeiros diálogos de Platão (Boston e Londres: Routledge, 1979).

Oito capítulos, cada um sobre diferentes tópicos no estudo dos primeiros diálogos socráticos de Platão.

- Taylor, CCW Sócrates: Uma introdução muito curta (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Muito curto, de fato, mas bem escrito e geralmente muito confiável.

- Vlastos, Gregory, Sócrates, Ironist and Moral Philosopher (Cambridge: Cambridge University Press e Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991). (Também citado em VIII.3, acima.)

Oito capítulos, cada um sobre diferentes tópicos no estudo dos primeiros diálogos socráticos de Platão.

- Vlastos, Gregory, Socratic Studies (ed. Myles Burnyeat; Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Editado e publicado após a morte de Vlastos. Uma coleção de artigos de Vlastos sobre Sócrates não publicados no livro de Vlastos de 1991.

- Vlastos, Gregory (ed.) A Filosofia de Sócrates (South Bend: University of Notre Dame Press, 1980).

Uma coleção de artigos de vários autores sobre os primeiros diálogos de Sócrates e Platão. Embora agora um pouco datados, vários artigos desta coleção continuam a ser amplamente citados e estudados.

e. Livros gerais sobre Platão

- Cherniss, Harold, The Riddle of the Early Academy (Berkeley: University of California Press, 1945).

Um estudo de relatórios na Academia Antiga, após a morte de Platão, das chamadas "doutrinas não escritas" de Platão.

- Fine, Gail (ed.), Platão I: Metafísica e Epistemologia e Platão II: Ética, Política, Religião e a Alma (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Uma coleção de artigos publicados anteriormente por vários autores, principalmente nos períodos médio e posterior de Platão.

- Grote, George, Platão e os outros companheiros de Sócrates 2ª ed. 3 vol. (Londres: J. Murray, 1867).

Coleção de 3 volumes com discussão geral dos "socráticos" além de Platão, bem como discussões específicas de cada uma das obras de Platão.

- Guthrie, WKC, A History of Greek Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press) vols. 3 (1969), 4 (1975) e 5 (1978).

O volume 3 é sobre os sofistas e Sócrates; o volume 4 trata dos primeiros diálogos de Platão e continua com capítulos sobre Fédon, Banquete e Fedro, e depois um capítulo final sobre a República.

- Irwin, Terence, Plato's Ethics (Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1995).

Discussão sistemática do pensamento ético nas obras de Platão.

- Kraut, Richard (ed.), The Cambridge Companion to Plato (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Uma coleção de discussões originais de vários tópicos gerais sobre Platão e os diálogos.

- Smith, Nicholas D. (ed.), Platão: Critical Assessments (Londres e Nova York: Routledge, 1998) em quatro volumes: I: General Issues of Interpretation; II: O Período Médio de Platão: Metafísica e Epistemologia; III: O Período Médio de Platão: Psicologia e Teoria do Valor; IV: Obras posteriores de Platão.

Uma coleção de artigos publicados anteriormente por vários autores sobre problemas interpretativos e nos períodos médio e posterior de Platão. Os diálogos do

período inicial de Platão são abordados nesta série por Prior 1996 (ver VIII.4).

- Vlastos, Gregory, *Platonic Studies* 2ª ed. (Princeton: Princeton University Press, 1981).

Uma coleção de artigos de Vlastos sobre Platão, incluindo alguns importantes trabalhos anteriores sobre os primeiros diálogos.

- Vlastos, Gregório, *Platão I: Metafísica e Epistemologia e Platão II: Ética, Política e Filosofia da Arte e da Religião* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1987).

Uma coleção de artigos de vários autores no período médio de Platão e diálogos posteriores. Embora agora um pouco datados, vários artigos desta coleção continuam a ser amplamente citados e estudados.

Informações sobre os autores

Thomas Brickhouse
Lynchburg College
EUA

Nicholas D. Smith
Lewis & Clark College
USA

ARISTÓTELES

Aristóteles é uma figura imponente na filosofia grega antiga, que fez importantes contribuições à lógica, crítica, retórica, física, biologia, psicologia, matemática, metafísica, ética e política. Ele foi aluno de Platão por vinte anos, mas é famoso por rejeitar a teoria das formas de Platão. Ele tinha uma mentalidade mais empírica do que Platão e o professor de Platão, Sócrates.

Escritor prolífico, conferencista e polímata, Aristóteles transformou radicalmente a maioria dos tópicos que investigou. Em sua vida, ele escreveu diálogos e até 200 tratados, dos quais apenas 31 sobreviveram. Esses trabalhos estão na forma de notas de aula e rascunhos de manuscritos nunca destinados ao público geral. No entanto, eles são os primeiros tratados filosóficos completos que ainda possuímos.

Como o pai da lógica ocidental, Aristóteles foi o primeiro a desenvolver um sistema formal de raciocínio. Ele observou que a validade dedutiva de qualquer argumento pode ser determinada por sua estrutura e não por seu conteúdo, por exemplo, no silogismo: Todos os homens são mortais; Sócrates é um homem; portanto, Sócrates é mortal. Mesmo que o conteúdo do argumento tenha mudado de ser sobre Sócrates para ser sobre outra pessoa, por causa de sua estrutura, desde que as premissas sejam verdadeiras, então a conclusão também deve ser verdadeira. A lógica aristotélica dominou até o surgimento da lógica proposicional moderna e da lógica de predicados 2000 anos depois.

A ênfase no bom raciocínio serve como pano de fundo para outras investigações de Aristóteles. Em sua filosofia natural, Aristóteles combina lógica com observação para fazer afirmações gerais e causais. Por exemplo, em sua biologia, Aristóteles usa o conceito de espécie para fazer afirmações empíricas sobre as funções e o comportamento de animais

individuais. No entanto, como revelado em suas obras psicológicas, Aristóteles não é um materialista reduutivo. Em vez disso, ele pensa no corpo como a matéria e na psique como a forma de cada animal vivo.

Embora seu trabalho científico natural esteja firmemente baseado na observação, Aristóteles também reconhece a possibilidade de conhecimento que não é empírico. Em sua metafísica, ele afirma que deve haver um ser separado e imutável que é a fonte de todos os outros seres. Em sua ética, ele sustenta que é somente tornando-se excelente que se pode alcançar a eudaimonia, uma espécie de felicidade ou bem-aventurança que constitui o melhor tipo de vida humana.

Aristóteles foi o fundador do Liceu, uma escola sediada em Atenas, Grécia; e foi o primeiro dos peripatéticos, seus seguidores do Liceu. As obras de Aristóteles exerceram uma tremenda influência no pensamento antigo e medieval e continuam a inspirar filósofos até hoje.

ÍNDICE

1. Vida e Obras Perdidas
2. Analítica ou "Lógica"
 - I. O significado e propósito da lógica
 - II. Silogística Demonstrativa
 - III. Indução, Experiência e Princípios
 - IV. Retórica e Poética
3. Filosofia teórica
 - a. Filosofia natural
 - I. Cosmologia e Geologia
 - II. Biologia
 - III. Psicologia
 - b. Matemática

c. Primeira Filosofia

4. Filosofia prática

- a. Habituação e Excelência
- b. Deliberação Ética
- c. Eu e outros
- d. A Família e o Estado

5. A influência de Aristóteles

6. Abreviaturas

a. Abreviaturas das Obras de Aristóteles

b. Outras abreviações

7. Referências e Leituras Adicionais

a. As Obras Completas de Aristóteles

b. Fontes secundárias

- I. Vida e primeiros trabalhos
- II. Lógica
- III. Filosofia teórica
- IV. Filosofia prática
- V. A influência de Aristóteles

1. Vida e Obras Perdidas

Embora nossa principal fonte antiga sobre a vida de Aristóteles, Diógenes Laércio, seja de confiabilidade questionável, os contornos de sua biografia são confiáveis. Diógenes relata que o pai grego de Aristóteles, Nicômaco, serviu como médico particular do rei macedônio Amintas (DL 5.1.1). Aos dezessete anos, Aristóteles migrou para Atenas, onde ingressou na Academia, estudando com Platão por vinte anos (DL 5.1.9). Durante este período, Aristóteles adquiriu seu conhecimento enciclopédico da tradição filosófica, que ele se baseia extensivamente em suas obras.

Aristóteles deixou Atenas na época em que Platão morreu, em 348 ou 347 a.C. Uma explicação é que, como estrangeiro residente, Aristóteles foi excluído da liderança da Academia em favor do sobrinho de Platão, o cidadão ateniense Espeusipo. Outra possibilidade é que Aristóteles foi forçado a fugir quando o poder em expansão de Filipe da Macedônia levou à disseminação do sentimento anti-macedônio em Atenas (Chroust 1967). Seja qual for a causa, Aristóteles posteriormente mudou-se para Atarneus, que era governado por outro ex-aluno da Academia, Hérmiias. Durante seus três anos lá, Aristóteles se casou com Pítias, a sobrinha ou filha adotiva de Hérmiias, e talvez se envolveu em negociações ou espionagem em nome dos macedônios (Chroust 1972). Seja qual for o caso, o casal mudou-se para a Macedônia, onde Aristóteles foi contratado por Filipe, servindo como tutor de seu filho, Alexandre, o Grande (DL 5.1.3-4). A carreira filosófica de Aristóteles foi, portanto, diretamente enredada com a ascensão de uma grande potência.

Depois de algum tempo na Macedônia, Aristóteles retornou a Atenas, onde fundou sua própria escola em prédios alugados no Liceu. Presumivelmente, foi durante esse período que ele escreveu a maioria de seus textos sobreviventes, que têm a aparência de transcrições de palestras editadas para que pudessem ser lidas em voz alta na ausência de Aristóteles. De fato, isso deve ter sido necessário, pois depois de sua escola ter funcionado por treze anos, ele novamente partiu de Atenas, possivelmente porque uma acusação de impiedade foi feita contra ele (DL 5.1.5). Ele morreu aos 63 anos em Chalcis (DL 5.1.10).

Diógenes nos diz que Aristóteles era um homem magro que se vestia de forma vistosa, usava um penteado da moda e vários anéis. Se o testamento citado por Diógenes (5.1.11-16) é autêntico, Aristóteles deve ter possuído uma riqueza pessoal significativa, pois promete uma casa

mobiliada em Estagira, três escravas e um talento de prata para sua concubina, Hérpillis. Aristóteles teve uma filha com Pítias e, com Hérpillis, um filho, Nicômaco (em homenagem a seu avô), que pode ter editado a Ética a *Nicômaco* de Aristóteles. Infelizmente, uma vez que existem poucas fontes existentes sobre a vida de Aristóteles, o julgamento sobre a precisão e integridade desses detalhes depende em grande parte de quanto se confia no testemunho de Diógenes.

Como os comentários sobre a obra de Aristóteles são produzidos há cerca de dois mil anos, não é imediatamente óbvio quais fontes são guias confiáveis para seu pensamento. As obras de Aristóteles têm um estilo condensado e fazem uso de um vocabulário peculiar. Embora ele tenha escrito uma introdução à filosofia, uma crítica à teoria das formas de Platão e vários diálogos filosóficos, essas obras sobrevivem apenas em fragmentos. O existente *Corpus Aristotelicum* consiste em palestras gravadas de Aristóteles, que cobrem quase todas as principais áreas da filosofia. Antes da invenção da imprensa, cópias manuscritas dessas obras circulavam no Oriente Próximo, norte da África e sul da Europa durante séculos. Os manuscritos sobreviventes foram coletados e editados na edição oficial do Corpus de August Immanuel Bekker de 1831-1836 em Berlim ("Bekker" 1910). Todas as referências às obras de Aristóteles neste artigo seguem a numeração padrão de Bekker.

Os fragmentos existentes das obras perdidas de Aristóteles, que os comentaristas modernos às vezes usam como base para conjecturas sobre seu desenvolvimento filosófico, são dignos de nota. Um fragmento de seu *Protrepticus* preserva uma notável analogia segundo a qual o apego da psique ou alma ao corpo é uma forma de punição: "Os antigos abençoadamente dizem que a psique paga a pena e que nossa vida é para a expiação dos grandes pecados. E o jugo da psique com o corpo se

parece muito com isso. Pois dizem que, assim como os etruscos torturam os cativos acorrentando os mortos face a face com os vivos, encaixando cada um em cada parte, assim a psique parece estar totalmente esticada e constrangida a todos os membros sensíveis do corpo” (Pistelli 1888, 47.24-48.1).

De acordo com essa teoria supostamente inspirada, os grilhões que prendem a psique ao corpo são semelhantes àqueles pelos quais os etruscos torturam seus prisioneiros. Assim como os etruscos acorrentam os prisioneiros cara a cara com um cadáver, de modo que cada parte do corpo vivo toca uma parte do cadáver, diz-se que a psique está alinhada com as partes do corpo vivo. Nessa visão, a psique é incorporada como uma expiação dolorosa, mas corretiva, por sua maldade. (Ver Bos 2003 e a página web de Hutchinson e Johnson).

A incompatibilidade desta passagem com a visão de Aristóteles de que a psique é inseparável do corpo (discutida abaixo) foi explicada de várias maneiras. Os comentaristas neoplatônicos distinguem entre os escritos esotéricos e exotéricos de Aristóteles, ou seja, escritos destinados à circulação dentro de sua escola, e escritos como o *Protrepticus* destinados a um público leitor mais amplo (Gerson 2005, 47-75). Alguns estudiosos modernos argumentaram ao contrário que o aprisionamento da psique no corpo indica que Aristóteles ainda era um platônico na época em que compôs o *Protrepticus*, que deve ter sido escrito antes de suas obras maduras (Jaeger 1948, 100). O diálogo de Aristóteles *Eudemos*, que contém argumentos para a imortalidade da psique, e seu *Politicus*, que trata do estadista ideal, parecem corroborar a visão de que as obras exotéricas de Aristóteles contêm muito do que é platônico em espírito (Chroust 1965; 1966). O último contém a afirmação

aparentemente platônica de que “o bem é a mais exata das medidas” (Kroll 1902, 168: 927b4-5).

Mas nem todos concordam. Owen (1968, 162-163) argumenta que a distinção lógica fundamental de Aristóteles entre indivíduo e espécie depende de uma ruptura anterior com Platão. De acordo com essa visão, o livro *On Ideas* (Fine 1993) de Aristóteles, uma coleção de argumentos contra as formas platônicas, mostra que Aristóteles rejeitou o platonismo no início de sua carreira, embora mais tarde tenha se tornado mais simpático às visões do mestre. No entanto, como aponta Lachterman (1980), tais teses históricas dependem de pressupostos hermenêuticos substantivos sobre como ler Aristóteles e de pressupostos teóricos sobre o que constitui um sistema filosófico. Este artigo se concentra não nesse debate histórico, mas nas teorias propostas nas obras existentes de Aristóteles.

2. Análise ou “Lógica”

Aristóteles é geralmente identificado como o fundador da lógica no Ocidente (embora as tradições lógicas autônomas também tenham se desenvolvido na Índia e na China), onde seu “Organon”, consistindo em suas obras as *Categorias*, *Sobre a Interpretação*, *Analíticos Anteriores*, *Analíticos Posteriores*, e *Tópicos*, por muito tempo serviram como manuais tradicionais de lógica. Duas outras obras - *Retórica* e *Poética* - não são sobre lógica, mas também dizem respeito a como se comunicar com um público. Curiosamente, Aristóteles nunca usou as palavras “lógica” ou “organon” para se referir ao seu próprio trabalho, mas chama essa disciplina de “analítica”. Embora a lógica aristotélica seja algumas vezes referida como uma “arte” (Ross 1940, iii), claramente não é uma arte no sentido de Aristóteles, o que exigiria que ela produzisse

algum fim fora de si mesma. No entanto, este artigo segue a convenção de se referir ao conteúdo da analítica de Aristóteles como “lógica”.

a. O significado e propósito da lógica

O que é lógica para Aristóteles? *On Interpretation* começa com uma discussão sobre o significado, segundo a qual as palavras escritas são símbolos de palavras faladas, enquanto as palavras faladas são símbolos de pensamentos (16a3-8). Essa teoria da significação pode ser entendida como uma semântica que explica como diferentes alfabetos podem significar a mesma língua falada, enquanto diferentes línguas podem significar os mesmos pensamentos. Além disso, essa teoria conecta o significado dos símbolos à consequência lógica, uma vez que o comprometimento com algum conjunto de enunciados racionalmente requer comprometimento com os pensamentos significados por esses enunciados e com o que eles implicam. Portanto, embora Cook Wilson (1926, 30-33) observe corretamente que Aristóteles em nenhum lugar define lógica, ela pode ser chamada de ciência do pensamento, onde o papel da ciência não é descrever o raciocínio humano comum, mas sim demonstrar o que se deve achar que dado os outros compromissos. Embora os elementos da lógica aristotélica estejam implícitos em nosso raciocínio consciente, a “análise” aristotélica torna explícito o que antes estava implícito (Cook Wilson 1926, 49).

Aristóteles mostra como a lógica pode demonstrar o que se deve pensar, dados os próprios compromissos, desenvolvendo os conceitos sintáticos de verdade, predicação e definição. Para que uma sentença escrita, enunciado ou pensamento seja verdadeiro ou falso, Aristóteles diz, deve incluir pelo menos dois termos: um sujeito e um predicado. Assim, um simples pensamento ou expressão como “cavalo” não é nem

verdadeiro nem falso, mas deve ser combinado com outro termo, digamos, “rápido” para formar um composto – “o cavalo é rápido” – que descreve a realidade verdadeira ou falsamente. A frase escrita “o cavalo é rápido” tem significado na medida em que significa a frase falada, que por sua vez tem significado em virtude de significar o pensamento de que o cavalo é rápido (*Int.*16a10-18, *Cat.*13b10-12, *DA*430a26-b1). Aristóteles sustenta que existem dois tipos de constituintes de sentenças significativas: substantivos e seus derivados, que são símbolos convencionais sem tempo ou aspecto; e verbos, que têm um tempo e aspecto. Embora todo discurso significativo consista em combinações desses constituintes, Aristóteles limita a lógica à consideração de declarações, que afirmam ou negam a presença de algo no passado, presente ou futuro (*Int.*17a20-24).

Aristóteles analisa enunciados como casos de predicação, nos quais um predicado P é atribuído a um sujeito S como em uma sentença da forma “S é P”. Como ele sustenta que toda afirmação expressa algo sobre o ser, afirmações dessa forma devem ser lidas como “S é (existe) como um P” (Bäck 2000, 11). Em toda predicação verdadeira, ou o sujeito e o predicado são da mesma categoria, ou o termo sujeito se refere a uma substância enquanto o termo predicado se refere a uma das outras categorias. As substâncias primárias são indivíduos, enquanto as substâncias secundárias são espécies e gêneros compostos por indivíduos (2a11-18). Essa distinção entre primário e secundário reflete uma relação de dependência: se todos os indivíduos de uma espécie ou gênero fossem aniquilados, a espécie e o gênero não poderiam, no presente, ser verdadeiramente predicados de nenhum sujeito.

Todo indivíduo é de uma espécie e essa espécie é predicada do indivíduo. Toda espécie é membro de um gênero, que é predicado da espécie e de cada indivíduo dessa espécie (*Cat.* 2b13-22). Por exemplo, se

Callias é da espécie "homem" e a espécie é membro do gênero "animal", então "homem" é predicado de Callias, e "animal" é predicado tanto de "homem" quanto de Callias. O indivíduo, Callias, herda o predicado "animal" em virtude de ser da espécie "homem". Mas a herança para o indivíduo e não se aplica às suas partes próprias. Por exemplo, "homem" não é verdadeiramente predicado da mão de Callias. Um gênero pode ser dividido com referência às diferenças específicas entre seus membros; por exemplo, "bípede" diferencia "homem" de "cavalo".

Embora nenhuma definição possa ser dada de uma substância individual ou primária como Callias, quando se dá o gênero e todas as diferenças específicas possuídas por um tipo de coisa, pode-se definir a espécie de uma coisa. Uma diferença específica é um predicado que se enquadra em uma das categorias. Assim, as categorias aristotélicas podem ser vistas como um esquema taxonômico, uma forma de organizar predicados para a descoberta, ou como uma doutrina metafísica sobre os tipos de seres que existem. Mas qualquer leitura deve acomodar os pontos de vista de Aristóteles de que substâncias primárias nunca são predicadas de um sujeito (*Cat.3a6*), que um predicado pode se enquadrar em várias categorias (*Cat.11a20-39*), e que alguns termos, como "bom", são predicados em todas as categorias (*NE 1096a23-29*). Além disso, as definições são alcançadas não por demonstração, mas por outros tipos de investigação, como a dialética, a arte pela qual se faz divisões em um gênero; e indução, que pode revelar diferenças específicas a partir da observação de exemplos individuais.

b. Silogística Demonstrativa

O raciocínio silogístico baseia-se na teoria da predicação de Aristóteles, mostrando como raciocinar das premissas às conclusões. Um

silogismo é um discurso no qual, ao tomar algumas afirmações como premissas, pode-se mostrar que uma afirmação diferente segue como uma conclusão (*AnPr*.24b18-22). A forma básica do silogismo aristotélico envolve uma premissa maior, uma premissa menor e uma conclusão, de modo que tem a forma

Se A é predicado de todo B,
E B é predicado de todo C,
Então A é predicado de todo C.

Esta é uma afirmação da lógica formal, pois ao retirar os valores das variáveis A, B e C, trata-se formalmente a inferência, de modo que os valores do sujeito A e dos predicados B e C não são dados como parte da forma silogística (Łukasiewicz, 10-14).

Embora essa forma possa ser utilizada na dialética, na qual o termo maior A está relacionado a C através do termo médio B de forma crível e não necessariamente (*AnPo*.81b10-23), Aristóteles está preocupado principalmente em como usar a silogística no que ele chama de raciocínio demonstrativo, isto é, na inferência de certas premissas para uma certa conclusão. Um silogismo demonstrativo não se preocupa com uma mera opinião, mas prova uma causa, ou seja, responde a uma pergunta de “por quê” (*AnPo*.85b 23-26).

A validade de um silogismo pode ser testada através da comparação de quatro tipos básicos de asserções: Todos os S são P (A), Nenhum S é P (E), Alguns S são P (I) e Alguns S não são P (O). As condições de verdade dessas asserções são determinadas relacionalmente: por contradição, em que se uma das asserções é verdadeira, a outra deve ser falsa; contrariedade, em que ambas as afirmações não podem ser

verdadeiras; e subalternação, em que a afirmação universal ser verdadeira requer que a afirmação particular também seja verdadeira. Essas relações se resumem no tradicional quadrado de oposição usado pelos lógicos aristotélicos medievais. (ver Groarke, Aristóteles: Lógica).

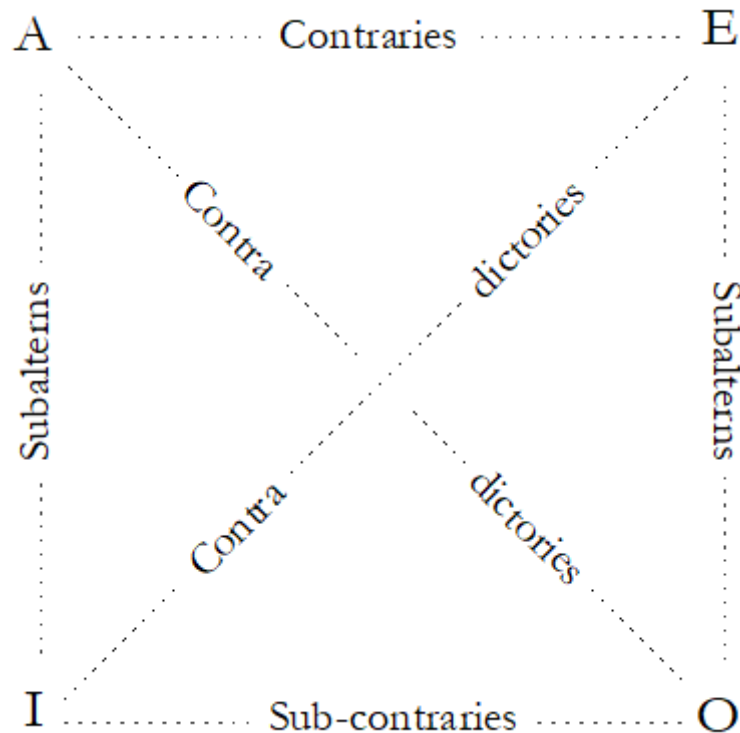


Figura 1: O Quadrado de Oposição Tradicional ilustra as relações entre as formas de julgamento fundamentais na silogística aristotélica: (A) Todos os S são P, (E) Nenhum S é P, (I) Alguns S são P e (O) Alguns S não são P.

A silogística pode ser empregada dialeticamente quando as premissas são aceitas na autoridade da opinião comum, da tradição ou dos sábios. Em qualquer silogismo dialético, as premissas podem ser opiniões geralmente aceitas ao invés de princípios necessários (Top.100a25-b21). Pelo menos algumas premissas em provas retóricas não devem ser necessárias, mas apenas prováveis, ocorrendo apenas em sua maior parte.

Quando as premissas são conhecidas, e se mostra que as conclusões se seguem dessas premissas, obtém-se conhecimento por demonstração. A demonstração é necessária (AnPo .73a21-27) porque a conclusão de um silogismo demonstrativo predica algo que é necessariamente verdadeiro ou necessariamente falso do sujeito da premissa. Tem-se conhecimento demonstrativo quando se conhece as premissas e delas deriva uma conclusão necessária, uma vez que a causa dada nas premissas explica por que a conclusão é assim (AnPo .75a12-17, 35-37). Consequentemente, a demonstração válida depende das premissas conhecidas contendo termos para o gênero do qual a espécie na conclusão é membro (AnPo .76a29-30).

Um problema interessante que surge dentro da teoria da demonstração de Aristóteles diz respeito à conexão entre temporalidade e necessidade. Pelo princípio do terceiro excluído, necessariamente, ou haverá uma batalha naval amanhã ou não haverá uma batalha naval amanhã. Mas como a própria batalha naval ainda não aconteceu nem deixou de acontecer, parece que se deve dizer, paradoxalmente, que uma alternativa é necessária, mas que qualquer alternativa pode acontecer (Int. 19a22-34). A questão de como dar conta de possibilidades e necessidades não realizadas faz parte da silogística modal de Aristóteles, que é amplamente discutida em seus *Analíticos anteriores*. Para uma discussão, ver Malink (2013).

c. Indução, Experiência e Princípios

Sempre que um orador raciocina a partir das instalações, um auditor pode solicitar a sua demonstração. O falante então precisa acrescentar premissas adicionais para essa demonstração. Mas se essa linha de questionamento continuasse interminavelmente, nenhuma demonstração

poderia ser feita, pois toda premissa exigiria uma demonstração adicional, *ad infinitum*. A fim de impedir uma regressão infinita de premissas, Aristóteles postula que para uma inferência contar como demonstrativa, deve-se conhecer suas premissas indemonstráveis (AnPo .73a16-20). Assim, a ciência demonstrativa depende da visão de que todo ensino e aprendizagem procedem do conhecimento já presente (AnPo. 72b5-20). Em outras palavras, a possibilidade de fazer um argumento completo, seja indutivo ou dedutivo, depende do “raciocinador” que possui o conceito em questão.

A aquisição de conceitos deve, de alguma forma, ser perceptiva, pois Aristóteles diz que os universais chegam ao repouso na alma por meio da experiência, que surge de muitas lembranças da mesma coisa, que por sua vez surge pela percepção (AnPo .99b32-100a9). No entanto, Aristóteles sustenta que alguns conceitos já se manifestam na experiência perceptiva de uma pessoa: as crianças inicialmente chamam todos os homens de pai e todas as mulheres de mãe, só depois desenvolvem a capacidade de aplicar os conceitos relevantes a indivíduos particulares (Phys.184b3-5). Como Cook Wilson (1926, 45) coloca, a percepção já é, de certa forma, universal. Ao aprender a falar, a criança já possui o conceito “mãe”, mas não apreende as condições de sua correta aplicação. O papel da percepção e, portanto, da memória e da experiência, não é fornecer à criança conceitos universais, mas fixar as condições sob as quais eles são corretamente predicados de um indivíduo ou espécie. Assim, a capacidade de chegar a definições, que servem como pontos de partida de uma ciência, repousa na capacidade natural do ser humano de usar a linguagem e nas condições sociais e políticas culturalmente específicas em que essa capacidade se manifesta (Winslow 2013, 45-49).

Enquanto a dedução procede por uma forma de raciocínio silogístico em que a premissa maior e menor predicam o que é necessariamente verdadeiro de um sujeito, o raciocínio indutivo se move de particulares para universais, de modo que é impossível obter conhecimento de universais exceto por indução (*AnPo*.81a38 -b9). Esse movimento, da observação de uma mesma ocorrência, a uma experiência que emerge de muitas memórias, a um julgamento universal, é um processo cognitivo pelo qual os seres humanos compreendem a realidade (ver *AnPo*.88a2-5, *Met*.980b28-981a1, *EN*1098b2-4, 1142a12).

Mas o que torna tal inferência uma boa? Aristóteles parece dizer que uma inferência indutiva é válida quando o que é verdadeiro em cada caso também é verdadeiro para a classe sob a qual os casos se enquadram (*AnPr*.68b15-29). Por exemplo, infere-se da observação que cada tipo de animal sem bílis (homens, cavalos, mulas, etc.) tem vida longa exatamente quando o seguinte silogismo é válido: (1) Todos os homens, cavalos, mulas e assim por diante têm vida longa; (2) Todos os animais de vida longa não têm bílis; portanto (3) todos os homens, cavalos, mulas e assim por diante são sem bile (veja as seções 10 e 11 de Groarke). No entanto, Aristóteles não pensa que o conhecimento dos universais é construído a partir do conhecimento dos particulares, mas ele pensa que a indução é o que permite atualizar o conhecimento ao compreender como o caso particular cai sob o universal (*AnPr*.67a31-b5).

Uma definição verdadeira revela a natureza essencial de algo, o que é ser essa coisa (*AnPo*.90b30-31). Uma demonstração de som mostra o que é necessário de um sujeito observado (*AnPo*.90b38-91a5). É essencial, no entanto, que a observação em que se baseia uma definição seja indutivamente verdadeira, isto é, que se baseie em causas e não no acaso. Independentemente de se perguntar o *que* algo é em uma

definição ou *por que* algo é do jeito que é dando sua causa, é somente quando os princípios ou pontos de partida de uma ciência são dados que a demonstração se torna possível. Já que a experiência é o que dá os princípios de cada ciência (AnPr.46a17-27), a lógica só pode ser empregada em um estágio posterior para demonstrar as conclusões desses pontos de partida. É por isso que a lógica, embora seja empregada em todos os ramos da filosofia, não faz parte da filosofia. Ao contrário, na tradição aristotélica, a lógica é um instrumento para o filósofo, assim como um martelo e uma bigorna são instrumentos para o ferreiro (Ierodiakonou 1998).

d. Retórica e Poética

Assim como a dialética busca a verdade, a retórica aristotélica serve como sua contrapartida (*Rhet.*1354a1), buscando os meios pelos quais a verdade pode ser apreendida por meio da linguagem. Assim, a demonstração retórica, ou entimema, é uma espécie de silogismo que, a rigor, pertence à dialética (*Rhet.*1355a8-10). Porque a retórica usa a capacidade particularmente humana da razão para formular argumentos verbais, é a arte que pode causar mais danos quando usada de forma errada. Portanto, não é uma técnica de persuasão a qualquer custo, como alguns sofistas ensinaram, mas uma maneira fundamentalmente pessoal de usar a linguagem que permite ao auditor chegar a um julgamento (Grimaldi 1972, 3-5). Mais fundamentalmente, a retórica é definida como a detecção de características persuasivas de cada assunto (*Rhet.*1355b12-22).

As provas dadas na fala dependem de três coisas: o caráter (*ethos*) do falante, a disposição (*pathos*) da audiência e o significado (*logos*) dos sons e gestos usados (*Rhet.*1356a2-6). As provas retóricas mostram que o

orador é digno de crédito, produzindo um estado emocional (pathos) na audiência, ou demonstrando uma consequência usando apenas as palavras. Aristóteles sustenta que o ethos é o mais importante desses elementos, uma vez que a confiança no falante é necessária para que se acredite no discurso. No entanto, o melhor discurso equilibra ethos, pathos e logos. Na retórica, os entimemas desempenham um papel dedutivo, enquanto os exemplos desempenham um papel indutivo (*Rhet.*1356b11-18).

A forma dedutiva da retórica, o entimema, é um silogismo dialético no qual a premissa provável é suprimida para que se raciocine diretamente da premissa necessária para a conclusão. Por exemplo, pode-se argumentar que um animal deu à luz porque ele tem leite (*Rhet.*1357b14-16) sem fornecer a premissa intermediária. Aristóteles também chama essa forma dedutiva de inferência de "raciocínio por sinais" ou "raciocínio a partir de evidências", uma vez que o animal ter leite é um sinal ou evidência de que ela deu à luz. Embora o público aparentemente "imediatamente" compreenda o fato do nascimento sem que ele seja dado na percepção, a passagem da percepção para o fato é inferencial e depende da suposição de fundo da premissa suprimida.

A forma indutiva da retórica, raciocinando a partir do exemplo, pode ser ilustrada como segue. Peisistratus em Atenas e Theagenes em Megara ambos pediram guardas pouco antes de se estabelecerem como tiranos. Assim, alguém tramando uma tirania solicita um guarda (*Rhet.*1357b30-37). Esta prova por exemplo não tem a força de necessidade ou universalidade e não conta como um caso de indução científica, pois é possível que alguém possa pedir guarda sem tramar uma tirania. Mas quando é necessário fundamentar alguma decisão, por exemplo, se conceder um pedido de guarda-costas, em seu provável

resultado, deve-se olhar para exemplos anteriores. É trabalho do retórico conhecer esses exemplos e formulá-los de modo a sugerir políticas definidas com base nesse conhecimento.

A retórica é dividida em retórica deliberativa, forense e de exibição. A retórica deliberativa está preocupada com o futuro, ou seja, com o que fazer, e a retórica deliberativa deve discutir as vantagens e os danos associados a um curso de ação específico. A retórica forense, típica do tribunal, diz respeito ao passado, especialmente ao que foi feito e se foi justo ou injusto. A retórica de exibição diz respeito ao presente e é sobre o que é nobre ou vil, ou seja, o que deve ser elogiado ou denegrido (*Rhet.*1358b6-16). Em todos esses domínios, o retórico pratica um tipo de raciocínio que se baseia em semelhanças e diferenças para produzir uma previsão provável que seja de valor para a comunidade política.

Uma característica comum de filósofos, retóricos e poetas perspicazes é a capacidade de observar semelhanças em coisas que são diferentes, como fez Archytas quando disse que um juiz e um alter são parentes, já que alguém que foi injustiçado recorre a ambos (*Rhet.*1412a10-14). Essa percepção de semelhanças e diferenças é parte do que separa aqueles que estão vivendo a vida boa daqueles que estão apenas vivendo (*Sens.* 437a2-3). Da mesma forma, a maior conquista da poesia é usar boas metáforas, pois fazer bem as metáforas é contemplar o que é como (*Poeta.*1459a6-9). A poesia está, assim, intimamente relacionada com a filosofia e a retórica, embora se diferencie delas por ser fundamentalmente mimética, imitando a realidade através de uma forma artística.

A imitação na poesia é alcançada por meio do ritmo, da linguagem e da harmonia (*Poeta.*1447a13-16, 21-22). Enquanto outras artes compartilham alguns ou todos esses elementos – a pintura imita

visualmente pelos mesmos meios, enquanto a dança imita apenas pelo ritmo – a poesia é uma espécie de música vocalizada, na qual se combinam voz e significado discursivo. Aristóteles está interessado principalmente nos tipos de poesia que imitam as ações humanas, que se enquadram nas amplas categorias de comédia e tragédia. A comédia é uma imitação dos piores tipos de pessoas e ações, que refletem nossas naturezas inferiores. Essas imitações não são desprezíveis ou dolorosas, mas simplesmente ridículas ou distorcidas, e observá-las nos dá prazer (*Poeta*.1449a31-38). Aristóteles escreveu um livro de sua *Poética* na comédia, mas o livro não sobreviveu. Assim, por um acidente histórico, as tradições estéticas e críticas que procedem de Aristóteles se ocupam quase completamente da tragédia.

A tragédia imita ações excelentes e completas. Ao contrário da comédia, que é episódica, a tragédia deve ter um único enredo que termine em uma apresentação de piedade e medo e, portanto, uma catarse – uma limpeza ou purgação – das paixões (*Poeta*.1449b24-28). Como discutido, as paixões ou emoções também desempenham um papel importante na filosofia prática de Aristóteles. Uma vez que a beleza ou finura de uma coisa – digamos, de um animal – consiste na disposição ordenada de partes de uma determinada magnitude (*Poeta*.1450b35-38), as partes de uma tragédia também devem ser proporcionais.

A capacidade de uma tragédia para conduzir a psique depende de seu mito se transformar em um momento de reconhecimento em que o personagem central passa de um estado de ignorância para um estado de conhecimento. Na melhor das hipóteses, esse reconhecimento coincide com uma inversão de intenção, como no *Édipo* de Sófocles, em que Édipo se reconhece como o homem que foi profetizado para matar seu pai e se casar com sua mãe. Este momento produz pena e medo na plateia,

cumprindo o propósito de imitação trágica (Poeta .1452a23-b1). A piedade e o medo produzidos pela poesia imitativa são a fonte de uma forma peculiar de prazer (Poeta.1453b11-14). Embora a imitação em si seja um tipo de técnica ou arte, esse prazer é natural ao ser humano. Por esse potencial de produzir emoções e conduzir o psiquismo, a poética beira tanto o bem-humorado quanto a loucura (Poeta .1455a30-34).

Por que as pessoas escrevem peças, leem histórias e assistem a filmes? Aristóteles pensa que, porque uma série de sons com diferenças mínimas podem ser encadeados para formar símbolos convencionais que nomeiam coisas particulares, a audição tem a propriedade acidental de apoiar a fala significativa, que é a causa do aprendizado (*Sens.* 437a10-18). Consequentemente, embora o som não seja intrinsecamente significativo, a voz pode carregar significado quando “animada”, transmitindo uma aparência sobre como as coisas podem estar ausentes (*DA* 420b5-10, 27-33). A poesia capta essa capacidade natural, imitando artisticamente a realidade na linguagem sem exigir que as coisas sejam realmente da maneira como são apresentadas como sendo (Poeta .1447a13-16).

O consequente poder do poeta de conduzir a psique por meio de imitações verdadeiras ou falsas, como o poder do retórico de conduzi-la por meio do discurso persuasivo, leva a uma questão paralela: como o poeta deve usar seu poder? Deve o poeta imitar as coisas como são ou como deveriam ser? Embora seja claro que o padrão de correção na poesia e na política não é o mesmo (Poeta .1460b13-1461a1), a questão de como e em que medida o Estado deve restringir a produção poética permanece sem solução.

3. Filosofia Teórica

A classificação das ciências de Aristóteles faz uma distinção entre filosofia teórica, que visa a contemplação, e filosofia prática, que visa à ação ou produção. Dentro da filosofia teórica, a filosofia primeira estuda objetos que são imóveis e separados das coisas materiais, a matemática estuda objetos que são imóveis, mas não separados, e a filosofia natural estuda objetos que estão em movimento e não separados (*Met.* 1026a6-22).

Essa tríplice distinção entre os seres que podem ser contemplados corresponde ao nível de precisão que pode ser alcançado por cada ramo da filosofia teórica. A filosofia primeira pode ser perfeitamente exata porque não há variação entre seus objetos e, portanto, tem o potencial de dar um conhecimento no sentido mais profundo. A matemática também é absolutamente certa porque seus objetos são imutáveis, mas como existem muitos objetos matemáticos de um determinado tipo (por exemplo, pode-se desenhar um número potencialmente infinito de triângulos diferentes), as provas matemáticas requerem um método peculiar que Aristóteles chama de "abstração". A filosofia natural dá conhecimento menos exato por causa da diversidade e variabilidade das coisas naturais e, portanto, requer atenção a fatos empíricos particulares.

a. Filosofia natural

A filosofia natural de Aristóteles visa o conhecimento teórico sobre coisas que estão sujeitas a mudanças. Enquanto todas as coisas geradas, incluindo artefatos e produtos do acaso, têm uma fonte que as gera, a mudança natural é causada pelo princípio e causa internos de uma coisa, que pode ser chamado de "natureza" da coisa (*Phys.* 192b8-20). Apreender a natureza de uma coisa é ser capaz de explicar por que ela

foi gerada essencialmente: a natureza de uma coisa não apenas contribui para uma mudança, mas é o principal determinante da mudança como tal (Waterlow 1982, p.28).

Embora alguns afirmem que os princípios de Aristóteles são conceitos epistêmicos e explicativos, os princípios são mais bem compreendidos ontologicamente como naturezas únicas e contínuas que governam a geração e a autopreservação dos seres naturais. Compreender a natureza de uma coisa é principalmente compreender “como um ser se mostra por sua natureza”. Tal apreensão conta como uma explicação correta apenas na medida em que constitui uma forma de compreensão dos seres em si como eles se dão (Winslow 2007, 3-7).

A descrição de Aristóteles dos princípios como o início e o fim da mudança (*Phys.*235b6) distingue entre dois tipos de mudança natural. A mudança substancial ocorre quando uma substância é gerada (*Phys.*225a1-5), por exemplo, quando a semente de uma planta dá origem a outra planta do mesmo tipo. A mudança não substancial ocorre quando as qualidades accidentais de uma substância são afetadas, por exemplo, a mudança de cor em uma romã madura. Os aristotélicos descrevem isso como a atividade de contrários de negritude e brancura no material da planta em que o fruto da romã, à medida que seus sucos tornam-se coloridos pelo amadurecimento, torna-se sombreado, mudando para uma cor roxa (*de Coloribus* 796a20-26). O amadurecimento ocorre quando o calor queima o ar na parte da planta perto do solo, causando convecção que altera a cor originalmente clara do fruto para o seu contrário escuro (*de Plantis* 820b19-23). Ambos os tipos de mudança são causados pelo fato de a planta conter em si um princípio de mudança. Na mudança substancial, uma nova substância primária é gerada; na mudança não

substancial, alguma propriedade da substância preexistente muda para um estado contrário.

Um processo de mudança é completamente descrito quando suas quatro causas são dadas. Isso pode ser ilustrado com o exemplo favorito de Aristóteles da produção de uma escultura de bronze. A (1) causa material da mudança é dada quando a matéria subjacente da coisa foi descrita, como a matéria de bronze da qual uma estátua é composta. A (2) causa formal é dada quando se diz que tipo de coisa a coisa é, por exemplo, “esfera” para uma esfera de bronze ou “Callias” para uma estátua de bronze de Cálias. A (3) causa eficiente é dada quando se diz o que provocou a mudança, por exemplo, quando se nomeia o escultor. A (4) causa final é dada quando se diz o propósito da mudança, por exemplo, quando se diz por que o escultor escolheu fazer a esfera de bronze (Fis. 194b16-195a2).

Na mudança natural, o princípio da mudança é interno, de modo que as causas formais, eficientes e finais normalmente coincidem. Além disso, em tais casos, os lados metafísico e epistemológico da explicação causal são normalmente unificados: uma causa formal conta tanto como a essência de uma coisa – o que é ser aquela coisa – quanto como sua explicação racional ou razão de ser (Bianchi 2014, 35). Assim, ao falar de mudanças naturais em vez da fabricação de um artefato, Aristóteles geralmente oferece descrições “hilomórficas” do ser natural como um composto de matéria e forma.

Como Aristóteles sustenta que a natureza subjacente de uma coisa é análoga ao bronze em uma estátua (Phys. 191a7-12), alguns argumentam que a coisa subjacente se refere à “matéria primária”, isto é, a uma matéria absolutamente indeterminada que não tem forma. Mas Cook (1989) mostrou que a coisa subjacente normalmente significa matéria que já tem

alguma forma. De fato, Aristóteles afirma que a matéria das coisas perceptíveis não tem existência separada, mas é sempre informada por um contrário (*Gen et Corr.* 329a25-27). A matéria que a filosofia natural tradicional chama de “elementos” – fogo, água, ar e terra – já tem a forma dos contrários básicos, quente e frio, úmido e seco, de modo que, por exemplo, o fogo é matéria com um forma quente e seca (*Gen et Corr.* 330a25-b4). Assim, mesmo nos casos mais básicos, a matéria é sempre efetivamente informada, ainda que a forma esteja potencialmente sujeita a mudanças. Por exemplo, jogar água no fogo esfria e umedece, e traz uma nova qualidade ao material subjacente. Assim, Aristóteles às vezes descreve os poderes naturais como latentes ou ativos “no material” (*Meteor.* 370b14-18).

As obras gerais de Aristóteles em filosofia natural oferecem análises de conceitos necessariamente assumidos em explicações de processos naturais, incluindo tempo, mudança e lugar. Em geral, Aristóteles descreverá as mudanças que ocorrem no tempo como decorrentes de um potencial, que é atualizado quando a mudança é completa. No entanto, o que é atual é *logicamente* anterior ao que é potencial, pois uma potencialidade visa sua própria atualização e, portanto, deve ser definida em termos do que é atual. De fato, genericamente, o atual também é *temporalmente* anterior à potencialidade, pois invariavelmente deve haver uma atualidade preexistente que traz a potencialidade para sua própria atualização (*Met.* 1049b4-19). Talvez por causa da prioridade do real sobre o potencial, sempre que Aristóteles fala de mudança natural, ele está preocupado com um campo de investigação naturalista que é contínuo ao invés de atomístico e intencional ou teleológico ao invés de mecânico. Em suas obras naturalistas mais específicas, Aristóteles

apresenta um programa de estudos especializados sobre os céus e a Terra, os seres vivos e a psique.

I. Cosmologia e Geologia

A cosmologia de Aristóteles depende da observação básica de que enquanto os corpos na Terra se elevam ao limite ou caem na Terra, os corpos celestes continuam se movendo, sem que nenhuma força externa aparente seja exercida sobre eles (*DC*284a10-15). Com base nessa observação, ele distingue entre movimento circular, que opera nos céus “superlunares”, e movimento retilíneo na Terra “sublunar” abaixo da Lua. Como todos os corpos sublunares se movem em um padrão retilíneo, os corpos celestes devem ser compostos de um corpo diferente que se move naturalmente em círculo (*DC*269a2-10, *Meteoro.*340b6-15). Este corpo não pode ter um oposto, porque não há oposto ao movimento circular (*DC*270a20, compare 269a19-22). De fato, como não há nada que se oponha ao seu movimento, Aristóteles supõe que esse quinto elemento, que ele chama de “éter”, assim como os corpos celestes compostos por ele, se movem eternamente (*DC*275b1-5, 21-25).

Na visão de Aristóteles, os céus não são gerados, nem vindo a ser nem passando (*DC*279b18-21, 282a24-30). Aristóteles define o tempo como o número do movimento, uma vez que o movimento é necessariamente medido pelo tempo (*Phys.*224a24). Assim, o movimento dos corpos eternos é o que faz o tempo, de modo que a vida e o ser das coisas sublunares dependem deles. De fato, Aristóteles diz que seu próprio tempo é eterno ou “aeon”.

Observando que a água naturalmente forma gotículas esféricas e que flui em direção ao ponto mais baixo de um plano, Aristóteles conclui que tanto o céu quanto a terra são esféricos (*DC*287b1-14). Isto é ainda

confirmado por observações de eclipses (*DC* 297b23-31) e que diferentes estrelas são visíveis em diferentes latitudes (*DC* 297b14-298a22).

A coleta de tais observações é uma parte importante do procedimento científico de Aristóteles (*AnPr.* 46a17-22) e coloca suas teorias acima daquelas dos antigos que careciam de tal “experiência” (*Phys.* 191a24-27). Assim como em sua biologia, onde Aristóteles se baseia na anatomia animal observada em sacrifícios (*HA* 496b25) e registra relatórios da Índia (*HA* 501a25), também em sua astronomia ele cita observações egípcias e babilônicas dos planetas (*DC* 292a4-9). Ao reunir evidências de muitas fontes, Aristóteles é capaz de concluir que as estrelas e a Lua são esféricas (*DC* 291b11-20) e que a Via Láctea é uma aparência produzida pela visão de muitas estrelas se movendo na esfera mais externa (*DC* 291b11-20) (*Meteoro.* 346a16-24).

Assumindo a hipótese de que a Terra não se move (*DC* 289b6-7), Aristóteles argumenta que há nos céus tanto estrelas, que são grandes e distantes da Terra, quanto planetas, que são menores e mais próximos. As duas podem ser distinguidas uma vez que as estrelas parecem cintilar enquanto os planetas não (Aristóteles atribui misteriosamente as estrelas cintilantes à sua distância do olho do observador) (*DC* 290b14-24). Ao contrário das criaturas terrestres, que se movem por causa de seus órgãos ou partes distintas, tanto as estrelas em movimento quanto o céu imóvel que as contém são esféricos (*DC* 289a30-b11). Ao contrário das substâncias superlunares (eternas), os seres sublunares, como as nuvens e os seres humanos, participam do eterno através do surgimento e da morte. Ao fazer isso, a substância individual ou primária não é preservada, mas sim a espécie ou substância secundária é preservada (como veremos abaixo, o mesmo pensamento é utilizado na explicação de reprodução biológica de Aristóteles) (*Gen et Corr.* 338b6-20).

Aristóteles sustenta que a Terra é composta de quatro esferas, cada uma das quais é dominada por um dos quatro elementos. A esfera mais interna e mais pesada é predominantemente a terra, sobre a qual repousam as esferas superiores de água, ar e fogo. O sol age para queimar ou vaporizar a água, que sobe para as esferas superiores quando aquecida, mas quando resfriada depois se condensa em chuva (Meteor. 354b24-34). Se a necessidade absoluta se restringe à esfera supralunar, a teleologia – a busca de fins que podem ou não ser alcançados – parece estar limitada à esfera sublunar.

Devido à sua crença de que a Terra é eterna, não sendo criada nem destruída, Aristóteles sustenta que as épocas se movem ciclicamente em padrões de aumento e diminuição (Meteor. 351b5-19). A compreensão cíclica de Aristóteles da história natural e humana está implícita em seu comentário de que, embora o Egito tenha sido uma terra fértil, ao longo dos séculos cresceu árido (Meteor. 351b28-35). De fato, partes do mundo que são oceano periodicamente se tornam terra, enquanto aquelas que são terra são cobertas pelo oceano (Meteor. 253a15-24). Por causa de catástrofes periódicas, toda a sabedoria humana que agora é buscada tanto nas artes quanto nas coisas divinas foi anteriormente possuída por ancestrais esquecidos. No entanto, parte dessa sabedoria é preservada em mitos, que transmitem o conhecimento do divino ao retratar alegoricamente os deuses em forma humana ou animal, para que as massas possam ser persuadidas a seguir as leis (Met. 1074a38-b14, compare Meteor. 339b28 - 30, Pol. 1329b25).

A geologia ou ciência da terra de Aristóteles, dada nos últimos livros de sua *Meteorologia*, oferece teorias da formação dos oceanos, do vento e da chuva, e de outros eventos naturais, como terremotos, raios e trovões. Sua teoria do arco-íris sugere que gotas de água suspensas no ar

formam espelhos que refletem o raio visual multicolorido que procede do olho sem sua magnitude adequada (Meteor. 373a32-373b34). Embora as explicações dadas por Aristóteles desses fenômenos contradigam as da física moderna, suas observações cuidadosas muitas vezes dão interesse ao seu relato.

A ciência material de Aristóteles oferece a primeira descrição do que hoje é chamado de fluidos não newtonianos – mel e mosto – que ele caracteriza como líquidos nos quais a terra e o calor predominam (Meteor. 385b1-5). Embora os gregos antigos não destilassem álcool, ele relata a destilação acidental de algum etanol do vinho (“vinho doce”), que ele observa ser mais combustível do que o vinho comum (Meteor. 387b10-14). Finalmente, a ciência material de Aristóteles faz uma distinção informativa entre compostos, nos quais os constituintes mantêm sua identidade, e misturas, nas quais um constituinte passa a dominar ou nas quais um novo tipo de material é gerado (ver Sharvy 1983 para discussão). Embora seja impreciso descrevê-lo como um empirista metodológico, a coleção de Aristóteles e o registro cuidadoso de observações mostram que, em todos os seus esforços científicos, suas explicações foram projetadas para estar de acordo com fenômenos naturais observáveis publicamente.

II. Biologia

O fenômeno da vida, em oposição à natureza inanimada, envolve tipos distintos de mudança (Phys. 244b10-245a5) e, portanto, requer tipos distintos de explicação. As explicações biológicas devem fornecer todas as quatro causas de um organismo ou espécie - o material de que é composto, os processos que o originam, a forma particular que possui e seu propósito. Para Aristóteles, a investigação de organismos individuais

dá um conhecimento causal, uma vez que os indivíduos pertencem a uma espécie natural. Homens e cavalos têm olhos, que desempenham funções semelhantes em cada um deles, mas como suas espécies são diferentes, o olho de um homem é semelhante aos olhos de outros homens, enquanto os olhos de um cavalo são semelhantes aos olhos de outros cavalos (*HÁ* 486a15-20). A biologia deveria explicar tanto por que existem formas homólogas em diferentes espécies quanto as maneiras pelas quais elas diferem e, portanto, as causas para a persistência de cada tipo natural de ser vivo.

Embora todas as quatro causas sejam relevantes na biologia, Aristóteles tende a agrupar causas finais com causas formais em explicações teleológicas e causas materiais com causas eficientes em explicações mecânicas. Boylan (seção 4) mostra, por exemplo, que a explicação teleológica da respiração de Aristóteles é que ela existe para trazer ar ao corpo para produzir pneuma, que é o meio pelo qual um animal se move. A explicação mecânica de Aristóteles é que o ar que foi aquecido nos pulmões é expelido pelo ar mais frio fora do corpo (*On Breath* 481b10-16, *PA* 642a31-b4).

Explicações teleológicas são necessárias condicionalmente; isto é, eles dependem da suposição de que o biólogo identificou corretamente o fim pelo qual o organismo se comporta e como se comporta. Explicações mecânicas, em distinção, têm necessidade absoluta no sentido de que não requerem suposições sobre o propósito do organismo ou comportamento. Em geral, no entanto, as explicações teleológicas são mais importantes na biologia (*PA* 639b24-26), porque fazer uma distinção entre coisas vivas e inanimadas depende da suposição de que “a natureza não faz nada em vão” (*GA* 741b5).

A causa final de cada tipo corresponde à razão pela qual continua a persistir. Ao contrário das substâncias eternas e superlunares, os seres vivos sublunares não podem se preservar individualmente ou, como diz Aristóteles, “em número”. No entanto, porque viver é melhor do que não viver (*EN*1170b2-5), cada indivíduo tem um impulso natural para se preservar “em espécie”. Esse impulso para a autopreservação é a principal maneira pela qual as criaturas vivas participam do divino (*DA*415a25-b7). Nutrição e reprodução são, portanto, na filosofia de Aristóteles, atividades carregadas de valores e direcionadas a objetivos. São ativados, conscientemente ou não, para o bem da espécie, nomeadamente para a sua continuação, na qual imita as coisas eternas (*Gen et Corr.*338b12-17). Desta forma, a vida pode ser considerada dirigida e imitativa do divino (*DC*292b18-22).

Essa orientação teleológica básica ou direcionada a objetivos da biologia de Aristóteles permite que ele explique as várias funções das criaturas vivas em termos de seu crescimento e preservação da forma. Talvez a principal delas seja a reprodução, que estabelece a continuidade de uma espécie através de uma geração. Como diz Aristóteles, a semente é temporalmente anterior ao organismo totalmente desenvolvido, uma vez que cada organismo se desenvolve a partir de uma semente. Mas o organismo totalmente desenvolvido é logicamente anterior à semente, pois é o fim ou a causa final, por causa da qual a semente é produzida (*PA* 641b29-642a2).

Na reprodução assexuada em plantas e animais, a semente é produzida por um organismo individual e implantada no solo, que a ativa e assim atualiza sua potencialidade de se tornar um organismo do tipo do qual foi produzida. Aristóteles, portanto, utiliza uma concepção de “tipo” como um princípio teleonômico endógeno, que explica por que um animal

individual pode produzir outros animais de seu próprio tipo (Mayr 1982, 88). Portanto, a *espécie natural* a que um indivíduo pertence o torna o que é. Animais da mesma espécie natural têm a mesma forma de vida e podem se reproduzir entre si, mas não com animais de outras espécies.

Na reprodução sexual animal, Aristóteles entende a semente possuída pelo macho como a fonte ou princípio de geração, que contém a forma do animal e deve ser implantado na fêmea, que fornece a matéria (GA 716a14-25). Ao fornecer a forma, o macho estabelece a formação do embrião na matéria fornecida pela fêmea, pois o coalho faz com que o leite coagule em queijo (GA 729a10-14). Assim como o coalho faz com que o leite se separe em uma parte sólida e terrosa (ou queijo) e uma parte líquida e aquosa (ou soro de leite), o sêmen faz com que o fluido menstrual se fixe. Nesse processo, é ativado o princípio de crescimento potencialmente contido na semente que, como uma semente plantada no solo, produz o corpo de um animal como embrião (GA 739b21-740a9).

A forma do animal, sua psique, pode ser considerada potencialmente na matéria, já que a matéria contém todos os nutrientes necessários para a produção do organismo completo. No entanto, é invariavelmente o macho que realiza a reprodução ao fornecer o princípio da alma perceptiva, um processo que Aristóteles compara com o movimento de marionetes automáticas por um motor que não está na marionete (GA 741b6-15). Se a fêmea produz a psique nutritiva é uma questão em aberto. Assim, a forma ou psique é fornecida pelo macho, enquanto a matéria é fornecida pela fêmea: quando as duas se juntam, elas formam um produto hilomórfico - o animal vivo.

Enquanto a forma de um animal é preservada em espécie pela reprodução, os organismos também são preservados individualmente ao longo de sua vida natural através da alimentação. Nas espécies que têm

sangue, a alimentação é uma espécie de mistura, na qual o alimento é mastigado e decomposto no estômago, depois entra no sangue e finalmente é cozido para formar as partes externas do corpo. Nas plantas, a alimentação ocorre apenas pela psique nutritiva. Mas nos animais, os sentidos existem para detectar o alimento, pois é pelos sentidos que os animais perseguem o que é benéfico e evitam o que é prejudicial. Nos seres humanos, uma explicação semelhante pode ser dada para os poderes intelectuais: a compreensão e a sabedoria prática existem para que os seres humanos possam não apenas viver, mas também desfrutar da boa vida alcançável pela ação (*Sens.* 436b19-437a3).

Embora a teleologia de Aristóteles tenha sido criticada por alguns biólogos modernos, outros argumentaram que seu trabalho biológico ainda é de interesse dos naturalistas. Por exemplo, Haldane (1955) mostra que Aristóteles deu o primeiro relato da dança das abelhas, que recebeu uma explicação abrangente apenas no trabalho do século XX de Von Frisch. Aristóteles também observou o comportamento da lordose em bovinos (*HA* 572b1-2) e observa que algumas plantas e animais são divisíveis (*Juventude e Velhice* 468b2-15), um fato que foi vividamente ilustrado em estudos modernos de planárias. Mesmo quando as explicações biológicas de Aristóteles estão incorretas, suas observações podem ser de valor duradouro.

III. Psicologia

A psicologia é o estudo da psique, que muitas vezes é traduzida como "alma". Enquanto os filósofos anteriores estavam interessados na psique como parte da investigação política, para Aristóteles, o estudo da psique é parte da ciência natural (Ibn Bajjah 1961, 24), continua com a biologia. Isso ocorre porque Aristóteles concebe a psique como a forma

de um ser vivo, sendo o corpo seu material. Embora a psique e o corpo nunca estejam realmente separados, eles podem receber descrições diferentes. Por exemplo, a paixão da raiva pode ser descrita fisiologicamente como uma fervura do sangue ao redor do coração, enquanto pode ser descrita dialeticamente como o desejo de retribuir com dor alguém que o insultou (*DA 403a25-b2*). Enquanto o fisiologista examina as causas materiais e eficientes, o dialético considera apenas a forma e a definição do objeto de investigação (*DA 403a30-b3*). Uma vez que a psique é “o primeiro princípio do ser vivo” (*DA 402a6-7*), nem o método dialético nem o método fisiológico nem uma combinação dos dois são suficientes para uma explicação sistemática da psique (*DA 403a2, b8*). Em vez de confiar na especulação dialética ou materialista, Aristóteles sustenta que a demonstração é o método apropriado da psicologia, uma vez que o ponto de partida é uma definição (*DA 402b25-26*), e a psique é a forma e definição de uma coisa viva.

Aristóteles concebe a psicologia como uma ciência exata, com maior precisão do que as ciências menores (*DA 402a1-5*), e, portanto, oferece uma sequência completa dos tipos ou “partes” da psique. A psique nutritiva – possuída por plantas e animais – é responsável pelas funções básicas de nutrição e reprodução. A percepção só é possível em um animal que também tem o poder nutritivo que lhe permite crescer e se reproduzir, enquanto o desejo depende de perceber o objeto desejado e a locomoção depende de desejar objetos em diferentes locais (*DA 415a1-8*). Poderes mais intelectuais, como imaginação, julgamento e o próprio entendimento, existem apenas em humanos, que também possuem os poderes inferiores.

A sucessão de poderes psicológicos garante a completude, ordem e necessidade das relações das partes psicológicas. Como as figuras

retilíneas, que vão dos triângulos aos quadriláteros, aos pentágonos, e assim por diante, sem que haja formas intermediárias, não há outras psiques além daquelas nessa sucessão (*DA 414b20-32*). Essa abordagem demonstrativa garante que, embora os métodos da psicologia e da fisiologia sejam distintos, as divisões psicológicas mapeiam as distinções biológicas. Para Aristóteles, as partes da psique não são separáveis ou “modulares”, mas relacionadas geneticamente: cada parte posterior da psique “contém” as partes anteriores, e cada parte inferior é a condição necessária, mas não suficiente para a posse da parte que vem depois disso. A psique é definida por Aristóteles como a primeira atualidade de um animal vivo, que é a forma de um corpo natural potencialmente vivificante (*DA 412a19-22*). Esta forma é possuída mesmo quando não está sendo usada; por exemplo, uma pessoa adormecida tem o poder de ouvir uma melodia, embora enquanto dorme não esteja exercendo o poder. Por outro lado, embora um cadáver se pareça com um corpo adormecido, ele não tem psique, pois não tem o poder de responder a tais estímulos. A segunda realidade de um animal vem quando o poder é realmente exercido, como quando se ouve a melodia (*DA 417b9-16*).

A percepção é a recepção da forma de um objeto de percepção sem sua matéria, assim como a cera recebe o selo de um anel sem seu ferro ou ouro (*DA 424a17-28*). Quando se vê vinho, por exemplo, percebe-se algo escuro e líquido sem se tornar escuro e líquido. Alguns sustentam que Aristóteles pensa que a recepção da forma acontece na matéria de modo que parte do corpo se torna como o objeto percebido (por exemplo, o olho pode estar escuro enquanto se está olhando para o vinho). Outros sustentam que a percepção aristotélica é uma mudança espiritual, de modo que nenhuma mudança corporal é necessária. Mas presumivelmente a pessoa está mudando tanto corporal quanto espiritualmente o tempo

todo, mesmo quando não está percebendo. Consequentemente, a formulação de que a percepção é de "forma sem matéria" provavelmente não pretende descrever mudança espiritual, mas sim para indicar a natureza conceitual da percepção. Pois, como discutido na seção sobre filosofia primeira, Aristóteles considera as formas como definições ou conceitos; por exemplo, define-se "cavalo" articulando sua forma. Se ele está usando "forma" da mesma maneira em sua discussão sobre percepção, ele quer dizer que ao perceber algo, como ao ver um cavalo, ganha-se consciência dele como ele é; isto é, apreende-se o conceito de cavalo. Nesse caso, tudo o que a doutrina quer dizer é que a percepção é conceitual, dando uma compreensão não apenas de partes de objetos perceptíveis, digamos, a cor e a forma de um cavalo, mas dos próprios objetos, isto é, do cavalo como cavalo. De fato, Aristóteles descreve a percepção como conferindo conhecimento de particulares e, nesse sentido, sendo como a contemplação (*DA* 417b19-24).

Essa teoria da percepção distingue três tipos de objetos perceptíveis: os sensíveis próprios, que são percebidos apenas por uma modalidade sensorial; sensíveis comuns, que são percebidos por todos os sentidos; e sensíveis acidentais, que são fatos sobre o objeto sensível que não são dados diretamente (*DA* 418a8-23). Por exemplo, ao ver o vinho, sua cor é um sensível próprio, seu volume um sensível comum e o fato de pertencer a Cálias um sensível accidental. Embora normalmente não se possa estar errado sobre a cor do vinho, pode-se superestimar ou subestimar seu volume sob condições fora do padrão, e é possível estar completamente errado sobre o sensato accidental (por exemplo, Callias pode ter vendido o vinho).

Os cinco sentidos distinguem-se pelos seus sentidos próprios: embora a cor do vinho possa acidentalmente dar a conhecer que é doce, a

cor é própria da vista e a doçura ao paladar. Mas isso levanta uma questão: como os diferentes sentidos trabalham juntos para dar uma experiência coerente da realidade? Se eles não fossem coordenados, então se perceberia cada qualidade de um objeto separadamente, por exemplo, escuridão e doçura sem colocá-las juntas. No entanto, a experiência perceptiva real é coordenada: percebe-se o vinho como escuro e doce. Para explicar isso, Aristóteles diz que eles devem ser coordenados pelo sentido central, que provavelmente está localizado no órgão central do corpo, o coração. Quando a pessoa está acordada e os órgãos sensoriais externos estão funcionando normalmente, eles são coordenados no coração para discernir a realidade como ela é (*Sens.* 448b31-449a22).

Aristóteles afirma que se ouve que se ouve e vê que se vê (*DA* 425b12-17). Embora haja um enigma sobre se essa visão de ordem superior se deve à própria visão ou ao poder perceptivo central (compare *On Sleep* 455a3-26), a percepção de ordem superior conta como uma consciência de como o poder perceptivo apreende um objeto no mundo. Embora filósofos posteriores tenham chamado essa percepção de ordem superior de "consciência" e argumentado que ela poderia ser separada de uma percepção atualizada de um objeto real, para Aristóteles ela é intrinsecamente dependente da compreensão de um objeto de primeira ordem (Nakahata 2014, 109-110). De fato, Aristóteles descreve os poderes perceptivos como sendo potencialmente como o objeto perceptual na realidade (*DA* 418a3-5) e chega a dizer que a atividade do objeto externo e a do poder perceptivo são uma, embora o que é ser cada um seja diferente (*DA* 425b26-27). Assim, a consciência parece ser uma propriedade que surge automaticamente quando a percepção é ativada. Em pelo menos alguns animais, os poderes perceptivos dão origem a outros poderes psicológicos que não são eles próprios perceptivos em

sentido estrito. Em um caso simples, a percepção de uma cor é alterada pelo seu entorno, ou seja, pela forma como ela é iluminada e pelas outras cores em seu campo de visão. Longe de assumir a constância da percepção, Aristóteles observa que, em tais circunstâncias, uma cor pode tomar o lugar de outra e aparecer de forma diferente do que em condições padrão, por exemplo, de plena iluminação (*Meteor.* 375a22-28).

A memória é outro poder que surge através da coleta de muitas percepções. A memória é uma afecção da percepção (embora quando o conteúdo da memória é intelectual, é uma afecção do poder de julgamento da psique, veja *Mem.* 449b24-25), produzida quando o movimento da percepção age como um anel de sinete na vedação cera, imprimindo-se em um animal e deixando uma imagem na psique (*Mem.* 450a25-b1). A imagem resultante tem uma função representativa para que possa estar presente mesmo quando o objeto que retrata está ausente: quando alguém se lembra de uma pessoa, por exemplo, a imagem-memória está totalmente presente em sua psique, embora a pessoa possa estar ausente (450b20-25).

Intimamente relacionada à memória, a imaginação é um poder de apresentar coisas ausentes a si mesmo. Idêntico nem à percepção nem ao julgamento (*DA* 427b27-8, 433a10), a imaginação tem uma qualidade “como se”. Por exemplo, imaginar um terror é como olhar para uma imagem sem sentir a emoção correspondente de medo (*DA* 427b21-24). A imaginação pode ser definida como um tipo de mudança ou movimento que ocorre por meio da percepção ativada (*DA* 429a1-2). Isso não implica que a imaginação seja meramente reprodutiva, mas simplesmente que percepções ativadas acionam a imaginação, que por sua vez produz uma imagem ou aparência “diante de nossos olhos” (*DA* 427b19-20). As aparências resultantes que “vem a ser para nós” (*DA* 428a1-2, 11-12)

poderia ser verdadeira ou falsa, pois, diferentemente do objeto da percepção, o que é imaginado não está presente (Humphreys 2019).

Os seres humanos são distintos de outros animais, diz Aristóteles, em sua posse de psique racional. O mais importante entre os poderes racionais é o intelecto ou entendimento (este artigo usa os termos de forma intercambiável), que apreende os universais de uma maneira análoga à apreensão perceptiva dos particulares. No entanto, ao contrário dos particulares materiais captados pela percepção, os universais não estão misturados com o corpo e, portanto, estão, de certa forma, contidos na própria psique (*DA* 417b22-24, 432a1-3). Isso às vezes tem sido chamado de inexistência intencional de um objeto, ou intencionalidade, a propriedade de ser direcionado a ou sobre algo. Uma vez que se pode pensar ou compreender qualquer universal, o entendimento é potencialmente sobre qualquer coisa, como uma tabuinha de escrita vazia (*DA* 429b29-430a1).

A doutrina da intencionalidade do intelecto leva Aristóteles a fazer uma distinção entre dois tipos de intelecto. O intelecto receptivo ou passivo é caracterizado pela capacidade de se tornar como todas as coisas e é análogo à tábua de escrever. O intelecto produtivo ou ativo é caracterizado pela capacidade de realizar todas as coisas e é análogo ao ato de escrever. O intelecto ativo é, portanto, semelhante à luz que ilumina os objetos, tornando-os perceptíveis pela visão. Aristóteles sustenta que a alma nunca pensa sem uma imagem produzida pela imaginação para servir como seu material. Assim, ao compreender algo, o intelecto produtivo aciona o intelecto receptivo, que estimula a imaginação a produzir uma imagem particular correspondente ao conteúdo universal do entendimento. Por isso, enquanto Aristóteles descreve o intelecto ativo como não afetado, separado e imaterial, ele serve para completar o

intelecto passivo, o qual é inseparável da imaginação e, portanto, da percepção e nutrição.

A insistência de Aristóteles de que o intelecto não é um assunto da ciência natural (*PA* 641a33-b9) motiva a visão de que o pensamento requer uma contribuição do sobrenatural ou divino. De fato, na *Metafísica* (1072b19-30) Aristóteles argumenta que o intelecto que compreende ativamente o inteligível é o Deus eterno. Para leitores como o comentarista árabe medieval Ibn Rushd, o intelecto passivo se espalha como matéria entre os seres pensantes. Esse “intelecto material” é ativado por Deus, o intelecto agente, de modo que, quando se pensa, participa da atividade do intelecto divino. De acordo com essa visão, todo ato de pensar é também um ato de iluminação divina em que Deus ativa o poder de pensamento de alguém como o escritor aciona uma tabuinha em branco.

No entanto, em outras passagens, Aristóteles diz que quando o corpo é destruído, a alma também é destruída (*Comprimeto e Curta Vida*, 465b23-32). Assim, parece que as explicações psicológicas de Aristóteles assumem corporeidade e exigem que o pensamento seja algo feito pelo ser humano individual. De fato, Aristóteles argumenta que se o pensamento é um tipo de representação imaginativa ou impossível sem imaginação, então será impossível sem corpo (*DA* 403a8-10). Mas a psique nunca pensa sem imaginação (*DA* 431a16-17). Parece seguir que, longe de ser parte do pensamento eterno de Deus, o pensamento humano é algo que acontece em um corpo vivo e termina quando esse corpo não está mais vivo. Assim, Jimenez (2014, 95-99) argumenta que o pensamento é corporificado de três maneiras: é procedido por processos corporais, simultâneos a processos corporificados, e antecipa processos corporais, ou

seja, ações intencionais. Para uma discussão mais aprofundada, ver Jiminez (2017).

Toda a psique governa as funções e mudanças características de um ser vivo. A psique nutritiva é a causa formal do crescimento e do metabolismo e é compartilhada pelas plantas, enquanto a psique perceptiva dá origem ao desejo, o que faz com que os animais automovidos ajam. Quando se toma consciência de um bem aparente por percepção ou imaginação, forma-se um apetite, o desejo de prazer, ou thumos, o desejo espirituoso de vingança ou honra. Uma terceira forma de desejo, o desejo, é o produto da psique racional (*DA* 433a20-30).

Boeri apontou que a psicologia de Aristóteles corta um caminho intermediário entre o fisicalismo, que identifica a psique com o corpo, e o dualismo, que postula a existência independente da alma e do corpo. Ao caracterizar a psique como o faz, Aristóteles pode ao mesmo tempo negar que a psique é um corpo, mas também insistir que ela não existe sem um corpo. O corpo vivo de um animal pode, assim, ser pensado como uma forma que foi “materializada” (Boeri 2018, 166-169).

b. Matemática

Aristóteles foi educado na Academia de Platão, na qual se argumentava comumente que objetos matemáticos como linhas e números existem independentemente de seres físicos e, portanto, são “separáveis” da matéria. A concepção de Aristóteles da hierarquia dos seres o levou a rejeitar o platonismo, uma vez que a categoria de quantidade é posterior à de substância. Mas ele também rejeita o nominalismo, a visão de que as coisas matemáticas não são reais. Contra ambas as posições, Aristóteles argumenta que as coisas matemáticas são reais, mas não existem separadamente dos corpos sensíveis

(*Met.* 1090a29-30, 1093b27-28). Os objetos matemáticos dependem, portanto, das coisas às quais são inerentes e não têm um ser separado ou independente (*Met.* 1059b12-14).

Embora os seres matemáticos não estejam separados do cosmo material, quando o matemático define o que é ser uma esfera ou círculo, ele não inclui um material como ouro ou bronze na definição, porque não é a bola de ouro ou o anel de bronze que o matemático quer definir. O matemático está justificado em proceder dessa maneira, porque embora não existam entidades separadas além da coisa concreta, são apenas os aspectos matemáticos das coisas reais que são relevantes para a matemática (*DC* 278a2-6). Esse processo pelo qual as características materiais de uma substância são sistematicamente ignoradas pelo matemático, que se concentra apenas nas características quantitativas, Aristóteles descreve como "abstração". Porque sempre envolve fins finais, nenhuma abstração é possível na ciência natural (*PA* 641b11-13, *Phys.* 193b31-35). Uma consequência dessa abstração é que as questões de "por que" em matemática são invariavelmente respondidas não fornecendo uma causa final, mas fornecendo a definição correta (*Phys.* 198a14-21, 200a30-34).

Uma razão pela qual Aristóteles acredita que a matemática deve proceder por abstração é que ele quer evitar a multiplicação de entidades. Por exemplo, ele não quer dizer que, além de haver uma esfera de bronze, há outra esfera matemática separada, e que além dessa esfera, há um plano matemático separado cortando-a, e que além a esse plano, há uma linha adicional limitando o plano (ver Katz 2014). É suficiente para uma ontologia matemática simplesmente reconhecer que os objetos naturais têm propriedades matemáticas reais não separadas no ser, que podem, no entanto, ser estudadas independentemente da investigação

natural. Aristóteles também favorece essa visão devido à sua crença de que a matemática é uma ciência demonstrativa. Aristóteles estava ciente de que a geometria usa representações diagramáticas de propriedades abstratas, que permitem entender como uma demonstração é verdadeira não apenas para um objeto específico, mas para qualquer classe de objetos que compartilham suas características quantitativas (Humphreys 2017). Através do conceito de abstração, Aristóteles poderia explicar por que um determinado diagrama pode ser usado para provar um resultado geométrico universal.

Por que estudar matemática? Embora Aristóteles tenha rejeitado a doutrina platônica de que os seres matemáticos são entidades separadas e intermediárias entre coisas perceptíveis e formas, ele concordou com os platônicos que a matemática é sobre coisas que são belas e boas, uma vez que oferece uma visão sobre a natureza do arranjo, simetria e definição (*Met.*1078a31-b6). Assim, o estudo da matemática revela que a beleza não está tanto nos olhos de quem vê, mas na natureza das coisas (Hoinski e Polansky 2016, 51-60). Além disso, Aristóteles sustenta que os seres matemáticos são todos objetos potenciais do intelecto, que existem apenas potencialmente quando não são compreendidos. A atividade do entendimento é a atuação de seu ser, mas também atua o intelecto (1051a26-33). A matemática, então, não só dá uma visão sobre a beleza, mas também é uma fonte de prazer intelectual, uma vez que adquirir conhecimento matemático exercita o melhor poder do ser humano.

c. Filosofia Primeira

Além das ciências naturais e matemáticas, há uma ciência dos seres independentes que Aristóteles chama de “filosofia primeira” ou

"sabedoria". Qual é o objetivo adequado desta ciência? Em alguns casos, Aristóteles parece dizer que se trata *de ser* na medida em que é (*Met.*1026a19-22), que é imutável e separável da matéria. No entanto, Menn (2013, 10-11) mostra que Aristóteles está principalmente preocupado em descrever a filosofia primeira como uma ciência que busca as causas e fontes do ser enquanto ser. Assim, quando Aristóteles sustenta que a sabedoria é um tipo de conhecimento racional sobre causas e princípios (*Met.*982a1-3), ele provavelmente quer dizer que a investigação dessas causas do ser como ser procura descobrir as coisas divinas como a causa dos seres comuns. A filosofia primeira é, conseqüentemente, bastante diferente da filosofia natural e da matemática, pois em vez de proceder da observação sistemática ou de hipóteses, ela começa com uma atitude de admiração em relação às coisas comuns e visa contemplá-las não sob uma descrição particular, mas simplesmente como seres (Sachs 2018).

A premissa fundamental desta ciência é a lei da não contradição, que afirma que algo não pode ser e não ser (*Met.* 1006a1). Aristóteles sustenta que esta lei é indemonstrável e necessária para assumir em qualquer discussão significativa sobre o ser. Conseqüentemente, uma pessoa que exige uma demonstração desse princípio não é melhor do que uma planta. Como Anscombe (1961, 40) coloca, "Aristóteles evidentemente tinha algumas pessoas muito irritantes com quem discutir". Mas, como Anscombe também aponta, esse princípio é o que permite que Aristóteles faça uma distinção entre substâncias como o tipo primário de ser e acidentes que se enquadram nas outras categorias. Embora seja possível que uma substância sofra acidentes contrários, por exemplo, o café primeiro quente e depois frio, as substâncias não têm contrários. A lei

exige que uma substância seja ou não, independentemente de suas outras propriedades acidentais.

Aristóteles insiste que, para que a palavra “ser” tenha algum significado, deve haver alguns seres primários, enquanto outros seres modificam esses seres primários. Como vimos na seção sobre a lógica de Aristóteles, as substâncias primárias são substâncias individuais, enquanto seus acidentes são o que delas se predica nas categorias. Isso assume um significado metafísico quando se pensa nessa distinção em termos de uma relação de dependência na qual as substâncias podem existir independentemente de seus acidentes, mas os acidentes são dependentes de uma substância. Por exemplo, um cão desgrenhado é substancialmente um cão, mas apenas acidentalmente desgrenhado. Se perdesse todo o cabelo, deixaria de ser peludo, mas não seria menos um cachorro: seria então um cão não peludo. Mas se deixasse de ser um cachorro - por exemplo, se fosse transformado em fertilizante -, deixaria de ser peludo no mesmo instante. Ao contrário do “shagginess”, “dogness” não pode ser separado de um *shaggy dog*:

Dado que as substâncias podem ser caracterizadas como formas, como matéria, ou como compostos de forma e matéria, parece que Aristóteles dá a causa e a fonte de um ser listando sua causa material e formal. De fato, Aristóteles às vezes descreve o ser primário como a “forma imanente” da qual o ser primário concreto é derivado (*Met.*1037a29). Isso provavelmente significa que uma substância primária é sempre um composto, seu componente formal servindo como causa final da substância. No entanto, os seres primários não são compostos de outros seres primários (*Met.*1041a3-5). Assim, apesar de alguma controvérsia sobre a questão, parece não haver forma de um indivíduo, sendo forma o que é compartilhado por todos os indivíduos de uma espécie.

Uma substância é definida por um universal e, portanto, quando se define a forma, define-se a substância (*Met.*1035b31-1036a1). No entanto, quando alguém apreende uma substância diretamente na percepção ou pensamento, apreende o composto de forma e matéria (*Met.*1036a2-8). Mas como a forma por si mesma não faz uma substância primária, ela deve ser imanente – isto é, composta de matéria – em cada substância primária individual. Em vez disso, em um composto forma-matéria, como uma coisa viva, a matéria é tanto a matéria anterior da qual a coisa se tornou quanto a matéria contemporânea da qual ela é composta. A forma é o que faz do que uma coisa é feita, sua matéria, naquela coisa (Anscombe 1961, 49, 53).

Devido a esse relato hilomórfico, pode-se preocupar que a ciência natural pareça explicar tudo o que há para explicar sobre substâncias. No entanto, Aristóteles insiste que existe um tipo de ser separável e imóvel que serve como princípio ou fonte de todos os outros seres, que é o objeto especial da sabedoria (*Met.*1064a35-b1). Esse ser pode ser chamado o próprio bem, que é implicitamente perseguido pelas substâncias quando elas chegam a ser o que são. Em todo caso, Aristóteles insiste que esta fonte e o primeiro dos seres põe em movimento o movimento primário. Mas como tudo o que está em movimento deve ser movido por outra coisa, e a primeira coisa não é movida por outra coisa, ela mesma é imóvel (*Met.* 1073a25-34). Como vimos, mesmo o intelecto humano “não é afetado” (*DA* 429b19-430a9), produzindo seu próprio objeto de contemplação em uma atividade pura. Em seguida, Aristóteles descreve o ser primário como um intelecto ou um tipo de intelecto que “pensa a si mesmo” perpetuamente (*Met.* 1072b19-20). Assim, podemos conceber o deus aristotélico como sendo como nosso próprio intelecto, mas não

obscurecido pelo que sofremos como seres mortais, mutantes e falíveis (Marx 1977, 7-8).

4. Filosofia Prática

A filosofia prática distingue-se da filosofia teórica tanto em seus objetivos quanto em seus métodos. Enquanto o objetivo da filosofia teórica é a contemplação e a compreensão das coisas mais elevadas, o objetivo da filosofia prática é a boa ação, isto é, agir de uma maneira que constitua ou contribua para a vida boa. Mas os seres humanos só podem prosperar em uma comunidade política: o humano é um “animal político” e, portanto, a comunidade política existe por natureza (*Pol.*1253a2-5, compare *EN*1169b16-19). Assim, a investigação ética é parte da investigação política sobre o que torna a vida melhor para um ser humano. Por causa da variabilidade e complexidade intrínsecas da vida humana, no entanto, esta investigação não possui a exatidão da filosofia teórica (*EN.* 1094b10-27).

Da mesma forma que ele sustenta que os animais buscam fins característicos em sua biologia, Aristóteles sustenta em seu “argumento *ergon*” que o ser humano tem um *ergon* próprio – trabalho ou função (*EN.* 1097b24-1098a18). Assim como artesãos como flautistas e escultores e órgãos corporais como olhos e ouvidos têm um trabalho peculiar que fazem, o ser humano deve fazer algo peculiarmente humano. Tal função é definitiva, ou seja, distingue o que é ser a coisa que a realiza. Por exemplo, uma flautista é uma flautista na medida em que toca flauta. Mas a função serve como condição implícita de sucesso para ser aquela coisa. Por exemplo, o que torna uma flautista boa pelo que ela é (“boa como flautista” pode-se dizer) é que ela toca bem a flauta. Independentemente do outro trabalho que ela faz em suas outras capacidades (como humana, como

amiga e assim por diante), a pergunta “ela é uma boa flautista?” só pode ser respondida em referência ao ergon do flautista, ou seja, tocar flauta.

A função humana não pode ser nutrição ou percepção, pois essas atividades são compartilhadas com outros seres vivos. Como outros animais carecem de razão, a função humana deve ser uma atividade da psique não sem razão. Um ser humano que desempenha bem essa função estará funcionando bem como ser humano. Em outras palavras, ao agir virtuosamente, por esse fato, alcançaremos o bem humano (Angier 2010, 60-61). Assim, Aristóteles pode resumir a boa vida como consistindo de atividades e ações de acordo com *arete* – excelência ou virtude – e o bem para o ser humano como a atividade da psique de acordo com a excelência em uma vida completa (*PT* 1098a12-19). Embora às vezes tenha sido objetado que Aristóteles supõe sem argumentos que os seres humanos devem ter uma função característica, Angier (2010, 73-76) mostrou que a chave para o argumento de Aristóteles é sua comparação da função humana com um ofício: assim como um O escultor deve possuir uma ampla variedade de habilidades subordinadas para alcançar o domínio em sua atividade especializada, portanto, ao agir bem, o ser humano deve possuir um conjunto inclusivo de disposições e capacidades que sirvam para cumprir a tarefa especializada da razão.

A ética e a política, porém, não se orientam meramente para descrever o comportamento humano, mas para dizer quais os fins que os seres humanos devem perseguir, ou seja, sobre o que constitui a vida boa para o homem. Enquanto muitos, que não têm exposição à filosofia, devem concordar que a boa vida consiste na *eudaimonia* – felicidade ou bem-aventurança – há discordância sobre o que constitui esse estado (*EN* 1095a18-26). A tarefa especial da filosofia prática é, portanto, dizer em que consiste a boa vida, isto é, dar uma explicação mais abrangente da

eudaimonia do que a que está disponível a partir da observação dos diversos fins perseguidos pelos seres humanos. Como aponta Baracchi (2008, 81-83), a eudaimonia indica uma vida vivida sob o domínio benevolente ou benéfico do daimônico, ou seja, de uma ordem de existência além do humano. Assim, a visão de que a eudaimonia é um estado de máxima perfeição e completude para um ser humano (*Magna Moralia* 1184a14, b8) indica que a plena realização de um humano depende de buscar algo além do que é estritamente próprio do humano.

a. Habituação e Excelência

Embora o significado original da ética tenha sido obscurecido devido à confusão moderna de perseguir fins adequados com seguir regras morais, nas obras aristotélicas, a investigação ética é limitada à investigação do que é para um ser humano florescer de acordo com sua própria natureza. Para os propósitos desta investigação, Aristóteles distingue três partes da psique: paixões, poderes e hábitos (*EN*. 1105b20). As paixões incluem atitudes como sentir medo, ódio ou pena dos outros, enquanto os poderes são as partes de nossa forma que nos permitem ter tais paixões e obter conhecimento do mundo. No entanto, embora todos os seres humanos compartilhem paixões e poderes, eles diferem em relação a como são treinados ou habituados e, portanto, em relação a suas disposições ou estados de caráter. Aqueles que estão habituados corretamente são considerados excelentes e louváveis, enquanto aqueles cujos caracteres são deformados devido ao mau hábito são censuráveis (*EN* 1105b28-a2).

Como um ser humano se torna bom, cultivando a excelência dentro de si mesmo? Aristóteles sustenta que isso acontece por dois mecanismos relacionados, mas distintos. As excelências intelectuais surgem pelo

ensino, enquanto as excelências éticas pelo caráter, como moderação e coragem, surgem pelo *ethos*, hábito ou treinamento (*EN*1103a14-26). Uma vez que o prazer ou a dor resultam de cada uma das nossas atividades (*EN*1104b4), o treino acontece através da atividade; por exemplo, aprende-se a ser justo fazendo coisas justas (*EN*1103a35-b36). Os legisladores, que visam tornar os cidadãos bons, devem, portanto, garantir que os cidadãos sejam treinados desde a infância para produzir certos bons hábitos - excelências de caráter - neles (*EN*1103b23-25).

Tal treinamento ocorre através do prazer e da dor. Se alguém é criado para sentir prazer ou sofrer dor em certas atividades, desenvolverá o caráter correspondente (*EN*1104b18-25). É por isso que ninguém se torna bom a menos que faça coisas boas (*EN*1105b11-12). Em vez de tentar responder à questão de por que alguém deve ser bom em abstrato, Aristóteles assume que ter prazer nos tipos certos de atividades levará a pessoa a ter uma vida boa, onde "tipos certos" significa aquelas atividades que contribuem para o objetivo de uma pessoa na vida.. Assim, os desejos das crianças podem ser cultivados em disposições virtuosas, fornecendo recompensas e punições que as induzem a seguir a boa razão (*EN*1119b2-6).

Como Aristóteles concebe a percepção como a recepção da forma do objeto percebido sem sua matéria, perceber corretamente é apreender um objeto como tendo uma forma genérica prazerosa ou dolorosa (*DA* 424a17-19, 434a27-30). A capacidade cognitiva da percepção e a capacidade motriz do desejo estão ligadas pelo prazer, que também está "na alma" (*EE*1218b35). A excelência não é em si um prazer, mas sim uma disposição deliberativa de ter prazer em certas atividades, um meio-termo entre estados extremos (*EN*1106b36-1107a2).

Embora ofereça descrições detalhadas das virtudes em suas obras éticas, Aristóteles as resume em uma tabela:

<i>Excesso</i>	<i>Significa</i>	<i>Deficiência</i>
Irascibilidade	Suavidade	Falta de espírito
Precipitação	Coragem	Covardia
Sem vergonha	Modéstia	Desconfiança
Devassidão	Temperança	Insensibilidade
Inveja	Indignação Justa	Malícia
Ambição	Justiça	Perda
Prodigalidade	Liberalidade	Mesquinhez
Arrogância	Honestidade	Autodepreciação
Bajulação	Simpatia	Surdez
Subserviência	Dignidade	Teimosia
Luxuosidade	Dureza	Resistência
Vaidade	Grandeza de espírito	Pequenez do Espírito
Extravagância	Magnificência	Desgaste
Malandragem	Prudência	Simplicidade

Isso mostra que cada excelência é uma média entre estados de caráter excessivos e defeituosos (*EE*1220b35-1221a15). Assim, a boa habituação se preocupa em evitar estados de caráter extremos ou patológicos. Assim, Aristóteles pode dizer que a excelência ética está “preocupada com prazeres e dores” (*N*1104b8-11), pois sempre que alguém foi devidamente treinado para ter o prazer correto e sofrer a dor correta quando se age em excesso ou defeito, possui a excelência em questão.

b. Deliberação Ética

A ação humana apresenta excelência apenas quando é empreendida voluntariamente, ou seja, é escolhida como meio para realizar um objetivo almejado pelo agente. A excelência em geral é assim melhor entendida como uma disposição para fazer escolhas corretas (*EN*1106b36-1107a2), onde “escolha” é entendida como o produto da deliberação ou o que “foi deliberado” (*EN*1113a4). A deliberação não é sobre fins, mas sobre o que contribui para um fim já dado por um dos três tipos de desejo discutidos acima: *apetite*, *thumos* ou desejo (*EN*1112b11-12, 33-34).

Mas se toda ação excelente deve ser escolhida, como podem as ações realizadas em um instante, como quando se age com coragem, ser excelentes? Como tais ações podem ser realizadas sem que o agente tenha passado por um processo prévio de deliberação consciente, o que leva tempo, parece que se deve dizer que as ações rápidas foram hipoteticamente deliberadas, ou seja, que contam como aquilo que se teria escolhido fazer se um teve tempo para deliberar (Segvic 2008, 162-163).

Tal raciocínio pode ser esquematizado pelo chamado “silogismo prático”. Por exemplo, supondo que alguém aceite as premissas:

Não se deve beber água pesada

Esta água neste copo é pesada

O silogismo termina com a não ingestão da água do copo (*EN*1142a22-23). Se é assim que Aristóteles entende a deliberação ética, então parece que todas as ações voluntárias de uma pessoa contam como deliberadas, mesmo que a pessoa não tenha passado nenhum tempo pensando no que fazer.

No entanto, Contreras (2018, 341) aponta que o “silogismo prático” não pode representar deliberação, pois sua conclusão é uma ação, enquanto a conclusão da deliberação é uma escolha. Embora a escolha de uma pessoa normalmente faça com que a pessoa aja, algo externo pode impedir a pessoa de agir mesmo depois de feita a escolha. Assim, nem a escolha e a ação são a mesma coisa, nem os processos ou condições de que resultam idênticos. Além disso, mesmo desejos não racionais, como apetite e thumos, apresentam coisas sob o “disfarce do bem”, de modo que tudo o que se deseja parece ser bom. Portanto, uma ação baseada nesses desejos ainda pode ser descrita por um silogismo prático, embora não seja escolhida por deliberação.

Esse aspecto de “busca” da deliberação é evidenciado na comparação de Aristóteles do deliberador com o geômetra, que busca e analisa por diagramas (*EN*1112b20-24). A análise geométrica é o método pelo qual um matemático trabalha de trás para frente a partir de um resultado desejado para encontrar os elementos que constituem esse resultado. Da mesma forma, a deliberação é uma busca pelos elementos que permitiriam a realização do fim que se tem em vista (*EN*1141b8-15).

No entanto, enquanto o raciocínio geométrico é abstraído das condições materiais, o raciocínio prospectivo da deliberação é limitado tanto modal

quanto temporalmente. Não se pode deliberar sobre as necessidades, pois as coisas práticas devem admitir ser diferentes do que são (*DA* 433a29-30). Da mesma forma, não se pode deliberar sobre o passado, pois o que é escolhido não é o que se tornou - “ninguém escolhe que Ilium seja destruído” - mas o que pode ou não acontecer no futuro (*EN* 1139b5-9, *DA* 431b7-8). Pode-se descrever a deliberação, então, como partindo de premissas no futuro do pretérito perfeito, e trabalhando de trás para frente para descobrir quais ações tornariam essas afirmações verdadeiras.

Além dessas restrições, o agente deliberante deve ter uma crença sobre si mesmo, ou seja, que *e/e* é capaz de realizar ou não o estado futuro em questão (*EN* 1112a18-31). Uma vez que os poderes racionais sozinhos são produtores de efeitos contrários, a deliberação deve ser distintamente racional, uma vez que produz a escolha de empreender ou não um certo curso de ação (1048a2-11). Ao contrário da deliberação técnica, cujo objetivo é produzir algo externo à atividade que a realiza, na deliberação ética não há fim externo, pois a boa ação é ela mesma o fim (*EN* 1140b7). Assim, em vez de se referir ao que um agente pode produzir externamente, a deliberação é ética quando se trata da própria atividade do agente. A deliberação termina quando se chega a uma decisão, que pode ser imediatamente posta em prática ou colocada em prática mais tarde, quando surgirem as condições adequadas.

c. Eu e outros

A vida tenderá a correr bem para uma pessoa que se habituou aos tipos certos de prazeres e dores e que delibera bem sobre o que fazer. Infelizmente, isso nem sempre é suficiente para a felicidade. Pois, embora a excelência possa ajudar alguém a administrar bem os infortúnios e evitar tornar-se miserável como resultado, não é razoável chamar alguém

atingido por um grande infortúnio abençoado ou feliz (*EN*1100b33-1101a13). Portanto, parece haver um elemento de sorte na felicidade: embora a má sorte não possa tornar alguém infeliz, é preciso possuir pelo menos alguns bens externos para ser feliz.

Pode-se também arruinar as coisas agindo na ignorância. Quando não se reconhece um particular como o que é, pode-se provocar um fim que nunca se pretendeu. Por exemplo, pode-se detonar uma catapulta carregada pela ignorância do fato de que ela estava carregada. Tais ações são involuntárias. Mas há um tipo mais fundamental de ignorância moral pela qual se pode ser culpado, que não é a causa de ações involuntárias, mas de maldade (*EN*1110b25-1111a11). No primeiro caso, faz-se o que não se quer fazer por ignorância, portanto não é digno de culpa. No segundo caso, a pessoa faz o que quer fazer e, portanto, é culpada pela ação.

Dado que a maldade é uma forma de ignorância sobre o que se deve fazer, é razoável perguntar se agir acriticamente, ou seja, fazer o que não se quer fazer, se resume a ser ignorante. Este é o ensinamento de Sócrates, que, argumentando contra o que parece ser o caso, reduziu a acrasia à ignorância (*EN*1145b25-27). Embora Aristóteles afirme que a acrasia é distinta da ignorância, ele também pensa que é impossível que o conhecimento seja arrastado pelas paixões como um escravo. Aristóteles deve, então, explicar como é possível ser vencido pelas próprias paixões, quando o conhecimento é mais forte que as paixões.

A solução de Aristóteles é limitar a acrasia aos casos em que se sabe genericamente o que fazer, mas deixa de agir porque o conhecimento dos sensíveis é arrastado pelas paixões (*EN*1147b15-19). Em outras palavras, ele admite que as paixões podem dominar o conhecimento perceptual dos particulares, mas nega que possa dominar o conhecimento intelectual dos

universais. Assim como Sócrates, Aristóteles pensa na acrasia como uma forma de ignorância, embora, ao contrário de Sócrates, ele afirme que essa ignorância é temporária e se refere apenas ao conhecimento de particulares. A acrasia consiste, então, em ser desgovernado em relação ao thumos ou em relação aos prazeres sensoriais. Nesses casos, a pessoa é desgovernada porque suas paixões ou desejos inferiores assumem temporariamente o controle e impedem a pessoa de apreender as coisas como deveria (*EN*1148a2-22). Nesse sentido, a acrasia representa um conflito entre as partes racional e irracional da psique (para discussão, ver Weinman 2007, 95-99).

Se viver bem e agir bem são a mesma coisa (*EN*1095a18-20, *EE*1219b1-4) e agir bem consiste, em parte, em ter o prazer adequado em sua ação, então viver bem deve ser prazeroso. Aristóteles pensa que o prazer que se tem em viver bem se dá por meio de uma espécie de autoconsciência, a de estar ciente de sua própria atividade. Nessa atividade, a pessoa se apreende como objeto de um ato prazeroso de percepção ou contemplação e, conseqüentemente, tem prazer nesse ato (Ortiz de Landázuri 2012). Mas se sente prazer na vida e atividade de um amigo quase como se sente prazer na própria vida (*PT*1170a15-b8). Assim, a vida boa pode ser acompanhada não apenas por uma relação prazerosa consigo mesmo, mas também por relacionamentos com os outros em que se tem um prazer contemplativo em suas atividades.

O valor da amizade decorre das ideias de que quando uma pessoa é amiga de si mesma, ela deseja o bem para si mesma e assim melhorar seu próprio caráter. Somente uma pessoa que tem um amor saudável por si mesmo pode formar uma amizade com outra pessoa (*EN*1166b25-29). De fato, as atitudes de uma pessoa em relação a um amigo são baseadas em suas atitudes em relação a si mesmo (*EN*1166a1-10), atitudes que se

estendem a outro na formação de uma amizade (*EN 1166a1-10*).^{1168b4-7}). No entanto, porque as pessoas são por natureza comunitárias ou políticas, para levar uma vida completa é preciso fazer amizade com pessoas excelentes, e é na convivência com os outros que se chega a levar uma vida feliz. Quando se forma uma verdadeira amizade entre pessoas excelentes, cada um se considerará com a mesma atitude com que se considera e, portanto, como um “outro eu” (*EN 1170b5-19*).

A amizade é um conceito de ponte entre a ética das relações dos indivíduos e a ciência política, que diz respeito à natureza e função do Estado. Para Aristóteles, a amizade mantém um estado unido, então o legislador deve se concentrar em promover a amizade acima de tudo (*EN 1155a22-26*). De fato, quando as pessoas são amigas, elas se tratam com respeito mútuo, de modo que a justiça é desnecessária ou redundante (*EM 1155a27-29*). A ética de Aristóteles é, portanto, parte de sua filosofia política. Assim como a boa ação de um indivíduo depende de ele ter os tipos certos de prazeres, uma comunidade política próspera depende de os cidadãos sentirem prazer nas ações uns dos outros. Tal amor pelos outros e prazer mútuo não são, estritamente falando, nem egoístas nem altruístas. Em vez disso, eles se baseiam no estabelecimento de uma harmonia entre o eu e os outros, na qual a conclusão da vida individual e a vida da comunidade equivalem à mesma coisa.

d. A Família e o Estado

A filosofia política de Aristóteles parte da ideia de que a comunidade política ou Estado é uma criação da natureza anterior ao indivíduo que nela vive. Isso é demonstrado pelo fato de que o ser humano individual depende da comunidade política para sua formação e sobrevivência. Quem vive fora do Estado ou é besta ou é deus, ou seja, não

participa do que é comum à humanidade (*Pol.*1253a25-31). A comunidade política é natural e essencialmente humana, pois é somente dentro dessa comunidade que o indivíduo realiza sua natureza de ser humano. Assim, o estado existe não apenas para a continuação da vida, mas para o bem da vida (*Pol.*1280a31-33).

Aristóteles sustenta que o ser humano é um “animal político” devido ao seu uso da fala. Enquanto outros animais gregários têm voz, que a natureza moldou para indicar prazer e dor, o poder da fala permite que os seres humanos indiquem não apenas isso, mas também o que é conveniente e inconveniente e o que é justo e injusto (*Pol.*1253a9-18). Berns (1976, 188-189) observa que, para Aristóteles, as causas do símbolo da fala são em grande parte naturais: a causa material do som, a causa eficiente das criaturas vivas que os produzem e a causa final da convivência são todas partes da natureza humana. No entanto, a causa formal, a maneira distinta pela qual os símbolos são organizados, é convencional. Isso permite uma variabilidade de constituições e, portanto, o estabelecimento de leis boas ou más. Assim, embora o Estado seja natural para os seres humanos, a forma específica que ele assume depende da sabedoria do legislador.

Embora as várias formas de constituição não possam ser discutidas aqui (para discussão, ver Clayton, Aristóteles: Política), o propósito do estado é o bem de todos os cidadãos (*Pol.*1252a3), então uma cidade é excelente quando seus cidadãos são excelentes (*Pol.* 1332a4). Essa prosperidade humana é mais possível, no entanto, quando a comunidade política é governada não por um indivíduo, mas pelas próprias leis. Isso ocorre porque mesmo os melhores governantes estão sujeitos a *thumos*, que é como uma “fera”, enquanto a própria lei não pode ser pervertida pelas paixões. Assim, Aristóteles compara o Estado de Direito ao “governo

de Deus e da razão somente" (*Pol.*1287a16-32). Embora este seja o melhor tipo de comunidade política, Aristóteles não diz que a melhor vida para um indivíduo é necessariamente a vida política. Em vez disso, ele deixa aberta a possibilidade de que a vida teórica, na qual a filosofia é perseguida por si mesma, seja a melhor maneira de uma pessoa viver.

O estabelecimento de qualquer comunidade política depende da existência da esfera subpolítica do domicílio, a unidade produtiva na qual os bens são produzidos para consumo. Enquanto a esfera política é uma esfera de liberdade e ação, a família consiste em relações de dominação: a do senhor e do escravo, a do casamento e a da procriação. Assim, a gestão do lar ou "economia" é distinta da política, uma vez que a organização do lar tem o propósito de produção de bens ao invés de ação (*Pol.*1253b9-14). Crucial para essa produção doméstica é o escravo, que Aristóteles define como uma ferramenta viva (*Pol.*1253b30-33) que é controlado por um senhor para produzir os meios necessários para a sobrevivência e prosperidade da família e do estado. Como gestão doméstica, a economia preocupa-se principalmente com a estruturação do trabalho escravo, isto é, com a organização dos instrumentos de produção de modo a tornar a propriedade necessária à vida política superior.

Aristóteles oferece assim uma defesa firme da instituição da escravidão. Contra aqueles que afirmam que a escravidão é contrária à natureza, Aristóteles argumenta que existem escravos naturais, humanos que nascem para serem governados por outros (*Pol.* 1254a13-17). Isso pode ser visto por analogia: o corpo é o escravo natural da psique, de modo que uma pessoa boa exerce um domínio despótico sobre seu corpo. Da mesma forma, os humanos devem dominar os outros animais, os machos sobre as fêmeas e os senhores sobre os escravos (*Pol.* 1254a20-b25). Mas isso só é natural quando a parte dominante é mais nobre do que

a parte governada. Assim, a escravização dos filhos dos nobres conquistados pelos vencedores em uma guerra é uma mera convenção, pois os filhos podem possuir a natureza de pessoas livres. Para Aristóteles, então, a escravidão é natural e justa apenas quando é do interesse do escravo e do senhor (*Pol.*1255b13-15).

O resultado dessas doutrinas é a visão de que a comunidade política é composta de "diferentes". Assim como um animal vivo é composto de psique e corpo, e a psique é composta de uma parte racional e um apetite, a família é composta de marido e mulher, e propriedade de senhor e escravo. São essas relações de dominação, na visão de Aristóteles, que constituem o Estado, mantendo-o unido e fazendo-o funcionar (*Pol.* 1277a5-11). Conforme observado na seção biográfica, Aristóteles tinha laços estreitos com o império macedônio em expansão. Assim, sua filosofia política, na medida em que é prescritiva de como uma comunidade política deve ser administrada, pode ter sido destinada a ser posta em prática nas colônias estabelecidas por Alexandre. Se for esse o caso, então talvez a política de Aristóteles seja na base um projeto didático destinado a ensinar um número indefinido de futuros legisladores (Strauss 1964, 21).

5. A influência de Aristóteles

Aristóteles e Platão foram os filósofos mais influentes da antiguidade, tanto porque suas obras foram amplamente divulgadas e lidas quanto porque as escolas que fundaram continuaram a exercer influência por centenas de anos após suas mortes. A escola de Aristóteles deu origem ao movimento peripatético, com seu aluno Teofrasto sendo seu membro mais famoso. Na antiguidade tardia, surgiu uma tradição de comentaristas sobre as obras de Aristóteles, começando com Alexandre de Afrodísias, mas incluindo os neoplatônicos Simplicio, Siriano e Amônio. Muitos de seus

comentários foram editados e traduzidos para o inglês como parte do projeto *Ancient Commentators on Aristotle*.

Na Idade Média, as obras de Aristóteles foram traduzidas para o árabe, o que levou a gerações de aristotélicos islâmicos, como Ibn Bajjah e Ibn Rushd (ver Alwishah e Hayes 2015). Na tradição filosófica judaica, Maimônides chama Aristóteles de chefe dos filósofos e usa conceitos aristotélicos para analisar o conteúdo da Bíblia hebraica. Embora os comentários latinos de Boécio sobre as obras lógicas de Aristóteles estivessem disponíveis a partir do século V, a publicação das obras de Aristóteles em latim nos séculos XI e XII levaram a um renascimento das ideias aristotélicas na Europa. De fato, uma grande controvérsia eclodiu na Universidade de Paris na década de 1260 entre os averroístas – seguidores de Ibn Rushd que acreditavam que o pensamento acontece por meio da iluminação divina – e aqueles que sustentavam que o intelecto ativo é individual nos humanos (ver McInerny 2002). Um debate adicional, sobre o realismo (a doutrina de que os universais são reais) e o nominalismo (a doutrina de que os universais existem “apenas no nome”) continuou por séculos. Embora discordassem em suas interpretações, escolásticos proeminentes como Bacon, Buridan, Ockham, Scotus e Tomás de Aquino tendiam a aceitar as doutrinas aristotélicas com base na autoridade, muitas vezes referindo-se a Aristóteles simplesmente como “O Filósofo”.

A partir do século XVI, os escolásticos foram atacados, principalmente por filósofos naturais, muitas vezes levando ao menosprezo das posições aristotélicas. O modelo de Copérnico fez da Terra não o centro do universo como na cosmologia de Aristóteles, mas um mero satélite do sol. Galileu mostrou que algumas das previsões da teoria física de Aristóteles estavam incorretas; por exemplo, objetos mais pesados não caem mais rápido do que objetos mais leves. Descartes atacou o aspecto

teleológico da física de Aristóteles, defendendo uma concepção mecânica de toda a natureza, incluindo os seres vivos. Hobbes criticou a teoria da percepção, que ele acreditava que formas ou ideias descritas de forma irrealista como viajando pelo ar. Mais tarde, Hume menosprezou os poderes causais como misteriosos, minando assim a concepção das quatro causas. A ética kantiana e utilitarista argumentava que os deveres para com a humanidade, e não a felicidade, eram as normas adequadas para a ação. Darwin mostrou que as espécies não são eternas, lançando dúvidas sobre a concepção de espécies biológicas de Aristóteles. A lógica de Frege no final do século XIX desenvolveu noções de quantificação e predicação que tornaram o silogismo obsoleto. No início do século XX, Aristóteles não parecia particularmente relevante para as preocupações filosóficas modernas.

A última parte do século XX, no entanto, viu uma mudança intelectual lenta, mas constante, que levou a uma grande família de posições neo-aristotélicas sendo defendidas por filósofos contemporâneos. O argumento de Anscombe (1958) para um retorno à ética da virtude pode ser tomado como um ponto de partida conveniente para essa mudança. A afirmação de Anscombe, em resumo, é que a ética baseada em regras do estilo deontológico ou utilitário não é convincente em uma era em que as religiões monoteístas declinaram e os mandamentos não são mais entendidos como provenientes de uma autoridade divina. O relativismo moderno e o niilismo nessa visão são produtos da percepção correta de que, sem ninguém fazer mandamentos morais, não há razão para segui-los. Uma vez que a ética da virtude fundamenta a moralidade em estados de caráter e não em regras universais, apenas um retorno à ética da virtude permitiria uma moralidade em uma sociedade secular. De acordo com essa virada moderna para a ética da virtude, as teorias neo-aristotélicas da

normatividade natural têm sido cada vez mais defendidas, por exemplo, por Thompson (2008). Na filosofia política, a distinção de Arendt (1958) entre as esferas pública e privada toma a tensão entre a comunidade política e o lar como uma força fundamental da mudança histórica.

No século 21, os filósofos se basearam na filosofia teórica de Aristóteles. Cartwright e Pemberton (2013) revivem o conceito de poderes naturais como parte da ontologia básica da natureza, o que explica muitos dos sucessos da ciência moderna. Umphrey (2016) defende a existência real de tipos naturais, que servem para classificar entidades materiais. Finalmente, a “Escola de Sydney” adotou uma ontologia da matemática neo-aristotélica e realista que evita os extremos do platonismo e do nominalismo (Franklin 2011). Esses filósofos argumentam que, longe de serem antiguidades inúteis, as ideias aristotélicas oferecem soluções frutíferas para os problemas filosóficos contemporâneos.

6. Abreviaturas

a. Abreviaturas das Obras de Aristóteles

<i>Cat.</i>	Categoria	Categorias
<i>Int.</i>	<i>Liber de interprete</i>	<i>Na interpretação</i>
AnPr.	<i>Analítica prévia</i>	<i>Análise prévia</i>
AnPo.	<i>Analytica posteriora</i>	<i>Análise posterior</i>
<i>Física</i>	<i>Física</i>	<i>Física</i>
<i>Conheceu.</i>	<i>Metafísica</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Meteoro.</i>	<i>Meteorologica</i>	<i>Meteorologia</i>

<i>DC</i>	<i>De Caelo</i>	<i>Nos céus</i>
<i>AH</i>	<i>Historia Animalium</i>	<i>A história dos animais</i>
<i>Genn et Corr.</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>	<i>Sobre geração e corrupção</i>
<i>PT</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Ética a Nicômaco</i>
<i>DA</i>	<i>De Anima</i>	<i>Na alma</i>
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium</i>	<i>Sobre o movimento do animal</i>
<i>Memória</i>	<i>De Memoria</i>	<i>Na memória</i>
<i>Sens.</i>	<i>De Sensu et Sensibili</i>	<i>Sobre o sentido e seus objetos</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>	<i>Política</i>
<i>Topo.</i>	<i>Tópico</i>	<i>Tópicos</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Retórica</i>	<i>Retórica</i>
<i>Poeta.</i>	<i>Poetica</i>	<i>Poético</i>
<i>SophElen.</i>	<i>De Sophisticiis Elenchiis</i>	<i>Refutações Sofísticas</i>

b. Outras abreviações

DL	Diógenes Laércio, A Vida de Aristóteles.
Bekker	"Augusto Emanuel Bekker." <i>Enciclopédia Britânica</i> . 9ª edição, v. 3, Cambridge University Press, 1910, p. 661.

7. Referências e Leituras Complementares

a. As Obras Completas de Aristóteles

- Ópera de Aristóteles. Editado por AI Bekker, Clarendon, 1837.
- Obras Completas de Aristóteles. Editado por J. Barnes, Princeton University Press, 1984.

b. Fontes secundárias

I. Vida e primeiros trabalhos

- Bos, AP "Aristóteles sobre os ladrões etruscos: Um texto central do 'Dualismo Aristotélico'". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, nº. 3, 2003, pp. 289-306.
- Croust, AH. "Político de Aristóteles: um diálogo perdido". *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 108. Bd., 4. H, 1965, pp. 346-353.
- Croust, AH. "Eudemus ou sobre a alma: um diálogo perdido de Aristóteles sobre a imortalidade da alma". *Mnemosyne, Quarta Série*, vol. 19, fasc. 1, 1966, pp. 17-30.
- Croust, AH. "Aristóteles deixa a Academia." *Grécia e Roma*, v. 14, número 1, abril de 1967, pp. 39-43.
- Croust, AH. "Estadia de Aristóteles em Assos." *História: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 21, H. 2, 1972, pp. 170-176.
- Muito bem, G. Em *Idéias*. Oxford University Press, 1993.

- Jaeger, W. Aristóteles: Fundamentos da História de Seu Desenvolvimento. 2ª ed., Oxford: Clarendon Press, 1948.
- Kroll, W., editor. Siriano Commentaria in Metaphysica (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. VI, parte I). Berolini, tip. et impensis G. Reimeri, 1902.
- Lachterman, DR "Aristóteles 'desenvolveu'? Reflexões sobre a Tese de Werner Jaeger". Boletim da Sociedade de Filosofia Grega Antiga, vol. 33, 1980.
- Owen, GEL "O platonismo de Aristóteles". Studies in the Philosophy of Thought and Action, editado por PF Strawson, Oxford University Press, 1968, pp. 147-174.
- Pistelli, H., editor. Iamblichi Protrepticus. Lipsiae: In Aedibus BG Tubneri, 1888.

II. Lógica

- Bäck, AT A Teoria da Predicação de Aristóteles. Leiden: Brill, 2000.
- Cook Wilson, J. Declaração e Inferência, vol.1. Clarendon, 1926.
- Groarke, LF "Aristóteles: Lógica". Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu/aris-log.
- Ierodiakonou, K. "A lógica de Aristóteles: um instrumento, não uma parte da filosofia". Aristóteles: Lógica, Linguagem e Ciência, editado por N. Angelis e F. Peonidis, Thessaloniki, 1998, pp. 33-53.
- Lukasiewicz, J. Aristóteles Syllogistic. 2ª edição, Clarendon, 1957.
- Malink, M. Aristóteles Modal Sillogistic. Imprensa da Universidade de Harvard, 2013.

III. Filosofia teórica

- Anscombe, GEM e PT Geach. Três Filósofos. Cornell University Press, 1961.
- Bianchi, E. O Sintoma Feminino. Fordham University Press, 2014.
- Boeri, MD "Platão e Aristóteles sobre o que é comum à alma e ao corpo. Algumas Observações sobre um Problema Complicado." Alma e Mente no Pensamento Grego. Questões Psicológicas em Platão e Aristóteles, editado por MD Boeri, YY Kanayama e J. Mittelmann, Springer, 2018, pp. 153-176.
- Boylan, M. "Aristóteles: Biologia". Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://www.iep.utm.edu/aris-bio>.
- Cook, K. "A Coisa Subjacente, a Natureza Subjacente e a Matéria: A Analogia de Aristóteles na Física I 7." Apeiron, vol. 22, não. 4, 1989, pp. 105-119.
- Hoinski, D. e R. Polansky. "Aristóteles sobre a beleza na matemática". Dia-noesis, outubro de 2016, pp. 37-64.
- Humphreys, J. "Abstração e Raciocínio Diagramático na Filosofia da Geometria de Aristóteles". Apeiron, vol. 50, não. 2, abril de 2017, pp. 197-224.
- Humphreys, J. "Imaginação aristotélica e sentido decadente". Imaginários Sociais. 5:1, 37-55, primavera de 2019.
- Ibn Bjjah. 'Ilm al-Nafs (Livro sobre a Alma) de Ibn Bajjah. Traduzido por MSH Ma'Sumi, Karachi: Sociedade Histórica do Paquistão, 1961.
- Ibn Rush. Longo Comentário sobre o De Anima de Aristóteles. Traduzido por RC Taylor, Yale University Press, 2009.
- Jiminez, ER "Mente no Corpo em Aristóteles". The Bloomsbury Companion to Aristotle, editado por C. Baracchi, Bloomsbury, 2014.

- Jimenez, ER O conceito de mente de Aristóteles. Imprensa da Universidade de Cambridge, 2017.
- Katz, E. "Uma acumulação absurda: Metafísica M.2, 1076b11-36." Phronesis, vol. 59, nº. 4, 2014, pp. 343-368.
- Marx, W. Introdução à Teoria do Ser como Ser de Aristóteles. Haia: Martinus Nijhoff, 1977.
- Mayr, E. O Crescimento do Pensamento Biológico. Imprensa da Universidade de Harvard, 1982.
- Menn, S. "O Objetivo e o Argumento da Metafísica de Aristóteles". Humboldt-Universität zu Berlin, 2013, www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents.
- Nakahata, M. "Aristóteles e Descartes sobre a percepção do que vemos". O Jornal de Estudos Greco-Romanos, vol. 53, nº. 3, 2014, pp. 99-112.
- Sachs, J. "Aristóteles: Metafísica". Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu/aris-met.
- Sharvy, R. "Aristóteles sobre Misturas". O Jornal de Filosofia, vol. 80, não. 8, 1983, pp. 439-457.
- Waterlow, S. Natureza, Mudança e Agência na Física de Aristóteles: Um Estudo Filosófico. Clarendon, 1982.
- Winslow, R. Aristóteles e Descoberta Racional. Nova York: Continuum, 2007.

IV. Filosofia prática

- Angier, T. Techne em Ética de Aristóteles: Crafting a vida moral. Londres: Continuum, 2010.
- Baracchi, C. A Ética de Aristóteles como Filosofia Primeira. Cambridge University Press, 2008.

- Berns, L. "Animal Político Racional: Natureza e Convenção na Discurso Humano e Política". *A Revisão da Política*, vol. 38, não. 2, 1976, pp. 177-189.
- Clayton, E. "Aristóteles: Política". *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu/aris-pol.
- Contreras, KE "A expressão racional da alma na psicologia aristotélica: raciocínio deliberativo e ação". *Eidos*, vol. 29, 2018, pp. 339-365 (em espanhol).
- Ortiz de Landázuri, MC "Aristóteles sobre autopercepção e prazer". *Jornal de Filosofia Antiga*, vol. VI, emissão. 2, 2012.
- Segvic, H. *De Protágoras a Aristóteles*. Princeton University Press, 2008.
- Strauss, L. *A Cidade e o Homem*. Imprensa da Universidade de Chicago, 1964.
- Weinman, M. *Prazer na Ética de Aristóteles*. Londres: Continuum, 2007.

V. Influência de Aristóteles

- Alwishah, A. e J. Hayes, editores. *Aristóteles e a Tradição Árabe*. Cambridge University Press, 2015.
- Anscombe, GEM "Filosofia Moral Moderna". *Filosofia*, v. 33, nº. 124, 1958, pp. 1-19.
- Arendt, H. *A Condição Humana*. 2ª edição, University of Chicago Press, 1958.
- Cartwright, N. e J. Pemberton. "Poderes aristotélicos: sem eles, o que a ciência moderna faria?" *Poderes e capacidades na filosofia: o novo aristotelismo*, editado por R. Groff e J. Greco, Routledge, 2013, pp. 93-112.
- Franklin, J. "Aristotelismo na Filosofia da Matemática". *Studia Neoaristotelica*, vol. 8, não. 1, 2011, pp. 3-15.

- McInerny, R. Aquino Contra os Averroístas: Sobre a existência de apenas um intelecto. Purdue University Press, 2002.
- Umphrey, S. Tipos Naturais e Gênesis. Lanham: Lexington Books, 2016.

Informação sobre o autor

Justin Humphreys

Universidade da Pensilvânia

EUA

FILOSOFIA HELENÍSTICA

O período helenístico na filosofia é geralmente considerado como tendo começado com a morte de Alexandre em 323 e terminado aproximadamente com a Batalha de Áccio em 31 a.C. Embora a Academia e o Liceu possam ser considerados em uma investigação completa da filosofia helenística, os estudiosos geralmente se concentram nos epicuristas, cínicos, estóicos e céticos.

A filosofia helenística é tradicionalmente dividida em três campos de estudo: física, lógica e ética. A física envolvia um estudo da natureza, enquanto a lógica era construída de forma ampla o suficiente para incluir não apenas as regras do que hoje consideramos lógica, mas também a epistemologia e até a linguística.

ÍNDICE

1. Epicurismo
 - I. Física
 - II. Ética
2. Os cínicos
3. Os estóicos
 - I. Física
 - II. Epistemologia
 - III. Ética
4. Céticos
 - I. Ceticismo Acadêmico
 - II. Ceticismo pirrônico
5. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Filosofia helenística
 - I. Fontes primárias

1. EPICURISMO

Epicuro (341-271 a.C.) e sua escola são muitas vezes erroneamente considerados puramente hedonistas, de modo que hoje em dia um “epicuro” designa aquele que se delicia com comidas e bebidas finas. Etimologicamente, é correto chamar Epicuro e seus seguidores de “hedonistas”, onde nos referimos apenas ao prazer, sem restringir esse prazer aos prazeres corporais. A escola de Epicuro, o Jardim (um verdadeiro Jardim perto de Atenas), era principalmente de natureza amigável e não hierárquica (Dorandi 57). Embora Epicuro fosse um autor prolífico, temos apenas três de suas cartas preservadas nas *Vidas* de Diógenes Laércio. Caso contrário, dependemos em grande parte do epicurista Lucrécio e de sua obra *Sobre a natureza das coisas*, especialmente para entender a física epicurista, que era essencialmente materialista. O objetivo de todo verdadeiro entendimento para Epicuro, que deve envolver um entendimento da física, era a tranquilidade.

I. Física

Epicuro e seus seguidores eram totalmente materialistas. Tudo, exceto o vazio, até mesmo a alma humana, é composto de corpos materiais. Os epicuristas eram atomistas e, portanto, pensavam que não há nada além de átomos e vazio. Os átomos “variam indefinidamente em suas formas; pois tantas variedades de coisas como vemos nunca poderiam ter surgido de uma recorrência de um número definido das mesmas formas” (DL X.42). Além disso, esses átomos estão sempre em movimento e permanecerão em movimento no vazio até que algo possa oferecer resistência suficiente para parar um átomo em movimento.

A visão de Epicuro sobre o movimento atômico fornece um importante ponto de partida do atomismo de Demócrito. Para Demócrito,

os átomos se movem de acordo com as leis da necessidade, mas para Epicuro, os átomos às vezes se desviam ou se afastam de seu curso típico, e isso se deve ao acaso. O acaso permite o livre arbítrio (Lucrécio 2.251-262). Os epicuristas parecem ter como certo que há liberdade da vontade e, em seguida, aplicam essa suposição à sua física. Ou seja, parece haver livre arbítrio, então os epicuristas postulam uma explicação física para isso.

II. Ética

Muito do que sabemos sobre a ética epicurista vem da Carta de Epicuro a Menoceu, que está preservada em *Vidas* de Diógenes Laércio. O objetivo da boa vida é a tranquilidade (ataraxia). Alcança-se a tranquilidade buscando o prazer (*hedone*), mas não basta qualquer prazer. O tipo primário de prazer é a simplicidade de estar livre de dor e medo, mas mesmo aqui, não devemos procurar estar livres de todo tipo de dor. Devemos perseguir algumas coisas dolorosas se soubermos que isso resultará em maior prazer no final (*DL* X.129-130). Assim, o hedonismo de Epicuro se transforma em um hedonismo matizado. De fato, ele recomenda uma vida simples, dizendo que o maior prazer do luxo vem para aqueles que menos precisam de luxo (*DL* X.130). Uma vez que nos acostumamos a comer alimentos simples, por exemplo, gradualmente eliminamos a dor de sentir falta de alimentos extravagantes e podemos desfrutar da simplicidade do pão e da água (*DL* X.130-131). Epicuro nega explicitamente que os prazeres sensuais constituem a melhor vida e argumenta que a vida da razão – que inclui a remoção de crenças errôneas que nos causam dor – nos trará paz e tranquilidade (*DL* X.132).

Os tipos de crenças que produzem dor e ansiedade para nós são basicamente dois: uma concepção errônea dos deuses e uma concepção errônea da morte. A maioria das pessoas, segundo Epicuro, tem

concepções errôneas sobre os deuses e, portanto, são ímpios (*DLX.124*). Semelhante a Xenófanés, Epicuro nos encorajaria a não antropomorfizar os deuses e a pensar apenas no que convém aos seres mais abençoados e eternos. Não estamos pensando com clareza quando pensamos que os deuses ficam com raiva de nós ou se preocupam com nossos assuntos pessoais. Não é próprio de um ser eterno e abençoado ficar zangado ou envolvido nos assuntos dos mortais. No entanto, talvez Epicuro esteja antropomorfizando aqui. O argumento parece basear-se em seu argumento de que a tranquilidade é nosso maior prazer e na suposição de que os deuses devem experimentar esse prazer. Por outro lado, pode-se ler Epicuro como uma espécie de teólogo proto-negativo que meramente sugere que não é razoável acreditar que os deuses, os melhores dos seres, sintam alguma dor. Pode-se perguntar se a "antropomorfização" é evitável.

Não devemos temer a morte porque a morte "não é nada para nós, pois o bem e o mal implicam sentiência, e a morte é a privação de toda sentiência" (*DL X.124*). A chave aqui é a primeira premissa de que o bem e o mal se aplicam apenas aos seres sencientes. Lembramos que, para Epicuro, somos seres totalmente materiais. Tanto a mente quanto a alma fazem parte do corpo humano, e o corpo humano não é nada senão senciente. Portanto, quando o corpo morre, a mente e a alma também morrem, e a sentiência também. Isso significa que a morte é literalmente nada para nós. O terror que sentimos pela morte agora desaparecerá quando morrermos. Assim, é melhor estar livre do medo da morte agora. Quando nos livramos do medo da morte e da esperança de imortalidade que acompanha esse medo, podemos desfrutar da preciosidade de nossa mortalidade. (*X.124-125*).

2. OS CÍNICOS

Os cínicos, ao contrário dos epicuristas, não eram propriamente uma escola filosófica. Embora existam características identificáveis do pensamento cínico, eles não tinham doutrina ou princípios centrais. Foi um movimento díspar, com interpretações variadas sobre o que constituía um cínico. Essa liberdade interpretativa está de acordo com uma das características que tipificavam o cinismo antigo – uma liberdade radical dos padrões sociais e culturais. Os cínicos preferiam uma vida vivida de acordo com a natureza.

“Cínico”, do grego *kunikos*, significava “parecido com um cachorro”. Não podemos ter certeza se os Cães se consideravam semelhantes a cães, ou se eram denominados como tal por não-cínicos, ou ambos. O primeiro dos cães, Antístenes (c.445-366 a.C.), era supostamente próximo de Sócrates e esteve presente em sua morte, de acordo com o *Fédon* de Platão. No entanto, foi Diógenes de Sinope (c.404-323 a.C.), muitas vezes chamado simplesmente de “Diógenes, o Cínico”, que foi e é o mais famoso dos Cães. A maioria das informações que temos vem das *Vidas* de Diógenes Laércio, que foi escrita séculos depois da vida de Diógenes, o Cínico e, portanto, é historicamente problemática. No entanto, ele nos fornece uma descrição imaginativa da vida de Diógenes, o Cínico, que foi aparentemente incomum e notável.

Diógenes, o Cínico, foi supostamente exilado de Sinope por desfigurar as moedas da cidade, e isso mais tarde se tornou seu *modus operandi* metafórico para a filosofia – “expulsar a moeda falsificada da sabedoria convencional para dar espaço à autêntica vida cínica” (Branham e Goulet-Cazé 8). A vida cínica aqui referenciada consistia em uma vida vivida de acordo com a natureza, uma rebelião e libertação da cultura grega dominante que vive contra a natureza, e a felicidade através da

askesis, ou ascetismo (Branham e Goulet-Cazé 9). Assim, Diógenes usava apenas um manto fino e áspero durante todo o ano, acostumado a suportar tanto o calor quanto o frio, comia apenas uma dieta escassa e, mais sensacionalmente, zombava abertamente da vida cotidiana grega.

Ele supostamente estava em um jantar onde os atendentes estavam jogando ossos nele como se ele fosse um cachorro. Assim, Diógenes “urinou neles como um cão faria” (*DL* VI.46). Ele teria se masturbado em público e, quando repreendido por isso, respondeu que “desejaria que fosse tão fácil aliviar a fome esfregando o estômago vazio” (*DL* VI.46). Mais uma vez, “Ele acendeu uma lâmpada em plena luz do dia e disse, enquanto andava, ‘Estou procurando um ser humano’” (*DL* VI.41), implicando que nenhum dos gregos poderia ser apropriadamente chamado de “humano”. Essas travessuras pretendiam despertar os atenienses para a vida de simplicidade e filosofia. É preciso muito pouco para ser feliz. Na verdade, deve-se limitar severamente seus desejos e viver como a maioria dos animais, sem ansiedade e garantindo apenas o que é necessário para continuar vivendo. Tudo isso parece uma resposta ao frio fato de que grande parte da vida e das circunstâncias humanas está fora de nosso controle. Assim, Diógenes afirmava que a filosofia era uma prática que o preparava para qualquer sorte (*DL* VI.63).

Os cínicos parecem ter tomado certos aspectos da vida e do pensamento de Sócrates e levado ao extremo. Pode-se perguntar o que impulsiona a prática ascética para qualquer tipo de sorte. Será que vemos que passar de um prazer superficial para outro é, em última análise, insatisfatório? Ou a prática em si é movida por uma espécie de medo, uma emoção que o cínico pretende reprimir? Ou seja, pode-se ler o ascetismo do cínico como uma tentativa fútil de negar a verdade da fragilidade humana; por exemplo, a qualquer momento as coisas de que gosto

podem desaparecer, então devo evitar desfrutar dessas coisas. Por outro lado, talvez o ascetismo do cínico seja uma afirmação dessa fragilidade. Ao viver a vida ascética da pobreza, o cínico está constantemente reconhecendo e afirmando sua finitude e fragilidade, escolhendo nunca a ignorar.

3. OS ESTÓICOS

O estoicismo evoluiu do cinismo, mas era mais focado e organizado doutrinariamente. Enquanto os cínicos ignoravam amplamente os campos típicos de estudo, os estóicos abraçaram a física, a lógica e a ética, avançando especialmente na lógica. Zenão de Cítio (c.334-262 a.C.) foi o fundador da escola estóica, que recebeu o nome do *Stoa Poikile*, um “pórtico pintado” onde os estóicos se reuniam regularmente. Este foi o início de uma longa e poderosa tradição, que durou até a era imperial. De fato, um dos mais famosos éticos estóicos foi o imperador romano Marco Aurélio (121-180 d.C.). Epicteto (55-135 d.C.) é outro famoso eticista estoico que também continuou a tradição do estoicismo além do período helenístico. Embora os estóicos tenham feito alguns avanços na lógica depois de Aristóteles, o foco deste artigo é a física, a epistemologia e a ética estóicas.

I. Física

Como Pierre Hadot mostrou, os estóicos estudavam física para entender melhor suas próprias vidas e viver melhor: “A física estóica era indispensável para a ética porque mostrava às pessoas que existem algumas coisas que não estão em seu poder, mas causas externas a eles – causas que estão ligadas de uma maneira necessária e racional” (Hadot 128). Como os cínicos, os estóicos se esforçavam para viver de acordo com

a natureza, e assim um estudo rigoroso da natureza lhes permitiu fazê-lo com mais eficácia.

Os estóicos eram materialistas, embora não totalmente materialistas como os epicuristas. Além disso, o acaso não pode desempenhar nenhum papel no universo ordenado e completamente racional e causalmente determinado dos estóicos. Como somos parte deste universo, nossas vidas também são determinadas causalmente, e tudo no universo é teleologicamente orientado para sua realização racional. Diógenes Laércio relata que os estóicos viam a matéria como passiva e o *logos* (deus) como ativo, e que deus percorre toda a matéria como seu princípio organizador (DL VII.134). Essa divindade é mais aparente em nós através de nossa capacidade de raciocinar. De qualquer forma, o universo é, como o nome indica, uma unidade, e é divino.

II. Epistemologia

O conhecimento que temos do mundo chega até nós diretamente por meio de nossos sentidos e se imprime na lousa em branco de nossas mentes. A informação nua que chega até nós através dos sentidos nos permite conhecer objetos, mas nossos julgamentos sobre esses objetos podem nos levar ao erro. Como diz Hadot sobre essas chamadas apresentações objetivas: "Elas não dependem da nossa vontade; em vez disso, nosso discurso interior enuncia e descreve seu conteúdo, e damos ou negamos nosso consentimento a essa enunciação" (Hadot 131).

Pode haver um problema à espreita aqui em relação ao padrão de verdade, que, para os estóicos, é simplesmente a correspondência da ideia do objeto com o próprio objeto. Se é verdade que a correspondência de nossas descrições do objeto com o objeto real pode nos trazer conhecimento, como podemos ter certeza de que nossas descrições

realmente correspondem ao objeto? Afinal, se não é a impressão sensorial simples que traz o conhecimento, mas minha descrição correta do objeto, parece que não há padrão pelo qual eu possa ter certeza de que minha descrição está correta.

III. Ética

A ética estóica nos exorta a nos livrarmos de nossos desejos e aversões, especialmente quando esses desejos e aversões não estão de acordo com a natureza. Por exemplo, a morte é natural. Ser avesso à morte trará miséria. A ética estóica talvez possa ser melhor resumida no primeiro parágrafo do *Manual* de Epicteto: “algumas coisas dependem de nós e outras não. Nossas opiniões e nossos impulsos, desejos, aversões – em suma, tudo o que fazemos. Nossos corpos não dependem de nós, nem nossas posses, nossas reputações ou nossos cargos públicos, ou seja, qualquer coisa que não seja nossa. As coisas que dependem de nós são por natureza livres, desimpedidas; as coisas que não dependem de nós são fracas, escravizadas, impedidas, não nossas... Se você pensa que só o que é seu é seu, e que o que não é seu é..., ninguém irá impedi-lo, você não culpará ninguém, você não terá inimigos, e ninguém irá prejudicá-lo, porque você não será prejudicado de forma alguma”.

Esta passagem pode ser chocante para nós hoje quando, especialmente nos Estados Unidos, muitas das coisas que Epicteto nos diz para evitar são o que nos dizem para buscar. Portanto, podemos nos perguntar por que nossos corpos, posses, reputações, riquezas ou empregos não estão sob nosso controle. Para Epicteto, é simples. Posses vêm e vão – podem ser destruídas, perdidas, roubadas e assim por diante. As reputações são determinadas por outros, e é razoável acreditar que mesmo as melhores pessoas serão odiadas por alguns, e mesmo as

piores pessoas serão amadas por alguns. Por mais que tentemos, talvez nunca ganhemos riqueza e, mesmo que o façamos, ela pode ser perdida, destruída ou roubada. Mais uma vez, o cargo público, como a reputação, cabe a outros determinar. Assim, o ditado de que “você pode ser o que quiser na vida” é falso sob a ética estóica.

Só porque, no entanto, vivo como Epicteto recomenda, como posso ter certeza de que nunca serei prejudicado? Mesmo que eu admita plenamente que alguém que, por exemplo, me empurra escada abaixo, cometeu seu próprio erro, e que suas ações erradas não estão sob meu controle, eu ainda não sentirei dor? A dor física, para um estóico, não é um dano. O único dano real é quando alguém se prejudica fazendo o mal, assim como o único bem real é viver com excelência e de acordo com a razão.

Neste exemplo, eu me prejudicaria com o julgamento de que o que aconteceu comigo foi ruim. Pode-se objetar aqui, como se pode objetar ao cinismo, que a ética estóica exige, em última análise, uma repressão do que há de mais humano em nós. De fato, Epicteto diz: “Se você beijar seu filho ou sua esposa, diga que está beijando um ser humano; pois quando ele morrer você não ficará chateado” (*Manual* 12). Para o estóico, ser comovido pelos outros nos afasta da tranquilidade.

No entanto, beijar um “ser humano” não é o mesmo que beijar *esse* ser humano, *esse* indivíduo que ficaria profundamente magoado por saber que o trato apenas como um ser humano, e com quem me relaciono apenas por um senso de dever, mas do que um verdadeiro sentimento de amor. A ética estóica corre o risco de remover nossa humanidade de nós em favor de sua própria noção de divindade.

4. CÉTICOS

As duas vertentes do ceticismo na era helenística eram o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico. Um pouco como os cínicos, cada grande cético tinha sua própria opinião sobre o ceticismo, e por isso é difícil agrupá-los todos sob um rótulo organizado. Também como os cínicos, no entanto, existem certas características que podem ser destacadas, apesar das diferenças entre pensadores particulares. *Skepsis* significa “investigação”, mas os céuticos não buscavam respostas sólidas ou absolutas como objetivo de sua investigação. Em vez disso, o objetivo de sua *skepsis* era a tranquilidade e a liberdade de julgamentos, opiniões ou reivindicações absolutas de conhecimento. O ceticismo, em linhas gerais, constituiu um desafio à possibilidade e à natureza do conhecimento.

I. Ceticismo Acadêmico

O sexto erudito (líder) da Academia de Platão foi Arcesilau (318-243 a.C.), que iniciou uma tradição substancial de ceticismo na Academia que durou até o primeiro século a.C. Arcesilau encontrou a inspiração para seu ceticismo na figura de Sócrates. Arcesilau argumentaria tanto a favor quanto contra qualquer posição, mostrando em última análise que nenhum lado do argumento pode ser confiável. Ele direcionou seu ceticismo principalmente para os estóicos e a base empírica de suas alegações de conhecimento. Recordamos que, para os estóicos, a apreensão das impressões dos sentidos de maneira adequada é o verdadeiro fundamento do conhecimento.

O argumento de Arcesilau contra o empirismo estóico não é claro (o argumento é recontado na *Academia de Cícero* 2.40-42), mas parece finalmente chegar à conclusão sugerida acima, a saber, que nunca podemos ter certeza de que a maneira como percebemos (julgamos) um

objeto através dos sentidos é verdadeira ou falsa. O argumento é mais ou menos o seguinte. Para qualquer apresentação de um objeto aos sentidos, podemos imaginar que outra coisa poderia ser apresentada aos sentidos exatamente da mesma maneira, de modo que o observador não possa distinguir entre os dois objetos apresentados, o que Arcesilau pensou que os estóicos concederiam.

O observador pode apresentar esses objetos a si mesmo, via sentidos, de forma verdadeira ou falsa, o que os estóicos também concederiam. É possível, então, que o observador pense que uma apresentação é verdadeira e a outra é falsa, mas ele não tem como distinguir entre uma e outra. A conclusão de Arcesilau é que devemos sempre suspender nosso julgamento.

Carnéades (213-129 a.C.), o décimo erudito da Academia de Platão, parece ter respondido habilmente a uma típica objeção levantada contra o ceticismo. É inconsistente, diz a objeção, insistir que é impossível que algo seja conhecido ("compreendido"), uma vez que essa afirmação, "nada pode ser conhecido" é em si uma pretensão de conhecimento. Carnéades reconheceu que mesmo a afirmação "nada pode ser conhecido" deveria ser posta em dúvida. Novamente, como Arcesilau, Carnéades se baseou na típica tática cética de apresentar argumentos tanto a favor quanto contra a mesma coisa e alegar que não podemos, portanto, afirmar que qualquer um dos lados está correto.

II. Ceticismo pirrônico

Não sabemos quase nada com certeza sobre Pirro de Elis (360-270 a.C.). Ele não escreveu nada, o que talvez seja um sinal de seu ceticismo extremo, ou seja, se não podemos saber nada, ou não podemos ter certeza se o conhecimento é possível, então nada pode ser dito definitivamente,

especialmente por escrito. Talvez o que mais diferencie o ceticismo pirrônico do ceticismo acadêmico seja a profunda indiferença que o ceticismo pirrônico deve gerar. Diógenes Laércio relata a história de que, quando seu mestre Anaxarco caiu em um pântano, Pirro simplesmente passou por ele, e mais tarde foi elogiado por Anaxarco por sua suprema indiferença (DL IX.63). O ceticismo pirrônico refuta todos os dogmas e opiniões e se apega veementemente à indeterminação, até mesmo à ideia de que “nada pode ser conhecido”.

Enesidemo, o cético pirrônico, apresentou os “Dez Modos”, argumentos que abordam dificuldades típicas nas aparências e no julgamento – cada um voltado para a conclusão de que devemos suspender o julgamento se quisermos estar em paz. O primeiro modo argumenta que outros animais sentem as coisas de maneira diferente dos seres humanos e que, portanto, não podemos pretender atribuir qualquer valor absoluto às coisas sentidas. Como as qualidades da sensação variam de espécie para espécie, por exemplo, “a codorna se alimenta de cicuta, que é fatal para o homem” (DL IX.80), devemos suspender julgamentos de valor sobre essas coisas. No exemplo citado, então, a cicuta claramente não é má em si mesma, mas também não é boa em si, mas é uma questão de indiferença. Os modos restantes seguem um padrão semelhante, destacando a relatividade – seja cultural, pessoal, sensorial, qualitativa ou quantitativa – como evidência de que devemos suspender o julgamento.

Os cétricos, como diz Pierre Hadot, usam “discurso filosófico... para eliminar o discurso filosófico” (143). Ou seja, eles não aderem a nenhuma posição filosófica, mas usam as ferramentas da filosofia para obter uma sensação de simplicidade e tranquilidade na vida, livrando-se assim da necessidade da filosofia. Ao usar a dialética e opor um argumento a outro, o cético suspende o julgamento e não se compromete com nenhuma

posição específica. O cético, “em tudo o que fez... foi limitar-se a descrever o que viveu, sem acrescentar nada sobre o que as coisas são ou o que valem. Deveria contentar-se em descrever as representações sensoriais que possuía e em enunciar o estado de seu aparelho sensorial, sem acrescentar sua opinião” (Hadot 145).

Podemos nos perguntar até que ponto essa abordagem da vida seria prática. Podemos florescer ou prosperar, comunicar eficazmente ou encontrar curas para doenças simplesmente descrevendo nossa experiência do mundo? Por exemplo, os antibióticos podem ajudar, na maioria das vezes, a curar doenças nascidas de certas bactérias. Não poderíamos dizer, para fins práticos, que sabemos que esse é o caso? Afinal, não ignoramos o fato de que as bactérias estão se tornando resistentes a certos antibióticos, mas isso não significa que não funcionem, ou que um dia não possamos encontrar curas alternativas para infecções bacterianas.

O cético poderia responder de várias maneiras, mas a resposta mais eficaz ao exemplo fornecido poderia ser mais ou menos assim: a medicina não nos traz conhecimento, se conhecimento é certeza. Afinal, a medicina e o que ela afirma saber mudou significativamente. A prática da medicina é apenas outra maneira de descrever a maneira como certos corpos interagem com outros corpos em um determinado tempo e lugar. Mas o Cético iria mais longe. A cura de uma doença, dizia ele, não é boa nem má. Talvez minha doença esteja curada e, no dia seguinte, eu seja morto de alguma outra forma. Se a morte é indiferente, a cura das doenças também o deve ser. Novamente, podemos nos perguntar, neste caso, como alguém é estimulado à ação.

8. Referências e Leituras Complementares

a. Filosofia helenística

I. Fontes primárias

- Empiricus, Sextus, Esboços do ceticismo. Julia Annas e Jonathan Barnes eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Este livro dá uma boa visão geral do ceticismo helenístico e contém notas úteis de Annas e Barnes.

- Epicteto, The Handbook, Nicholas P. White trad. Indianápolis: Hackett, 1983.

Embora Epicteto não fosse um helenista, sua formulação da ética estoica é concisa e altamente influente. Este trabalho também foi citado neste artigo.

- Corrigan, Kevin, Reading Plotinus: Uma introdução prática ao neoplatonismo. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.

Corrigan apresenta leituras-chave representativas da filosofia de Plotino e, após cada seção de leituras primárias, fornece seu próprio comentário lúcido e útil.

- Dillon, John e Lloyd P. Gerson, Filosofia Neoplatônica. Indianápolis: Hackett, 2004.

Esta é uma introdução útil ao pensamento neoplatônico. A maior parte do texto são seleções da obra de Plotino, mas também contém seleções de Porfírio, Jâmblico e Proclo.

- Inwood, Brad e LP Gerson trad. e ed. Filosofia helenística: leituras introdutórias. Indianápolis: Hackett, 1988.

Uma vez que, como os pré-socráticos, faltam obras originais no pensamento helenístico, este livro é um bom lugar para começar. Ele coleta textos centrais, incluindo comentários antigos, cobrindo os

temas centrais da física, lógica e ética de perspectivas epicuristas, estoicas e céticas.

- Inwood, Brad e LP Gerson trad. e ed. O Leitor Estoico: Escritos Seleccionados e Testemunhos. Indianápolis: Hackett, 2008.

Novamente, poucas obras originais sobrevivem do próprio estoicismo helenístico, mas este livro fornece leituras centrais no estoicismo helenístico.

- Laércio, Diógenes, Vidas de filósofos eminentes II. Jeffrey Henderson ed. RD Hicks trans.
- Cambridge: Harvard University Press, 1931.

Este volume da famosa obra de Diógenes contém as três cartas supostamente cartas de Epicuro sobre física e ética.

- Plotino, Enéadas. 7 vol. ed. Jeffrey Henderson e trans. AH Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

Esta é a edição Loeb das Enéadas completas de Plotino, juntamente com a "Vida de Plotino" de Porfírio. Esta edição tem o grego voltado para a tradução para o inglês.

II. Fontes secundárias

- Algra, Keimpe, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld e Malcolm Schofield, eds. A História de Cambridge da Filosofia Helenística. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Embora este trabalho seja destinado a especialistas e não especialistas, é denso e às vezes sobrecarregado de detalhes para o gosto dos não especialistas. No entanto, fornece informações históricas e comentários valiosos.

- Branham, R. Bracht e Marie-Odile Goulet Cazé, *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Esta é uma coleção informativa de artigos acadêmicos sobre uma variedade de tópicos no Cinismo. Ele também tem uma introdução orientada historicamente muito útil, que foi citada neste artigo.

- Hadot, Pierre, *o que é filosofia antiga?* Michael Chase trans. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Este livro contém leituras informativas e inovadoras da filosofia antiga em geral, e foi citado neste artigo por seu tratamento da filosofia helenística.

Informações sobre o autor

Jacob N. Graham

Bridgewater College

EUA

SÊNECA

O antigo filósofo romano Sêneca era um estóico que adotou, em grande parte, a estrutura que herdou de seus predecessores estóicos. Suas “Cartas a Lucílio” há muito tempo são textos estóicos amplamente lidos. Os textos de Sêneca têm muitos objetivos: ele escreve para exortar os leitores à filosofia, incentivá-los a continuar o estudo, articular sua posição filosófica, defender o estoicismo contra oponentes, retratar uma vida filosófica e muito mais. Sêneca também escreve para criticar as práticas e valores sociais de seus compatriotas romanos. Ele rejeita e critica, entre outras coisas, a ideia de que a morte é um mal, que a riqueza é um bem, que o poder político é valioso, que a raiva é justificada. Nos textos filosóficos de Sêneca, encontra-se um estóico que tenta viver de acordo com as conclusões a que chega através da filosofia. Embora Sêneca admita ter ficado aquém desse objetivo pessoalmente, seus esforços têm sido uma das atrações (embora alguns tenham achado isso distrações) de suas obras filosóficas.

Lucius Annaeus Seneca nasceu em Córdoba durante o reinado de Augusto. Devido ao seu nascimento como um nobre provinciano de baixa posição, Sêneca foi bastante afastado do funcionamento da poderosa elite romana, mas o curso de sua vida viria a ser moldado por seus relacionamentos - às vezes inimigos, às vezes amigáveis - com o jovem Júlio. Ele foi exilado por Cláudio e depois chamado de volta. Amigo e tutor de Nero, essa relação em si acabou por azedar, e Sêneca, sob ordens de Nero, cometeu suicídio em 65.

Alguém familiarizado com Sêneca exclusivamente como filósofo provavelmente ficará chocado com os detalhes de sua vida pessoal. Como, pode-se perguntar, o argumento de Sêneca de que a pobreza não é um mal pode ser entendido à luz do fato de que Sêneca era um dos homens

mais ricos do mundo? E como o compromisso e as reivindicações de Sêneca sobre o valor de viver filosoficamente devem ser entendidos à luz do fato de que a própria vida de Sêneca foi repleta de controvérsias e intrigas? Por outro lado, alguém familiarizado com a vida de Sêneca pode ficar maravilhado com as posições filosóficas encontradas em suas obras filosóficas. Como, pode-se perguntar, a pessoa que se posicionou como conselheiro dos jovens e impressionáveis (*ex hypothesi*) Princeps de Roma ser a mesma pessoa que defende a vida privada como superior à pública? Como poderia um homem cuja história de vida parece impossível para qualquer um, exceto para o personagem mais flexível, ser o autor de textos que defendem o valor da integridade e do autodomínio em oposição ao domínio pelas próprias circunstâncias? Essas e muitas outras questões dificultam uma visão clara de Sêneca. Este artigo tenta fornecer uma visão geral da vida e obra de Sêneca que pode servir como ponto de partida para a compreensão do seu legado. O objetivo aqui é principalmente trazer as dificuldades à vista, em vez de resolvê-las.

ÍNDICE

1. Vida, carreira política e morte
2. Obras e pensamento
 - a. Sêneca e o estoicismo
 - b. Substância Filosófica e Talento Literário
 - c. As cartas a Lucílio
 - d. Raiva, luto e a terapia das emoções
 - e. Filosofia natural
 - f. Obras não filosóficas
 - g. Crítica e influência
3. Referências e Leituras Adicionais

- a. Textos e traduções
- b. Literatura Secundária

1. Vida, Carreira Política e Morte

Embora o esboço geral da vida de Sêneca seja conhecido, que muitos detalhes permaneçam desconhecidos é surpreendente, dada a fama de Sêneca durante sua vida e o volume de seus escritos. Em muitos detalhes sobre sua vida, os estudiosos devem levar em consideração as fontes disponíveis, algumas das quais são de séculos após a morte de Sêneca e outras que são hostis aos seus escritos, e reconstruir um relato plausível. O nascimento de Sêneca é um dos muitos exemplos. Sêneca nasceu em Córdoba, Espanha. Seu pai, Sêneca, o Velho, era membro da nobreza romana cuja família havia imigrado para a Espanha. Não sabemos com certeza o ano de nascimento de Sêneca, mas ele passou seus primeiros anos com sua mãe Helvia nas propriedades da família em Córdoba, enquanto seu pai estava em Roma.

O pai de Sêneca, também Lucius Annaeus Sêneca (o Velho), era um nobre romano da classe equestre. O entusiasmo do Ancião pela política romana e seu entusiasmo pelo potencial de seus dois filhos mais velhos na sociedade romana estão claros em sua *Controversiae*. Também é clara sua insistência de que o caminho para seu filho do meio, nosso Sêneca, seria o *cursus honorum* normal (curso de ofícios) e não a vida de estudo filosófico. Sêneca, o Jovem, veio a Roma muito cedo, provavelmente aos 5 anos, para começar seu treinamento para a vida pública romana. É provável que a educação inicial de Sêneca tenha sido típica das elites romanas da época - concentrando-se na linguagem (grego e latim) e nos textos tradicionais. Embora seu pai fosse elegível para certos cargos romanos, ele parece ter se dedicado a encaminhar as carreiras de seus dois filhos mais velhos,

Annaeus Novatus (mais tarde chamado Gálio por adoção por L. Junius Gallio) e nosso Sêneca. O Velho Sêneca não pressionou seu filho mais novo, Marcus Annaeus Mela, eventual pai de Lucan, a seguir uma carreira política.

Pouco se sabe com certeza sobre o início da vida de Sêneca, particularmente sua vida pessoal. Sêneca se apresenta em suas obras filosóficas de uma maneira que oculta detalhes pessoais, mas, em alguns casos, aqueles que ele fornece podem trazer informações úteis. Suas referências, por exemplo, a seus ex-professores – Átalo, o Estóico, Fabiano, o Sextiano e outros – dão alguma indicação de seu treinamento avançado em filosofia e retórica. Estudiosos acharam essas referências ao seu treinamento, embora esparsas, cruciais para a compreensão da abordagem filosófica particular de Sêneca. Sêneca, no entanto, não fala o suficiente sobre suas experiências pessoais em Roma para ajudar os estudiosos a desenvolver uma biografia robusta. Para complicar ainda mais as coisas há o fato de que, embora Sêneca seja mencionado em histórias do mundo antigo, incluindo as de Tácito e Cássio Dio e as biografias de Suetônio, a vida de Sêneca como um todo não é um tópico de foco contínuo.

Sabemos que a carreira política de Sêneca teve um início lento. Quando Caio (Calígula) César morreu, Sêneca (agora com cerca de 45 anos) ainda não havia avançado para o posto de Pretor, um posto para o qual ele teria sido elegível muitos anos antes. O progresso atrasado de Sêneca ou entrada atrasada no *cursus honorum* tem sido uma questão de muita pesquisa e especulação e tem sido explicada por um ou mais dos seguintes: crises recorrentes de problemas de saúde de Sêneca, por causa das quais ele passou vários anos no Egito; seu crescente interesse por uma vida filosófica, em vez de pública; sua reputação emergente como um

talento retórico; o ambiente político tumultuado durante o período da ascensão e queda de Sejano até a ascensão de Cláudio em 41. Qualquer que seja a explicação, e quaisquer que tenham sido as ambições políticas de Sêneca, elas foram paralisadas quando, em 41, ele foi exilado por Cláudio para a ilha da Córsega, onde permaneceria até 49.

Embora a culpa de Sêneca não seja claramente atestada em nossas fontes, ele foi acusado e condenado perante o Senado por cometer adultério com Júlia Lívila, irmã de Caio César. Sêneca nos diz na *Consolação a Políbio* (13.2) que ele havia sido condenado e sentenciado à morte pelo Senado, mas que Cláudio havia poupado sua vida. A intervenção de Cláudio, talvez, juntamente com algumas outras incertezas sobre o caso, sugere que o caso contra Sêneca, apesar da decisão do Senado, não foi decisivo. O historiador Cássio Dio (60.8.4, e Griffin, 32) argumenta que Sêneca foi essencialmente uma vítima na tentativa de Messalina, esposa de Cláudio, de se livrar de Julia Livilla. Por outro lado, Sêneca era claramente um amigo da família de Julia. Sua irmã, Agripina, a Jovem, mais tarde seria fundamental para reviver a carreira política de Sêneca. Seja qual for o caso, a ocasião do exílio de Sêneca marca o início de seu envolvimento com a família imperial, que orienta o curso de sua vida a partir de então.

O exílio de Sêneca terminou com a ajuda de Agripina, a Jovem, agora esposa de Cláudio, em 49. Após o retorno de Sêneca a Roma, ele se tornou o tutor do filho de Agripina, o jovem Nero. O papel de Sêneca na política romana após sua retirada em 49 foi em grande parte não convencional. Ele foi inicialmente conhecido como o 'tutor' (magister) de Nero e mais tarde se tornou (junto com Burrus) um influente conselheiro e escritor de discursos. Em nossos registros, ele é chamado de "amigo" de Nero (amicus) e tutor. Nenhum desses títulos foi historicamente associado

a muito poder político, mas parece que Sêneca provavelmente desempenhou um papel importante no governo de Roma, pelo menos nos primeiros anos do governo de Nero. É difícil saber exatamente quais ações foram tomadas a conselho de Sêneca e quais não foram, embora algumas fontes antigas atribuam a Sêneca as boas políticas e culpem Burrus pelas más. Quaisquer que sejam os detalhes da contribuição de Sêneca, os primeiros cinco anos do reinado de Nero – o quinquênio Neronis – foram notados por seus sucessos. Aqui, novamente, porém, os historiadores estão divididos sobre se os sucessos dos primeiros cinco anos do reinado de Nero foram genuínos ou meramente sucessos em relações públicas, para os quais Sêneca teria sido adequado. À medida que Nero amadureceu, porém, ele começou a confiar cada vez menos nos conselhos de Sêneca. Eventualmente, Sêneca foi nomeado como associado na fracassada Conspiração Pisoniana para derrubar Nero. Em 65, Sêneca foi condenado por Nero a cometer suicídio.

As circunstâncias da morte de Sêneca são relatadas detalhadamente nos Anais de Tácito (XV.60 e segs.) e com menos detalhes tanto por Dião Cássio quanto por Seutônio. De fato, a morte de Sêneca tem sido um tema de grande intriga e desacordo. Ao receber a notícia de sua sentença, Sêneca teria agido com calma. Ele cortou seus pulsos e pernas para deixar seu sangue drenar, mas isso se mostrou ineficaz por causa de sua condição frágil. Ele então tomou cicuta, que também foi ineficaz por causa de sua má circulação. Ele foi então colocado em um banho para melhorar sua circulação e finalmente sufocado com o vapor. Como ele havia especificado em seu testamento, ele foi cremado sem cerimônia.

O cenário e as circunstâncias da morte de Sêneca servem de janela para as dificuldades de compreensão da relação entre sua vida e a obra filosófica. Por um lado, sua morte parece ser modelada na de Sócrates no

Fédon de Platão. Seus últimos momentos são tranquilos. Ele é descrito como calmo ao receber o julgamento de Nero e depois conhecer sua morte, que foi, ao que parece, precedida de jantar e conversa com sua esposa, Paulina, e amigos. Durante a própria provação, ele tenta acalmar seus amigos dizendo-lhes que sigam o "imago" ("padrão" ou "imagem") de sua vida. Sêneca aqui provavelmente significa a imagem de uma vida filosófica que ele criou em suas obras. Mas essa imagem de sua vida nem sempre se encaixa confortavelmente com o resto do que aprendemos de nossas fontes. O relato de Tácito sobre sua morte ilustra isso. Pois enquanto o comportamento e as ações de Sêneca nos lembram a morte de Sócrates, a vida que precede esse fim tem pouca semelhança com a de Sócrates. Sêneca parece ter forjado uma morte filosófica, mas em um contexto de grande intriga política. Enquanto Sócrates morre, pelo menos em parte, por sua recusa em se envolver nos assuntos políticos atenienses, Sêneca morre, também pelo menos em parte, pelo fracasso de suas manobras políticas. Sêneca parece saber que a sentença de morte estava chegando. Ele pode muito bem estar envolvido, como alegado, na conspiração Pisoniana. Após seu relato da morte de Sêneca, Tácito relata um boato de que, após o assassinato de Nero, Piso também deveria ser condenado à morte, e Sêneca instalado como princeps. Tácito relata que há rumores de que Sêneca sabia desse plano.

2. Obras e Pensamento

Apesar da turbulenta carreira política de Sêneca, ele conseguiu produzir e publicar muito. Suas obras mais famosas e lidas são suas Cartas a Lucílio. As Cartas contêm muito do interesse dos estudantes do estoicismo em geral e serviram para muitos como um ponto de entrada na filosofia estoica. As Cartas também mostram um pouco de como Sêneca

pensava que os princípios filosóficos poderiam moldar a maneira como se vive. Além das Cartas, muitas outras obras filosóficas – reunidas sob o título “Diálogos” – sobrevivem. Esses tratados, alguns dos quais incompletos, incluem três Consolações (*Consolation to Marcia*, *Consolation to Helvia*, *Consolation to Polybius*) e tratados filosóficos sobre questões, tópicos ou temas específicos (Sobre a raiva, Sobre a misericórdia, Sobre o lazer, Sobre a constância do sábio, Sobre a providência, Sobre os benefícios). A extensa obra de Sêneca, as Questões Naturais, investiga vários fenômenos meteorológicos do ponto de vista da filosofia natural estoica. Além de suas obras filosóficas, oito das tragédias de Sêneca sobrevivem junto com uma obra que satiriza a deificação de Cláudio (A *Apocolocyntosis* ou “Pumpkinificação” de Cláudio). Sabe-se que Sêneca escreveu muitas outras obras que se perderam, inclusive os discursos públicos que escreveu para Nero.

a. Sêneca e o estoicismo

A perspectiva filosófica de Sêneca é melhor compreendida em termos de suas circunstâncias particulares. Ele, como muitos filósofos romanos de sua época, estava mais interessado na filosofia moral do que nos outros dois ramos da filosofia (dialética, ou lógica e física) que se tornaram padrão no pensamento helenístico sobre as partes da filosofia. Embora Sêneca seja claramente bem treinado e amplamente lido em todas as partes da filosofia, ele opta por se concentrar na filosofia moral em seus textos. Com exceção das questões naturais, que é inteiramente dedicado ao ramo da filosofia chamado “física” (um ramo que incluía filosofia natural e teologia), grande parte do trabalho de Sêneca se concentra em questões éticas. Também como outros filósofos de seu tempo, o foco de Sêneca na filosofia moral tem uma clara ênfase prática. Enquanto as discussões de

teoria e controvérsias teóricas são abundantes nas Cartas de Sêneca e em outros trabalhos, seu foco é consistentemente em como sua teoria – o estoicismo – pode ser aplicada na vida de uma pessoa. Sêneca enfatiza a importância disso na Carta 89, onde encoraja Lucílio (o destinatário das Cartas) a satisfazer seu desejo de estudar lógica desde que ele remeta tudo o que aprende para viver uma vida boa.

Sêneca claramente se vê como um estóico. Ele comumente se refere à escola estóica como “nossa” e faz muito para defender os estóicos contra certos ataques peripatéticos e epicuristas. Ainda assim, ele está disposto a discordar dos estóicos sobre certos assuntos em que ele acha que um argumento mais claro ou melhor está disponível. Na Carta 33, por exemplo, Sêneca afirma seguir os ensinamentos dos estóicos, mas aponta que as pessoas que descobriram verdades importantes no passado não são seus mestres (*domini*), mas sim seus guias (*duces*). Em outro lugar, em seu *On Leisure*, Sêneca faz uma observação semelhante de que ele aceita as opiniões de Zenão e Crisipo (dois primeiros líderes da Stoa) não apenas porque Zenão ou Crisipo os ensinaram, mas porque os próprios argumentos levam a essas posições.

Ele também está disposto a fazer algumas concessões ao principal adversário – o epicurista. A postura de Sêneca, especialmente em relação a Epicuro, levou os leitores a pensar que Sêneca é melhor descrito como 'ecclético' em vez de estóico. Sua disposição de recorrer à filosofia de Epicuro, Platão e outros pareceu a alguns trair a suavidade de seu compromisso com o estoicismo. A resposta de Sêneca a essa acusação pode ser encontrada nas passagens da Carta 33 e Sobre o lazer acima. Seu foco está na verdade. Ele acredita que, em alguns casos, o epicurista ou o aristotélico atingiu a verdade. Ele está feliz em reconhecer isso a Lucílio e seus leitores, mas ainda assim está pronto para apontar que eles chegaram

à verdade pelas razões erradas. Seu tratado Sobre o lazer ilustra este ponto. A questão é se a pessoa sábia deve se engajar na vida pública ou se aposentar para seguir o trabalho da aposentadoria, que inclui o estudo filosófico. A visão epicurista é que a pessoa sábia não se envolverá na vida pública a menos que algo interfira. A visão estóica é que a pessoa sábia se envolverá na vida pública, a menos que algo interfira. Sêneca, no entanto, argumenta que a importância dos projetos da vida privada (incluindo o estudo da filosofia) pode, de fato, superar a exigência de ingresso na vida pública, mesmo de acordo com a visão estóica. Isso, ele argumenta, mostra que a busca do estudo filosófico e a evitação da vida pública são, de fato, recomendadas pelos estóicos. A chamada aberta dos epicuristas para evitar a vida pública é equivocada, argumenta Sêneca, porque pressupõe que uma vida dedicada à política não pode ser harmoniosa com a vida filosófica. Sêneca admite que no mundo atual, como é agora, isso é verdade, mas ressalta que as circunstâncias podem mudar. Em um mundo onde o serviço público produziria maior benefício para a humanidade do que o trabalho privado, filosófico, uma pessoa sábia se envolveria no primeiro.

Certas afinidades entre Sêneca e seus colegas filósofos romanos mais famosos - Marco Aurélio e Epicteto - são comumente notadas. Todos estão preocupados com a importância de viver uma vida filosófica. Todos estão, nas obras que sobrevivem, mais preocupados com a ética do que outros ramos da filosofia. Essas generalizações são precisas, mas obscurecem algumas características das obras filosóficas de Sêneca que o distinguem desses estóicos romanos. Em particular, as obras filosóficas de Sêneca foram escritas para publicação. Em contraste, Epicteto não escreveu nada, e Marco escreveu para si mesmo; Sêneca, porém, pretendia que suas

obras fossem lidas, pois foram amplamente lidas durante e depois de sua vida.

Uma característica relacionada e, de certa forma, mais significativa da autoria de Sêneca é sua decisão não apenas de escrever para um público, mas de fazê-lo em latim e não em grego. Nas gerações anteriores e posteriores a Sêneca, o grego permaneceu a língua do discurso filosófico. Duas notáveis exceções a esse padrão são o poema épico de Lucrécio, *De Rerum Natura* (Sobre a Natureza das Coisas), e as obras filosóficas de Marcus Tullius Cicero. Os esforços de Lucrécio e Cícero para trazer a filosofia para o latim e provar que o latim é suficiente para a tarefa (um tema regular nas obras de Cícero) falharam em grande parte. Sêneca, no entanto, não parece ter tido o objetivo de trazer a filosofia para o latim. Ele tem pouco interesse, como Cícero, em demonstrar que o latim poderia acomodar o vocabulário técnico grego. Isso tornou os textos de Sêneca particularmente inúteis para aqueles que procuram traçar a história de termos ou conceitos particulares através da filosofia clássica e helenística. Por outro lado, a abordagem de Sêneca deixa claro que ele não está preocupado com questões de concordância ou em estabelecer ou manter um paradigma particular de exposição filosófica. Sêneca está, em vez disso, fazendo filosofia em latim (Inwood, 2005).

Embora Sêneca se diferencie de seus pares em alguns aspectos, ele ainda assim professa sua fidelidade ao estoicismo. Seu compromisso com a escola pode ser visto mais claramente em seu frequente retorno a várias posições centrais estóicas - particularmente as posições defendidas na filosofia moral estóica. A visão estóica da moralidade se distingue de outras escolas filosóficas helenísticas e clássicas por seu compromisso com a ideia de que um indivíduo tem autoridade absoluta sobre sua felicidade. Os estóicos rejeitam a ideia aristotélica de que a felicidade de alguém

(eudaimonia) é, pelo menos em parte, determinada por coisas fora do nosso controle. Sêneca está com os estóicos ao rejeitar essa visão de felicidade. Ele frequentemente retorna a esse tema em diferentes contextos e enfatiza a importância de saber que coisas estão em seu poder e que coisas não estão. Sêneca concorda com os estóicos que a virtude é suficiente para a felicidade. A virtude de alguém, diferentemente de suas circunstâncias, está dentro de seu poder.

O conhecimento da própria natureza está ligado de forma importante, no estoicismo, com o conhecimento da natureza em geral. Sêneca muitas vezes apela para a importância de entender a natureza em suas obras. Ele recomenda, por exemplo, que aquele que está partindo em viagem diga a si mesmo que chegará ao seu destino, a menos que algo interfira. Esta afirmação é tomada para refletir o entendimento de que se as ações de alguém se desenrolam como se deseja, não está inteiramente sob seu controle. Assim, Sêneca insiste que seria um erro dizer “chegarei ao meu destino”. Tal plano ignora o fato de que muitos navios não chegam aos seus destinos. Quanto mais se entende a natureza das coisas, mais se entende o que está em seu poder e o que não está.

De fato, os estóicos enfatizam que para viver bem é preciso viver de acordo com a natureza. Nos textos de Sêneca, essa ênfase fornece o pano de fundo para a crítica de sua cultura e de seus companheiros romanos. Seguir a natureza ou viver de acordo com a natureza exige que se abandone muitas práticas e valores que foram adquiridos através da aculturação. O retorno de Sêneca ao longo de seus escritos filosóficos aos perigos da vida pública, das multidões e dos excessos sociais baseia-se nesse ponto – que grande parte da sociedade é corrupta. Viver como a multidão supõe-se que é desviar-se da natureza. Sêneca observa, na Carta

46, que a razão exige que se viva de acordo com a própria natureza, mas essa natureza pode ser desencaminhada.

b. Substância Filosófica e Talento Literário

O talento literário de Sêneca foi inigualável durante sua vida. Seu estilo atraiu imediatamente o público romano. Escrevendo uma geração depois de Sêneca, Quintiliano observa em suas *Institutiones* que, no início de sua carreira, as obras de Sêneca eram as únicas que estavam sendo lidas. O tratamento de Quintiliano dos textos de Sêneca é revelador. Ao catalogar os textos de outros autores, ele omite sistematicamente as contribuições de Sêneca para cada gênero. As obras de Sêneca recebem tratamento próprio pela dificuldade de serem lidas criteriosamente. Quintiliano elogia as obras de Sêneca, mas recomenda que seja feito um treinamento avançado antes de lê-las.

Com algumas modificações, este conselho foi mantido pelos leitores modernos de Sêneca. Embora ele seja frequentemente classificado como um amador filosófico, nenhum estudioso ousaria fazer uma afirmação semelhante sobre seus talentos literários. Essa percepção, no entanto, levou os estudiosos das posições filosóficas de Sêneca a tomar mais cuidado para entender os objetivos literários e as restrições de sua obra. Segundo todos os relatos, mesmo desde Tácito e Quintiliano, o estilo de prosa de Sêneca era original e bastante popular. Sua originalidade vai além do estilo de suas frases até a organização de seus tratados filosóficos. Em todos os lugares, ele prefere um estilo de escrita filosófica que se assemelhe mais à conversação.

O gênio literário de Sêneca confronta os leitores de seu texto com uma dificuldade. Os interessados na filosofia de Sêneca não podem simplesmente ignorar aspectos de gênero, estilo e assim por diante. Para

Sêneca, eles estão conectados de maneira importante. Muitas vezes, a mensagem filosófica de um tratado ou carta se confunde com as normas do gênero em que está trabalhando. Ao mesmo tempo, Sêneca frequentemente pressiona essas normas para ampliar ou destacar certos pontos filosóficos. Ele afirma, por exemplo, que o discurso filosófico pode ser apropriadamente empreendido como uma conversa (Carta 75.1-2). Em grande medida, os textos filosóficos de Sêneca refletem essa preferência: a exposição direta é rara em suas obras. Mais frequentemente, seu destinatário é obrigado a interromper um ponto fazendo uma pergunta ou apresentando um desafio. Em alguns casos, porém, as exigências da exposição filosófica exigem deixar de lado as normas do gênero. Sêneca culpa Lucílio, por exemplo, na Carta 95 por sua extensão e detalhes técnicos. Essa interação entre estilo e substância requer grande cuidado na interpretação das realizações filosóficas de Sêneca.

Os talentos literários de Sêneca complicam ainda mais a interpretação de suas obras filosóficas quando se considera sua carreira controversa. Em alguns casos, uma interpretação cuidadosa de sua obra não pode ignorar o contexto político imediato. A "Apocolocintose", um ataque mordaz a Cláudio, tem objetivos políticos e públicos claros (embora pouco interesse filosófico). Sua Consolação a Helvia, escrita para sua mãe durante seu exílio, pode muito bem ter sido uma defesa e pedido de revogação. Da mesma forma, ele menciona uma vez (Polybius 13.2) seu julgamento e condenação, talvez em um esforço para lembrar Cláudio de sua inocência. Essas referências à sua própria vida, embora raras, alertam os leitores para o fato de que seus tratados podem ser construídos com muitos objetivos em mente: filosóficos, mas também pessoais, políticos e literários. Pode-se, por exemplo, ver a mistura de objetivos nas passagens iniciais de Da Misericórdia, onde Sêneca elogia as virtudes de Nero. O

elogio ao personagem de Nero tem um objetivo filosófico e político: encorajar um pensamento cuidadoso sobre a importância, para um governante, de cultivar a misericórdia e exortar o governante de Roma a ter misericórdia daqueles que podem ser considerados culpados.

c. As cartas a Lucílio

As Cartas a Lucílio são os textos mais lidos e influentes de Sêneca. As Cartas contêm muito do que interessa tanto a filósofos como a não-filósofos. 124 Cartas sobreviveram, divididas em 20 livros. É provável que nem todas as Cartas tenham sido preservadas. A interpretação das Cartas de Sêneca tem sido motivo de muita divergência entre os estudiosos.

As próprias Cartas contêm uma grande variedade de material, desde discussões aparentemente mundanas (por exemplo, os perigos das multidões e banhos públicos) até discussões técnicas avançadas da teoria estoica. Sêneca muitas vezes faz uso de algo na vida cotidiana para direcionar a discussão para uma questão ética ou para algum conselho moral. Uma interpretação abrangente das Cartas como uma obra literária e filosófica iludiu o consenso entre os estudiosos. Ainda assim, várias características das Cartas se destacam como úteis para sua interpretação. Primeiro, muitos grupos de cartas tratam de temas comuns. As cartas 5-10, por exemplo, tratam amplamente de questões sobre como viver uma vida filosófica. Cartas 94-5, as duas cartas mais longas da obra, tratam de uma questão técnica sobre o papel das regras no raciocínio moral. Estes são apenas dois exemplos. Existem poucas, se é que existem, Cartas cujos temas não encontram ecos em outras. Em segundo lugar, há uma tendência notável à medida que as cartas progridem em direção a discussões filosóficas mais longas, mais técnicas e mais substantivas. Essa característica sugere que as Cartas, além dos temas e discussões

aparentemente díspares ao longo do caminho, também visam demonstrar uma educação filosófica.

Esse objetivo é aparente no início das Cartas. Sêneca exorta Lucílio na primeira carta contra a culpa de desperdiçar seu tempo descuidadamente. Na segunda carta, ele aconselha Lucílio sobre a abordagem correta para a leitura de textos filosóficos. Na quinta carta, ele aplaude Lucílio pela persistência em seu estudo filosófico, mas o avisa para permanecer focado no objetivo do estudo filosófico – isto é, aprimoramento moral – em vez do objetivo de muitos simplesmente fazer uma demonstração de talento filosófico. O conselho de Sêneca sobre filosofia – como e o que estudar e como aplicá-lo à vida – continua ao longo das Cartas. Os estudiosos há muito notam a aparente melhoria de Lucílio como as Cartas progresso como evidência, de que Sêneca não pretende apenas discutir o progresso filosófico, mas também ilustrar como ele é. O Lucílio das primeiras cartas não é muito sofisticado: o leitor é levado a supor que tem o hábito de pedir a Sêneca máximas filosóficas para memorizar. Na Carta 33, Sêneca o castiga por isso e interrompe a prática de terminar suas cartas com máximas. Mais tarde, na Carta 82, Sêneca relata que está feliz com o progresso de Lucílio. As Cartas posteriores também mostram Lucílio fazendo, aparentemente, questões filosóficas cada vez mais técnicas e difíceis. De fato, as cartas posteriores são, em geral, consideravelmente mais ricas filosoficamente do que as primeiras.

Embora o progresso de Lucílio seja indiscutivelmente um tema que une as cartas, é um tema que permite que as discussões filosóficas incluídas nelas variem consideravelmente. Nenhum argumento ou posição é sistematicamente defendido ou articulado ao longo das Cartas como um todo. Em vez disso, as discussões filosóficas são mais localizadas, às vezes

ocupando o espaço de uma letra, outras vezes abrangendo um grupo de três ou quatro. Às vezes, uma pergunta abordada em uma carta é retomada muito mais tarde. Pode-se encontrar nas Cartas de Sêneca várias discussões, para citar algumas, amizade, morte, destino, pobreza, teoria moral, virtude, o bem, argumento e muito mais. Em todas as suas discussões, Sêneca enfatiza a importância de ser crítico tanto de si mesmo quanto de seu modo de viver e das visões recebidas, tanto populares quanto filosóficas.

Um breve relato da primeira carta da obra, embora insuficiente como introdução geral às Cartas, dá alguma indicação da abordagem de Sêneca. A carta começa com alguns conselhos a Lucílio. Ele deve continuar seus esforços em dedicar tempo ao estudo filosófico. O tema da Carta é apenas isso - que muito tempo é desperdiçado em atividades mundanas. O tempo voa, e à medida que atrasamos o que importa, a vida passa. Esse tema é comum na literatura latina: frases famosas como "tempus fugit" (de Virgílio) e "carpe diem" (Horácio) ilustram isso. A discussão de Sêneca sobre isso não oferece uma nova visão filosófica. Ainda assim, à medida que a carta continua, o ponto filosófico vem à tona. O conselho sobre perder tempo se generaliza para a vida como um todo. Deixar escapar o tempo é deixar-se ocupar com coisas que não são realmente importantes. Sêneca confessa que, embora também perca tempo, passou a reconhecer quando o faz. Ele conta isso como um progresso e aconselha que Lucilius faça o que puder para manter o que é realmente dele.

Como é típico das Cartas, esta carta tem o estoicismo em vista, mas não aborda com mão pesada ou se envolve na teoria estóica. Como estóico, Sêneca está comprometido com a visão de que muito do que se faz na vida é de pouco valor. Os negócios do dia-a-dia não contribuem em nada para viver uma vida boa, a menos que se considere o modo de sua

vida. A proposta de Sêneca de que se deve desperdiçar pouco e estar ciente do que se está desperdiçando aponta para a visão estoica. O que importa é agir virtuosamente, e isso requer reflexão sobre as próprias ações. Este é o primeiro passo para viver bem.

d. Raiva, luto e a terapia das emoções

Um princípio definidor do estoicismo é a afirmação de que a mente é totalmente racional, ao contrário dos platônicos e aristotélicos que postulavam uma mente composta de partes racionais e não racionais. De acordo com o relato platônico/aristotélico da psicologia humana, emoções como raiva e medo podem ser explicadas pelo apelo às partes não racionais da mente, mas na visão estoica da mente, nenhum apelo semelhante pode ser feito: a teoria estoica não sugere aspectos não racionais da mente. A mente inteira – unitária – está implicada em suas ações. Essa característica da teoria estoica tem implicações importantes tanto para sua explicação quanto para sua avaliação das emoções.

Os estóicos veem as emoções como movimentos irracionais da mente. Como não há partes não racionais da mente, os estóicos entendem que um movimento é “irracional” quando é contrário à razão correta. A raiva é um estado em que a pessoa não é guiada pelo raciocínio correto. O medo é um estado em que a pessoa não é guiada pelo raciocínio correto. E assim por diante. Assim, as emoções são estados de espírito que são contrários à razão correta. Aquele que não está com raiva pensaria e agiria de maneira diferente de quem está. Pelo menos no caso do agente moral perfeito, essas ações – isto é, de alguém que não está com raiva – seriam totalmente guiadas pelo raciocínio correto. Os estóicos explicam que as emoções surgem quando alguém concorda com certos tipos de

declarações falsas sobre o mundo. Considere os seguintes julgamentos que alguém pode fazer em resposta ao roubo de seu carro:

S1: Meu carro foi roubado.

S2: É ruim ter o carro roubado.

S3: É apropriado responder emocionalmente ao roubo do carro.

Em um caso comum, afirmam os estóicos, o episódio de raiva de alguém pode ser explicado pelo apelo a essas três proposições. A pessoa primeiro encontra algum estado de coisas, articula-o e concorda com ele – S1. Muitas vezes se passa a formar uma articulação secundária, nos moldes de S2, sobre a bondade ou maldade desse estado de coisas. Se alguém concorda com essa afirmação, muitas vezes continua a reagir de uma maneira que de alguma forma corresponde ao julgamento refletido em S2. “S3” não é exatamente o que se concorda. Em vez disso, S3 pretende capturar algo sobre a resposta da pessoa com raiva. Considere, por exemplo, que uma pessoa irada pode gritar “de raiva” ou fazer alguma violência ao seu redor ou algo semelhante. A análise da raiva pretende capturar (via S3) essa característica da raiva (e outras emoções).

De acordo com a teoria estóica, julgamentos da forma S2 e S3 são quase sempre falsos. Os estóicos sustentam que o único bem é a virtude e que o único mal é o vício. Todo o resto é indiferente. De acordo com essa teoria do valor, ter o carro roubado não é ruim; assim S2 é falso. Da mesma forma, como nada de ruim aconteceu, o curso de ação sancionado por S2 e S3 é ilegítimo. Nenhuma resposta emocional é apropriada.

Sêneca dedica grande parte de seu trabalho filosófico ao avanço desses aspectos do estoicismo. A principal preocupação por trás da teoria estóica das emoções e da teoria do valor é que, até que se remova essas falsas crenças sobre o valor, não se conseguirá viver uma vida feliz. É com isso que Sêneca se preocupa em sua obra filosófica. Ele pretende, por

exemplo, em *On Anger*, ajudar seus leitores a evitar a raiva, e oferece os poucos conselhos que existem para ajudar aqueles que estão com raiva a deixarem de sê-lo. Nas Consolações, ele se preocupa em ajudar seus leitores a evitar os efeitos devastadores da dor. Em outras ocasiões, Sêneca trabalha para ajudar as pessoas a deixar de lado o medo da morte.

Em suas Consolações em particular, bem como em seu tratado “Sobre a raiva” e outras obras, Sêneca está claramente mais preocupado em ajudar as pessoas a evitarem experimentar emoções. Como estóico, ele está comprometido com a ideia de que experiências emocionais envolvem julgamentos falsos. Ainda assim, Sêneca normalmente não se preocupa em explicar a teoria em si. Enquanto nossos relatos de doxógrafos gregos e de Cícero preservam os contornos da teoria, Sêneca não sente necessidade de repeti-la. Uma exceção notável a isso é *On Anger*, de Sêneca. Aqui (no Livro II.1.4) Sêneca explica a estrutura de uma experiência emocional. Sua explicação tenta mostrar que a raiva é voluntária, apesar do fato de que não se pode controlar inteiramente a forma como as coisas aparecem.

A estratégia de Sêneca é explicar a raiva em termos de três “movimentos”. O primeiro movimento, diz ele, é involuntário. É o momento em que a mente articula algum estado de coisas – que “ter meu carro roubado é uma coisa ruim”. Isso pode corresponder, em alguns casos, a uma frequência cardíaca elevada, uma sensação de afundamento no estômago ou algo semelhante. Essa experiência inicial está, afirma Sêneca, além do controle imediato da pessoa, mas não é raiva. Para ficar com raiva, é preciso “concordar” com a proposição. Ou seja, deve-se sancionar a afirmação de que “tal e tal é uma coisa ruim”. Uma vez que o consentimento é dado, a pessoa fica com raiva.

Ao distinguir o primeiro movimento involuntário de raiva da própria raiva, Sêneca parece estar respondendo (ou relatando a resposta de sua

fonte) a uma objeção à visão estóica. Os estóicos afirmam que a pessoa sábia - o Sábio - não ficará com raiva (ou experimentará qualquer emoção), mas não pode negar que o Sábio, por exemplo, se encolherá com o latido alto de um cachorro ou o estrondo repentino de um trovão. Por que, o opositor pode dizer, o Sábio recuará? Recuar é concordar com a proposição de que algo ruim aconteceu. Ao separar o involuntário do voluntário, Sêneca responde a essa crítica.

Embora Sêneca ocasionalmente aborde questões teóricas dessa maneira, ele geralmente se concentra em uma questão - neste caso, as emoções - de uma perspectiva diferente. Sêneca favorece amplamente a discussão de questões da perspectiva da pessoa que está fazendo progresso moral, e não da perspectiva da pessoa sábia. Isso contrasta com o foco de outros textos estóicos sobreviventes que tendem a se concentrar no agente moralmente perfeito - o "Sábio" - e suas qualidades. Esses textos geralmente caracterizam o Sábio de uma maneira que o diferencia muito dos seres humanos normais. A preocupação de Sêneca, porém, é com as circunstâncias daqueles que aspiram ser e fazer melhor.

Essa orientação pode ser vista muito claramente em passagens ou obras inteiras (como *Da Ira*, *Consolação a Márcia* e outras) onde ele visa ajudar aqueles que estão em perigo pelas emoções. O objetivo desses trabalhos não é apontar que o Sábio não experimenta raiva ou tristeza, nem é o objetivo principal dizer por que o Sábio não experimenta essas emoções. Em vez disso, o objetivo é apelar para aqueles que não são sábios e oferecer-lhes conselhos, informados é claro pela teoria estóica, para ajudá-los a reorientar seu pensamento sobre suas circunstâncias. Em *Na raiva*, por exemplo, Sêneca aconselha que uma pessoa com raiva se olhe no espelho. Claramente, essa pessoa não encontrará um Sábio no espelho. Em vez disso, pensa Sêneca, ele encontrará algo em sua

aparência que não ressoa bem com seu pensamento sobre si mesmo. Em outro lugar, Sêneca aconselha que a pessoa que está de luto considere a diferença que um público faz. Quando se descobre que sofre mais na presença de uma plateia, Sêneca acha que isso o forçará a refletir sobre o que realmente é o luto. Em outras palavras, a dor de alguém é dirigida àquele que se foi ou a si mesmo? Esses tipos de estratégias para lidar com as emoções estão, em todo caso, muito distantes dos argumentos sobre o valor das emoções e ainda mais distantes das explicações teóricas sobre a natureza das emoções. Sêneca está convencido de que a visão estoica está certa.

e. Filosofia natural

A visão recebida dos estoicos romanos, segundo a qual os romanos se preocupavam apenas com a ética, deve ser deixada de lado no caso de Sêneca. As linhas iniciais das Questões Naturais articulam uma visão sobre a importância da física, que Sêneca mostra como uma clara exceção. A própria existência das Questões Naturais, um dos mais longos tratados filosóficos de Sêneca, também mostra isso. Ele observa que “a diferença entre a filosofia e outras áreas de estudo é tão grande quanto a diferença, dentro da própria filosofia, entre o ramo preocupado com os humanos e o ramo preocupado com os deuses” (Praef.1, Hine, trad.). A referência de Sêneca aqui ao ramo relacionado aos deuses é uma caracterização padrão da “física”, uma das três divisões helenísticas da filosofia que Sêneca herda. Para os estoicos, o estudo da física, ou filosofia natural, incluía o estudo do divino. Na Carta 88, Sêneca afirma que as artes liberais, aqui apontadas como as “outras áreas de estudo”, só são importantes na medida em que preparam a mente para o estudo filosófico. A afirmação de Sêneca no início do Questões Naturais, então, sugere que todo estudo filosófico visa,

em última análise, a compreensão dos deuses. Mesmo o “ramo preocupado com os humanos” (isto é, a ética) tem um objetivo além de si mesmo. De acordo com a visão estoica, o progresso moral completo requer uma compreensão completa da natureza do divino. As afirmações de Sêneca aqui, e em outras partes das Questões Naturais, sugerem que ele abraça toda a gama da filosofia estoica, apesar do fato de que a maior parte de sua atenção filosófica é dedicada a questões centrais para o “ramo preocupado com os humanos”.

Os contornos da física estoica estão bem documentados em fontes antigas. Os estóicos são materialistas, compatibilistas e teístas. No sentido mais geral, os estóicos sustentam que o cosmos é inteiramente composto de matéria, mas que certas formas de matéria (fogo, éter) são dotadas de capacidade criativa. A própria mente do ser humano é uma composição desses elementos. De acordo com a visão estoica, o cosmos é uma mente ampliada, no sentido de que os movimentos e desenvolvimentos na natureza no nível cósmico são o resultado da inteligência orientadora. Por esta razão, os estóicos consideram “deus”, “natureza”, “destino”, “providência” como expressões aproximadamente equivalentes. Todos se referem ao elemento ativo e criativo no cosmos. Viver de acordo com a natureza exige, em última análise, que se adote ou entenda o mundo natural a partir dessa perspectiva cósmica.

As partes sobreviventes de Questões Naturais de Sêneca são um levantamento de vários fenômenos meteorológicos realizados à luz da compreensão estoica mais ampla da natureza do cosmos. Embora as discussões sejam frequentemente focadas em fenômenos meteorológicos específicos e sua explicação, Sêneca ocasionalmente faz uma pausa para ter uma visão mais ampla. Ele considera, por exemplo, o papel que as superfícies reflexivas (espelhos) desempenham - e deveriam desempenhar

- no aprimoramento moral (I.17 e segs.). Ele explica a visão estóica de que a razão é a mesma para deuses e humanos (Praef. 14). Em uma discussão sobre a causa do relâmpago (II.45), Sêneca aponta para a visão estóica de que "Júpiter", "Providência", "Destino" e assim por diante são todos nomes para o elemento ativo e divino que molda o universo.

"Questões Naturais" é uma obra inacabada. Passagens como as acima sugerem que Sêneca pode estar revisando ou terminando o trabalho com o objetivo de conectar mais cuidadosamente suas descobertas sobre fenômenos meteorológicos à física estóica. Eles também sugerem que, pelo menos em alguns momentos, Sêneca pode ter se interessado em fornecer uma alternativa estóica à explicação de Lucrécio de muitos dos mesmos fenômenos em *De Rerum Natura*. A afirmação estóica de que os acontecimentos do mundo natural são guiados pela razão contrasta fortemente com a visão epicurista, articulada por Lucrécio, de que o mundo é gerado e organizado por acaso.

f. Obras não filosóficas

Sêneca escreveu muito além de seus textos filosóficos, no entanto, muito de seu trabalho foi perdido. Estão perdidos todos os seus discursos, incluindo aqueles que ele escreveu para Nero. Também estão perdidos alguns tratados filosóficos, embora alguns fragmentos sobrevivam de um tratado sobre casamento. As obras não filosóficas sobreviventes incluem a *Apocolocyntosis*, uma obra satirizando a deificação de Cláudio, e oito tragédias: *Agamenon*, *Hércules Furens*, *Medeia*, *Tiestes*, *Édipo*, *Fedra*, *Fenisse* e *Troades*. Os estudiosos há muito discordam sobre a relação entre a prosa filosófica de Sêneca e sua poesia trágica. Em um extremo do espectro, algumas fontes antigas consideravam o autor das tragédias como um Sêneca completamente diferente. Embora haja acordo agora que

nosso Sêneca foi o autor das tragédias, a relação entre essas obras e seus tratados filosóficos é menos acordada.

Por um lado, as tragédias estão claramente preocupadas com muitos temas estóicos que Sêneca aborda em suas obras filosóficas. Apesar desse ponto de interseção, porém, as tragédias não parecem dizer o mesmo sobre esses temas. O tema mais marcante a esse respeito é a atenção nas tragédias ao papel da raiva e de outras emoções. Enquanto as obras filosóficas (especialmente *On Anger*) tentam persuadir o leitor a evitar ficar com raiva, as tragédias às vezes parecem suscitar nossa simpatia por aqueles que estão com raiva e agem com raiva. Da mesma forma, como observa um comentarista, as tragédias estão repletas de pronunciamentos estóicos (por exemplo, “siga a natureza” Fedra, 481) que são apresentados de maneira inconsistente com os princípios estóicos aos quais dão voz.

A Fedra ilustra o segundo fenômeno com bastante clareza. A personagem-título, esposa de Teseu, se apaixonou por seu enteado, Hipólito. Depois de um esforço fracassado para superar seus sentimentos pelo menino, a causa de Phaedra de seduzir Hipólito é assumida pela Enfermeira, que concorda em ajudar a evitar o suicídio de Phaedra. A Enfermeira exorta Hipólito a “seguir a natureza” como seu guia. O imperativo estóico de seguir a natureza é comumente entendido como uma injunção para viver uma vida de acordo com a razão, ser virtuoso e evitar as circunstâncias da fortuna. Aqui, porém, a Enfermeira emprega a frase para encorajar Hipólito a fazer o que a maioria das pessoas faz – ou seja, buscar os prazeres do sexo (Wilson, 2010). O próprio Hipólito nesta peça parece, pelo menos inicialmente, estar mais próximo do ideal estóico. Em uma longa passagem do Ato II, ele explica seu amor pelo campo e pelos cumes, lugares nos quais pode se libertar verdadeiramente da raiva e de outras paixões e dos vícios que corrompem aqueles que passam seu

tempo na sociedade. No entanto, sua paz vem ao preço da reclusão e pelas razões erradas. O pretense sábio busca o isolamento da floresta por causa de seu ódio por todas as mulheres. Ele observa que, se seu ódio deriva da “razão, natureza ou paixão” (567), agrada-lhe odiar a todos.

O foco das tragédias na força destrutiva das emoções (especialmente a raiva) é claro. Como observa um comentarista, a raiva guia a ação em todas as peças de Sêneca (Wilson, 2010). No *Fedra*, a raiva de Teseu por seu filho o leva a buscar a morte de Hipólito (Fedra, cujos avanços foram rejeitados por Hipólito, mentiu para o marido, acusando Hipólito de estuprá-la). Na *Medeia*, a raiva de Medeia por Jasão a leva a assassinar seus próprios filhos. No *Tiestes*, a raiva de Atreus o leva a matar os filhos de Thyestes e alimentá-los para ele. Embora esses retratos de emoção forjem uma conexão entre as tragédias e as obras em prosa, o que essa conexão é permanece obscura. Como, por exemplo, se deve entender o significado de Fedra, “O que pode a razão fazer? Paixão, paixão governa!” (trad., Wilson) dada a afirmação de Sêneca em outro lugar (*On Anger* II.1.4) de que as paixões são voluntárias?

Estudiosos têm tomado uma série de posições sobre essas questões. Alguns argumentam que não há conexão entre as tragédias e as obras filosóficas, enquanto outros procuram mostrar que as tragédias contêm importantes lições filosóficas. Os argumentos deste último tipo são variados. Alguns sustentam que as tragédias são destinadas a ilustrar a influência destrutiva das paixões; outros argumentaram que as tragédias deveriam ser lidas à luz da metafísica estóica de Sêneca. Esses estudiosos enfatizam o papel do destino, providência e adivinhação nas tragédias. Finalmente, um estudioso argumentou que a preocupação filosófica orientadora nas tragédias é epistemológica (Staley, 2010). Nessa visão, as

tragédias de Sêneca oferecem uma espécie de “esclarecimento” dos processos cognitivos daqueles que estão sob o domínio das paixões.

Qualquer que seja a relação que se pense que eles têm com suas obras filosóficas, as tragédias de Sêneca, sua Apocolocintose e seus discursos perdidos servem para alertar os leitores de suas obras filosóficas para seu talento literário. Raramente os estudiosos tentaram um relato completo de todos os seus trabalhos realizados com o objetivo de esclarecer ou mesmo produzir um relato de Sêneca, o autor. A dificuldade de tal empreendimento sugere que é preciso cautela ao assumir que Sêneca é principalmente um filósofo. Sêneca parece ter se sentido confortável escrevendo em muitos gêneros. Além disso, seu conforto fornece mais uma pista de que a vida de Sêneca foi atormentada ou afortunada (dependendo de como se vê), e seu contato constante com a filosofia e com a política e a cultura de Roma.

g. Crítica e influência

Tanto a vida de Sêneca quanto suas obras têm sido alvo de críticas desde sua própria vida, durante a qual, é claro, ele foi acusado e condenado tanto por adultério quanto por conspiração. Embora as evidências em nenhum desses casos sejam claramente decisivas, elas se somaram às crescentes críticas de que o modo de vida de Sêneca minava sua mensagem filosófica. Essa crítica ganhou mais força pelo fato de Sêneca, que escreve que a pobreza não é um mal, ser um dos homens mais ricos do mundo. Essa crítica a Sêneca foi feita publicamente pela primeira vez por Públio Suílio, um inimigo político de Sêneca que, segundo Tácito, ficou irritado com o renascimento de Nero de uma lei contra o pedido de dinheiro. Suílio, ao que parece, acreditava que esse renascimento resultou da influência de Sêneca. Tácito relata que Suílio

insultou Sêneca publicamente, lembrando as elites romanas do caso de Sêneca com Julia Livilla e, mais importante, fazendo a seguinte pergunta a seus companheiros romanos: “Por que tipo de sabedoria ou máximas da filosofia Sêneca, dentro de quatro anos de favor real, acumulou trezentos milhões de sestércios?” (Tácito, *Anais* XIII.42, Church & Brodribb, trad.). Embora existam poucas evidências independentes para confirmar a afirmação de Suílio sobre a extensão da riqueza de Sêneca ou como ele a adquiriu, esta passagem dos *Anais* de Tácito serviu como fonte para muitos leitores de Sêneca desde sua publicação. O resultado é que o inimigo político de Sêneca, de certa forma, venceu a batalha da opinião pública. Estudiosos notaram que é necessário algum cuidado ao avaliar essa acusação contra Sêneca, mas o fato de Sêneca ser muito rico e ao mesmo tempo ter escrito que alguém deveria se contentar com o que tem - e que a pobreza não é, em si, um mal - tem sido uma crítica duradoura.

Este exemplo denota uma linha mais ampla de crítica de que Sêneca é inconsistente. Sua riqueza e seus pronunciamentos sobre o valor da pobreza são apenas um exemplo. A isso pode ser adicionado seu elogio à vida filosófica, juntamente com seu envolvimento recorrente na política romana. Sêneca é obrigado, em Tácito, a pleitear sua aposentadoria perante Nero, mas Sêneca está claramente (tanto na *Consolação* para Helvia quanto para Políbio) ansioso para retornar a Roma durante seu período de exílio. Sêneca parece, então, ter pouco além de elogios à vida filosófica retirada dos negócios de Roma, mas não pode abraçar totalmente essa vida. Em sua *Misericórdia*, Sêneca encoraja o jovem imperador Nero a levar a sério o fato de que, embora muitos possam ter o poder de matar outros, só ele tem o poder de dar a vida (ou seja, permitir a vida onde a punição da morte é justificada), no entanto, Sêneca pode muito bem ter participado do assassinato de sua própria mãe por Nero. No

mínimo, Sêneca foi incapaz de parar Nero. Mais uma vez, Sêneca defende a importância da liberdade da emoção em viver uma vida feliz. Ele encoraja exercícios diários para se livrar da raiva e de outras emoções, mas escreve tragédias nas quais as emoções desenfreadas são o foco central. Ele encoraja seus leitores a refletir sobre o que é realmente deles e a se distanciar do funcionamento interno da turba política, mas ele escreve uma sátira política (a *Apocolocyntosis*) que pressupõe conhecimento detalhado do funcionamento interno da corte imperial sob Cláudio. Finalmente, Sêneca teria escrito o endereço de Nero para o funeral de Cláudio. Embora este trabalho esteja perdido para nós, é improvável que tenha muito em comum com a *Abóbora* de Cláudio, que ele deve ter escrito mais ou menos na mesma época.

Essas características da vida e obra de Sêneca têm sido alvo de críticas e estímulos de investigação. Para seu crédito, Sêneca nega (mesmo nas Cartas, alguns de seus últimos trabalhos) que ele está perto de viver uma vida plenamente filosófica. Ele trabalha para esse objetivo, mas fica aquém. Apesar de sua própria profissão de fracasso filosófico, o espírito de suas obras filosóficas parece claramente (na medida em que podemos ver em sua vida) minado por seu papel na vida romana. Vários pontos de vista podem ser obtidos aqui. Talvez Sêneca simplesmente não consiga viver a vida filosófica que aspira a viver. Talvez suas ambições filosóficas fossem realmente secundárias a suas ambições políticas. Embora muitos estudiosos tenham notado as inconsistências e muitos tenham rejeitado o trabalho de Sêneca com base na hipocrisia, alguns estudiosos (principalmente Emily Wilson) desafiaram essa visão. Wilson observa que: "A questão mais interessante não é por que Sêneca deixou de praticar o que pregou, mas por que ele pregou o que fez".

Uma crítica final e mais filosoficamente substantiva também se baseia na afirmação de que há alguma disparidade entre o que Sêneca aconselha e o que Sêneca faz. Essa crítica, articulada por JM Cooper, argumenta que o objetivo de Sêneca de guiar seu leitor para o aprimoramento moral é, em última análise, prejudicado por seu conselho de evitar o estudo da lógica. A teoria estóica exige que se tenha conhecimento de ética, física e lógica. Os estóicos, de fato, têm muito a dizer sobre as importantes interconexões entre esses três ramos de estudo. Embora se possa começar com a ética, seu estudo filosófico simplesmente não está completo a menos que tenha dominado as formas de argumentos que se enquadram no escopo da lógica. Apesar disso, Sêneca repetidamente diz a seus leitores, particularmente nas Cartas, que o estudo da lógica avançada, incluindo os silogismos de Zenão e certas falácias lógicas, são uma perda de tempo. Ao fazê-lo, Sêneca está aconselhando seus leitores a evitar algo que é, de acordo com sua própria teoria, necessário para o progresso moral.

Apesar dessas críticas, as obras de Sêneca são amplamente lidas desde sua própria vida. As obras de Sêneca, juntamente com as de Cícero, eram muito mais acessíveis aos europeus medievais que não liam mais grego. Assim, Sêneca serviu por muito tempo como uma das poucas fontes para a filosofia estóica. As obras de Sêneca foram bem recebidas pelos pensadores cristãos no início da Idade Média. Sem dúvida, isso se deveu em parte à correspondência forjada (há muito considerada genuína) entre Sêneca e o apóstolo Paulo. Em parte, porém, a aceitação de Sêneca pelos pensadores cristãos certamente se deveu às semelhanças entre as doutrinas cristã e estóica.

Durante e após o Renascimento, as obras de Sêneca continuaram a ser amplamente lidas. É difícil dizer o quanto Sêneca sozinho, além de outras fontes estóicas sobreviventes (incluindo as obras filosóficas de

Cícero), influenciou o pensamento de um filósofo em particular, mas Sêneca foi lido com clareza. Descartes, por exemplo, usou *On the Happy Life* de Sêneca como base para a visão ética que ele desenvolve em sua correspondência com a princesa Elizabeth. Um contemporâneo próximo de Descartes, Justus Lipsius, confiou fortemente na filosofia de Sêneca em sua tentativa de desenvolver uma nova forma de estoicismo adequada à sua época. Pode-se encontrar muitas referências a Sêneca nas obras de filósofos ao longo da história da filosofia na Europa. A influência e a importância de Sêneca talvez possam ser vistas mais claramente nos casos em que os filósofos se identificam com as visões filosóficas de Sêneca e ao mesmo tempo simpatizam com as circunstâncias de sua vida. Thomas More, por exemplo, que também era conselheiro de um poderoso monarca, lia Sêneca amplamente. Foi notado que uma fonte para a *Utopia* de More foi provavelmente o tratado (incompleto) de Sêneca *De Otio* (*On Leisure*). Lá, Sêneca observa que o estado ideal é “sem lugar” (*nusquam*).

A influência do trabalho de Sêneca, especialmente seu relato das emoções e sua terapia, pode ser vista no trabalho de filósofos como Foucault e Pierre Hadot, que desenvolveram relatos da filosofia viva. Isso inclui o foco na fonte das emoções perturbadoras – ansiedade, medo, raiva – e como a filosofia pode lidar com isso. Na psicologia, o relato estóico das emoções como cognitivas influenciou o desenvolvimento de terapias cognitivas. Albert Ellis, por exemplo, que desenvolveu a terapia comportamental emotiva racional (REBT), foi fortemente influenciado pelas visões estóicas das emoções, e especialmente por Sêneca.

3. Referências e Leituras Complementares

Textos e traduções

Todas as obras de Sêneca estão disponíveis em tradução para o inglês. Por muitos anos, a Série Loeb, que inclui latim e inglês lado a lado, traduzidas por Gummere (Letters) e Basore (Diálogo ou Moral Essays) foram as traduções padrão em inglês. Novas traduções de obras particulares ou seleções de cartas foram publicadas. A coleção de 2007 de Inwood contém extensos comentários filosóficos sobre uma coleção de 17 cartas filosoficamente substantivas.

- Campbell, Robin, trad. Sêneca: Cartas de um Estóico. Clássicos do Pinguim. 2004.
- Inwood, Brad, trad. Sêneca: Cartas Filosóficas Seleccionadas. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 2010.
- Sêneca, Lucius Annaeus. Epistulae Morales (Cartas). Trans. Richard M. Gummere. Londres: Harvard University Press, 1917. 3 vols. Loeb.
- Sêneca, Lucius Annaeus. Ensaio Morais. Trans. John W. Basore. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928. 3 vols. Loeb.
- Sêneca, Lucius Annaeus. Tragédias. Trans. John G. Fitch. Edição comentada. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002. 2 vols. Loeb.
- Wilson, Emily, trad. Sêneca: Seis Tragédias. Clássicos do mundo de Oxford. Nova York: Oxford University Press, 2010.

Um esforço para produzir novas traduções de todas as obras de Sêneca está em andamento pela University of Chicago Press. A partir de 2015, os quatro volumes seguintes estavam disponíveis.

- Sêneca, Lucius Annaeus. *Raiva, Misericórdia e Vingança*. Trans. Robert Kaster e Martha Nussbaum. Chicago: Londres: University of Chicago Press, 2010.
- Sêneca, Lucius Annaeus. *Dificuldades e Felicidade*. Trans. Elaine Fantham et. al. Chicago; Londres: University Of Chicago Press, 2014.
- Sêneca, Lucius Annaeus. *Perguntas Naturais*. Trans. Harry Hine. Chicago; Londres: University Of Chicago Press, 2010.
- Sêneca, Lucius Annaeus. *Sobre Benefícios*. Trans. Miriam Griffin e Brad Inwood. Chicago: University Of Chicago Press, 2011.

b. Literatura Secundária

- Bartsch, Shadi e Wray, David, eds. *Sêneca e o Eu*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Uma coleção de ensaios avaliando a contribuição de Sêneca para a(s) noção(ões) moderna(s) do Self.
- Cooper, John M. *Conhecimento, Natureza e o Bem: Ensaio sobre Filosofia Antiga*. Princeton University Press, 2009.
- O capítulo 12, "Teoria e Aperfeiçoamento Moral: Sêneca", argumenta que a aversão de Sêneca pela lógica é incompatível com sua fidelidade estóica.
- Fitch, John G., ed. *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*. Nova York: Oxford University Press, 2008.
- Uma coleção de ensaios sobre muitos aspectos do trabalho de Sêneca – tanto filosóficos quanto poéticos.
- Griffin, Miriam T. *Seneca: Um Filósofo em Política*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Um extenso estudo do que os escritos filosóficos de Sêneca podem nos dizer sobre seu papel como agente político.

- Hadot, Ilsetraut. Seneca und die Griechisch-Römische Tradition der Seelenleitung. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1969.
- Coloca o trabalho de Sêneca como conselheiro espiritual de seu público no contexto da literatura de aconselhamento espiritual greco-romana de Homero a Sêneca.
- Inwood, Brad. Lendo Sêneca: Filosofia Estóica em Roma. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 2008.
- Uma coleção de ensaios que explicam o pensamento de Sêneca sobre vários problemas filosóficos.
- Ker, James. As mortes de Sêneca. Nova York: Oxford University Press, 2009.
- Um exame da vida e obra de Sêneca através das lentes dos vários relatos de sua morte, antigos e posteriores.
- Rom, James. Morrer todos os dias: Sêneca na Corte de Nero. Nova York, Vintage Books, 2014.
- Uma biografia destinada a conciliar as versões aparentemente incompatíveis de Sêneca – o homem rico que elogia a pobreza, o filósofo tão engajado na política e assim por diante. Romm concentra-se consistentemente no papel que a morte e o pensamento sobre a morte desempenham na vida e nas obras de Sêneca.
- WILSON, Emilly. O Maior Império: A Vida de Sêneca. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Uma biografia de Sêneca informada pelo que se sabe sobre as datas de suas obras filosóficas e não filosóficas. Wilson pretende explicar, tanto quanto possível, várias tensões na recepção de Sêneca.
- Volk, Katharina e Gareth D. Williams. Vendo Sêneca como um todo: perspectivas sobre filosofia, poesia e política. Brill, 2006.

- Uma coleção de ensaios de uma variedade de pontos de vista - filosófico, literário, histórico - com o objetivo de esclarecer o status de Sêneca como autor de muitos gêneros.

Informações sobre o autor

Robert Wagoner

University of Wisconsin Oshkosh

U. S. A.

EPITETO

Epicteto (pronuncia-se Epic-TEE-to) foi um expoente do estoicismo que floresceu no início do século II d.C. cerca de quatrocentos anos depois que a escola estóica de Zenão de Citium foi estabelecida em Atenas. Ele viveu e trabalhou, primeiro como estudante em Roma e depois como professor em sua própria escola em Nicópolis, na Grécia. Nosso conhecimento de sua filosofia e de seu método como professor chega até nós através de duas obras compostas por seu aluno Arrian, os *Discursos* e o *Manual*.

Embora Epicteto baseasse seu ensino nas obras dos primeiros estóicos (nenhuma das quais sobreviveu) que tratavam dos três ramos do pensamento estóico, lógica, física e ética, os *Discursos* e o *Manual* concentraram-se quase exclusivamente na ética. O papel do professor estóico era encorajar seus alunos a viver a vida filosófica, cujo fim era a *eudaimonia* ("felicidade" ou "florescimento"), a ser assegurada por viver a vida da razão, o que - para os estóicos - significava viver virtuosamente e vivendo "de acordo com a natureza".

A *eudaimonia* ("felicidade") daqueles que atingem esse ideal consiste em *ataraxia* (imperturbabilidade), *apatheia* (não ser mais dominado pelas paixões), *eupatheiai* ("bons sentimentos") e uma consciência e capacidade de alcançar o que considera como viver como um ser racional deveria. A chave para se transformar no *sophos estóico* (sábio) é aprender o que está "em seu poder", e isso é "o uso correto das impressões" (*phantasiai*), que em linhas gerais envolve não julgar como bom ou ruim qualquer coisa que pareça a alguém. Pois a única coisa boa é agir virtuosamente (isto é, motivado pela virtude), e a única coisa que é ruim é o contrário, agir viciosamente (isto é, motivado pelo vício).

Quem procura progredir como estóico (um *prokoptôn*) entende que seu poder de racionalidade é um fragmento de Deus cujo corpo material – uma espécie de ar ígneo rarefeito – se funde com toda a criação, formando inteligentemente e direcionando a matéria indiferenciada para fazer o mundo como o experimentamos. A tarefa do *prokoptôn*, portanto, é “viver de acordo com a natureza”, o que significa (a) seguir um curso ao longo da vida respondendo inteligentemente às próprias necessidades e deveres como um ser humano sociável, mas também (b) aceitar totalmente o próprio destino e o destino do mundo como vindo diretamente da inteligência divina que torna o mundo o melhor possível.

ÍNDICE

1. Vida
2. Escritos
 - a. Os discursos
 - b. O manual
3. O estoicismo de Epicteto
4. Conceitos chave
 - a. A promessa da filosofia
 - b. O que é realmente bom
 - c. O que está em nosso poder
 - d. Como fazer uso adequado de impressões
 - e. Os Três Topoi
 - I. A Disciplina do Desejo
 - II. A Disciplina da Ação
 - III. A Disciplina do Assentimento
 - f. Deus
 - g. Sobre viver de acordo com a natureza

- h. Metáforas para a Vida
- i. Fazendo progresso
- 5. Glossário de termos
- 6. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Traduções de Epicteto
 - b. Traduções de filósofos helenísticos, incluindo os estóicos
 - c. Itens que se dirigem especificamente a Epicteto
 - d. Itens que abordam filosofia estoica e/ou ética helenística em geral
 - e. Outros itens sobre filosofia helenística em geral

1. Vida

É possível desenhar apenas um esboço básico da vida de Epicteto. Os recursos à nossa disposição incluem apenas um punhado de referências nos textos antigos, às quais podemos acrescentar as poucas alusões que Epicteto faz à sua própria vida nos *Discursos*.

Epicteto nasceu por volta de 55 d.C. em Hierápolis, na Frígia (atual Pamukkale, no sudoeste da Turquia). Quando menino, ele de alguma forma veio para Roma como escravo de Epafrodito, que era um rico e poderoso liberto, tendo sido ele próprio escravo do imperador Nero (ele havia sido secretário administrativo). Ainda escravo, Epicteto estudou com o professor estóico Musonius Rufus.

Há uma história contada pelo autor Celso (provavelmente um contemporâneo mais jovem de Epicteto) – citado pelo primitivo cristão Orígenes (c.185-254) em *Contra Celsum* 7.53 – que quando ainda escravo, Epicteto foi torturado por seu mestre que torceu a perna dele. Suportando a dor com total compostura, Epicteto avisou a Epafrodito que sua perna iria quebrar, e quando ela quebrou, ele disse: “Pronto, eu não lhe disse que ela iria quebrar?”. E desde então Epicteto ficou coxo. O *Suda* (século X), no

entanto, embora confirme que Epicteto era coxo, atribui sua aflição ao reumatismo.

Em algum momento Epicteto foi alforriado e, por volta de 89, junto com outros filósofos então em Roma, foi banido pelo imperador Domiciano. Ele foi para Nicópolis em Épiro (no noroeste da Grécia), onde abriu sua própria escola que adquiriu uma boa reputação, atraindo muitos romanos da classe alta. Um desses estudantes foi Flávio Arriano (c.86-160) que comporia os *Discursos* e o *Manual*, e que mais tarde serviu em cargos públicos sob o imperador Adriano e deixou sua marca como um historiador respeitado (muitos de seus escritos sobreviveram). Orígenes (*Contra Celsum* 6.2) relata que Epicteto foi mais popular em sua época do que Platão na sua. Aulo Gélio (c.125- c.165) relata que um dos professores de Marco Aurélio, Herodes Atticus (c.101-177), considerou Epicteto “o maior dos estóicos” (*Attic Nights* 1.2.6).

Nossas fontes relatam que Epicteto não se casou, não teve filhos e viveu até a velhice. No que diz respeito ao casamento e aos filhos, podemos notar a história de Luciano (*Demonax* 55) sobre o filósofo cínico Demonax que havia sido aluno de Epicteto. Ao ouvir Epicteto exortar seus alunos a se casar e ter filhos (pois era dever de um filósofo fornecer um substituto pronto para o momento em que morressem), ele perguntou sarcasticamente a Epicteto se ele poderia se casar com uma de suas filhas.

2. Escritos

Parece que Epicteto não escreveu nada. As obras que temos que apresentam sua filosofia foram escritas por seu aluno, Flavius Arrian. Podemos conjecturar que os *Discursos* e o *Manual* foram escritos por volta dos anos 104-107, na época em que Arriano (nascido em c. 86) era mais provável de ter sido um estudante.

Dobbin (1998), porém, sustenta a opinião de que os *Discursos* e o *Manual* foram, na verdade, escritos pelo próprio Epicteto; o *Suda* diz, afinal, que Epicteto “escreveu muito”. Dobbin não está inteiramente convencido pela afirmação de Arriano em seu prefácio dedicatório de que ele escreveu *literalmente* as palavras de Epicteto; em primeiro lugar, as técnicas estenográficas nessa época eram primitivas e, de qualquer forma, eram exclusivas dos funcionários públicos; em segundo lugar, a maioria dos discursos é muito polida e parece muito com uma prosa cuidadosamente elaborada para ser produto de discussões improvisadas; e em terceiro lugar, alguns dos discursos (notavelmente 1,29, 3,22 e 4,1) são muito longos para conversas extemporâneas.

Não há como resolver essa questão com certeza. Se os textos que temos representam de fato uma tentativa séria de registrar o trabalho de Epicteto *literalmente*, se os textos preliminares foram posteriormente editados e reescritos (como parece totalmente provável), possivelmente por Epicteto, ou se Epicteto de fato escreveu os textos ele mesmo, baseando-se em suas lembranças como conferencista com apenas tentativas ocasionais de precisão, nunca saberemos. Mas o que podemos ter certeza, independentemente de quem realmente escreveu as palavras no papiro para fazer o primeiro rascunho do texto como o temos hoje, é que essas palavras pretendiam apresentar a filosofia moral estóica nos termos e no estilo que Epicteto empregou-se como professor com a intenção de levar seus alunos à iluminação filosófica como os estóicos haviam entendido esse empreendimento.

a. Discursos

Escrito em grego koiné, a forma contemporânea cotidiana da linguagem, *Discursos de Epicteto*, parecem registrar as trocas entre

Epicteto e seus alunos após a conclusão do ensino formal do dia. Evidências textuais internas confirmam que as obras dos primeiros filósofos estóicos (Zeno, Cleantes e Crisipo) foram lidas e discutidas nas aulas de Epicteto, mas esse aspecto do ensino de Epicteto não é registrado por Arriano. O que temos, então, são discussões íntimas, embora sérias, nas quais Epicteto pretende fazer com que seus alunos considerem cuidadosamente em que consiste a vida filosófica – para um estóico – e como vivê-la ele mesmo. Ele discute uma ampla gama de tópicos, da amizade à doença, do medo à pobreza, sobre como adquirir e manter a tranquilidade e por que não devemos ficar com raiva de outras pessoas.

Nem todos os *Discursos* parecem ter sobrevivido. Como o antigo estudioso bizantino Fócio (c. 810 - c. 893) relata, o texto completo originalmente compreendia oito livros, enquanto tudo o que temos hoje são quatro livros. Como o texto, capítulo por capítulo, salta para tópicos diferentes e não mostra nenhum desenvolvimento ordenado, não é fácil perceber que algo está faltando e, de fato, a referência a oito livros pode estar errada (embora outro autor, Aulus Gellius, em *Attic Nights* 19.1.14, refere-se ao *quinto* livro dos *Discursos*). A gama de tópicos é suficientemente ampla para que estejamos razoavelmente confiantes de que, mesmo que parte do texto tenha se perdido, o que nos falta em grande parte repete e revisita o material que temos no livro conforme chegou até nós.

b. O Manual

Este pequeno livro parece ser um resumo dos *Discursos*, enfocando temas-chave no ensino da ética estóica de Epicteto. Parte do texto é retirada dos *Discursos*, e o fato de que nem tudo pode ser correlacionado

com passagens da obra maior apoia a visão de que alguns dos *Discursos* foram de fato perdidos.

3. O estoicismo de Epicteto

Os escritos dos primeiros estóicos, de Zenão (335-263 a.C.), o fundador da escola, de Crisipo (c. 290-207 a.C.), o terceiro chefe extremamente influente da Stoa, e de outros, sobrevivem apenas como fragmentos citados encontrados em trabalhos posteriores. Surge a questão de até que ponto Epicteto preservou as doutrinas originais da escola estóica e até que ponto, se houver, ele se ramificou com novas ênfases e inovações próprias. O estudioso epicteano do século XIX Adolf Bonhöffer (1998, 3) observa: “[Epicteto] está completamente livre do ecletismo de Sêneca e Marco Aurélio; e, comparado com seu professor Musonius Rufus seu trabalho revela uma conexão consideravelmente mais estreita com a doutrina e a terminologia estóica desenvolvida principalmente por Crisipo”. Evidências internas aos *Discursos* indicam que Epicteto foi de fato fiel aos primeiros estóicos. Em 1.4.28-31, Epicteto elogia Crisipo nos mais altos termos, dizendo dele: “Quão grande o benfeitor que mostra o caminho! ... que descobriu, trouxe à luz e comunicou a verdade a todos, não apenas de viver, mas de viver bem” (trad. Hard). Seria incoerente, se não totalmente ridículo, elogiar Crisipo nesses termos e, em seguida, afastar-se dos ensinamentos do grande homem. Em 20.1.15, Epicteto cita Zenão, e em 2.6.9-10 ele cita Crisipo, para apoiar seus argumentos. Aulus Gellius (*Attic Nights* 19.1.14) diz que os *Discursos* de Epicteto “sem dúvida concordam com os escritos de Zenão e Crisipo”.

Os estudiosos concordam que a “doutrina dos três tópicos (*topoi*)” (campos de estudo) que encontramos nos *Discursos* se origina com Epicteto (ver Bonhöffer 1996, 32; Dobbin 1998, xvii; Hadot 1998, 83; More

1923, 107). Oldfather (1925, xxi, n. 1), na introdução de sua tradução dos *Discourses*, observa que “essa tripla divisão... uma inovação no pensamento”. Nosso entusiasmo por essa divisão ser totalmente original a Epicteto deve ser temperado com uma leitura de trechos das *Cartas Morais de Sêneca* (75.8-18 e 89.14-15), onde também encontramos uma divisão tríplice da ética que, embora não seja exatamente semelhante ao esquema de Epicteto, sugere a possibilidade de que tanto Sêneca quanto Epicteto se basearam em trabalhos de seus predecessores que, infelizmente, não sobreviveram. Basta dizer que o que Epicteto ensina por meio de sua tríplice divisão está totalmente de acordo com os princípios dos primeiros estóicos, mas *como* ele faz isso é exclusivamente seu próprio método. O programa de estudo e exercícios que os alunos de Epicteto aderiram era, conseqüentemente, diferente do programa que foi ensinado por seus predecessores, mas o resultado final, consistindo na visão estóica especial de si mesmo e do mundo em geral e a capacidade de “viver a vida filosófica”, era o mesmo.

4. Conceitos-chave

a. A promessa da filosofia

Epicteto, juntamente com todos os outros filósofos do período helenístico, via a filosofia moral como tendo o propósito prático de guiar as pessoas para uma vida melhor. O objetivo era viver bem, garantir para si mesmo a *eudaimonia* (“felicidade” ou “uma vida florescente”), e as diferentes escolas e filósofos da época ofereciam soluções diferentes sobre como a vida *eudaimôn* deveria ser conquistada.

Não menos verdadeiro para nós hoje do que para os antigos, poucas pessoas estão satisfeitas com a vida (quanto mais totalmente satisfeitas), e

o que contribui para qualquer contentamento que pode ser desfrutado é quase certamente de curta duração e transitório.

A tarefa do professor estóico começa com o entendimento de que (provavelmente) nem todos são *eudaimôn* por muito tempo, ou mesmo por todo o tempo; que existe uma razão para isso acontecer e, sobretudo, que existem soluções que podem remediar este lamentável estado de coisas.

De fato, Epicteto fala metaforicamente de sua escola como sendo um hospital ao qual os alunos viriam em busca de tratamentos para seus males (*Discursos* 3.23.30). Cada um de nós, pelo simples fato de ser humano e viver em sociedade, está bem ciente do que compreende esses males. No curso da vida diária, somos assediados por frustrações e contratempos de todos os tipos concebíveis. Nossos estimados empreendimentos são impedidos e frustrados, temos que lidar com pessoas hostis e ofensivas, e temos que lidar com as dificuldades e ansiedades ocasionadas pelos reveses e doenças que atingem nossos amigos e parentes. Às vezes, nós mesmos estamos doentes, e mesmo aqueles que têm a sorte de gozar de boa saúde têm que enfrentar o fato de sua própria mortalidade. Em meio a tudo isso, apenas alguns poucos são abençoados com relacionamentos duradouros e gratificantes, e mesmo esses relacionamentos, juntamente com *tudo* o que constitui uma vida humana, são totalmente transitórios.

Mas o que é filosofia? Não significa preparar-se para enfrentar as coisas que nos sobrevêm? (*Discursos* 3.10.6, trad. Oldfather). Os males que sofremos, diz Epicteto, resultam de crenças equivocadas sobre o que é verdadeiramente bom. Investimos nossa esperança nas coisas erradas, ou pelo menos a investimos da maneira errada. Nossa capacidade de florescer e ser feliz (para atingir a *eudaimonia*) depende inteiramente de nosso próprio caráter, de como nos dispomos a nós mesmos, aos outros e

aos eventos em geral. Que qualidades nossos personagens vêm a ter depende completamente de nós. Portanto, quão bem florescemos também depende inteiramente de nós.

b. O que é realmente bom

A afirmação central da ética estóica é que apenas as virtudes e atividades virtuosas são boas, e que o único mal é o vício e as ações motivadas pelo vício (ver *Discursos* 2.9.15 e 2.19.13). Quando alguém busca prazer ou riqueza, digamos, acreditando que essas coisas são boas, os estóicos sustentam que essa pessoa cometeu um erro em relação à natureza das coisas buscadas e à natureza de seu próprio ser, pois os estóicos negam que vantagens como prazer e saúde (riqueza e status, e assim por diante) são *bons*, porque eles não beneficiam aqueles que os possuem em todas as circunstâncias. A virtude, por outro lado, concebida como a capacidade de usar sabiamente tais vantagens, sendo a única candidata ao que é sempre benéfico, é considerada a única coisa boa (ver Platão, *Eutidemo* 278e-281e e *Meno* 87c-89a).

Assim, os estóicos identificam a *vida eudaimôn* ("feliz") como aquela que é motivada pela virtude. O termo que traduzimos como "virtude" (do latim *virtus*) é *aretê*, e significa "excelência". Progredir para a excelência como ser humano, para Epicteto, significa compreender a verdadeira natureza de seu ser e manter sua *prohairesis* (caráter moral) na condição correta. Epicteto usa o termo *aretê* apenas ocasionalmente, e enquanto os primeiros estóicos falavam em buscar a excelência como o que era próprio para uma criatura racional e necessário para *eudaimonia* ("felicidade" ou bem-estar), Epicteto fala de lutar para manter a *prohairesis* ordem (veja *Discursos* 1.4.18 e 1.29.1).

Embora coisas como o conforto material, por exemplo, sejam perseguidas pelo estudante estóico que busca a *eudaimonia*, eles o farão de maneira diferente daqueles que não vivem a “vida filosófica” – pois os estoicos afirmam que tudo além da virtude (o que é bom) e o vício (o que é mau) é *indiferente*, isto é, “indiferente” em relação a ser bom ou mau. É o *uso* de coisas indiferentes que estabelece o quão bem se está progredindo em direção à *aretê* (excelência moral) e a uma *vida eudaimôn* (“feliz”).

Coisas indiferentes são “preferidas” ou “despreferidas”. Preferem-se saúde e riqueza, amigos e família, e praticamente todas as coisas que a maioria das pessoas busca como desejável para levar uma vida próspera. Desprezados são seus opostos: doença e pobreza, exclusão social e praticamente todas aquelas coisas que as pessoas procuram evitar como prejudiciais para uma vida próspera. Assim, os indiferentes preferidos têm valor para um estóico, mas não em termos de serem *bons*: eles têm um valor instrumental em relação às suas capacidades de contribuir para uma vida florescente como os objetos sobre os quais nossas ações virtuosas são direcionadas (ver *Discursos* 1.29 .2). O estóico não lamenta sua ausência, pois sua presença não é constitutiva da *eudaimonia*. O que é bom é o uso virtuoso que se faz dessas coisas preferidas, se elas estiverem à mão, mas não menos boas são as disposições virtuosas de viver bem como se pode, mesmo quando elas estão em falta.

c. O que está em nosso poder

Para manter nossa *prohairesis* (caráter moral) em condições adequadas – a realização bem sucedida disso sendo necessária e suficiente para a *eudaimonia* (“felicidade”) – devemos entender o que é *eph'*

hêmin ("em nosso poder" ou "nossa decisão"; ver *Discursos* 1.22.9-16). Se *não* fizermos isso, nossa *prohairesis* permanecerá em uma condição defeituosa, pois permaneceremos convencidos de que coisas como riqueza e status são boas quando são realmente indiferentes, perturbadas por frustrações e ansiedades, sujeitas a emoções perturbadoras que não queremos e não podemos controlar, todas elas tornam a vida desagradável e pouco recompensador, às vezes de forma esmagadora. É por isso que Epicteto observa: "Este é o objetivo apropriado, praticar como remover da vida tristezas e lamentos, e gritos de 'Ai' e 'Pobre de mim', infortúnio e decepção" (*Discourses* 1.4.23, trad. Dobbin).

Ninguém é mestre da *prohairesis* [caráter moral] de outro, e somente nisso reside o bem e o mal. Ninguém, portanto, pode garantir o bem para mim, ou me envolver no mal, mas somente eu tenho autoridade sobre mim nesses assuntos (*Discursos* 4.12.7-8, trad. Dobbin).

O que está em nosso poder, então, é a "autoridade sobre nós mesmos" que temos em relação à nossa capacidade de julgar o que é bom e o que é mau. Fora do nosso poder estão as "coisas externas", que são "indiferentes" em relação a serem boas ou más. Esses indiferentes, como vimos na seção anterior, numeram aquelas coisas que são convencionalmente consideradas boas e aquelas que são convencionalmente consideradas ruins. Grosso modo, são coisas que "simplesmente acontecem", e não estão em nosso poder no sentido de que não temos controle absoluto para fazê-las ocorrer exatamente como desejamos, ou para fazê-las ter exatamente os resultados que desejamos. Assim, por exemplo, a doença não está em nosso poder porque não depende inteiramente de nós se adoecemos e com que frequência, nem se vamos nos recuperar rapidamente ou de fato. Agora, faz sentido visitar um médico quando nos sentimos doentes, mas a

competência do médico não está em nosso poder, nem a eficácia de qualquer tratamento que nos seja oferecido. Então, geralmente, faz sentido administrar nossos negócios com cuidado e responsabilidade, mas o resultado final de qualquer caso, na verdade, não está em nosso poder.

O que *está* em nosso poder é a capacidade de nos adaptar a tudo o que acontece, de julgar qualquer coisa que seja “despreferida” não como ruim, mas como indiferente e não forte o suficiente para sobrecarregar nossa força de caráter.

O *Manual* de Epicteto começa com estas palavras: “Algumas coisas dependem de nós [*eph' hêmin*] e algumas coisas não dependem de nós. Nossas opiniões dependem de nós, e nossos impulsos, desejos, aversões – em suma, o que quer que seja que estejamos fazendo. Nossos corpos não dependem de nós, nem nossas posses, nossas reputações ou nossos cargos públicos, ou seja, qualquer coisa que não seja nossa” (*Manual* 1.1, trad. White).

Ou seja, temos poder sobre nossas próprias mentes. As opiniões que temos sobre as coisas, as intenções que formamos, o que valorizamos e o que somos avessos dependem inteiramente de nós. Embora possamos tomar precauções, se nossos bens são levados por um ladrão não depende de nós (mas a intenção de roubar, é claro *que* está em poder do ladrão), e nossa reputação, em qualquer lugar, deve ser decidida por o que as outras pessoas pensam de nós, e o que elas pensam *depende delas*. Permanecer calmo diante da adversidade e controlar nossas emoções, não importa qual seja a provocação (qualidades de caráter que até hoje são chamadas de “ser estóico”), são realizadas no sentido estoico pleno, para Epicteto, fazendo uso adequado de impressões.

d. Como fazer uso adequado de impressões

Ter uma impressão é estar ciente de algo no mundo. Por exemplo, posso olhar pela janela e ter a impressão de um dirigível flutuando sobre as casas ao longe. Se há realmente um dirigível lá, a meia milha de distância, ou se há apenas um pequeno modelo cheio de hélio amarrado ao portão do meu jardim por um fio, é uma questão à parte. “Fazer uso adequado das impressões” diz respeito a como passamos da primeira coisa, estar ciente de uma coisa ou outra, para a segunda coisa, fazer um julgamento de que uma coisa ou outra é o caso. O estóico está em nítido contraste com o não estóico, pois quando este enfrenta algum desastre, digamos (imaginemos que sua maleta se abriu e seus papéis são espalhados pelo vento ao longo da plataforma da estação e na pista), eles julgarão isso um terrível infortúnio e terão a resposta emocional apropriada para corresponder. Epicteto declararia que essa pessoa fez um uso errado de sua impressão.

Em primeiro lugar, não se deixe levar pela intensidade [de sua impressão]: mas diga: “Impressão, espere um pouco por mim. Deixe-me ver o que você é, e o que você representa. Deixe-me testar você. Então, depois, não permita que ela o atraia imaginando o que pode vir a seguir, pois se você o fizer, ela o levará aonde quiser. Mas, em vez disso, você deve introduzir alguma impressão justa e nobre para substituí-la e banir essa base e sórdida” (*Discursos* 2.18.24-5, trad. Hard).

Poucos não-estóicos, ignorantes dos ensinamentos de Epicteto, fariam outra coisa senão correr atrás de seus papéis, mergulhando cada vez mais fundo em pânico, imaginando seu chefe no trabalho dando-lhes uma bronca por perder os papéis, fazendo-os trabalhar horas extras para compensar a perda e talvez até demiti-los de seus empregos. Os estóicos, ao contrário, testam sua impressão para ver qual deve ser a melhor

interpretação: perder os papéis é uma indiferença despreferida, com certeza, mas ter um acidente desse tipo está fadado a acontecer de vez em quando, e não tem nada a ver com isso se incomodar. Eles recolherão silenciosamente os papéis que puderem e, em vez de entrarem em pânico em relação ao chefe, ensaiarão um pequeno discurso sobre ter sofrido um acidente e o que significa ter perdido os papéis. Se o chefe deles explode em um temperamento, bem, isso é uma preocupação para o chefe.

Alcançar a *vida eudaimôn* ("feliz") requer que julguemos as coisas da maneira correta, pois "o que perturba a mente dos homens não são os eventos, mas seus julgamentos sobre os eventos" (*Manual*/5, trad. Matheson).

"Lembre-se de que palavras sujas ou golpes em si não são ultraje, mas seu julgamento de que são assim. Então, quando alguém o deixar com raiva, saiba que foi o seu próprio pensamento que o irritou. Portanto, esforce-se para não deixar que suas impressões o levem embora. Pois se você ganhar tempo e atraso, achará mais fácil se controlar" (*Manual*/20, tradução Matheson).

e. Os Três Topoi

Os três *topoi* (campos de estudo) estabelecem atividades nas quais o *prokoptôn* (estudante estóico) aplica seus princípios estóicos; são exercícios práticos ou disciplinas que, quando seguidas com sucesso, são constitutivas da *vida eudaimôn* ("feliz") que todos os seres racionais são capazes de alcançar.

"Existem três áreas de estudo, nas quais uma pessoa que vai ser boa e nobre deve ser treinada. A que diz respeito aos desejos e aversões, para que nunca deixe de conseguir o que deseja nem cair no que evitaria. A que diz respeito ao impulso de agir e não agir e, em geral, ao

comportamento adequado; para que ele possa agir de maneira ordenada e após a devida consideração, e não descuidadamente. O terceiro diz respeito à liberdade de engano e julgamento precipitado e, em geral, tudo o que está relacionado com o consentimento" (*Discursos* 3.2.1-2, trad. Hard).

Nossa capacidade de empregar essas disciplinas no curso da vida cotidiana é *eph' hêmin* ("em nosso poder" ou "só depende de nós"), porque elas dependem de nossas opiniões, julgamentos, intenções e desejos que dizem respeito ao modo como encaramos as coisas sobre as quais nossa *prohairesis* (caráter moral) tem controle total.

I. A Disciplina do Desejo

A primeira disciplina diz respeito ao que alguém que busca a excelência como ser racional deve realmente acreditar que é digno de desejo, o que para os estóicos é o que é verdadeiramente bom, virtude e ação motivada pela virtude.

"Dessas [três áreas de estudo], a principal, e mais urgente, é aquela que tem a ver com as paixões; pois estes não são produzidos de outra maneira senão pela decepção de nossos desejos e pela incorreção de nossas aversões. É isso que introduz distúrbios, tumultos, infortúnios e calamidades; e causa tristeza, lamentação e inveja; e nos torna invejosos e ciumentos e, portanto, incapazes de ouvir a razão" (*Discursos* 3.2.3, trad. Hard).

Epicteto observa: "Quando vejo um homem ansioso, digo: O que esse homem quer? Se ele não queria algo que não está em seu poder, como ele poderia estar ansioso?" (*Discursos* 2.13.1, trad. Long). Aquelas coisas que a maioria de nós, na maioria das vezes, buscamos como desejáveis, o que consideramos que fará nossa vida correr bem, são coisas

que não estão em nosso poder, e assim a esperança que temos de conseguir essas coisas é colocada nas mãos de outros ou nas mãos do destino. E quando somos frustrados em nossos esforços para obter o que desejamos, ficamos frustrados (ou deprimidos ou invejosos ou zangados, ou todas essas coisas). Ser afligido por tais “paixões”, diz Epicteto, é a única fonte real de miséria para os seres humanos. Em vez de tentar nos aliviar dessas emoções desagradáveis pressionando ainda mais para garantir o que desejamos, devemos colocar nossa esperança não em coisas “externas” que não estão em nosso poder, mas em nossas próprias disposições e caráter moral.

Resumidamente, devemos limitar nosso desejo à virtude e a nos tornar (com o melhor de nossas capacidades) exemplos de “excelência”. Se não fizermos isso, o resultado inevitável é que continuaremos a desejar o que podemos deixar de obter ou perder uma vez que o obtivermos e, em consequência, sofreremos a infelicidade da inquietação emocional (ou pior). E como é a experiência comum de todas as pessoas em algum momento ou outro, quando estamos nas garras de tais emoções, corremos o risco de ficar cegos para o melhor curso de ação, mesmo quando interpretado em termos de buscar coisas “externas”.

O *prokoptôn* estóico, ao contrário, deposita suas esperanças na excelência, reconhecendo que é aí que reside seu poder sobre as coisas. Eles ainda irão buscar aquelas coisas “externas indiferentes preferidas” que são necessárias para cumprir as funções e projetos que eles consideram apropriados para eles como indivíduos, e aqueles que eles têm obrigações a cumprir. Mas eles não ficarão angustiados com contratempos ou fracassos, nem com pessoas obstrutivas, nem com outras dificuldades (doença, por exemplo), pois nenhuma dessas coisas depende inteiramente deles, e eles se envolvem em seus negócios com plena

consciência desse fato. É mantendo essa consciência do que é verdadeiramente bom (virtude), e a consciência de que as coisas indiferentes estão além de seu poder, que faz disso uma *disciplina* para o estóico: *prokoptôn*.

II. A Disciplina da Ação

A segunda disciplina diz respeito aos nossos “impulsos de agir e não agir”, isto é, nossas motivações, e responde à pergunta sobre o que cada um de nós deve fazer como indivíduo em seu próprio conjunto único de circunstâncias para cumprir com sucesso o papel de uma pessoa racional, ser sociável que busca a excelência.

O resultado de nossas ações não está totalmente em nosso poder, mas nossa inclinação para agir de uma maneira e não de outra, para perseguir um conjunto de objetivos em vez de outros, *isso está em nosso poder*. Os estóicos usam a analogia do arqueiro atirando em um alvo para explicar essa noção. O ideal, é claro, é acertar o centro do alvo, embora isso não esteja inteiramente ao alcance do arqueiro, pois ele não pode ter certeza de como o vento desviará a flecha de seu caminho, nem se seus dedos escorregarão, nem se (pois está dentro dos limites da possibilidade) o arco quebrará. A excelente arqueira faz tudo ao seu alcance para atirar bem, e ela reconhece que fazer o seu melhor é o melhor que ela pode fazer. O arqueiro estóico se esforça para atirar com excelência e não ficará desapontado se atirar bem, mas não atingir o centro do alvo. E assim é na vida em geral. O não-estóico vê seu sucesso em termos de acertar o alvo, enquanto o estóico vê seu sucesso em termos de ter atirado bem (ver Cícero, *Nas extremidades* 3.22).

A [segunda área de estudo] tem a ver com a ação adequada. Pois não devo ser insensível como uma estátua, mas devo preservar minhas relações

naturais e adquiridas como homem que honra os deuses, como filho, como irmão, como pai, como cidadão (*Discursos* 3.2.4, trad. Hard).

Atos apropriados são, em geral, medidos pelas relações que lhes dizem respeito. “– Ele é seu pai. Isso significa que você é chamado a cuidar dele, dar lugar a ele em todas as coisas, suportar com ele se ele o insultar ou bater em você. – Mas ele é um péssimo pai. Bem, você tem algum direito natural a um bom pai? Não, apenas para um pai. Meu irmão está errado comigo. Tenha cuidado então para manter a relação que você mantém com ele, e não considere o que ele faz, mas o que você deve fazer se seu propósito é manter-se de acordo com a natureza” (*Manual* 30, tradução Matheson).

As ações que empreendemos, diz Epicteto, devem ser motivadas pelas obrigações específicas que temos em virtude de quem somos, nossas relações naturais com os outros e quais papéis adotamos em nossas relações com a comunidade mais ampla (ver *Discursos* 2.10.7 - 13). Simplificando, nosso interesse em viver bem como seres racionais nos obriga a agir com virtude, a ser pacientes, atenciosos, gentis, justos, autodisciplinados, equilibrados, desapaixonados, imperturbáveis e, quando necessário, corajosos. Isso nos leva de volta à noção estoica central de que a *vida eudaimôn* (“feliz”) é realizada por aqueles que são motivados pela virtude. A Disciplina da Ação aponta para o *prokoptôn* como isso deve ser aplicado em nossos assuntos práticos.

Epicteto resume as duas primeiras disciplinas: “Devemos ter esses princípios à mão. Sem eles não devemos fazer nada. Devemos colocar nossa mente neste objetivo: perseguir nada que esteja fora de nós, nada que não seja nosso, assim como Ele que é poderoso ordenou: perseguir o que está dentro de nossa vontade [*prohairesis*], e tudo mais [isto é, coisas indiferentes] apenas na medida em que nos é dado. Além disso, devemos

lembrar quem somos, e por qual nome somos chamados, e devemos tentar direcionar nossos atos [*kathêkonta*] para se adequar a cada situação e suas possibilidades. Devemos considerar qual é a hora de cantar, qual é a hora de brincar e na presença de quem: o que será inadequado para a ocasião; se nossos companheiros devem nos desprezar ou nós nos desprezarmos; quando zombar e de quem zombar; em uma palavra, como alguém deve manter seu caráter na sociedade. Onde quer que você se desvie de qualquer um desses princípios, você sofre uma perda imediata; não perda de fora, mas decorrente do próprio ato" (*Discursos* 4.12.15-18, trad. Matheson).

A perda aqui é, obviamente, a perda da *eudaimonia*. Deixar de "lembrar quem somos" resultará em nossa falha em buscar as ações apropriadas às nossas circunstâncias e compromissos individuais. Epicteto diz que isso acontece porque nos esquecemos do "nome" que temos (filho, irmão, conselheiro, etc.), "pois cada um desses nomes, se bem considerados, sempre aponta para os atos apropriados a ele" (*Discursos* 2.10.11, trad. Hard). Para progredir na Disciplina da Ação, então, o *prokoptôn* deve estar consciente, momento a momento, de (a) qual papel social específico está desempenhando e (b) quais ações são necessárias ou apropriadas para cumprir esse papel no mais alto padrão.

III. A Disciplina do Assentimento

Este exercício se concentra em "consentimento para impressões" e continua a discussão já apresentada na seção acima sobre como fazer uso adequado de impressões. "Assentir" traduz o grego *sunkatathesis*, que significa "aprovar", "concordar" ou "acompanhar". Assim, quando assentimos a uma impressão (*phantasia*), estamos nos comprometendo com ela como uma representação correta de como as coisas são, e

estamos dizendo: "Sim, é assim que é". A Disciplina do Assentimento, então, é um exercício aplicado às nossas impressões em que as interpretamos e as julgamos para passar da impressão *de* uma coisa ou outra, a uma declaração de *que* tal e tal é o caso.

"A terceira área de estudo tem a ver com o consentimento, e o que é plausível e atraente. Pois, assim como Sócrates costumava dizer que não devemos levar uma vida não examinada [ver Platão, *Apologia* 38a], também não devemos aceitar uma impressão não examinada, mas dizer: 'Pare, deixe-me ver o que você é, e de onde você vem', assim como a vigília noturna diz: 'Mostre-me sua ficha'". (*Discursos* 3.12.14-15, trad. Hard).

"Faça então o seu estudo para confrontar cada impressão dura com as palavras: 'Você é apenas uma impressão, e não o que você parece ser'. Então teste-o pelas regras que você possui; e primeiro por este - o principal teste de todos - 'Ele está relacionado com o que está em nosso poder ou com o que não está em nosso poder?' E se estiver preocupado com o que não está ao nosso alcance, esteja pronto com a resposta de que não é nada para você" (*Manual* 1.5, trad. Matheson).

E devemos fazer isso com o objetivo de evitar cair em avaliações subjetivas (e falsas) para que possamos ficar livres do engano e de fazer julgamentos precipitados sobre como proceder nas duas primeiras disciplinas. Pois se fizermos avaliações erradas, terminaremos (no que diz respeito à primeira disciplina) tendo desejos pelas coisas erradas (ou seja, "indiferentes") e (no que diz respeito à segunda disciplina) agindo de forma inadequada em relação aos nossos deveres e obrigações. É por isso que Epicteto observa que o terceiro tópico "refere-se à segurança dos outros dois" (*Discursos* 3.2.5, trad. Long).

Epicteto percorre uma série de situações imaginárias para mostrar como devemos estar atentos aos perigos de concordar com impressões mal avaliadas: "(...) Devemos (...) exercitar-nos diariamente para atender às impressões de nossos sentidos (...). O filho de fulano de tal está morto. Responda: 'Isso está fora da esfera do propósito moral, não é um mal.' Seu pai deserdou Fulano de Tal; o que você acha disso? 'Isso está fora da esfera do propósito moral, não é um mal.' César o condenou. 'Isso está fora da esfera do propósito moral, não é um mal.' Ele ficou triste com tudo isso. 'Isso está dentro da esfera do propósito moral, é um mal.' Ele suportou isso virilmente. 'Isso está dentro da esfera do propósito moral, é um bem.' Agora, se adquirirmos esse hábito, progrediremos; pois nunca daremos nosso consentimento a nada além daquilo de que obtivemos uma impressão sensorial convincente. Seu filho está morto. O que aconteceu? Seu filho está morto. Nada mais? Não é uma coisa. Seu navio está perdido. O que aconteceu? Seu navio está perdido. Ele foi levado para a prisão. O que aconteceu? Ele foi levado para a prisão. Mas a observação: 'Ele passou mal' é um acréscimo que cada homem faz sob sua própria responsabilidade" (*Discursos* 3.8.1-5, trad. Oldfather).

O que devemos evitar, então, é acrescentar às nossas impressões imediatamente e sem a devida avaliação qualquer noção de que algo bom ou ruim está próximo. Pois a única coisa boa é a virtude moral, e o único mal que alguém pode sofrer é se envolver em negócios motivados pelo vício. Assim, ver a perda de um navio como uma catástrofe contaria como concordar com a impressão errada, pois a impressão que temos é a de apenas um navio sendo perdido. Dar o passo extra de declarar que isso é um infortúnio e prejudicial seria concordar com uma impressão que não está de fato presente e seria um erro. A perda de um navio, para um

estóico, nada mais é do que um indiferente despreferido, e não constitui um dano.

f. Deus

Para Epicteto, os termos "Deus", "os deuses" e "Zeus" são usados alternadamente, e aparecem com frequência nos *Discursos*. No *Manual*, Deus é discutido como o "capitão" que nos chama de volta a bordo do navio, sendo a viagem subsequente uma metáfora para nossa partida da vida (ver *Manual*/7). Deus também é retratado como "o Doador" a quem devemos devolver todas as coisas que desfrutamos por empréstimo quando perdemos parentes próximos ou amigos que morrem, e quando perdemos nossas posses por infortúnio (ver *Discursos* 4.10.16 e *Manual*/11).

Se os estóicos progredindo (o *prokoptôn*) entendem Deus, o universo e a si mesmos da maneira correta, eles "nunca culparão os deuses, nem criticarão eles" (*Manual*/31.1, trad. Oldfather):

"Você ficará zangado e descontente com as ordenanças de Zeus, que ele, com as Parcas que teceram em sua presença o fio de seu destino no momento de seu nascimento, ordenou e designou?" (*Discursos* 1.12.25, trad. Difícil).

De fato, eles orarão a Deus para levá-los ao destino que Ele lhes designou:

*Guie-me, Zeus, e você também, Destino,
para onde quer que eu seja designado por você;
Vou seguir e não hesitar,
Mas mesmo que eu não queira,
Porque sou ruim, vou seguir mesmo assim.
(Manual 53, trad. White = extrato do Hino de Cleantes a Zeus).*

[Pois] Deus nos colocou em um certo lugar e modo de vida. (Discursos 1.9.24, trad. Dobbin).

Epicteto apresenta visões estóicas ortodoxas sobre Deus. Sua justificação para acreditar em Deus é expressa essencialmente ao longo das linhas do que reconhecemos como um argumento do destino. A ordem e harmonia que podemos perceber no mundo natural (desde eventos astronômicos até a forma como as plantas crescem e frutificam na estação) são atribuídas a uma providência divina que ordena e controla todo o cosmos de forma inteligente e racional (ver *Discursos* 1.6.1-11, 1.14.1-6, 1.16.7-8 e 2.14.11/25-7). Os estóicos eram materialistas, e Deus é concebido como um tipo de sopro de fogo que combina perfeitamente com todas as outras matérias do universo. Ao fazer isso, Deus transforma a matéria de “coisa” indiferenciada nas variadas formas que vemos ao nosso redor. Este processo é contínuo, e Deus faz o mundo como ele é, fazendo o que faz, momento a momento. Assim como a alma de uma pessoa é entendida para dar vida e animar o que de outra forma seria matéria morta e inerte, Deus é visto como a “alma do mundo”, e o universo é visto como uma espécie de animal.

Os estoicos sustentam que a mente de cada pessoa é literalmente um fragmento (*apospasma*) de Deus (ver *Discursos* 2.8.11), e que a racionalidade que cada um de nós possui é de fato um fragmento da racionalidade de Deus; e este Epicteto identifica principalmente como a capacidade que temos de fazer uso adequado das impressões (ver *Discursos* 1.1.12). Epicteto expressa isso em termos do que Deus “nos deu”; Ele é concebido como tendo construído o universo de tal maneira que temos em nossa posse tudo o que está dentro do compasso de nosso próprio caráter ou escolha moral *e nada mais*, mas isso não é motivo de

reclamação: “O que Ele me deu para meu próprio e sujeito à minha autoridade, e o que Ele deixou para Si mesmo? Tudo dentro da esfera do propósito moral que Ele me deu, sujeitou-os ao meu controle, desimpedido e desimpedido. Meu corpo que é feito de barro, como Ele poderia fazer isso desimpedido? Assim, Ele o sujeitou à revolução do universo – [junto com] minha propriedade, meus móveis, minha casa, meus filhos, minha esposa. ... Mas como devo mantê-los? De acordo com os termos em que foram dadas, e pelo tempo que puderem ser dadas. Mas aquele que deu também tira. ... E assim, quando você recebeu tudo, e seu próprio eu, de Outro [isto é, Deus], você ainda reclama e culpa o Doador, se Ele tirar algo de você? (*Discursos* 4.1.100-3, com omissões, trad. Oldfather).

A capacidade que o *prokoptôn* tem de compreender, aceitar e abraçar esse estado de coisas, que essa é de fato *a natureza das coisas*, é outra das principais pedras fundamentais da ética estóica.

g. Sobre viver de acordo com a natureza

A perspectiva adotada e as atividades realizadas pelo estudante estóico em busca da excelência, conforme detalhado nas seções acima, são frequentemente referidas coletivamente por Epicteto (seguindo a tradição estóica) como “seguir a natureza” ou “viver em harmonia com a natureza”. O *prokoptôn* estóico mantém sua “harmonia com a natureza” por estar ciente de por que age como age em termos de (a) quais são suas ações apropriadas e (b) aceitando o que o destino traz. Se, por exemplo, o *prokoptôn* é repreendido injustamente por seu irmão, ele não responderá com indignação raivosa, pois isso seria “contrário à natureza”, pois a natureza determinou como os irmãos devem agir corretamente uns para com os outros (ver *Discursos* 3.10.19-20). A tarefa do estudante

estóico é buscar ações apropriadas a ele como irmão, *apesar de toda e qualquer provocação para agir de outra forma* (ver *Manual* 30). Isso, para Epicteto, é um componente importante do que significa manter a *prohairesis* (caráter moral) em harmonia com a natureza (ver *Discursos* 1.6.15, 3.1.25 e 3.16.15).

Manter-nos em harmonia com a natureza exige que nos concentremos em duas coisas. Em primeiro lugar, devemos prestar atenção às nossas próprias ações para respondermos adequadamente e, em segundo lugar, devemos prestar atenção ao mundo em que nossas ações têm efeito e que as estimulam em primeiro lugar.

"Quando você estiver prestes a realizar alguma ação, lembre-se de que tipo de ação é. Se você estiver saindo para o banheiro, coloque em sua mente o que geralmente acontece lá: algumas pessoas espirrando água em você, algumas pessoas empurrando, outras sendo abusivas e outras roubando. Assim, você realizará essa ação com mais segurança se disser a si mesmo: 'Quero tomar um banho e também manter minha escolha [*prohairesis*] em harmonia com a natureza.' E faça o mesmo em tudo que empreender. Assim, se alguma coisa atrapalhar o seu banho, você estará pronto para dizer: 'Eu queria não apenas tomar banho, mas também manter minha escolha [*prohairesis*] em harmonia com a natureza; e não vou mantê-lo assim se ficar zangado com o que acontece'" (*Manual* 4, trad. Hard).

Neste trecho sobre ir aos banheiros públicos, Epicteto se concentra mais em aceitar o que o destino traz, dizendo que devemos antecipar os tipos de coisas que podem acontecer, para que, quando acontecerem, não sejamos surpreendidos e não fiquemos com raiva. Em outras situações, a antecipação de problemas ou infortúnios é impossível, mas mesmo assim, o estóico aceitará seu destino como o que Deus ordenou para eles, e isso

para Epicteto é a própria essência de se manter em harmonia com a natureza (ver *Discursos* 1.4. 18-21).

"São as circunstâncias (dificuldades) que mostram o que os homens são. Portanto, quando uma dificuldade cair sobre você, lembre-se de que Deus, como um treinador de lutadores, combinou você com um jovem rude. Para qual propósito? Você pode dizer. Ora, para que você possa se tornar um conquistador olímpico; mas não é realizado sem suor. Na minha opinião, nenhum homem teve uma dificuldade mais lucrativa do que você, se você optar por usá-la como um atleta, lidaria com um jovem antagonista" (*Discursos* 1.24.1-2, trad. Long).

Cada problema que enfrentamos na vida deve ser entendido como uma nova oportunidade para fortalecer nosso caráter moral, assim como cada nova luta para o lutador oferece uma oportunidade para ele treinar sua habilidade na luta.

"Ser instruído é isso, aprender a desejar que cada coisa aconteça como acontece. E como as coisas acontecem? Como o dispositor [isto é, Deus] os dispôs. E ele designou verão e inverno, abundância e escassez, virtude e vício, e todos esses opostos para a harmonia do todo; e a cada um de nós ele deu um corpo, e partes do corpo, e posses, e companheiros. Lembrando-nos, pois, dessa disposição das coisas, devemos instruir-nos, não para mudar a constituição das coisas – pois não temos o poder de fazê-lo, nem é melhor que tenhamos o poder – mas para que, como as coisas ao nosso redor são o que são e por natureza existem, possamos manter nossas mentes em harmonia com as coisas que acontecem" (*Discursos* 1.12.15-17, trad. Long).

"O homem sábio e bom (...) submete sua própria mente àquele que administra o todo [isto é, Deus], como os bons cidadãos fazem à lei do estado. Aquele que está recebendo instrução deve ser instruído com esta

intenção: Como devo seguir os deuses em todas as coisas, como devo me contentar com a administração divina e como posso me tornar livre? Pois ele é livre a quem tudo acontece de acordo com sua vontade [*prohairesis*], e a quem ninguém pode impedir" (*Discursos* 1.12.7-9, trad. Long).

Neste último extrato vemos Epicteto referir-se à prática ideal estóica como a de "seguir os deuses". Isso significa essencialmente o mesmo que "seguir a natureza", pois Deus, que é imanente no mundo (como os estóicos o entendem) é identificado com a forma como o mundo se manifesta, então se alguém segue a natureza, deve também estar seguindo a Deus (ver *Discursos* 1.20.15, 1.30.4, 4.7.20 e 4.10.14).

h. Metáforas para a Vida

Epicteto emprega uma série de metáforas para ilustrar qual deve ser a atitude estóica em relação à vida.

A vida como um festival

Nesta metáfora, Epicteto nos encoraja a pensar na vida como uma festa, organizada para nosso benefício por Deus, como algo que podemos viver com alegria, capazes de suportar qualquer dificuldade que nos aconteça porque estamos de olho no espetáculo maior que está ocorrendo. Ele pergunta aos seus alunos: "Quem é você, e com que propósito você veio? Não foi ele [isto é, Deus] quem o trouxe aqui? ... E como ele te trouxe aqui? Não era tão mortal? Não era como alguém que viveria, com uma pequena porção de carne, nesta terra, e contemplaria seu governo e participaria com ele, por um curto período de tempo, em seu cortejo e seu festival?" (*Discursos* 4.1.104, trad. Hard).

Todo o impulso da ética estóica visa persuadir-nos de que devemos nós mesmos contribuir para o festival vivendo o melhor que pudermos e

cumprindo nossos deveres como cidadãos sociáveis da “grande cidade do universo” de Deus (*Discourses* 3.22.4, trad. Hard). (Veja também *Discursos* 1.12.21, 2.14.23 e 4.4.24-7/46.).

A vida como um jogo

Nos *Discursos* 2.5.2, ao encorajar seus alunos a reconhecer que as coisas externas são indiferentes (não sendo nem boas nem más), Epicteto diz que devemos imitar aqueles que jogam dados, pois nem os dados nem as fichas têm valor real; o que importa, e o que é bom ou ruim, é a forma como jogamos o jogo. Da mesma forma, em 2.5.15-20, onde Epicteto discute o exemplo de um jogo de bola, ninguém considera por um momento se a bola em si é boa ou ruim, mas apenas se eles podem lançá-la e pegá-la com a habilidade apropriada. O que importa são as faculdades de destreza, velocidade e bom senso exibidos pelos jogadores, pois é na implantação dessas faculdades que qualquer jogador é considerado como tendo jogado bem. (Veja também *Discursos* 4.7.5/19/30-1.). Epicteto também usa a metáfora de jogar ao discutir o suicídio, pois assim como alguém para de jogar um jogo quando não se diverte mais com ele, assim deveria ser na vida em geral: se a vida deve se tornar insuportável, ninguém pode nos obrigar a continuar vivendo isso.

“Para resumir: lembre-se que a porta está aberta. Não seja mais covarde do que as crianças, mas, como dizem, quando o jogo não mais lhes agrada, ‘não jogarei mais’, você também, quando as coisas lhe parecerem assim, deve apenas dizer: ‘não jogarei mais’, e assim parte; mas se você ficar, pare de gemer” (*Discourses* 1.24.20, trad. Hard; veja também 1.25.7-21 e 2.16.37)

A vida como tecelagem

Nessa metáfora, a lâ que o tecelão usa para fazer o tecido toma o lugar da bola no jogo; isto é, qualquer que seja o material que surja em nosso caminho, é nosso dever fazer uso adequado dele e, se possível, transformá-lo na melhor coisa que pudermos (ver *Discursos* 2.5.21-2).

A vida como um jogo

Já vimos, ao discutir a Disciplina da Ação, que Epicteto nos exorta a “lembrar quem somos” e que “nome” temos, porque o papel que desempenhamos na vida determinará quais ações são apropriadas para nós. Obviamente, a metáfora da vida como uma peça amplia essa ideia, mas também traz a noção de que temos que aceitar nosso destino, seja ele qual for, já que não escolhemos nós mesmos o papel que devemos desempenhar (pois embora passemos para um papel em vez de outro, devemos reconhecer que nossa consecução não está, de fato, “em nosso poder”).

“Lembre-se de que você é um ator em uma peça, que é como o autor [isto é, Deus] quer que seja: curta, se ele quer que seja curta; longa, se ele quiser que seja longa. Se ele quer que você aja como um homem pobre, um aleijado, um funcionário público ou uma pessoa privada, faça com que você aja com habilidade. Pois é seu trabalho desempenhar bem a parte que lhe é designada; mas escolhê-lo é outro (*Manual* 17, trad. Hard).

A vida como uma competição atlética

Essa metáfora nos convida a ver uma analogia entre o treinamento em ética estoica como preparatório para viver a vida filosófica e o treinamento em atletismo como preparatório para entrar na competição na

arena. Epicteto se dirige a alguém que ficou angustiado por não ter tempo suficiente para estudar seus livros de filosofia, dizendo:

"Pois não é a leitura uma espécie de preparação para a vida, mas a própria vida é feita de outras coisas que não os livros? É como se um atleta, ao entrar no estádio, desmoronasse e chorasse porque não está se exercitando lá fora. Era para isso que você estava se exercitando; era para isso que serviam os pesos de salto, a areia e seus jovens parceiros. Então você está procurando por isso agora, quando é a hora de agir? É como se, na esfera do assentimento, quando nos são apresentadas impressões, algumas das quais evidentemente verdadeiras e outras não, em vez de distingui-las, quiséssemos ler um tratado *Sobre a apreensão direta*" (*Discursos* 4.4.11-13, trad. Hard).

Treinar para viver uma vida condizente com alguém que luta pelo ideal estóico é diretamente comparado ao treinamento atlético. Esse treinamento é difícil, exigente e desagradável; há pouco sentido em mostrar ânsia por qualquer empreendimento se não avaliarmos adequadamente as exigências que serão colocadas sobre nós, e ao perdermos inevitavelmente nosso entusiasmo original, pareceremos tolos. Isso se aplica tanto ao treinamento filosófico quanto ao treinamento como lutador em preparação para competir nos Jogos Olímpicos (ver *Discursos* 3.15.1-13 = *Manual*/29). Em outro lugar, Epicteto declara que a demora não é mais possível, que devemos enfrentar os desafios que a vida nos lança:

"Portanto, tome agora a decisão de que você deve viver como um homem adulto, como um homem que está progredindo; e tudo o que parece ser o melhor deve ser para você uma lei que não pode ser transgredida. E se você se deparar com uma tarefa difícil ou com algo agradável, ou com algo de alta reputação ou sem reputação, lembre-se de

que a competição é agora, e que os jogos olímpicos são agora, e que não é mais possível atrasar a partida, e esse progresso é perdido e salvo como resultado de uma derrota e até mesmo um momento de desistência" (*Manual* 51.2, trad. Boter; ver também *Discursos* 1.4.13-17, 1.18.21-3, 1.24.1-2 e 3.25.3).

A vida como serviço militar

Essa metáfora nos devolve à ideia estóica de que o universo é governado por Deus e que, gostemos ou não, estamos todos a serviço de Deus. O estóico *prokoptôn* (aluno progredindo) deve entender que deve viver a vida tentando cumprir este serviço com os mais altos padrões. Epicteto dirige-se à pessoa que está chateada por ser obrigada a viajar para o exterior, fazendo com que sua mãe fique angustiada com sua ausência.

"Você não sabe que a vida é um serviço de soldado? Um homem deve manter a guarda, outro sair para o reconhecimento, outro entrar em campo. Não é possível que todos fiquem onde estão, nem é melhor assim. Mas você deixa de cumprir as ordens do general e reclama, quando alguma ordem severa é imposta a você; você não entende a que estado lamentável você está levando o exército até onde você está; você não vê que, se todos seguirem seu exemplo, não haverá ninguém para cavar uma trincheira, ou levantar uma paliçada, ninguém para vigiar a noite ou lutar no campo, mas todos parecerão soldados inúteis. ... Assim também é no mundo; a vida de cada homem é uma campanha, longa e variada. Cabe a você fazer o papel do soldado - fazer tudo por ordem do general, adivinhando seus desejos, se possível" (*Discursos* 3.24.31-5, trad. Matheson; ver também 1.9.24 e 1.16.20-1).

I. Fazendo progresso

Ao progredir, o *prokoptôn* estoico pagará um preço. Ao se posicionar diante de Deus, do mundo, da sociedade, de si mesmo e de seus empreendimentos dessa nova maneira (aceitando as noções estóicas do que é verdadeiramente bom, o que realmente depende dela, onde estão seus deveres próprios e considerando sua vida como um de serviço a Deus), o *prokoptôn* se separa do resto da sociedade de maneiras bastante marcadas, se não profundas. Por exemplo, Epicteto quer que seus alunos desfrutem e participem do “festival da vida”, mas nos jogos públicos (por exemplo) eles não devem apoiar nenhum indivíduo, mas devem desejar que o vencedor seja aquele que realmente vence; eles devem abster-se inteiramente de gritar ou rir, e não devem se deixar levar pelo espetáculo da competição (*Manual* 33.10). Assim, enquanto os amigos do *prokoptôn* mergulham totalmente nos jogos, torcendo por seu homem e zombando de seu oponente, o estóico permanece distante e distante. Separar-se deliberadamente da multidão é o preço que ela paga pelo bem-estar (*eudaimonia*), desapego (*apatheia*), tranquilidade e imperturbabilidade (*ataraxia*), juntamente com a convicção de que está vivendo como Deus quer.

Mas, tendo declarado sua mão, o *prokoptôn* pagará de outras maneiras também, pois aqueles ao seu redor a repreenderão e ridicularizarão (*Manual* 22), pois ao abandonar os valores e práticas comuns à comunidade mais ampla, ela provocará hostilidade e suspeita. No entanto, resta a esperança de que pelo menos alguns vejam o *prokoptôn* como alguém cuja sabedoria tem valor para a comunidade em geral, como alguém que serve de exemplo de como se pode viver no mundo sem ser esmagado por ele, como alguém com habilidades

específicas para oferecer, como mediar disputas familiares e afins (ver *Discursos* 1.15.5).

Epicteto caracteriza as diferenças entre o não-filósofo e alguém que está progredindo nestes termos: “Esta é a posição e o caráter de um leigo: ele nunca busca ajuda ou dano de si mesmo, mas apenas de coisas externas. Esta é a posição e o caráter do filósofo: ele busca toda a sua ajuda ou dano de si mesmo. Os sinais de quem está progredindo são: Ele não censura ninguém, não elogia ninguém, não culpa ninguém, não critica ninguém, não diz nada sobre si mesmo como se fosse alguém ou soubesse alguma coisa. Quando ele é prejudicado ou impedido, ele se culpa. E se alguém o elogia, ele sorri para si mesmo para a pessoa que o elogia; ao passo que se alguém o censura, ele não se defende. Ele anda como um inválido, tomando cuidado para não perturbar, antes que fique firme, qualquer parte que esteja melhorando. Ele afastou de si todo desejo e transferiu sua aversão apenas para aquelas coisas que estão sob nosso controle [*eph' hêmin*], que são contrárias à natureza. Ele não exerce nenhuma escolha pronunciada em relação a nada. Se ele dá a impressão de ser tolo ou ignorante, ele não se importa. Em uma palavra, ele se guarda contra si mesmo como se fosse seu próprio inimigo à espreita” (*Manual* 48.1-3, trad. Oldfather).

A vida de Epicteto como professor estóico talvez possa ser considerada como uma busca pessoal para despertar para a verdadeira iluminação filosófica aquela pessoa que se levantará orgulhosamente quando seu professor implorar: “Por favor, deixe alguém me mostrar uma pessoa que está em um bom caminho que possa dizer: ‘Eu me preocupo apenas com o que é meu, com o que é livre de obstáculos e é por natureza livre. Isso é o que é realmente bom, e isso eu tenho. Mas deixe tudo o mais

ser como Deus pode conceder; não faz diferença para mim” (*Discursos* 4.13.24, trad. Hard).

Por ter alcançado tal iluminação ele mesmo (pois certamente isso devemos supor), Epicteto dedicou sua vida a levantar outros da multidão da humanidade que pudessem estar ao seu lado e compartilhar uma percepção do universo e um modo de vida que qualquer ser racional é obrigado a adotar em virtude da natureza das coisas.

5. Glossário de Termos

Adiáfora

“Indiferente”; qualquer daquelas coisas que não são nem boas nem más, tudo, na verdade, que não cai sob os títulos “virtude” ou “vício”. Os indiferentes são o que aqueles que carecem de sabedoria estoica frequentemente consideram ter valor (positivo ou negativo) e, portanto, consideram desejável ou indesejável. Persegui-los, ou tentar evitá-los, pode levar a emoções perturbadoras que minam a capacidade de levar uma vida *eudaimôn*.

Apatia

Liberdade da paixão, constituinte da vida *eudaimôn*.

Aphormê

Aversão; o oposto de *hormê*.

Apoproêgmena

Qualquer “despreferidos” indiferente, incluindo coisas como doença, pobreza, exclusão social e assim por diante (coisas convencionalmente

"ruins"). Sofrer qualquer um dos indiferentes despreferidos não diminui a vida *eudaimôn* desfrutada pelo *sophos* estóico. Veja *proêgmena*.

Ação apropriada

Veja *kathêkon*.

Aretê

"Excelência" ou virtude; no contexto da ética estóica, a posse de "excelência moral" garantirá a *eudaimonia*. Para Epicteto, adquire-se isso aprendendo o uso correto das impressões, seguindo Deus e seguindo a natureza.

Askesis

Treinamento ou exercício realizado pelo estóico *prokoptôn* visando tornar-se um estóico *sophos*.

Concordar

Veja *sunkatathesis* e *phantasiai* (impressões).

Ataraxia

Imperturbabilidade, literalmente "sem problemas", às vezes traduzida como 'tranquilidade'; um estado de espírito que é constituinte da vida *eudaimôn*.

Dever

Veja *kathêkon*.

Ekkklisis

Evitação; oposto de *orexis*.

Ektos

"Externo"; qualquer uma daquelas coisas que estão fora do âmbito da *prohairesis*, incluindo saúde, riqueza, doença, vida, morte, dor - o que Epicteto chama de *aprohaireta*, que não estão em nosso poder, as coisas "indiferentes".

Emoção

Veja *pathos*.

Fim

Veja *telos*.

Eph' hêmin

O que está em nosso poder, ou "até nós" - ou seja, o uso correto das impressões.

Eudaimonia

"Felicidade" ou "florescente" ou "viver bem". Alcança-se este fim aprendendo o uso correto das impressões seguindo Deus e seguindo a natureza.

Eupatheiai

"Bons sentimentos", possuídos pelo sábio estóico (*sophos*) que experimenta esses tipos especiais de emoções, mas não experimenta paixões irracionais e perturbadoras.

Excelência

Veja *aretê*.

Coisa externa

Veja *ektos*.

Deus

Veja *Theos*.

Hêgemonikon

"Faculdade de comando" da alma (*psuchê*); o centro da consciência, a sede de todos os estados mentais, que os estóicos (e outros antigos) pensavam estar localizado no coração. Manifesta quatro poderes mentais: a capacidade de *receber impressões*, *assentir* com elas, *formar intenções* para agir em resposta a elas e fazer essas coisas *racionalmente*. Os *Discursos* falam em manter a *prohairesis* na condição certa, e também em manter a *hêgemonikon* na condição certa, e para Epicteto essas noções são essencialmente intercambiáveis.

Hormê

Impulso para agir; aquilo que motiva uma ação.

Impressões

Veja *phantasiai*.

Indiferentes

Veja *adiáfora*.

Catékon

Qualquer "ação apropriada", "função apropriada" ou "dever" assumido por alguém com o objetivo de fazer o que lhe convém como pessoa responsável e sociável. As ações apropriadas são o assunto do segundo dos três *topoi*.

Katorthôma

Uma "ação correta" ou "ação perfeita" empreendida pelo *sophos* estóico, constituída por uma ação apropriada realizada virtuosamente.

Orexis

"Desejo" propriamente dirigido apenas à virtude.

Paixão

Veja *pathos*.

Pathos

Qualquer uma das emoções perturbadoras ou 'paixões' experimentadas por aqueles que não têm sabedoria estóica e acreditam que os externos realmente são bons ou ruins, quando na verdade são "indiferentes". Um *pathos* de acordo com os estóicos é um julgamento falso baseado em um mal-entendido do que é verdadeiramente bom e mau.

Fantasia

"Impressões", o que estamos cientes em virtude de ter experiências. Enquanto os animais não racionais respondem automaticamente às suas impressões (portanto, "usando-as"), além de usar nossas impressões, os seres humanos, sendo racionais, podem 'cuidar de

seu uso' e, com a prática, assentir ou não a elas como julgarmos apropriado. A capacidade de fazer isso é o que Epicteto se esforça para ensinar a seus alunos.

Fisiologia

Natureza. Para adquirir *eudaimonia* é preciso "seguir a natureza", o que significa aceitar nosso próprio destino e o destino do mundo, bem como entender o que significa ser um ser racional e lutar pela virtude. Veja *aretê* e Deus .

Proêgmena

Qualquer "preferido" indiferente, convencionalmente considerado bom, incluindo coisas como saúde e riqueza, ter prazer na companhia de outros e assim por diante. Desfrutar de qualquer um dos indiferentes preferidos não é em si constitutivo da vida *eudaimôn* buscada pelo *prokoptôn* estóico. Veja *apoproêgmena* .

Prohairesis

"Caráter moral", a capacidade que os seres racionais têm de fazer escolhas e intencionar os resultados de suas ações, às vezes traduzido como *vontade, volição, intenção, escolha, escolha moral, propósito moral*. Essa faculdade é entendida pelos estoicos como essencialmente racional. É a faculdade que usamos para "atender às impressões" e dar (ou reter) assentimento às impressões.

Prokoptôn

Aquele que está progredindo (*prokopê*) vivendo como um estóico, o que para Epicteto significa acima de tudo aprender o uso correto das impressões.

Função adequada

Veja *kathêkon*.

Ação correta

Veja *katorthôma*.

Sophos

O sábio estóico que valoriza apenas a *aretê* e desfruta de uma vida *eudaimôn*. O *sophos* desfruta de um modo de se engajar na vida que o *prokoptôn* se esforça para imitar e alcançar.

Sunkatathesis

Consentimento; uma capacidade do *prohairesis* para julgar o significado das impressões.

Tarachê

Perturbação, problema; o que se evita quando se desfruta de *ataraxia*.

Telos

Fim; aquilo que devemos buscar por si mesmo e não por causa de qualquer outra coisa. Para o estóico, isso é virtude. Epicteto formula o fim de várias maneiras diferentes, mas intimamente relacionadas. Ele diz que o fim é manter a *prohairesis* em ordem adequada, seguir a Deus e seguir

a natureza, o que conta como manter uma vida *eudaimôn*. O meio pelo qual isso deve ser realizado é aplicar-se assiduamente às “três disciplinas”.

Theos

Deus, que é material, é uma espécie de sopro de fogo que se mistura com a matéria indiferenciada para criar as formas que encontramos no mundo ao nosso redor. Ele é supremamente racional e, apesar de nossos sentimentos em contrário, faz o melhor mundo que é possível fazer. Epicteto diz que devemos “seguir a Deus”, isto é, aceitar o destino que Ele concede a nós e ao mundo. Os estoicos entendem que a racionalidade desfrutada por todo ser humano (e quaisquer outros seres racionais, se houver) é literalmente um fragmento de Deus.

Topo

“Tópicos”. Os “três tópicos” ou “campos de estudo” que encontramos elucidados nos *Discursos* é uma característica original do programa educacional de Epicteto. Os três campos de estudo são: (1) A Disciplina do Desejo, preocupada com o desejo e a evitação (*orexis* e *ekklisis*), e o que é realmente bom e desejável (virtude, usar as impressões corretamente, seguir a Deus e seguir a natureza); (2) A Disciplina da Ação, preocupada com impulso e aversão (*hormê* e *aphormê*), e nossas “ações apropriadas” ou “deveres” com respeito a viver em nossas comunidades de maneiras que condizem com um ser racional; e (3) A Disciplina do Assentimento, preocupada com a forma como devemos julgar nossas impressões para não sermos levados por elas à ansiedade ou emoções perturbadoras com probabilidade de falhar nas duas primeiras Disciplinas.

Virtude

Do latim *virtus* que traduz o grego *aretê*, 'excelência'.

Zeus

O nome de Deus; Epicteto usa os termos "Zeus", "Deus" e "os deuses" alternadamente.

6. Referências e Leituras Complementares

a. Traduções de Epicteto

(Observação: ' *Enchiridion* ', ' *Encheiridion* ', ' *Handbook* ' e ' *Manual* ' referem-se à mesma obra. Os itens impressos e atualmente disponíveis são indicados com um asterisco*.)

- *Boter, Geraldo. 1999. *O Encheiridion de Epicteto e suas três adaptações cristãs: transmissão e edições críticas*. Leiden: Brill.
- *Dobbin, Roberto. 1998. *Epicteto: Discursos Livro 1*. Oxford: Clarendon.
Inclui comentário.
- *Difícil, Robin. 1995. *Os Discursos de Epicteto*. ed. com introdução e notas de Christopher Gill. Londres: Everyman/Dent.
Inclui os *Discursos* completos, *O Manual* e *Fragmentos*.
- Higginson, Thomas Wentworth. 1890. *As Obras de Epicteto Consistindo de Seus Discursos, em Quatro Livros, O Enchiridion e Fragmentos*. Boston: Little, Brown, & Company.
- Higginson, Thomas Wentworth. 1944. *Epicteto: Discursos e Enchiridion*. Roslyn, NY: Walter J. Black.
Reimpressão da tradução do século XIX com pequenas alterações editoriais.
- *Higginson, Thomas Wentworth. 1948. *O Enchiridion*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Reimpressão da tradução do século XIX.

- *Lobell, Sharon. 1995. *Epicteto: A Arte de Viver. O Manual Clássico sobre Virtude, Felicidade e Eficácia: Uma Nova Interpretação*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Uma paráfrase livre do *Manual*.

- Longo, Jorge. 1890. *Os Discursos de Epicteto com o Encheiridion e Fragmentos*. Londres: George Bell.

Publicado pela primeira vez em 1848.

- *Longo, Jorge. 1991. *Enchiridion*. Amherst, NY: Prometheus.

Reimpressão da tradução do século XIX.

- Matheson, PE 1916. *Epicteto: Os Discursos e Manual*. 2 vol. Oxford: Clarendon Press.
- *Matson, Wallace I. 1998. *Epictetus: Encheiridion* em Louis P. Pojman. ed. *Clássicos da Filosofia: Volume 1, Antigo e Medieval*. Nova York: Oxford University Press.
- *Oldfather, WA 1925, 1928. *Epictetus: The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*. 2 vol. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Com texto original grego voltado para tradução inglesa.

- *Saunders, Jason L. ed. 1996. *Filosofia grega e romana depois de Aristóteles*. Nova York: Free Press.

Leituras do epicurismo, estoicismo, ceticismo, Filo, Plotino e pensamento cristão primitivo. Inclui a tradução de PE Matheson do *Manual* de Epicteto.

- *Branco, Nicolau. 1983. *Manual de Epicteto*. Indianápolis: Hackett.

Uma tradução muito competente e legível, com notas e uma introdução útil e clara.

b. Traduções de filósofos helenísticos, incluindo os estóicos

- Inwood, Brad e LP Gerson. 1997. *Filosofia helenística: leituras introdutórias*. 2ª edição. Indianápolis: Hackett.
Leituras das principais escolas: epicurismo, estoicismo e ceticismo.
- Longo, AA e DN Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers*, Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press.
Leituras das principais escolas: epicurismo, estoicismo, ceticismo e os acadêmicos. Inclui comentários sobre as leituras. Este é o texto de origem primária padrão. Volume 2 contém o original grego e latim.

c. Itens que se dirigem especificamente a Epicteto

- Bonhöffer, Adolf Friedrich. 1996. *A Ética do Epicteto Estóico*. trans. William O. Stephens. Nova York: Peter Lang.
Uma tradução muito bem feita desta importante obra do século XIX, publicada pela primeira vez em 1894.
- Hijmans, BL 1959. *Askesis: Notas sobre o sistema educacional de Epicteto*. Assen: Van Gorcum.
- Long, AA 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Stephens, William O. 1996. Epicteto sobre como o sábio estóico ama. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14: 193-210.
Uma pesquisa muito clara e acadêmica da ética de Epicteto.
- Stockdale, James Bond. 1993. *Coragem Sob Fogo: Testando as Doutrinas de Epicteto em um Laboratório de Comportamento Humano*. Stanford: Hoover Institution/Universidade de Stanford.
Um relato de como o autor usou os princípios da ética estóica para sobreviver aos rigores de um campo de prisioneiros de guerra vietnamita.
- Xenakis, Jason. 1969. *Epicteto: Filósofo-Terapeuta*. Haia: Martinus Nijhoff.

d. Itens que abordam filosofia estoica e/ou ética helenística em geral

- Anas, Júlia. 1995. *A Moralidade da Felicidade*. Nova York: Oxford University Press.
- Gould, Josiah B. 1970. *A Filosofia de Crisipo*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hadot, Pierre. 1995. *Filosofia como Modo de Vida*. Oxford: Blackwell.
Ensaio envolvente sobre a noção de filosofia como modo de vida, com foco na prática estoica.
- Hadot, Pierre. 1998. *A Cidadela Interior: As Mediações de Marco Aurélio*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Contém um capítulo muito útil sobre Epicteto.

- Inwood, Brad. 1985. *Ética e ação humana no estoicismo primitivo*. Oxford: Clarendon Press.
- Menos, Glen. 1989. Virtude e os Bens da Fortuna na Teoria Moral Estóica. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7: 95-127.
- Menos, Glen. 1993. Amigos Austeros: Os Estóicos e a Amizade. *Apeiron* 26: 57-75.
- Long, AA 1986. *Filosofia helenística: estóicos, epicuristas, cétricos*. 2ª edição. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Mais, Paul Elmer. 1923. *Filosofias Helenísticas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1994. *A Terapia do Desejo: Teoria e Prática na Ética Helenística*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Contém capítulos muito úteis sobre a ética estóica do ponto de vista da filosofia como terapia, como os antigos a concebiam.

- Real, Giovanni. 1990. *Uma História da Filosofia Antiga: 4. As Escolas da Idade Imperial*. ed. & trans. John R. Catan. Albany, NY: State University of New York Press.
- Sandbach, FH 1989. *Os Estóicos*. Londres: Duckworth e Indianápolis: Hackett.
- Sharples, RW 1996. *Estóicos, Epicuristas e Cétricos: Uma Introdução à Filosofia Helenística*. Londres: Routledge.
- Atacante, Gisela. 1990. *Ataraxia: Felicidade como Tranquilidade*. *The Monist* 73-1: 97-110. também no Atacante 1996.
- Atacante, Gisela. 1991. Seguindo a Natureza: Um Estudo em Ética Estóica. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9: 1-73. também no Atacante 1996.
- Atacante, Gisela. 1996. *Ensaio sobre Epistemologia e Ética Helenística*. Cambridge: Cambridge University Press.

e. Outros itens sobre filosofia helenística em geral

- Algra, Keimpe, et ai. ed. 1999. *A História da Filosofia Helenística de Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anas, Júlia. 1992. *Filosofia da Mente Helenística*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

Informações sobre o autor

Keith H. Seddon
Warnborough College
Irlanda

MARCO AURÉLIO

A filosofia do imperador romano Marco Aurélio pode ser encontrada em uma coleção de escritos pessoais conhecidos como “Meditações”. Estes refletem a influência do estoicismo e, em particular, a filosofia de Epicteto, o estóico. As Meditações podem ser lidas como uma série de exercícios filosóficos práticos, seguindo os três tópicos de estudo de Epicteto, destinados a digerir e colocar em prática a teoria filosófica. No centro desses exercícios está a preocupação com a análise dos próprios julgamentos e o desejo de cultivar uma “perspectiva cósmica”.

De uma perspectiva moderna, Marco Aurélio certamente não está no primeiro nível dos filósofos antigos. Ele não é Platão ou Aristóteles, nem mesmo um Sexto Empírico ou Alexandre de Afrodísias. Até certo ponto, este julgamento é perfeitamente justo e razoável. No entanto, para avaliar as qualidades filosóficas que Marcus tem e que são exibidas nas Meditações é necessário enfatizar que na antiguidade a filosofia não era concebida meramente como uma questão de argumentos teóricos.

Tais argumentos existiam e eram importantes, mas eram enquadrados dentro de uma concepção mais ampla da filosofia como um modo de vida. O objetivo não era meramente obter uma compreensão racional do mundo, mas permitir que essa compreensão racional informasse a maneira como se vivia. Se alguém mantiver esse entendimento de “filosofia” em mente, então se tornará capaz de apreciar a função e o valor filosófico das Meditações de Marcus.

ÍNDICE

1. Vida
2. As Meditações
3. Filosofia

- a. Estoicismo
 - b. A influência de Epicteto
 - c. Os três topos
 - d. Exercícios Filosóficos
 - e. O ponto de vista do cosmos
- 4. Observações Finais
 - 5. Referências e Leituras Adicionais
 - I. Edições Seleccionadas e Traduções das Meditações
 - II. Estudos Seleccionados

1. Vida

Marco Aurélio nasceu em 121 d.C. Sua educação inicial foi supervisionada pelo imperador Adriano, e mais tarde ele foi adotado pelo imperador Antonino Pio em 138 d.C. Após uma formação inicial em retórica empreendida por Fronto, Marcus posteriormente a abandonou em favor da filosofia. Marco se tornou o próprio imperador em 161 d.C., inicialmente ao lado de Lúcio Vero, tornando-se o único imperador em 169 d.C. Os ataques contínuos significaram que grande parte de seu reinado foi gasto em campanha, especialmente na Europa central. No entanto, ele encontrou tempo para estabelecer quatro cátedras de filosofia em Atenas, uma para cada uma das principais tradições filosóficas (platônica, aristotélica, estóica e epicurista). Ele morreu em 180 d.C.

2. As Meditações

A reputação de Marcus como filósofo repousa em uma obra, as Meditações. As Meditações tomam a forma de um caderno pessoal e provavelmente foram escritas enquanto Marcus estava em campanha na Europa central, c. 171-175 d.C. As entradas parecem não estar em

nenhuma ordem específica e podem simplesmente estar na ordem original de composição. A repetição de temas e os ocasionais grupos de citações de outros autores (ver, por exemplo, Med. 4.46, 11.33-39) contribuem para essa impressão. O Livro Um, no entanto, é um pouco diferente do resto do texto e pode muito bem ter sido escrito separadamente (um plano para ele pode ser discernido em Med. 6.48).

A primeira menção registrada das *Meditações* é de Temístio em 364 d.C. O título grego atual - *ta eis heauton* ("para si mesmo") - deriva de um manuscrito agora perdido e pode ser uma adição posterior (é registrado pela primeira vez em 900 d.C. por Aretas). O texto moderno deriva principalmente de duas fontes: um manuscrito agora no Vaticano e um manuscrito perdido (mencionado acima), sobre o qual se baseou a primeira edição impressa (1558).

Além das *Meditações*, também sobrevive parte de uma correspondência entre Marcus e seu professor de retórica Fronto, provavelmente datada de mais cedo na vida de Marcus (c. 138-166 d.C.), descoberta como um palimpsesto em 1815, luz sobre Marcus como um indivíduo, acrescenta pouco ao nosso entendimento de sua filosofia.

3. Filosofia

a. Estoicismo

Segundo a tradição, Marcus era um estóico. Seu antigo biógrafo, Julius Capitolinus, o descreve como tal. Marco também faz referência a uma série de estóicos por quem foi ensinado e, em particular, menciona Rústico de quem ele emprestou uma cópia das obras do filósofo estóico Epicteto (Med. 1.7). No entanto, em nenhum lugar das *Meditações* Marcus explicitamente se chama estóico. Isso pode simplesmente refletir a probabilidade de Marcus estar escrevendo apenas para si mesmo, em vez

de tentar se definir para um público. No entanto, é provavelmente justo admitir que Marco estava pelo menos aberto a ideias de outras tradições filosóficas, sendo impressionado pela filosofia estóica, mas não apenas um discípulo impensado do estoicismo.

b. A influência de Epicteto

Como foi observado, Marco estava claramente familiarizado com os Discursos de Epicteto, citando-os várias vezes (ver Med. 11.33-38). A fama de Epicteto no século II é notada por uma série de fontes antigas, sendo aclamado como o maior dos estóicos (Aulus Gellius 1.2.6) e mais popular que Platão (Origen Contra Celsus 6.2). Se Marco se sentiu atraído pelo estoicismo, Epicteto certamente teria se destacado como o estóico mais importante da época. Talvez seja razoável, então, recorrer a Epicteto para explorar o pano de fundo filosófico das *Meditações*.

c. Os três topos

Central para a filosofia de Epicteto é seu relato de três topoi, ou áreas de estudo. Ele sugere que o filósofo aprendiz deve ser treinado em três áreas distintas ou topoi (ver Epictetus Discourses 3.2.1-2):

1. Desejos (orexeis) e aversões (ekkliseis);
2. Impulso para agir (hormas) e não agir (aphormas);
3. Liberdade de engano, julgamento precipitado e qualquer outra coisa relacionada a assentimentos (sunkatatheseis).

Essas três áreas de treinamento correspondem aos três tipos de discurso filosófico mencionados pelos estoicos anteriores: o físico, o ético e o lógico (ver Diógenes Laércio 7.39). Para Epicteto, não basta apenas discursar sobre filosofia. O estudante de filosofia também deve se engajar em um treinamento prático destinado a digerir os princípios filosóficos,

transformando-os em ações. Só isso permitirá ao filósofo aprendiz transformar-se no ideal estóico de um sábio ou sábio (sophos). É para este fim que os três topoi são dirigidos.

O primeiro topos, referente ao desejo (orexis), é dedicado à física. Não basta ao filósofo saber como funciona a Natureza; ele deve treinar seus desejos à luz desse conhecimento para que ele deseje apenas o que está em harmonia com a Natureza. Para o estóico, a Natureza é um complexo sistema físico interconectado, identificado com Deus, do qual o indivíduo é apenas uma parte. O que pode ser chamado de implicação prática dessa concepção da Natureza é que um indivíduo inevitavelmente ficará frustrado e infeliz se desejar coisas sem levar em conta as operações desse sistema físico maior. Assim, para se tornar um sábio estóico – feliz e em harmonia com a natureza – é preciso treinar seus desejos à luz de um estudo da teoria física estóica.

O segundo topos, referente ao impulso (hormê), é dedicado à ética. O estudo da teoria ética é, obviamente, valioso por si só, mas, para o treinamento estóico ser um sábio, essas teorias devem ser traduzidas em ações éticas. Para transformar a maneira como se comporta, é necessário treinar os impulsos que moldam o seu comportamento. Ao fazê-lo, o filósofo aprendiz será capaz não apenas de dizer como um sábio deve agir, mas também de agir como um sábio deve agir.

O terceiro topos, relativo ao assentimento (sunkatathesis), é dedicado à lógica. É importante lembrar aqui que para os estóicos o termo “lógica” incluía não apenas a dialética, mas também muito do que hoje se chamaria de epistemologia. De acordo com Epicteto, toda impressão (phantasia) que um indivíduo recebe muitas vezes inclui um juízo de valor (hupolêpsis) feito pelo indivíduo. Quando um indivíduo aceita ou dá consentimento (sunkatathesis) a uma impressão, o consentimento é frequentemente dado

ao julgamento de valor também. Por exemplo, quando se vê alguém beber muito vinho, muitas vezes julga-se que está bebendo muito vinho (ver, por exemplo, Epictetus Handbook⁴⁵). Epicteto sugere que, à luz da teoria epistemológica estóica, o filósofo aprendiz deve treinar-se para analisar cuidadosamente suas impressões e estar atento para não dar assentimento a juízos de valor injustificados.

Para Epicteto, então, o estudante de filosofia não deve apenas estudar os três tipos de discurso filosófico, mas também se engajar nesses três tipos de treinamento ou exercício filosófico para traduzir essa teoria em ações. Marcus pode ser visto como um estudante de Epictetus, e assim alguns estudiosos sugeriram que os três topoi formam uma chave para entender as Meditações. De fato, as Meditações podem ser abordadas como um exemplo de uma forma de escrita pessoal em que o próprio ato de escrever constituía um exercício filosófico destinado a digerir os três tipos de teoria filosófica. Em outras palavras, as Meditações são um texto produzido por alguém engajado nos três topoi delineado por Epicteto. Isso é sugerido em Med. 9.7 onde Marco se exorta a “apagar a impressão (phantasia), controlar o impulso (hormê) e saciar o desejo (orexis)”.

d. Exercícios Filosóficos

As Meditações certamente não apresentam teorias filosóficas semelhantes às que podemos encontrar, digamos, nas obras sobreviventes de Aristóteles. Tampouco são comparáveis a um tratado teórico como os Elementos de Ética do Hiérocles estóico, possivelmente contemporâneo de Marco. No entanto, as Meditações permanecem essencialmente um texto filosófico. Como já foi observado, as Meditações são um caderno pessoal, escrito por Marcus para si mesmo e para seu próprio uso. Eles não formam um tratado teórico destinado a defender uma doutrina ou

conclusão particular; sua função é diferente. Para compreender esta função é necessário introduzir a ideia de um exercício filosófico (*askêsis*).

Nas *Meditações*, Marcus se envolve em uma série de exercícios filosóficos destinados a digerir teorias filosóficas, para transformar seu caráter ou “tingir sua alma” à luz dessas teorias (ver, por exemplo, *Med.5.16*), e assim transformar seu comportamento e todo o seu modo de vida. Ao refletir sobre ideias filosóficas e, talvez mais importante, anotá-las, Marcus se envolve em um processo repetitivo projetado para habituar sua mente a uma nova maneira de pensar. Esse procedimento é bem distinto da construção de argumentos filosóficos e tem uma função bem diferente. Enquanto o primeiro está preocupado com a criação de uma doutrina filosófica particular, o segundo é um exercício prático ou treinamento destinado a assimilar essa doutrina em seus modos habituais de comportamento.

Seguindo o relato de três tipos de formação filosófica delineados por Epicteto, Marcus reflete nas *Meditações* sobre uma mistura de ideias físicas, éticas e lógicas. Essas reflexões escritas constituem uma segunda etapa da educação filosófica necessária após o estudo das teorias filosóficas (ver, por exemplo, *Discursos de Epicteto 1.26.3*). Ao se envolver em tais exercícios filosóficos escritos, Marcus tenta transformar sua alma ou disposição interior que, por sua vez, alterará seu comportamento. Assim, esta segunda etapa da educação filosófica é o processo pelo qual um aprendiz filosófico se treina para colocar as teorias em prática e, assim, progredir em direção à sabedoria.

e. O ponto de vista do cosmos

De todos os exercícios filosóficos nas *Meditações*, o mais proeminente gira em torno do que pode ser chamado de “o ponto de vista

do cosmos". Em várias passagens, Marcus se exorta a superar a perspectiva limitada do indivíduo e experimentar o mundo a partir de uma perspectiva cósmica. Por exemplo: "você tem o poder de eliminar muitos problemas supérfluos localizados inteiramente em seu julgamento e possuir um grande espaço para si mesmo, abrangendo em pensamento todo o cosmos, considerar o tempo eterno, pensar na rápida mudança nas partes de cada coisa, no quão curto é desde o nascimento até a dissolução, e como o vazio antes do nascimento e aquele após a dissolução são igualmente infinitos" (Med. 9.32; ver também 2.17, 5.23, 7.47, 12.32).

Em passagens como essa, Marcos faz referência implícita a várias teorias estóicas. Aqui, por exemplo, é evocada a física estóica do fluxo herdada de Heráclito. Talvez mais importante, porém, seja a referência ao próprio julgamento e a afirmação de que esta é a fonte da infelicidade humana. Seguindo Epicteto, Marcus afirma que todas as atribuições de bem ou mal são o produto de julgamentos humanos. Como disse Epicteto, o que incomoda as pessoas não são as coisas em si, mas seus julgamentos sobre as coisas (ver Handbook5). De acordo com a teoria epistemológica de Epicteto (na medida em que pode ser reconstruída), as impressões que um indivíduo recebe e que parecem refletir a natureza das coisas já são de fato compostas. Eles envolvem não apenas a percepção de algum objeto externo, mas também um julgamento quase involuntário e inconsciente sobre essa percepção. Este julgamento será um produto dos próprios preconceitos e hábitos mentais. É essa impressão composta à qual um indivíduo concede ou nega consentimento, criando uma crença. A tarefa do filósofo é submeter as próprias impressões a um exame rigoroso, certificando-se de que não dê assentimento (ou seja, aceite como verdadeiras) impressões que incluam quaisquer juízos de valor injustificados.

As reflexões pessoais de Marcus nas Meditações podem ser lidas como uma série de exercícios escritos destinados a analisar suas próprias impressões e rejeitar seus próprios juízos de valor injustificados. Por exemplo, ele se lembra: “Não diga mais para si mesmo do que o relatório de primeiras impressões. [...] Respeite sempre as primeiras impressões e não acrescente nada de seu interior” (Méd. 8.49).

Essas “primeiras impressões” são impressões antes de um julgamento de valor ser feito. Para Marcus, o bem-estar ou felicidade humana (eudaimonia) depende inteiramente de examinar corretamente as próprias impressões e julgamentos. Pois, uma vez superados os falsos julgamentos de valor – que a riqueza e a posição social são valiosos e que se deve competir por eles contra os outros, por exemplo – experimentaremos o cosmos como um único ser vivo (identificado com Deus) em vez de um local de conflito e destruição. Como Cícero colocou em seu resumo da física estoica: “os vários modos limitados de ser podem encontrar muitos obstáculos externos para impedir sua perfeita realização, mas não pode haver nada que possa frustrar a Natureza como um todo, pois ela abraça e contém em si todos os modos de ser” (Sobre a Natureza dos Deuses 2.35). É para isso – cultivar uma experiência do cosmos como um ser vivo unificado e identificado com Deus – que os exercícios filosóficos nas Meditações são direcionados.

4. Observações Finais

De uma perspectiva moderna, Marco Aurélio certamente não está no primeiro nível dos filósofos antigos. Ele não é Platão ou Aristóteles, nem mesmo um Sexto Empírico ou Alexandre de Afrodísias. Até certo ponto, este julgamento é perfeitamente justo e razoável. No entanto, para avaliar as qualidades filosóficas que Marcus tem e que são exibidas nas

Meditações é necessário enfatizar que na antiguidade a filosofia não era concebida meramente como uma questão de argumentos teóricos. Tais argumentos existiam e eram importantes, mas eram enquadrados dentro de uma concepção mais ampla da filosofia como um modo de vida. O objetivo não era meramente obter uma compreensão racional do mundo, mas permitir que essa compreensão racional informasse a maneira como se vivia. Se alguém mantiver esse entendimento de “filosofia” em mente, então se tornará capaz de apreciar a função e o valor filosófico das Meditações de Marcus.

5. Referências e Leituras Adicionais

I. Edições Seleccionadas e Traduções das Meditações

- CROSSLEY, H., *The Fourth Book of the Meditations of Marcus Aurelius Antoninus, A Revised Text with Translation and Commentary* (Londres: Macmillan, 1882) – um excelente comentário, infelizmente de apenas um livro.
- DALFEN, J., *Marci Aurelii Antonini Ad Se Ipsum Libri XII, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* (Leipzig: Teubner, 1979; 2ª ed. 1987) – inclui um inestimável índice de palavras.
- FARQUHARSON, ASL, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus, Edited with Translation and Commentary, 2 vols* (Oxford: Clarendon Press, 1944) – sem dúvida a edição definitiva e essencial para qualquer estudo sério das Meditações.
- FARQUHARSON, ASL, *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus, With Introduction and Notes by RB Rutherford* (Oxford: Oxford University Press, 1989) – uma edição que reimprime apenas a tradução da edição de 1944 de Farquharson, mas complementada com uma introdução útil e uma seleção do correspondência com Fronto.

- GATAKER, T., *Marci Antonini Imperatoris de rebus suis, sive de eis qae ad se pertinere censebat*, Libri XII (Cambridge: Thomas Buck, 1652) – uma edição inicial das Meditações, justamente famosa, contendo um comentário substancial.
- HAINES, CR, *The Communings withself of Marcus Aurelius Antoninus , A Revised Text and a Translation into English*, The Loeb Classical Library (Londres: Heinemann, 1916; reimpressões posteriores pela Harvard University Press) – provavelmente a edição mais prontamente disponível do grego texto, com uma tradução de frente para o inglês. Haines também preparou uma edição em dois volumes da correspondência com Fronto para a Loeb Classical Library.
- LEOPOLD, IH, *M. Antoninus Imperator Ad Se Ipsum , Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* (Oxford: Clarendon Press, 1908) – a edição de outubro, agora esgotada.
- THEILER, W., *Kaiser Marc Aurel, Wege Zu Sich Selbst* (Zurique: Artemis, 1951) – uma edição amplamente elogiada do texto grego, com uma tradução voltada para o alemão.

II. Estudos Selecionados

- ÁFRICA, TW, 'The Opium Addiction of Marcus Aurelius', *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 97-102.
- ARNOLD, EV, *Roman Stoicism: Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to its Development within the Roman Empire* (Cambridge, 1911; repr. London: Routledge & Kegan Paul, 1958)
- ASMIS, E., 'The Stoicism of Marcus Aurelius', *ANRW* II 36.3 (1989), pp. 2228-2252.
- BIRLEY, AR, *Marcus Aurelius: A Biography* (Londres: Batsford, 1966; nova edição Routledge 2000)

- BRUNT, PA, 'Marcus Aurelius em suas Meditações ', Journal of Roman Studies 64 (1974), 1-20.
- CLARKE, ML, The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius (Londres: Cohen & West, 1956)
- HADOT, P., 'Une clé des Pensées de Marc Aurèle: les trois topoi philosophiques selon Épictète', Les Études philosophiques 1 (1978), 65-83.
- HADOT, P., The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius , trad. M. Chase (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998); uma tradução de La Citadelle Intérieure (Paris, 1992)
- KRAYE, J., 'Ethnicorum omnium sanctissimus: Marcus Aurelius and his Meditations from Xylander to Diderot', em J. Krayer & MWF Stones, eds, Humanism and Early Modern Philosophy (Londres: Routledge, 2000), pp. 107-134.
- LONG, AA, 'Epictetus, Marcus Aurelius', em TJ Luce, ed., Ancient Writers: Greece and Rome (New York: Scribner's, 1982), pp. 985-1002.
- MORFORD, M., The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius (Londres: Routledge, 2002)
- NEWMAN, RJ, ' Cotidie meditare: Teoria e prática da meditatio no estoicismo imperial', ANRW II 36.3 (1989), pp. 1473-1517.
- RIST, JM, 'Você é um estóico? The Case of Marcus Aurelius', em BF Meyers & EP Sanders, eds, Jewish and Christian Self-Definition 3 (Londres: SCM, 1982), pp. 23-45.
- RUTHERFORD, RB, As Meditações de Marco Aurélio: Um Estudo (Oxford: Clarendon Press, 1989)
- STANTON, GR, 'As ideias cosmopolitas de Epicteto e Marco Aurélio', Phronesis 13 (1968), 183-195.

- WICKHAM LEGG, J., 'Uma Bibliografia dos Pensamentos de Marco Aurélio Antonino', *Transações da Sociedade Bibliográfica* 10 (1908-09, mas publ. 1910), 15-81.

Informações sobre o autor

John Sellars

King's College London

United Kingdom

PLOTINO

Plotino é considerado o fundador do Neoplatonismo. Assumindo sua liderança a partir de sua leitura de Platão, Plotino (204-270 d.C.) desenvolveu uma cosmologia espiritual complexa envolvendo três elementos fundamentais: o Uno, a Inteligência e a Alma. É a partir da unidade produtiva desses três Seres que toda a existência emana, segundo Plotino. O princípio da emanação não é simplesmente causal, mas também contemplativo. Em seu sistema, Plotino eleva a contemplação intelectual ao status de princípio produtivo; e é em virtude da contemplação que todos os existindo são considerados unidos como uma realidade única e generalizada. Nesse sentido, Plotino não é um panteísta rigoroso, mas seu sistema não permite a noção de *creatio ex nihilo* (criação do nada).

Além de sua cosmologia, Plotino também desenvolveu uma teoria única de percepção e conhecimento, baseada na ideia de que a mente desempenha um papel ativo na formação ou ordenação dos objetos de sua percepção, em vez de receber passivamente os dados da experiência do sentido (nesse sentido, Plotino pode ter antecipado as teorias fenomenológicas de Husserl).

A doutrina de Plotino de que a alma é composta de uma parte maior e inferior – a parte superior sendo imutável e divina (e distante da parte inferior, ainda fornecendo a parte inferior com a vida), enquanto a parte inferior é a sede da personalidade (e, portanto, as paixões e vícios) - levou-o a negligenciar uma ética do ser humano individual em favor de uma doutrina mística ou esotérica da ascensão da alma à união com sua parte maior. A filosofia de Plotino é representada na coleção completa de seus tratados, coletados e editados por seu aluno Porphyry em seis livros de nove tratados cada. Por esta razão chegaram até nós sob o título de Enéadas.

ÍNDICE

1. Vida e obras
2. Metafísica e Cosmologia
 - a. O Uno
 - I. Emissão e Multiplicidade
 - II. Presença
 - b. A Inteligência
 - I. As Ideias e As Razões Seminal
 - II. Ser e Vida
 - c. A Alma
 - I. Virtude
 - II. Dialética
 - III. Contemplação
 - d. Matéria
 - I. Mal
 - II. Amor e Felicidade
 - III. Uma Nota sobre a Natureza
3. Psicologia e Epistemologia
 - a. O Ser Vivo
 - b. Percepção e Memória do Sentido
 - c. Individualidade e Personalidade
4. Ética
5. Referências e leitura suplementar

1. Vida e obras

Plotino nasceu por volta de 204 d.C. no Egito, a localização exata é desconhecida. Em seus vinte e poucos anos, Plotino gravitou para Alexandria, onde assistiu às palestras de vários filósofos, não encontrando

satisfação com nenhum, até que ele descobriu o professor Ammonius Saccas. Permaneceu com Amônio até 242, quando juntou-se ao Imperador Górdio em uma expedição à Pérsia, com o propósito, ao que parece, de envolver os famosos filósofos daquele país na busca da sabedoria. A expedição nunca encontrou seu destino, pois o Imperador foi assassinado na Mesopotâmia, e Plotino retornou a Roma para montar uma escola de filosofia. A essa altura, Plotino havia completado quarenta anos. Ele lecionou em Roma por vinte anos antes da chegada de Porfírio, que estava destinado a se tornar seu aluno mais famoso, bem como seu biógrafo e editor. Foi nessa época que Plotino, instado por Porfírio, começou a reunir seus tratados em forma sistemática e a compor novos. Esses tratados provavelmente foram compostos a partir do material reunido nas palestras e debates de Plotino com seus alunos. Os alunos e participantes das palestras de Plotino devem ter variado muito em perspectiva e doutrina filosóficas, pois as Enéadas estão repletas de refutações e correções das posições de peripatéticos, estóicos, epicuristas, gnósticos e astrólogos. Embora Plotino apelasse para Platão como a autoridade máxima em todas as coisas filosóficas, ele era conhecido por ter criticado o próprio mestre (cf. Enéada IV.8.1). Não devemos cometer o erro de interpretar Plotino como nada mais que um comentarista de Platão, ainda que brilhante. Ele era um pensador original e profundo por direito próprio, que emprestou e retrabalhou tudo o que achou útil de pensadores anteriores e até mesmo de seus oponentes, a fim de construir o grande sistema dialético apresentado (embora de forma não bastante sistemática) em seus tratados. O grande pensador morreu na solidão na Campânia em 270 d.C.

As Enéadas são os tratados completos de Plotino, editados por seu aluno, Porfírio. Plotino escreveu esses tratados em um grego complicado e difícil, e sua visão deficiente tornava sua caligrafia muitas vezes quase

ininteligível. Temos uma grande dívida para com Porfírio, por persistir na preservação paciente e cuidadosa desses escritos. Porfírio dividiu os tratados de seu mestre em seis livros de nove tratados cada, às vezes dividindo arbitrariamente uma obra mais longa em várias obras separadas para cumprir seu plano numérico. A citação padrão das Enéadas segue a divisão de Porfírio em livro, tratado e capítulo. Portanto, 'IV.8.1' refere-se ao livro (ou Enéada) quatro, tratado oito, capítulo um.

2. Metafísica e Cosmologia

Plotino não é um pensador metafísico no sentido estrito do termo. Ele é frequentemente referido como um pensador "místico", mas mesmo esta designação não expressa o rigor filosófico de seu pensamento. Jacques Derrida observou que o sistema de Plotino representa o "fechamento da metafísica" bem como a "transgressão" do próprio pensamento metafísico (nota de 1973: p. 128). A causa para tal observação é que, para manter a estrita unidade de sua cosmologia (que deve ser entendida no sentido 'espiritual' ou *noético*, além do sentido físico tradicional do 'cosmos') Plotino enfatiza o deslocamento ou o diferimento da presença, recusando-se a localizar o início (*arkhe*) ou o fim (*telos*) dos existentes em qualquer ponto determinado na 'cadeia de emanações' – a Inteligência, e a Alma – essa é a expressão de sua teoria cosmológica; para predicar a presença de seu princípio mais alto implicaria, para Plotino, que este princípio é apenas outro ser entre os seres, mesmo que seja superior a todos os seres em virtude de seu status como seu "progenitor". Plotino exige que o princípio mais alto ou existente seja supremamente autossuficiente, desinteressado, impassível, etc. No entanto, este princípio mais alto ainda deve, de alguma forma, ter uma parte na geração do Cosmos. É essa tensão entre a exigência religiosa de Plotino que a unidade pura e a auto-presença sejam

a mais alta forma de existência em sua cosmologia, e a necessidade filosófica de contabilizar a multiplicidade entre os existentes, que anima e empresta uma complexidade excessiva e determina rigor ao seu pensamento.

Uma vez que o próprio Ser e Vida, para Plotino, é caracterizado por um retorno dialético às origens, um processo de superação das 'estruturas' da multiplicidade, uma teoria da primazia da contemplação (*theoria*) em oposição a quaisquer teorias tradicionais de começos fisicamente causais, como o que se encontra nos pensadores pré-socráticos, e especialmente na noção aristotélica de "primeiro motor", torna-se necessário. Plotino procede colocando-se em oposição a esses pensadores anteriores, e chega a alinhar-se, mais ou menos, com o pensamento de Platão. No entanto, Plotino emprega a alegoria em sua interpretação dos Diálogos de Platão; e isso o leva a uma leitura altamente pessoal do mito da criação no Timeu (27c ss.), que serve para reforçar seu filosofar excessivamente introspectivo. Plotino sustenta que o poder do Demiurgo ('artesão' do cosmos), no mito de Platão, é derivado não de qualquer capacidade criativa inerente, mas sim do poder de contemplação e do insight criativo que ele fornece (ver Enéadas IV.8.1 -2; III.8.7-8).

De acordo com Plotino, o Demiurgo na verdade não cria nada; o que ele faz é governar a natureza puramente passiva da matéria, que é a própria passividade pura, impondo-lhe uma forma sensível (uma imagem das formas inteligíveis contidas como pensamentos na mente do Demiurgo). A forma (eidos), que é a *arkhe* ou princípio gerador ou produtor de todos os seres, estabelece sua presença no reino físico ou sensível não por qualquer ato, mas em virtude da contemplação expressiva do Demiurgo, que deve ser identificado com o Inteligência ou Mente (*Nous*) no sistema de Plotino. No entanto, essa Inteligência não pode ser

referida como a fonte primordial de todos os existentes (embora ocupe o lugar, na cosmologia de Plotino, do primeiro princípio), pois ela mesma subsiste apenas na medida em que contempla um prior - esse prior supremo é, segundo Plotino, o Uno, que não é nem ser nem essência, mas a fonte, ou melhor, a possibilidade de toda a existência (ver Enéada V.2.1). Nesta capacidade, o Um não é nem mesmo um começo, nem mesmo um fim, pois é simplesmente o "escalão" orientacional desinteressado que permite que todos os seres se reconheçam como algo diferente de um "eu" supremo.

De fato, para Plotino, a Alma é o 'Nós' (Enéada I.1.7), ou seja, a semelhança (*homoiotai*) separada, mas comunicável, dos existentes com a Mente ou Inteligência que contempla o Uno. Este nível mais alto de contemplação - a Inteligência contemplando o Uno - dá origem às formas (*eide*), que servem como base referencial e contemplativa de todos os outros existentes. A simultânea inesgotabilidade do Uno como poder gerador, aliada à sua transcendência evasiva e desinteressada, torna impossível a colocação de qualquer fonte determinada ou ponto de origem da existência, no contexto do pensamento de Plotino. Assim, a transgressão do pensamento metafísico, no sistema de Plotino, deve sua realização ao seu grande conceito do Uno.

a. O Uno

O "conceito" de Uno não é, propriamente falando, um conceito, uma vez que nunca é explicitamente definido por Plotino, mas é, no entanto, a base e a expressão mais grandiosa de sua filosofia. Plotino deixa claro que nenhuma palavra pode fazer justiça ao poder do Uno; mesmo o nome, 'o Uno', é inadequado, pois nomear já implica conhecimento discursivo, e uma vez que o conhecimento discursivo divide ou separa seus objetos a

fim de torná-los inteligíveis, o Uno não pode ser conhecido através do processo de raciocínio discursivo (*Enéada* VI.9.4). O conhecimento do Uno é alcançado através da experiência de seu 'poder' (*dunamis*) e sua natureza, que é fornecer uma 'fundação' (*arkhe*) e localização (*topos*) para todos os existentes (VI.9.6).

O "poder" do Uno não é um poder no sentido de ação física ou mesmo mental; o poder do Uno, como fala Plotino, deve ser entendido como a única descrição adequada da 'manifestação' de um princípio supremo que, por sua própria natureza, transcende toda a predicação e compreensão discursiva. Esse "poder", então, é capaz de ser experimentado, ou conhecido, apenas através da contemplação (*teoria*), ou da "visão" puramente intelectual da fonte de todas as coisas. O Uno transcende todos os seres, e não é em si um ser, precisamente porque todos os seres devem sua existência e subsistência à sua eterna contemplação da manifestação dinâmica do Uno. O Uno pode ser dito ser a "fonte" de todos os existentes apenas na medida em que todos os existentes naturalmente e (portanto) contemplam imperfeitamente os vários aspectos do Uno, pois são estendidos ao longo do cosmos, na forma de objetos sensíveis ou inteligíveis ou existentes.

A contemplação *perfeita* do Uno, no entanto, não deve ser entendida como um retorno a uma fonte primitiva; pois o Uno não é, estritamente falando, uma fonte ou uma causa, mas sim a possibilidade eternamente presente – ou *tornar-se ativo* possível – de toda a existência, do Ser (V.2.1). Segundo Plotino, a visão não mediada do "poder generativo" do Uno, ao qual os existentes são liderados pela Inteligência (V.9.2), resulta em uma dança de inspiração em êxtase, não em um torpor saciado (VI.9.8); pois é da natureza do Uno de transmitir fecundidade aos existenciais – ou seja: aquele, em sua capacidade real e indiferente como potencialidade

indetizável do Ser, permite tanto contemplação extasiada quanto extensão criativa e extasiada. Esses polos gêmeos, esse 'pilar', é a estrutura manifestada da existência que o Uno produz, sem esforço (V.1.6). O Uno, em si, é melhor entendido como o centro sobre o qual o 'pilar', a estrutura do cosmos, é erguido (VI.9.8). Este 'pilar' ou estrutura é o resultado da atividade contemplativa da Inteligência.

I. Emissão e Multiplicidade

O Uno não pode, estritamente falando, ser referido como fonte ou causa, uma vez que esses termos implicam movimento ou atividade, e o Uno, sendo totalmente autossuficiente, não tem necessidade de agir em uma capacidade criativa (VI.9.8). No entanto, Plotino ainda afirma que o Uno de alguma forma 'emana' ou 'irradia' os existentes. Isso é feito porque o Uno sem esforço "transborda" e seu excesso gera um outro que não seja ele mesmo" (V.2.1, tr. O'Brien 1964) – este "outro" é a Inteligência (*Nous*), a fonte do reino da multiplicidade, do Ser. No entanto, a questão imediatamente surge sobre por que o Uno, sendo tão perfeito e autossuficiente, deve ter qualquer necessidade ou mesmo qualquer "capacidade" de emanar ou gerar qualquer outra coisa que não seja ela mesma.

Ao tentar responder a essa pergunta, Plotino considera necessário apelar, não para a razão, mas para a faculdade não discursiva e intuitiva da alma; isso ele faz ao pedir uma espécie de oração, uma invocação da divindade, que permitirá que a alma se levante até a contemplação não mediada, direta e íntima daquilo que a excede (V.1.6). Quando a alma está, portanto, preparada para a aceitação da revelação do Uno, uma verdade muito simples se manifesta: que o que, do nosso ponto de vista, pode aparecer como um ato de emissão por parte do Uno, é realmente o

feito, o suplemento necessário de dar vida, da autossuficiência desinteressada que tanto pertence e é o Uno. "Ao voltar-se para si mesmo, o Uno vê. É essa visão que constitui a Inteligência" (V.1.7, tr. O'Brien).

Portanto, uma vez que o Uno realiza a geração ou emanção da multiplicidade, ou Ser, simplesmente persistindo em seu estado de eterna auto-presença e impassividade, não pode ser adequadamente chamado de "primeiro princípio", uma vez que é de uma vez além do número, e que torna possível todo o número ou ordem (cf. V.1.5).

II. Presença

Uma vez que o Uno é autossuficiente, isolado em virtude de sua pura auto-presença, e completamente impassível, não pode ser adequadamente referido como um "objeto" de contemplação – nem mesmo para a Inteligência. O que a Inteligência contempla não é, propriamente falando, o próprio, mas sim o poder generativo que emana, sem esforço, do Uno, que está além de todo Ser e Essência (*epikeina tes ousias*) (cf. V.2.1). Foi dito acima que o Uno não pode ser adequadamente referido como um primeiro princípio, uma vez que não tem necessidade de se dividir ou produzir uma multiplicidade de qualquer forma, uma vez que o Uno é puramente independente. Isso leva Plotino a colocar uma inexistente secundária ou emanção do Uno, a Inteligência ou a Mente (*Nous*), que é o resultado da "visão" direta do Uno de si mesmo (V.1.7).

Isso permite que Plotino mantenha, dentro de seu esquema cosmológico, um poder de pura unidade ou presença – o Uno – que, no entanto, nunca está puramente presente, exceto como um traço na forma do poder que se manifesta, que é conhecido através da contemplação. O poder puro e a auto-presença, para Plotino, não podem residir em um ser capaz de ação generativa, pois é um princípio principal do sistema Plotino

que o verdadeiro perfeito existente não pode criar ou gerar nada, uma vez que isso implicaria uma falta por parte desse existente.

Portanto, para explicar a geração do cosmos, Plotino teve que localizar seu primeiro princípio em algum ponto indeterminado fora do Uno e ainda firmemente unido a ele; este primeiro princípio, é claro, é a Inteligência, que contém unidade e multiplicidade, identidade e diferença – ou seja, uma auto-presença capaz de ser dividida em formas manifestas e produtivas ou "inteligências" (*logoi spermatikoi*) sem, assim, perder sua unidade. A razão pela qual a Inteligência, que é o verdadeiramente produtivo 'primeiro princípio' (*proton arkhon*) no sistema Plotino, pode gerar existitivos e ainda permanecer plenamente presente para si mesmo e em repouso, é porque a auto-presença e natureza da Inteligência é derivada do Uno, que se dá infinitamente, e sem se diminuir de forma alguma.

Além disso, uma vez que todo ser ou existir dentro do Cosmos de Plotino deve sua natureza como existente a um poder que está anterior a ele, e que contempla, todo o ser existente deve seu ser ao que está sobre ele, na capacidade de poder que dá vida. Tendo isso em mente, é difícil, se não impossível, falar de presença no contexto da filosofia de Plotino; em vez disso, devemos falar de diferentes graus ou graus de contemplação, todos os quais se referem ao traço puro de poder infinito que é o Uno.

b. A Inteligência

A Inteligência (*Nous*) é o verdadeiro primeiro princípio – a "fundação" determinada e referencial (*arkhe*) – de todos os existentes; pois não é uma entidade autossuficiente como o Uno, mas possui a capacidade ou habilidade de contemplar tanto o Uno, como seu anterior, como seus próprios pensamentos, que Plotino identifica com as Ideias ou Formas

Platônicas (*eide*). O propósito ou ato da Inteligência é duplo: contemplar o "poder" (*dunamis*) do Uno, que a Inteligência reconhece como fonte, e meditar sobre os pensamentos que estão eternamente presentes a ele, e que constituem seu próprio ser. A Inteligência é distinta do Uno na medida em que seu ato não é estritamente seu (ou uma expressão de autossuficiência como o 'ato' de autorreflexão é para o Uno), mas resulta no princípio de ordem e relação que é Ser – pois a Inteligência e o Ser são idênticos (V.9.8). A Inteligência pode ser entendida como o depósito do(s) ser(es) em potencial, mas somente se todo ser em potencial também for reconhecido como um pensamento eterno e imutável na Mente Divina (*Nous*).

Como sustenta Plotino, a Inteligência é um existente independente, não requerendo nada fora de si mesma para sua subsistência; invocando Parmênides, Plotino afirma que “pensar e ser são uma e a mesma coisa” (V.9.5; Parmênides, fragmento 3). O ser da Inteligência é seu pensamento, e o pensamento da Inteligência é o Ser. Não é por acaso que Plotino também se refere à Inteligência como Deus (*theos*) ou Demiurgo (I.1.8), pois a Inteligência, em virtude de sua dualidade primordial – contemplando tanto o Uno quanto seu próprio pensamento – é capaz de agir como uma fonte determinada e ponto de referência contemplativa para todos os seres. Nesse sentido, pode-se dizer que a Inteligência produz ação criativa ou constitutiva, que é a proveniência da Alma.

I. As ideias e as “razões seminais”

Uma vez que o propósito ou ato da Inteligência é duplo (como descrito acima), o que compreende o ser ou essência da Inteligência deve ser de natureza semelhante. O que a Inteligência contempla, e em virtude da qual mantém sua existência, é aquele na capacidade de transbordar

poder ou fonte impassível. Esse poder ou expressão sem esforço do Uno, que é, no sentido mais estrito, a própria Inteligência, manifesta-se como uma coerência de pensamentos ou objetos intelectuais perfeitos que a Inteligência contempla eternamente e plenamente, e em virtude da qual persiste em Ser – estas são as Ideias (*eide*). As Ideias residem na Inteligência como objetos de contemplação. Plotino afirma que: "Nenhuma ideia é diferente da Inteligência, mas é em si uma inteligência" (V.9.8, tr. O'Brien).

Sem de forma alguma prejudicar a unidade de seu conceito de Inteligência, Plotino é capaz de localizar tanto a permanência quanto a eternidade, e a fecundidade necessária do Ser, ao nível da Divindade. Ele realiza isso introduzindo a noção de que a auto-identidade de cada Ideia, sua indistinguibilidade da própria Inteligência, faz de cada Ideia ao mesmo tempo um puro e completo existente, bem como uma potencialidade ou "semente" capaz de se estender ainda mais à realização como uma entidade distinta da Inteligência (cf. V.9.14).

Tomando emprestado o termo estóico *logos spermatikos* ou 'razão seminal', Plotino elabora sua teoria de que todo determinado existente é produzido ou gerado através da contemplação por seu prior de uma fonte superior, pois vimos que o Uno, ao ver a si mesmo, produz a Inteligência; e assim, através da contemplação do Uno através das Ideias, a Inteligência produz os *logoi spermatikoi* ('razões seminais') que servirão como força produtiva ou essência da Alma, que é o princípio ativo ou gerador dentro do Ser (cf. V.9.6-7).

II. Ser e Vida

Ser, para Plotino, não é um pseudoconceito abstrato e amorfo que é de alguma forma pressuposto por todo pensamento. No contexto do

esquema cosmológico de Plotino, o Ser recebe um lugar determinado e proeminente, ainda que não lhe seja dada, explicitamente, uma definição; embora ele o relacione com o Uno, dizendo que o Uno não é o Ser, mas “o gerador do ser” (V.2.1).

Embora o Ser não pressuponha, para Plotino, o pensamento, ele pressupõe e torna possível toda geração “reativa” ou causal. O ser é necessariamente fecundo, ou seja, gera ou atualiza todos os seres, na medida em que todos os seres estão contidos, como potencialidades, nas ‘sementes racionais’ que são resultados do pensamento ou contemplação da Inteligência. O Ser diferencia o pensamento unificado da Inteligência – isto é, torna-o repetível e significativo para aqueles existentes que devem proceder da Inteligência como a Inteligência procede do Uno. O Ser é o princípio de relação e distinção entre as Ideias, ou melhor, é esse princípio racional que as torna *logoi spermatikoi*.

Porém, o Ser não é simplesmente a capacidade produtiva da Diferença; é também a fonte de independência e auto-semelhança de todos os existentes procedentes da Inteligência; a unidade produtiva realizada através da síntese racional ou dialética da Díade – do Mesmo (*tauton*) e do Diferente (*heteron*) (cf. V.1.4-5). Podemos entender melhor o Ser, no contexto do pensamento de Plotino, dizendo que ele diferencia e torna indeterminadas as Ideias pertencentes à Inteligência, apenas para devolver essas ideias divididas ou diferenciadas, agora *logoi spermatikoi*, à Igualdade ou Unidade. É o processo de retorno das ideias divididas e diferenciadas ao seu lugar original na cadeia de emanção que constitui a Vida ou existência temporal.

A existência assim produzida pelo ou através do Ser, e chamada Vida, é um modo de existência intelectual caracterizado pelo pensamento discursivo, ou aquela maneira de pensar que divide os objetos do

pensamento para categorizá-los e torná-los cognoscíveis através do processo relacional de categorização ou 'diferenciação ordenada'. Os existentes que devem sua vida ao processo de Ser são capazes de conhecer os existentes individuais apenas na medida em que se relacionam uns com os outros, e não na medida em que se relacionam consigo mesmos (na qualidade de 'autosemelhança').

Este é o conhecimento discursivo, e é uma imagem imperfeita do conhecimento puro da Inteligência, que conhece todos os seres em sua essência ou 'autosemelhança' - ou seja, como eles estão puramente presentes à Mente, sem a mediação articulativa da Diferença.

c. A Alma

O poder do Uno, como explicado acima, é fornecer uma base (*arkhe*) e localização (*topos*) para todos os existentes (VI.9.6). A base fornecida pelo Uno é a Inteligência. O local em que o cosmos toma forma objetiva e determinada, forma física, é a Alma (cf. IV.3.9). Uma vez que a Inteligência, através de sua contemplação do Uno e reflexão sobre seu próprio conteúdo, as Ideias (*eide*), é tanto uma e muitas, a Alma é contemplativa e ativa: contempla a Inteligência, sua prévia na 'cadeia de existentes', e também se estende, através da atuação ou realização de seus próprios pensamentos (o *logoi spermatikoi*), na escuridão ou indeterminação da multiplicidade ou diferença (que deve ser identificada nesse sentido com a Matéria); e ao fazê-lo, a Alma vem para gerar um cosmos separado e material que é a imagem viva do Cosmos espiritual ou noético contido como um pensamento unificado dentro da Inteligência (cp. Platão, *Timaeus* 37d).

A Alma, como a Inteligência, é um existente unificado, apesar de sua dupla capacidade de contemplador e ator. A parte puramente

contemplativa da Alma, que permanece em contato constante com a Inteligência, é referida por Plotino como a "parte superior" da Alma, enquanto aquela parte que desce ativamente para o reino mutável (ou sensível) a fim de governar e cria diretamente o Cosmos, é a 'parte inferior', que assume um estado de divisão ao entrar, por necessidade, nos corpos materiais.

É ao nível da Alma que se desenrola o drama da existência; a Alma, ao entrar em contato com o seu inferior, isto é, a matéria ou pura passividade, é temporariamente corrompida, e esquece que é um dos Inteligíveis, devendo sua existência à Inteligência, como sua anterior, e em última instância, o poder do Uno. Pode-se dizer que a Alma é a 'pastora' ou 'cultivadora' dos *logoi spermatikoi*, na medida em que a tarefa da Alma é conduzir as ideias diferenciadas desde o estado de multiplicidade fecunda que é o Ser, através do drama da Vida, e ao por último, devolver essas ideias ao seu estado primordial ou status divino como pensamentos dentro da Inteligência.

Plotino, sustentando seu princípio de que não se pode agir sem ser afetado por aquilo sobre o qual se age, declara que a Alma, em sua parte inferior, sofre o drama da existência, sofre, esquece, cai no vício, etc., enquanto a superior parte permanece inalterada e persiste em governar, sem falhas, o Cosmos, enquanto garante que todas as almas individuais e incorporadas retornem, eventualmente, ao seu estado divino e verdadeiro dentro do Reino Inteligível. Além disso, como toda alma encarnada esquece, até certo ponto, sua origem no Reino Divino, o drama do retorno consiste em três etapas distintas: o cultivo da Virtude, que lembra à alma a Beleza divina; a prática da Dialética, que instrui ou informa a alma sobre seus antecedentes e a verdadeira natureza da existência; e, finalmente, a Contemplação, que é o ato próprio e o modo de existência da alma.

I. Virtude

A Alma, em sua parte mais elevada, permanece essencial e eternamente um ser no Reino Divino e Inteligível. No entanto, a parte governante inferior (ou ativa) da Alma, embora permaneça, em sua essência, um ser divino e idêntico à Alma Superior, no entanto, por meio de seu ato, cai no esquecimento de seu anterior e se liga a ele os fenômenos do reino da mudança, ou seja, da Matéria. Este nível no qual a Alma torna-se fragmentada em almas individuais e incorporadas é a Natureza (*phusis*).

Uma vez que o propósito da alma é manter a ordem no reino material, e uma vez que a essência da alma é una com a Alma Suprema, necessariamente persistirá no reino material um tipo de ordem (*doxa*) que é um pálido reflexo da Ordem (*logos*) persistindo no Reino Inteligível. É esta ordem secundária ou derivada (*doxa*) que dá origem ao que Plotino chama de "virtudes cívicas" (*aretas politikas*) (I.2.1). As "virtudes cívicas" também podem ser chamadas de "virtudes naturais" (*aretas phusikas*) (I.3.6), uma vez que são atingíveis e reconhecíveis pela reflexão sobre a natureza humana, sem qualquer referência explícita ao Divino.

Essas virtudes 'menores' são possíveis e alcançáveis, mesmo pela alma que esqueceu sua origem no Divino, pois são meramente o resultado da imitação de homens virtuosos - isto é, a imitação da Natureza da Alma Divina, como é atualizado em existentes vivos, ainda não percebendo que é assim. Não há nada de errado, nos diz Plotino, em imitar homens nobres, mas apenas se essa imitação for entendida pelo que ela é: uma preparação para a obtenção da verdadeira Virtude que é "a semelhança possível com Deus" (cf. I.1.2 e Platão, Teeteto 176b).

Plotino deixa claro que aquele que possui as virtudes cívicas não possui necessariamente a Virtude Divina, mas aquele que possui esta

possuirá necessariamente a primeira (I.2.7). Aqueles que imitam os homens virtuosos, por exemplo, os heróis de outrora, como Aquiles, e se orgulham dessa virtude, correm o risco de confundir o meramente humano com o Divino e, portanto, cometer o pecado da húbri.

Além disso, aquele que confunde o humano com a virtude divina permanece firmemente fixado no reino da opinião (doxa), e é incapaz de se elevar ao verdadeiro conhecimento do Reino Inteligível, que é também o conhecimento de si mesmo. O exercício das virtudes cívicas torna a pessoa justa, corajosa, bem-humorada, etc. – isto é, as virtudes cívicas resultam em *sophrosune*, ou uma mente bem ordenada e cultivada. É fácil ver, no entanto, que esta virtude é simplesmente a capacidade de permanecer, até certo ponto, não afetado pelas intrusões negativas sobre a alma das afeições da existência material.

A Virtude mais alta consiste, por outro lado, não em uma defesa de retaguarda, por assim dizer, contra o ataque de emoções violentas e desejos perturbadores, mas sim em um esforço positivamente ativo e engajado para recuperar a divindade esquecida (I.2.6). A maior virtude, então, é a preparação para o exercício da Dialética, que é a ferramenta da ordenação divina manejada pela alma individual.

II. Dialética

A dialética é a ferramenta empunhada pela alma individual ao buscar alcançar o conhecimento unificador da Divindade; mas a dialética não é, aliás, simplesmente uma ferramenta. É também a parte mais valiosa da filosofia (I.3.5), pois coloca todas as coisas em uma ordem inteligível, pela qual e através da qual elas podem ser conhecidas como são, sem a diversidade contaminante característica do reino sensível, que é o

resultado da manifestação necessária do conhecimento discursivo – a linguagem.

Podemos entender melhor a dialética, como Plotino a concebe, como o processo de extração gradual, da multiplicidade ordenada da linguagem, de um princípio unificador conducente à contemplação. A alma realiza isso alternando “entre síntese e análise até que tenha percorrido todo o domínio do inteligível e chegado ao princípio” (I.3.4, tr. O'Brien).

Isso quer dizer, por um lado, que a dialética dissolve a tensão de diferenciação que faz de cada existente uma entidade separada e, portanto, algo existente à parte da Inteligência; e, por outro lado, essa dialética é o floreio final do raciocínio discursivo, que, “analisando a síntese”, chega a uma plena realização de si mesmo como o princípio de ordem entre tudo o que existe - isto é, um reconhecimento da unidade essencial da Alma (cf. IV.1). A alma individual realiza esse ato último colocando-se no espaço do pensamento que está “além do ser” (*epekeina tou ontos*) (I.3.5).

Neste ponto, a alma é verdadeiramente capaz de viver uma vida como um ser que é “ao mesmo tempo ... devedor do que está acima e ... benfeitor do que está abaixo” (IV.8.7, tr. O'Brien). Isso a alma realiza através do “ato” puramente intelectual da Contemplação.

III. Contemplação

Uma vez que a alma individual tenha, através de seu próprio ato de vontade – externalizada através da dialética – libertada da influência do Ser, e tenha chegado a um conhecimento de si mesma como o princípio ordenador do cosmos, uniu seu ato e seu pensamento em um princípio supremo de ordenação (*logotipos*) que deriva seu poder da Contemplação

(*theoria*). Em certo sentido, a contemplação é simplesmente uma visão das coisas que são - uma visão da existência. No entanto, para Plotino, contemplação é o único 'fio' que une todos os existentes, para contemplação, por parte de qualquer indivíduo existente, é ao mesmo tempo conhecimento de si mesmo, de subordinado e de anteriores.

Contemplação é o "poder" que une o Uno, a Inteligência e a Alma em uma única força intelectual totalmente produtiva à qual todos os existidores devem sua vida. 'Visão' (*theoria*), para Plotino, seja intelectual ou física, implica não simplesmente a posse do objeto visto dentro ou pela mente, mas também um empoderamento, dado pelo objeto de visão para aquele que o viu. Portanto, através do 'ato' de contemplação, a alma torna-se capaz de simultaneamente conhecer seu anterior (a fonte de seu poder, a Inteligência) e, é claro, de ordenar ou dar vida ao que está abaixo da alma na ordem da existência.

A extensão em que Plotino identifica a contemplação com um ato criativo ou vivificante é expressa de forma mais contundente em seu comentário de que: "uma vez que as realidades supremas se dedicam à contemplação, todos os outros seres devem aspirar a ela também, porque a origem de todas as coisas é sua acabar também" (III.8.7, tr. O'Brien). Isso significa que mesmo a ação bruta é uma forma de contemplação, pois mesmo o ato mais vulgar ou vil tem, em sua base e como causa, o impulso de contemplar o maior.

Como Plotino não reconhece nenhum princípio estrito de causa e efeito em sua cosmologia, ele é forçado, por assim dizer, a postular um processo estritamente intelectual - a contemplação - como uma força capaz de produzir a tensão necessária entre os seres para que haja ao mesmo tempo uma espécie de hierarquia e, também, uma unidade dentro do cosmos. A tensão, é claro, é sempre entre conhecedor e conhecido, e

se manifesta na forma de uma "queda" que é também um esquecimento da fonte, que requer remédio.

O remédio é, como vimos, o exercício da virtude e da dialética (também, veja acima). Pois uma vez que a alma percorreu os caminhos do conhecimento discursivo e realizou, via dialética, a necessária unificação, ela (a alma) torna-se o único princípio de ordem dentro do reino das entidades mutáveis e, através da frágil síntese de diferenciação e unidade realizado pela dialética e atualizado na contemplação, mantém o cosmos unido em um vínculo de dependência puramente intelectual, como de pensador para pensamento. A tensão que torna tudo isso possível é a simples presença da pura passividade que é a Matéria.

d. Matéria

A matéria, para Plotino, pode ser entendida como um substrato eternamente receptivo (*hupokeimenon*), e pelo qual todos os existentes determinantes recebem sua forma (cf. II.4.4). Uma vez que a matéria é completamente passiva, é capaz de receber toda e qualquer forma, e é, portanto, o princípio da diferenciação entre os existentes.

De acordo com a Plotino, existem dois tipos de matéria – a inteligível e a sensata. O tipo inteligível é identificado como a paleta sobre a qual as várias cores e tons do Ser inteligíveis são visíveis ou apresentados, enquanto o tipo sensível é o "espaço do possível", a "escuridão" excessivamente fecunda ou profundidade de indeterminação na qual a alma brilha sua luz vivicante. A matéria, então, é o fundamento ou fundamento do Ser, na medida em que as entidades dentro da Inteligência (o *logoi spermatikoi*) dependem desse princípio definidor ou delimitante para sua articulação ou realização em inteligências determinadas e independentes; e mesmo no plano sensível, onde a alma

atinge o seu fim último no 'esgotamento' que é a atividade bruta – a última e mais baixa forma de contemplação (cf. III.8.2) – A matéria é aquilo que recebe e, em sentido passivo, 'dá forma a' o ato. Visto que cada existente, como nos diz Plotino, deve produzir outro, numa sucessão de dependência e derivação (IV.8.6) que finalmente desemboca, simultaneamente, na passividade e informe da Matéria, e no desespero do ato físico, em oposição ao contemplação puramente intelectual (embora, deve-se notar, mesmo a atividade bruta é uma forma de contemplação, como descrito acima), a matéria, e o resultado de sua recepção de ação, não é inerentemente má, mas é apenas em relação à alma, e até que ponto a alma se liga à Matéria pelo seu ato (I.8.14).

Plotino também sustenta, de acordo com a doutrina platônica, que qualquer coisa sensível é uma imagem de sua contraparte verdadeira e eterna no reino inteligível. Portanto, a matéria sensível no cosmos é apenas uma imagem da Matéria puramente intelectual existente ou persistindo, como substrato noético, dentro da Inteligência (*nous*). Sendo este o caso, a confusão em que a alma é lançada por seu contato com a passividade pura não é eterna ou irremediável, mas sim uma etapa necessária e final no drama da Vida, pois uma vez que a alma experimentou a 'passividade caótica' da existência material, ansiará cada vez mais intensamente a união com o seu anterior, e a pura contemplação que constitui a sua verdadeira existência (IV.8.5).

I. Mal

O ato da Alma, como vimos (acima), é duplo – tanto contempla seu anterior, e age, de forma generativa ou, mais adequada, uma capacidade de governo. Para a alma que permanece em contato com seu anterior, isto é, com a parte mais elevada da Alma, a ordenação da existência material é

realizada por meio de um governo sem esforço da indeterminação, que Plotino compara a uma luz brilhando e iluminando um espaço escuro (cf. I.8.14); no entanto, para a alma que se separa, por esquecimento, de sua anterior, não há mais um ato ordenador, mas um ato generativo ou produtivo - este é o começo da existência física, que Plotino reconhece como nada mais do que um desejo extraviado do Bem (cf. III.5.1).

A alma que encontra sua realização na geração física é a alma que perdeu o poder de governar o seu inferior permanecendo em contato com a fonte de seu poder, através do ato da contemplação. Mas isso não é tudo: a alma que busca seu fim nos meios de geração e produção é também a alma que é afetada por aquilo que produziu – esta é a fonte da infelicidade, do ódio, aliás, do Mal (*kakon*). Pois quando a alma é desprovida de qualquer referência ou fonte de orientação – qualquer reivindicação de domínio sobre a matéria – ela se torna escrava daquilo sobre o qual deveria governar, por direito divino, por assim dizer. E como a Matéria é pura impassibilidade, a profundidade ou escuridão capaz de receber toda forma e de ser iluminada pela luz da alma, da razão (*logos*), quando a alma cai sob o domínio da Matéria, por seu trágico esquecimento de sua fonte, torna-se como este substrato - é afetado por toda e qualquer emoção ou evento que surge em seu caminho e quase perde sua divindade.

O mal, então, é ao mesmo tempo um evento subjetivo ou “psíquico” e uma condição ontológica, na medida em que a alma é o único existente capaz de experimentar o mal, e é também, em sua forma mais elevada, o governante ou princípio ordenador do material. Apesar de tudo isso, porém, o Mal não é, para Plotino, uma praga sem sentido sobre a alma. Ele deixa claro que a alma, na medida em que deve dominar a Matéria,

também deve assumir certas características dessa Matéria para subjugá-la (I.8.8).

O problema ontoteológico da origem do Mal, e qualquer teodiceia necessária para colocar a fonte do Mal dentro da divindade, é evitado por Plotino, pois ele deixa claro que o Mal afeta apenas a alma, pois ela realiza sua atividade ordenadora dentro do reino da mudança e decadência que é o semblante da Matéria. Como a alma é, necessariamente, ao mesmo tempo contemplativa e ativa, ela também é capaz de cair, por fraqueza ou “contradição” de suas funções duais, em armadilha ou confusão em meio ao caos de pura passividade que é a Matéria. O mal, porém, não é irremediável, pois é apenas resultado da privação (privação da alma, por esquecimento, de seu anterior); e assim o Mal é remediado pela experiência de Amor da alma.

II. Amor e Felicidade

Plotino fala do Amor de uma maneira mais ‘cósmica’ do que normalmente associamos a esse termo. O amor (*eros*), para Plotino, é uma condição ontológica, vivida pela alma que esqueceu sua verdadeira condição de governante divino do reino material e agora anseia por sua verdadeira condição.

Baseando-se em Platão, Plotino nos lembra que o Amor (*Eros*) é filho da Pobreza (*Penia*) e da Possessão (*Poros*) (cf. Platão, Simpósio 203b-c), pois a alma que se envolveu intimamente demais com o reino material, e esqueceu sua fonte, está experimentando uma espécie de ‘pobreza de ser’ e anseia por possuir aquilo que ‘perdeu’. Isso equivale a um desejo espiritual, um ‘anseio existencial’, embora o resultado desse desejo nem sempre seja a ‘salvação instantânea’ ou a reviravolta que Plotino reconhece como o ideal (a epístrofe descrita na Enéada IV.8.4, por exemplo); muitas

vezes a alma expressa seu desejo por meio da geração ou reprodução física.

Isso é, para Plotino, apenas uma pálida e inadequada reflexão ou imitação do poder generativo disponível para a alma através da contemplação. Ora, Plotino não afirma que a afeição humana ou mesmo o amor carnal é um mal em si – só é um mal quando a alma o reconhece como a única expressão ou fim (*telos*) de seu desejo (III.5.1). O desejo ou amor verdadeiro ou nobre é pela beleza pura, ou seja, a Beleza inteligível (*noetos kalon*) tornada conhecida pela contemplação (*theoria*). Uma vez que esta Beleza é imutável e a fonte de toda beleza terrena ou material, isto é, mutável, a alma encontrará a verdadeira felicidade (*eudaimonia*) quando atingir uma visão não mediada (*theoria*) da Beleza. Uma vez que a alma alcance não apenas a percepção desta beleza (que chega a ela apenas através dos sentidos), mas o verdadeiro conhecimento da fonte da Beleza, ela se reconhecerá como idêntica à Alma mais elevada e descobrirá que sua incorporação e contato com a matéria era uma expressão necessária do Ser da Inteligência, uma vez que, como Plotino claramente afirma, enquanto houver possibilidade de existência e engendramento de outros seres, a Alma deve continuar a agir e produzir existentes (cf. IV.8.3 -4) – mesmo que isso signifique um lapso temporário no mal por parte do indivíduo ou almas 'fragmentadas' que moldam e governam ativamente a matéria.

No entanto, deve-se ter em mente que mesmo o retorno da alma ao reconhecimento de seu verdadeiro estado e a consequente felicidade que ela experimenta não são apenas episódios da vida interior de um existente individual, mas sim eventos cósmicos em si mesmos, na medida em que o as atividades e experiências das almas no reino material contribuem diretamente para a manutenção do cosmos. É a capacidade da alma

individual de alinhar-se com a existência material e, por meio de suas experiências, moldar e fornecer uma imagem de eternidade para esta substância puramente passiva que constitui a Natureza (*physis*).

A reviravolta ou epístrofe da alma, embora seja a ocasião da sua felicidade, alcançada através do desejo que é o Amor, não deve ser entendida como uma apocatástase ou "restauração" de um cosmos fragmentado. Em vez disso, devemos entender esse processo de fragmentação da Alma em almas individuais, suas experiências resultantes de mal e amor e sua eventual obtenção de felicidade, como um movimento necessário e eterno que ocorre no ponto final de emanção do poder que é o Uno, manifestado na Inteligência e ativado, generativamente, no nível da Alma.

III. Uma Nota sobre a Natureza (*physis*)

Uma última declaração deve ser feita, antes de sairmos desta seção sobre *Metafísica e Cosmologia* de Plotino, sobre o status da Natureza neste esquema. A natureza, para Plotino, não é um poder ou princípio separado da Vida que pode ser entendido independentemente da Alma e sua relação com a Matéria. Além disso, uma vez que o leitor deste artigo pode achar estranho que eu escolha discutir 'Amor e Felicidade' no contexto de uma metafísica geral, que se saiba claramente que a Alma Mais Alta, e todas as almas individuais, formam uma única entidade indivisível, *Alma (psuche)* (IV.1.1), e que tudo o que afeta as almas individuais no reino material é um crescimento direto e necessário do Ser do Cosmos Inteligível (I.1.8).

Portanto, segue-se que a Natureza, no sistema de Plotino, só é corretamente compreendida quando é vista como resultado da experiência coletiva de cada alma individual, que Plotino se refere como o

'Nós' (*emeis*) (I.1.7) – uma experiência, aliás, que é o resultado direto da fragmentação das almas em corpos para governar e moldar a matéria. Pois a Matéria, como Plotino nos diz, é tal que a Alma divina não pode entrar em contato com ela sem assumir certas qualidades suas; e como é da natureza da Alma Mais Alta permanecer em contato contemplativo com a Inteligência, ela não pode descer, como um todo, nas profundezas da diferenciação material. Assim, a Alma se divide, por assim dizer, entre a pura contemplação e o *ato* generativo ou governante – é o movimento ou momento do ato da alma que resulta na diferenciação da parte ativa da Alma em corpos.

Deve-se entender, no entanto, que essa diferenciação não constitui uma Alma separada, pois como já vimos, a natureza e a essência de todos os seres inteligíveis derivados do Uno é dupla – para a Inteligência, é a capacidade de conhecer ou contemplar o poder do Uno, e refletir sobre esse conhecimento; para a Alma é contemplar a Inteligência, e dar forma ativa às ideias derivadas dessa contemplação. A segunda parte da natureza ou essência da Alma envolve governar a Matéria e, portanto, tornar-se uma entidade ao mesmo tempo contemplativa e unificada, ativa e dividida.

Então, quando Plotino fala da "alma inferior", ele não está falando da Natureza, mas sim dessa capacidade ou habilidade da Alma de ser afetada por suas ações. Uma vez que a contemplação, para Plotino, pode ser puramente noética e realizada em repouso, e 'física' e realizada em um estado de esforço externo, de modo que a reflexão pode ser ao mesmo tempo noética e física ou afetiva.

A natureza, então, deve ser entendida como a Alma refletindo sobre a parte ativa ou física de sua contemplação eterna. A discussão das teorias psicológicas e epistemológicas de Plotino, que agora se segue, deve ser

lida como uma reflexão sobre as experiências da Alma, em sua capacidade ou estado como unidade fragmentada e ativa.

3. Psicologia e Epistemologia

As contribuições de Plotino para a compreensão filosófica da psique individual, da personalidade e da percepção do sentido, e a questão essencial de como conhecemos o que sabemos, não podem ser devidamente compreendidas ou apreciadas, além de suas teorias cosmológicas e metafísicas. No entanto, as *Enéadas* contêm mais do que alguns tratados e passagens que lidam explicitamente com o que hoje chamamos de psicologia e epistemologia. Plotino é geralmente estimulado em tais investigações por três perguntas e dificuldades sobre-arqueamento: (1) como a alma imaterial vem a ser unida com um corpo material, (2) se todas as almas são uma, e (3) se a parte mais alta da alma deve ser responsabilizada pelos delitos da parte inferior. Plotino responde à primeira dificuldade empregando uma metáfora. A Alma, ele nos diz, é como uma luz eterna e pura cujo único raio vem a ser refratado através de um prisma; este prisma é matéria. O resultado dessa refração é que o único raio é 'fragmentado' em vários raios multicoloridos, que dão a aparência de serem raios de luz únicos e separados, mas ainda devem sua fonte ao único raio puro de luz que veio a iluminar o anteriormente escuro "prisma" da matéria.

Se o único raio de luz permanecesse o mesmo, ou melhor, se se recusasse a iluminar a matéria, seu poder seria limitado. Embora Plotino insista que todas as almas são uma em virtude de dever seu ser a uma única fonte, elas se dividem entre corpos por necessidade – para o que é puro e perfeitamente impassível não pode se unir com a pura passividade (matéria) e ainda permanecer em si. Portanto, a Alma Superior concorda,

por assim dizer, em iluminar a matéria, que tem tudo a ganhar e nada a perder pela união, sendo totalmente incapaz de gerar qualquer coisa por conta própria.

No entanto, deve-se lembrar que, para Plotino, a Alma Superior é capaz de dar sua luz à matéria sem de forma alguma diminuir, uma vez que a Alma deve seu próprio ser à Inteligência que contempla eternamente e sem esforço. As almas individuais - os "raios fragmentados da luz" - embora sua fonte seja puramente impassível e, portanto, não responsáveis por quaisquer delitos que possam realizar, ou quaisquer infortúnios que possam acontecer em sua encarnação, devem, eles mesmos, assumir certas características da matéria para iluminá-la, ou como Plotino também diz, para governá-la. Uma dessas características é um certo nível de passividade, ou a capacidade de ser afetada pela turbulência da matéria, pois geme e trabalha sob o poder vivifying da alma, como se estivesse nas dores do parto (cf. Platão, *Letra II*. 313a).

Este é o início da personalidade da alma individual, pois é neste ponto que a alma é capaz de experimentar emoções como raiva, medo, paixão, amor, etc. Esta alma individual agora vem a ser falada por Plotino como se fosse uma entidade separada por. No entanto, deve-se lembrar que mesmo a alma individual e única, em sua comunidade (*koinon*) com um corpo material, nunca se torna totalmente dividida de sua fonte eterna e imutável. Esta união de uma alma única e individual (que deve seu ser à sua fonte eterna) com um corpo material é chamada por Plotino, o ser vivo (*zoon*).

O ser vivo permanece, sempre, um ser contemplativo, pois deve sua existência a um princípio prévio e inteligível; mas o modo de contemplação por parte do ser vivo é dividido em três estágios distintos, subindo de um menor para um maior nível de ordenação inteligível. Estas

etapas são: (1) *pathos*, ou a perturbação imediata sofrida pela alma através das vicissitudes de sua união com a matéria, (2) o momento em que a perturbação se torna objeto de apreensão inteligível (*antilepsis*), e (3) o momento em que o objeto inteligível (*tuponin*) torna-se percebido através da faculdade de raciocínio (*dianoia*) da alma, e devidamente ordenado ou julgado (*krine*). Plotinus chama essa estrutura tripla, em sua unidade, senso-percepção (*aisthesis*).

Podemos entender melhor a teoria da percepção de Plotino descrevendo-a como uma "criação" de objetos inteligíveis, ou formas, a partir da matéria-prima (*hule*) fornecida pelo reino corpóreo da sensação. As almas individuais então usam esses objetos criados como ferramentas para ordenar ou governar o reino turbulento da matéria vivificada. O problema surge quando a alma é forçada a pensar "através" ou com o auxílio dessas imagens construídas das formas (*eide*), esses "tipos" (*tupoi*). Esta é a forma de raciocínio discursivo que Plotino chama de *dianoia*, e que consiste em um ato de compreensão que deve seu conhecimento (*episteme*) a objetos externos à mente, que a mente, através da percepção do sentido, chegou a 'compreender' (*lepsis*).

Agora, como os objetos que a mente vem para 'agarrar' são o produto de uma alma que se misturou, até certo ponto, com matéria, ou passividade, o conhecimento adquirido pela *dianoia* só pode ser opinião (*doxa*). A opinião pode de fato ser correta, mas se não estiver sujeita ao julgamento da parte superior da alma, não pode ser adequadamente chamada de conhecimento verdadeiro (*alethes gnosis*). Além disso, a dependência dos produtos da percepção do sentido e da *dianoia* pode levar a alma ao erro e ao esquecimento de seu verdadeiro status como aquele com sua fonte, a Alma Superior. E embora mesmo a alma que cair mais longe em erro e esquecimento ainda seja, potencialmente, uma com

a Alma Superior, ela estará sujeita a julgamento e punição após a morte, que toma a forma, para Plotino, de reencarnação.

A salvação da alma consiste em colocar sua mente de volta em linha com o poder de raciocínio (*logotipos*) de sua fonte, que também é - a Alma. Toda a ordem no cosmos físico prossegue do poder da Alma, e a existência de almas individuais é simplesmente a maneira pela qual a Alma exerce seu poder governante sobre o reino da natureza passiva. Quando a alma individual esquece essa realidade ou verdade primitiva – que é o princípio da ordem e da razão no cosmos – ela olhará para os produtos da percepção do sentido para seu conhecimento, e finalmente se permitirá ser moldada por suas experiências, em vez de usar suas experiências como ferramentas para moldar o cosmos.

a. O Ser Vivo

O que Plotino chama de “ser vivo” (*zoon*) é o que chamaríamos, grosso modo, de ser humano, ou o indivíduo possuidor de uma personalidade distinta. Este ser é o produto da união da parte inferior ou ativa da alma com um corpo corpóreo, que por sua vez é presidido pela Alma Superior, em sua qualidade de poder de raciocínio, transmitido a todas as almas individuais por meio de sua contemplação incessante de sua fonte (I.1.5-7).

O “ser vivente”, então, pode ser entendido como uma natureza dual compreendendo uma parte inferior ou fisicamente receptiva, que é responsável por transferir para a faculdade perceptiva as sensações produzidas na parte inferior ou 'irracional' da alma através de seu contato com matéria (o corpo) e uma parte superior ou 'racional' que percebe essas sensações e as julga, por assim dizer, produzindo assim aquela forma inferior de conhecimento chamada *episteme* em grego, que é contrastada

com o conhecimento superior, *gnosis*, que é a posse exclusiva da Alma Superior. Plotino também se refere a essa natureza dual como o 'Nós' (*emeis*), pois embora as almas individuais sejam de certo modo divididas e diferenciadas por meio de sua fragmentação prismática (cf. I.1.8, IV.3.4 e IV.9.5), elas permanecem em contato em virtude de sua contemplação comunitária de seu prior - esta é a fonte de sua unidade.

Deve-se ter em mente, no entanto, que as almas individuais e a Alma Superior não são duas ordens ou tipos separados de alma, nem o "ser vivo" é uma terceira entidade derivada delas. Esses termos são empregados por Plotino com o único propósito de esclarecer os vários aspectos da ação governante da Alma, que é o estágio final da emanção procedente da contemplação da Inteligência sobre o poder do Uno. O "ser vivo" ocupa o nível mais baixo da existência racional, contemplativa. É propósito do "ser vivo" governar a natureza flutuante da matéria, recebendo suas impressões e transformando-as em formas inteligíveis para a mente da alma contemplar e fazer uso em seu ordenamento do cosmos.

Agora, a fim de receber as impressões ou sensações da existência material, a alma deve assumir certas características da matéria (I.8.8-9) – sendo a principal característica a passividade, ou a capacidade de sofrer interrupções em seu ser e permanecer afetados por esses distúrbios. Portanto, uma parte do "ser vivo" irá, necessariamente, descer muito ao reino material ou mutável, e virá a se unir ao seu oposto (ou seja, a pura passividade) a ponto de se afastar do vivificante poder da Alma, ou o princípio de raciocínio do 'Nós.' Para entender como isso ocorre, como é remediado e quais são as consequências para a Alma e o cosmos que ela rege, algumas palavras devem ser ditas sobre percepção sensorial e memória.

b. Percepção e Memória do Sentido

A percepção do sentido, como Plotino a concebe, pode ser descrita como a produção e o cultivo de imagens (das formas residentes na Inteligência, e contempladas pela Alma). Estas imagens ajudam a alma em seu ato de governar o passivo, e por essa razão desordenada, reino da matéria. A experiência da alma de sensação corporal (*pathos*) é uma experiência de algo estranho a ela, pois a alma permanece sempre o que é: um ser intelectual.

No entanto, como já foi dito, para que a alma governe a matéria, ela deve assumir algumas características da matéria. A alma realiza isso 'traduzindo' os distúrbios imediatos do corpo – ou seja, dor física, distúrbios emocionais, até mesmo amor físico ou luxúria – em realidades inteligíveis (*noeta*) (cf. I.1.7). Essas realidades inteligíveis são então contempladas pela alma como "tipos" (*tupoi*) das verdadeiras imagens (*eidolon*) 'produzidas' através da eterna contemplação da Inteligência da Alma, em virtude da qual o cosmos persiste e subsiste como uma imagem viva do cosmos eterno que é o Reino Inteligível.

As almas individuais ordenam ou governam o reino material trazendo esses "tipos" perante a Alma Superior em um ato de julgamento (*krinein*), que completa o movimento ou momento de percepção do sentido (*aistésia*). Essa percepção, então, não é uma impressão passiva ou "estampagem" de uma imagem sensata sobre uma alma receptiva; em vez disso, é uma ação da alma, indicativa do poder natural e produtivo da alma (cf. IV.6.3). Esse "poder" é indistinguível da memória (*mnemes*), pois envolve, por assim dizer, uma lembrança, por parte da alma inferior, de certas ideias 'inatas', pelas quais é capaz de perceber o que percebe – e o mais importante, em virtude da qual é capaz de saber o que sabe. A alma só se encaixa no erro quando "se apaixona" pelos "tipos" das imagens

verdadeiras que já contém, em sua parte superior, e confunde esses "tipos" de realidades.

Quando isso ocorrer, a alma fará julgamentos independentemente de sua parte superior, e cairá no 'pecado' (*hamartia*), ou seja, 'perderá a marca' da governança certa, que é sua própria natureza. Uma vez que tal alma 'caída' é quase um ser separado (pois deixou de contemplar plenamente sua "parte anterior", ou superior), ela estará sujeita ao "julgamento" da Alma Superior, e será forçada a suportar uma cadeia de encarnações em vários corpos, até que finalmente se lembre de seu "verdadeiro eu", e volta sua mente de volta à contemplação de sua parte superior, e retorna ao seu estado natural (cf. IV.8.4).

Esse movimento é necessário para a manutenção do cosmos, uma vez que, como nos diz Plotino, "a totalidade das coisas não pode continuar limitada à inteligível enquanto uma sucessão de outros existentes for possível; embora menos perfeitos, eles necessariamente são porque o anterior existente necessariamente é" (IV.8.3, tr. O'Brien). Nenhuma alma pode governar a matéria e não ser afetada pelo contato.

No entanto, Plotino assegura-nos que a Alma Mais Alta não permanece afetada pelas flutuações e afetos caóticos da matéria, pois nunca deixa de contemplar produtivamente seu anterior – ou seja: nunca sai do seu lugar apropriado. É por essa razão que mesmo as almas que 'caem' permanecem parte da unidade do 'Nós', pois apesar de qualquer esquecimento que possa ocorrer por sua parte, elas continuam a dever sua persistência em estar à presença de sua parte superior – a Alma (cf. IV.1 e IV.2, "Na Essência da Alma").

c. Individualidade e Personalidade

As almas individuais que são disseminadas em todo o cosmos, e a Alma que preside o cosmos, são, segundo Plotino, uma unidade essencial. Isso não quer dizer que ele negue a existência única da alma individual, nem o que chamamos de personalidade. No entanto, a personalidade, para Plotino, é algo acumulado, uma adição de elementos alienígenas que passam a ser anexados à alma pura através de seu contato assimilado com a matéria (cf. IV.7.10, e cp. Platão, *República* 611b-612a). Em outras palavras, podemos dizer que a personalidade é, para Plotino, um subproduto da governança da alma da matéria – uma governança que requer um certo grau de afetividade entre a alma vivificante e seu substrato receptivo (*hupokeimenon*). A alma não é realmente "avida" pela matéria, mas sim recebe da matéria que anima, certos impulsos inevitáveis (*horme*) que vêm para limitar ou ligar (*horos*) a alma de tal forma a torná-la um "ser particular", possuindo a qualidade ilusória de ser distinta de sua fonte, a Alma.

Plotino, no entanto, sustenta que cada "ser particular" é o produto, por assim dizer, de uma inteligência (um *logotipos espermatuídos*), e que a qualidade essencial de cada 'manifestação psíquica' já está inscrita como um pensamento com a Mente cósmica (*Nous*); no entanto, ele deixa claro que é apenas a essência (*ousia*) da alma individual que é de origem inteligível (V.7.1-3). As qualidades peculiares de cada indivíduo, derivadas do contato com a matéria, são acréscimos descartáveis que só servem para distorcer a verdadeira natureza da alma. É por essa razão que a noção de "autonomia do indivíduo" não desempenha nenhum papel na dialética sobre teologia do Plotino. O único propósito da alma individual é ordenar as representações flutuantes do reino material, através do exercício

adequado da percepção do sentido, e permanecer, na medida do possível, em contato imperturbável com seu anterior.

A parte inferior da alma, a sede da personalidade, é um infeliz, mas necessário suplemento à realização da Alma das ideias que contempla. Através do "dom" da alma de ordem determinante para a pura passividade que é matéria, este assunto chega a 'existir' em um estado de receptividade em constante mudança, de maleabilidade caótica. Essa maleabilidade é espelhada dentro e pela "personalidade" acumulada da alma. Quando essa personalidade é vivenciada como algo mais do que um canal entre pura percepção de sentido e o ato de julgamento que torna a percepção(s) inteligível, então a alma caiu no esquecimento. Nesta fase, a personalidade serve como substituto da existência autêntica proporcionada por e através da contemplação da Alma.

4. Ética

A maior conquista da alma individual é, para Plotino, "semelhança com Deus tanto quanto possível" (I.2.1; cf. Platão, *Theaetetus* 176b). Essa semelhança é alcançada através do estado íntimo de contemplação da alma de sua anterior - a Alma Superior - que é, de fato, a alma individual em seu próprio estado purificado. Agora, uma vez que a Alma não entra em contato direto com matéria como as almas individuais "fragmentadas", as almas individuais fazem, a alma purificada permanecerá distante das perturbações do reino do sentido (*pathos*) e não governará mais diretamente o cosmos, mas deixará a governança direta para as almas que ainda permanecem ensatadas na matéria (cf. VI.9.7). As almas inferiores que descem muito longe na matéria são aquelas almas que experimentam com mais força a afetividade dissimilativa e negativa da matéria vivificada. É para essas almas que a experiência do Mal cai.

Por essa razão, Plotino não foi capaz de desenvolver um rigoroso sistema ético que contaria com as responsabilidades e códigos morais de um indivíduo vivendo uma vida em meio ao reino flutuante dos sentidos. Segundo Plotino, a alma que desceu muito longe na matéria precisa "meramente pensar no ser essencial" para se reunir com sua parte superior (IV.8.4). Isso parece constituir a resposta de Plotino a quaisquer questões éticas que possam ter sido colocadas a ele. Na verdade, Plotino desenvolve uma postura radical em relação à ética, e ao problema do sofrimento humano. De acordo com sua doutrina de que a parte mais alta da alma permanece totalmente não afetada pelos distúrbios do senso-reino, Plotino declara que apenas a parte inferior da alma sofre, está sujeita a paixões, vícios, etc. Para levar o ponto para casa, Plotino faz uso de uma ilustração impressionante. Invocando o antigo dispositivo de tortura conhecido como o Touro de Phalaris (um touro de bronze oco no qual uma vítima foi colocada; o touro foi então aquecido até que se tornou quente), ele nos diz que apenas a parte inferior da alma sentirá a tortura, enquanto a parte mais alta permanece em repouso, na contemplação (I.4.13).

Embora Plotino não diga explicitamente isso, podemos assumir que a alma que se reuniu com sua parte superior não sentirá a tortura. Uma vez que a parte superior da alma é (1) a fonte e o verdadeiro estado de existência de todas as almas, (2) não pode ser afetada de forma alguma por afetos sensíveis, e (3) uma vez que a alma inferior possui de si mesma a capacidade de se libertar dos laços da matéria, todas as questões particulares sobre ética e moralidade são subsumidas, no sistema Plotino, pela única grande doutrina da imperturbabilidade essencial da alma. Os problemas que assolam a alma inferior não são, para Plotino, questões sérias para a filosofia. Sua atitude geral pode ser resumida por uma observação feita no curso de uma de suas discussões sobre "Providência":

"Um bando de rapazes, moralmente negligenciados, e nesse aspecto inferior à classe intermediária, mas em bom treinamento físico, atacar e derrubar outro conjunto, treinados nem física nem moralmente, e fugir com sua comida e suas roupas delicadas. O que mais é chamado do que uma risada? (III.2.8, tr. MacKenna).

Claro, Plotino não era anarquista, nem era um defensor da violência ou da ilegalidade. Em vez disso, ele estava tão preocupado com o bem-estar e a salvação final de cada alma individual, que ele elevou a filosofia - a mais alta busca da alma - ao nível de um ato divino, capaz de purificar cada alma dos acúmulos contaminados da existência sensual. As últimas palavras de Plotino, gravadas por Porfírio, resumem mais do que adequadamente o objetivo de sua filosofia: "Esforcem-se para trazer de volta o deus em si mesmos ao Deus em Todos" (*Vida de Plotino 2*).

5. Referências e Leitura Suplementar

- Elmer O'Brien, S. J. (1964) tr., *The Essential Plotinus: Representative Treatises From The Enneads* (Hackett Publishing).
- Plotinus, *The Enneads*, tr. Stephen MacKenna, com Introdução e Notas de John Dillon (Penguin Books: 1991).
- Plotinus, *The Enneads*, tr. A. H. Armstrong, incluindo o grego, em 7 volumes (*Loeb Classic Library*, Harvard-London: 1966-1968).
- Porphyry, *Launching-Points to the Realm of Mind*, tr. Kenneth Guthrie (Phanes Press: 1988). [Uma tradução de *Pros ta noeta aphorismoí*]
- Frederick Copleston, S. J. *A História da Filosofia: Volume 1, Grécia e Roma, Parte II* (Livros de Imagem: 1962).
 - Essa história da filosofia é considerada uma espécie de clássico no campo, e a seção sobre Plotinus vale a pena ler. No entanto, a análise de Copleston sobre o sistema plotino representa a

interpretação acadêmica ortodoxa de Plotinus que persistiu até os dias atuais, com todas as suas virtudes e falhas. O relato no livro de história não substitui um estudo cuidadoso do texto de Plotinus, embora forneça ponteiros úteis para o iniciante.

- Kathleen Freeman, *Ancilla para os Filósofos Pré-Socráticos* (Harvard University Press: 1970).
- Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, tr. David B. Allison (Northwestern University Press: 1973).
 - O ensaio "Forma e Significado: Uma Nota sobre a Fenomenologia da Linguagem", nesta edição, literalmente tem Plotinus escrito todo 'oeuvre' ele.

Para entender Plotinus da forma mais completa, não se esqueça de se familiarizar com o *Simpósio* de Platão, *Phaedrus*, *Phaedo*, a *República* e as *Letras* (esp. II e VII), sem mencionar Aristóteles, os Estoicos e os Epicuristas, os Astrólogos Helenísticos, os Gnósticos, o Corpus Hermético, Philo e Origen.

Informações do autor

Edward Moore

St. Elias School of Orthodox Theology

U. S. A.

PROCLO

Proclo de Atenas (412-485 d.C.) foi o filósofo de maior autoridade da antiguidade tardia e desempenhou um papel crucial na transmissão da filosofia platônica da antiguidade à Idade Média. Por quase cinquenta anos, ele foi o cabeça ou 'sucessor' (*diadochos* de Platão) da 'Academia' platônica em Atenas.

Sendo um escritor excepcionalmente produtivo, ele compôs comentários sobre Aristóteles, Euclides e Platão, tratados sistemáticos em todas as disciplinas da filosofia da época (metafísica e teologia, física, astronomia, matemática, ética) e obras exegéticas sobre as tradições da sabedoria religiosa (Orfismo e Oráculos caldeus). Proclo teve uma influência duradoura no desenvolvimento das escolas neoplatônicas tardias não apenas em Atenas, mas também em Alexandria, onde seu aluno Amônio se tornou o diretor da escola. Em uma cultura dominada pelo cristianismo, os filósofos neoplatônicos tiveram que defender a superioridade das tradições helênicas de sabedoria.

Dando continuidade a um movimento inaugurado por Jâmblico (séc. IV) e a figura carismática do imperador Juliano, e seguindo os ensinamentos de Siriano, Proclo ansiava por demonstrar a harmonia das antigas revelações religiosas (as mitologias de Homero e Hesíodo, as teogonias órficas e os oráculos caldeus) e integrá-los na tradição filosófica de Pitágoras e Platão.

Para esse fim, sua *Teologia Platônica* oferece uma suma magistral da teologia helênica pagã. Provavelmente, o melhor ponto de partida para o estudo da filosofia de Proclo são os *Elementos de Teologia* (com o comentário magistral de E.R. Dodds), que fornecem uma introdução sistemática ao sistema metafísico neoplatônico.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
 - 1.1 "Proclo ou Da *Felicidade*" (A Vida de Proclo por Marino)
 - 1.2 Obras (existentes e perdidas)
2. O Comentador de Platão
3. Visões filosóficas
 - 3.1 Metafísica e Teologia
 - 3.2 Causalidade
 - 3.3 Psicologia e Epistemologia
 - 3.4 Ética (Providência, destino, liberdade de escolha, maldade)
 - 3.5 Física, Astronomia e Matemática
 - 3.6 Teurgia
4. Influência
5. Bibliografia
 - 5.1 Obras existentes da Proclo (edições e traduções)
 - 5.2 Bibliografias e Glossário
 - 5.3 Apresentações (em ordem cronológica)
 - 5.4 Volumes coletados (em ordem cronológica)
 - 5.5 Trabalhos acadêmicos

1. Vida e Obras

Como as obras existentes de Proclo quase não contêm evidências sobre sua biografia, temos que confiar nas informações transmitidas por seu aluno direto, Marino de Neapolis, no elogio que ele dedicou a seu predecessor, *Proclo ou Da Felicidade*. Além disso, algumas observações esparsas sobre Proclo e informações valiosas sobre as escolas em Atenas e Alexandria podem ser encontradas na *Vida de Isidoro*, de Damáscio (chamada por outros estudiosos de *A História Filosófica*). Tal como

acontece com a *Vida de Plotino* de Porfírio, as obras de Marino e Damáscio são biografias escritas por estudantes elogiando extensivamente as realizações de seus professores tanto na doutrina quanto na vida filosófica.

Sobre as obras de Proclo, ver Beutler (1957), 190-208, Saffrey-Westerink (1968), lv-lx, Rosán (2009), 266-274 e, especialmente, Luna-Segonds-Endress (2012), bem como a curta visão geral fornecida abaixo (1.2). Embora grande parte de seus numerosos escritos tenha se perdido, alguns comentários importantes sobre Platão sobreviveram (embora incompletos) e algumas obras sistemáticas importantes. Além disso, neoplatônicos posteriores, como Damáscio, Olimpiodoro, Simplício e Filopono, conservaram muitos extratos de trabalhos perdidos, mas esses fragmentos nunca foram coletados (ver agora, no entanto, Luna-Segonds-Endress (2012)).

1.1 "Proclo ou Da *Felicidade*" (A Vida de Proclo por Marino)

Proclo ou Da Felicidade se propõe a provar que Proclo alcançou em sua vida o ápice da felicidade (eudaimonia) e da sabedoria porque ascendeu na escala de todas as virtudes, as naturais, as éticas, as políticas, as purificadoras, as intelectuais e as chamadas virtudes teúrgicas, o último dos quais faz os humanos "agirem com os deuses" (as diferentes virtudes foram interpretadas de várias maneiras na tradição neoplatônica; em última análise, elas se referem a diferentes estágios na purificação e ascensão da alma humana, ver Saffrey/Segonds 2001, lxix-c.).

Proclo nasceu em Constantinopla/Bizâncio (atual Istambul) em uma rica família da Lícia em 412. Pouco depois de seu nascimento, seus pais voltaram para sua cidade natal, Xanto, na Lícia, uma área marítima do que hoje é o sudoeste da Turquia. Ele começou sua educação em Xanto e mudou-se de lá para Alexandria (Egito) para prosseguir o estudo da

retórica para se tornar um advogado, como era seu pai. No entanto, durante uma viagem a Bizâncio, descobriu a filosofia como sua vocação. De volta a Alexandria, ele estudou Aristóteles e matemática. Marino relata que o aluno muito talentoso aprendeu facilmente todos os escritos lógicos de Aristóteles de cor.

Em 430-431, com 18 anos, Proclo mudou-se para Atenas, atraído pela fama da Escola Platônica de lá. Ele estudou por dois anos sob a direção de Plutarco (de Atenas; para ser distinguido do 1º - 2º filósofo/biógrafo), lendo com ele o *Fédon* de Platão e o *Da Alma* de Aristóteles. Após a morte de Plutarco em 432, Siriano tornou-se o chefe da Academia. Proclo seguiu com ele o currículo usual da escola (voltando a Jâmblico), lendo primeiro as obras de Aristóteles e depois entrando nos 'mistérios maiores', os diálogos platônicos. Sob Siriano, Proclo também entrou em contato com as tradições mais antigas de sabedoria, como a teologia dos órficos e os oráculos caldeus. Entre as obras perdidas de Siriano encontramos um tratado *Sobre a harmonia de Orfeu, Pitágoras e Platão com os Oráculos Caldeus*. Como o léxico Suda atribui uma obra com este título também a Proclo, não é improvável que ele tenha publicado o tratado de Siriano, acrescentando comentários de sua autoria. Visto que Siriano e Proclo trabalharam intensamente juntos por seis anos, Proclo foi fortemente influenciado por seu professor. Em muitas ocasiões, Proclo elogia as realizações filosóficas de seu professor e nunca o critica. Por causa disso, é quase impossível distinguir entre a contribuição original de Proclo e a que ele adotou de Siriano.

Após a morte de Siriano (437), Proclo sucedeu como chefe da escola ateniense, e manteve esta posição por quase cinquenta anos até sua morte em 485. Sua agenda apertada do dia, começando com uma oração ao sol ao nascer do sol (repetida ao meio-dia e ao pôr do sol), incluía palestras,

seminários de leitura, discussões com alunos e obra literária de sua autoria. Além de suas atividades filosóficas, Marino também retrata Proclo como um experiente praticante da teurgia (*Vida de Proclo*, § 28-29; sobre teurgia ver abaixo 3.6). A prática destes ritos pagãos só podia continuar na esfera privada do recinto da Escola. Embora Proclo fosse um filósofo altamente respeitado em Atenas e tivesse alguns alunos cristãos, ele precisava ser prudente para evitar reações antipagãs. Marino conta que teve que se exilar por cerca de um ano na Lídia (na Ásia) para evitar dificuldades (*Vida de Proclo* § 15).

1.2 Obras (existentes e perdidas)

Marino observa que Proclo era um escritor extremamente trabalhador, tendo um “amor ilimitado ao trabalho” (*Vida de Proclo* § 22). Além de uma impressionante carga de ensino e vários outros compromissos, Proclo escrevia todos os dias cerca de 700 linhas (cerca de 20 a 25 páginas). É improvável que Proclo tenha publicado todos eles. Seja como for, das obras existentes de Proclo e das informações sobre suas obras perdidas, emerge que ele foi um escritor produtivo. Cerca de dois terços da produção de Proclo estão agora perdidos e várias obras, especialmente seus comentários sobre Platão, foram transmitidas de forma mutilada.

Entre as obras sobreviventes de Proclo, temos cinco comentários sobre Platão (sobre *Alcibíades*, *Crátilo*, *República*, *Timeu* e *Parmênides*), um comentário sobre Euclides, dois manuais de física e metafísica, respectivamente (*Elementos de Física*, *Elementos de Teologia*), uma obra astronômica (*Hypotypôsis*), três monografias (*Tria opuscula*) sobre providência, destino e livre arbítrio e a origem do mal, e

a *Teologia Platônica*, que oferece uma suma impressionante da teologia de Platão, bem como hinos teológicos.

É difícil estabelecer uma cronologia das obras de Proclo. A *Teologia Platônica* é geralmente considerada sua última obra. Ao escrever a *Teologia*, Proclo depende fortemente de sua interpretação do *Parmênides* e frequentemente se refere a seu comentário sobre esse diálogo, que deve ter sido concluído algum tempo antes. Sabemos por Marino (*Vida de Proclo* §13) que Proclo terminou seu *Comentário sobre o Timeu* aos 27 anos. No entanto, não se pode excluir que Proclo o tenha reescrito ou modificado posteriormente. Como o *Alcíbiades* veio no início do currículo escolar, seu comentário também pode ser uma obra inicial. O *Comentário sobre a República* não é um comentário propriamente dito, mas uma coleção de vários ensaios sobre problemas e seções deste diálogo. Esses ensaios podem ter sido escritos em momentos diferentes da vida de Proclo e só posteriormente reunidos (pelo próprio Proclo ou por outra pessoa). A *Hypotypôsis* (Exposição de Hipóteses Astronômicas) foi escrita no ano seguinte ao exílio de Proclo na Lídia, mas não sabemos exatamente quando isso aconteceu. Todos os *Três Opúsculos* tratam de tópicos semelhantes, mas não precisam ter sido compostos ao mesmo tempo. Existem argumentos plausíveis para colocar o segundo tratado, *Do que depende de nós*, alguns anos depois dos eventos que obrigaram Proclo a ir para o exílio. O primeiro tratado, que em algumas partes depende muito de Plutarco (de Chaironeia, 1º-2º d.C.), pode ser definido no início de sua carreira. Contém também uma discussão sobre a natureza do mal, muito mais simples do que a que encontramos no tratado *Sobre a existência dos males*, que é mais sofisticado e provavelmente foi composto posteriormente. Por causa de seu caráter introdutório, pode-se estar inclinado a considerar *Elementos de*

Física como um dos primeiros trabalhos. Isso também foi reivindicado para os *Elementos de Teologia*, que, no entanto, mostra toda a sofisticação do pensamento maduro de Proclo. Pode ser que Proclo tenha revisado este texto várias vezes em sua carreira.

2. O Comentador de Platão

O centro da extensa obra de Proclo é, sem dúvida, sua exegese de Platão, como mostram os grandes comentários que dedicou aos principais diálogos. Esse foco platônico também é evidente na composição de suas obras sistemáticas. A *Teologia Platônica* oferece uma exposição sistemática da teologia com base na interpretação de todas as seções relevantes sobre os deuses e seus atributos nos diálogos de Platão e, em particular, no *Parmênides*, considerado o mais teológico de todos os diálogos. Proclo provavelmente comentou sobre todos os diálogos incluídos no currículo da escola desde Jâmblico. Além disso, Proclo escreveu o comentário sobre a *República* mencionado acima. O currículo consistia em um total de 12 diálogos distribuídos em dois ciclos. O primeiro ciclo começou com *Alcibiades* (sobre o autoconhecimento) e terminou com o *Filebo* (sobre a causa final de tudo: o bem), compreendendo dois diálogos sobre a ética (o *Górgias* e o *Fédon*), dois sobre a lógica (o *Crátilo* e o *Teeteto*), dois sobre física (o *Sofista* e o *Político*) e dois sobre teologia (o *Fedro* e o *Banquete*). O segundo ciclo incluiu os dois diálogos perfeitos que foram considerados para abranger toda a filosofia de Platão, a saber, o *Timeu* (sobre a física) e o *Parmênides* (sobre a teologia).

Na forma e no método de seus comentários, Proclo é novamente influenciado por Jâmblico. Ele assume que cada diálogo platônico deve ter um tema principal (*skopos*) ao qual todas as partes dos argumentos devem estar relacionadas. Para interpretar o texto, diferentes abordagens são

possíveis (exegese teológica, matemática, física, ética), mas todas estão interligadas de acordo com o princípio 'tudo em tudo' (*panta en pasin*). Assim, o *Timeu* tem em todas as suas partes como objetivo a explicação da natureza (*physiologia*). Mesmo as seções introdutórias, o resumo da discussão na *República* e a antecipação da história sobre a Atlântida deve ser entendida deste ponto de vista; pois eles contêm, no modo de 'imagens e exemplos', uma descrição das forças fundamentais que estão em ação no mundo físico. Também o longo tratado sobre a natureza humana, que conclui a exposição de *Timeu*, tem, em última análise, um significado cosmológico, pois o animal humano é um microcosmos onde se encontram todos os elementos e todas as causas do grande universo. Mais problemática foi a determinação do *skopos* do *Parmênides*. Numa longa discussão com toda a tradição hermenêutica desde o platonismo médio, Proclo defende uma interpretação teológica do diálogo. Segundo ele, a discussão dialética sobre o Um e os Muitos (*ta alla*) revela os primeiros princípios divinos de todas as coisas.

Com exceção do comentário sobre o *Crátilo*, do qual apenas uma seleção de notas do comentário original foi preservada, as obras exegéticas de Proclo têm uma estrutura clara. Eles dividem o texto platônico em diferentes lemas ou passagens citadas, discutindo primeiro a doutrina exposta na seção particular (*pragmata*, mais tarde chamada de *theoria*), comentando a seguir sobre a formulação do argumento (chamado *lexis*) [ver Festugière 1963]. Enquanto os estudiosos modernos geralmente aceitam um desenvolvimento no pensamento de Platão e distinguem entre um Platão primitivo, intermediário e tardio, os neoplatônicos tomam o corpus platônico como a expressão de uma doutrina filosófica unitária e divinamente inspirada. Isso permite que eles

conectem diferentes diálogos platônicos em um sistema e vejam numerosas referências cruzadas dentro da obra platônica. O que pode parecer contradições entre afirmações feitas em diferentes diálogos, pode ser explicado por diferentes contextos pedagógicos, alguns diálogos sendo mais maiêuticos do que expositivos, alguns da pseudociência sofística, alguns oferecendo um treinamento dialético para jovens estudantes.

Um comentário neoplatônico oferece muito mais do que uma interpretação fiel de um texto autoritário de Platão. O texto de Platão dá ao comentarista a oportunidade de desenvolver seus próprios pontos de vista sobre as questões filosóficas mais fundamentais, os primeiros princípios, a ideia do Bem, a doutrina das Formas, a alma e suas faculdades, natureza, etc. dois diálogos culminantes, o *Timeu* e o *Parmênides*, oferecem juntos uma visão abrangente de toda a filosofia platônica:

Uma vez que toda a filosofia se divide no estudo dos inteligíveis e no estudo das coisas dentro do cosmos – e com razão, pois o cosmos também é duplo, o inteligível e o sensível, como o próprio Timeu dirá no que segue (*Timeu 30c*) – o *Parmênides* compreende o estudo (*pragmateia*) dos inteligíveis e o *Timeu* o estudo das coisas dentro do cosmos. Pois o primeiro nos ensina todas as ordens divinas e o último todas as procissões das coisas dentro do cosmos. (*Em Tim.* I 12.30–13.7)

A interpretação do *Parmênides* prepara assim o caminho para a *Teologia Platônica*, oferecendo a estrutura sistemática para uma demonstração científica da procissão de todas as ordens de deuses desde o primeiro princípio. Como Proclo explica em *Teol. Plat.* I 2, pág. 9.8-19, a *Teologia Platônica* divide-se em três partes (depois de uma longa introdução metodológica). A primeira parte (*Teol. Plat.* I 13-29) é uma

investigação sobre as noções comuns (*koinai ennoiai*) dos deuses como as encontramos nos diálogos de Platão: é um tratado sobre os nomes e atributos divinos. A segunda parte (*Teol. Plat.* II-VI), que está incompleto, desdobra de maneira sistemática a procissão das hierarquias divinas, desde o Um, que é o primeiro deus, até as 'espécies superiores', isto é, anjos, *daimones* e heróis, enquanto a terceira parte, que está completamente ausente, deveria lidar com os deuses hipercósmicos e cósmicos individuais.

Antes de apresentar seus próprios pontos de vista, Proclo costuma avaliar criticamente as opiniões e interpretações de seus predecessores. A esse respeito, seus comentários são uma fonte rica e indispensável para a história do Médio e do Neoplatonismo. Assim, em seu *Comentário sobre o Timeu*, Proclo relata e critica os pontos de vista de Ático, Numênio, Longino, Plotino, Porfírio, Jâmblico, Teodoro de Asine e muitos outros, terminando geralmente em total concordância com a explicação de seu mestre Siriano.

Além disso, ao explicar o texto de Platão, Proclo frequentemente busca confirmação de sua exegese nos *Oráculos Caldeus* ou a tradição órfica. Como Soriano (ver Helmig 2009), Proclo é frequentemente muito crítico de Aristóteles e refuta suas críticas aos pontos de vista de Platão. Ele certamente não é um defensor da "harmonia de Platão e Aristóteles", que se tornou o princípio principal dos comentários alexandrinos (de Amônio e Simplício).

Proclo observa diferenças significativas entre os dois filósofos em epistemologia (teoria da abstração versus aprendizado como lembrança), metafísica (primeiro princípio, teoria das Formas, teoria dos universais), física (*Timeu* de Platão versus *Física* de Aristóteles), filosofia política (crítica de Aristóteles da *República* de Platão) e linguagem

(*Crátilo* vs. *Da Interpretação*). De acordo com Proclo, Platão não é apenas muito superior a Aristóteles em sua teologia (já que somente Platão ascendeu além do intelecto para postular o Uno como o princípio inefável de todas as coisas), mas em todas as outras disciplinas filosóficas, onde devemos a ele todas as importantes descobertas.

Enquanto os peripatéticos costumavam defender a superioridade de Aristóteles sobre Platão com referência ao seu impressionante projeto físico, Proclo considera este último inferior à grande conquista de Platão no *Timeu* (ver Steel 2003). A filosofia natural de Aristóteles é obra de um zeloso admirador, um discípulo que tentou ser melhor que o mestre: “parece-me que o excelente Aristóteles emulou ao máximo o ensinamento de Platão quando estruturou toda a investigação sobre a natureza” (*Em Tim.* I 6.21-24).

Seguindo Platão, Aristóteles explica em sua *Física* os princípios gerais das coisas naturais: forma, matéria, natureza, essência e princípios do movimento, tempo e lugar; novamente inspirando-se no *Timeu*, ele estuda em outras obras os princípios específicos das distintas regiões do mundo físico, assim no *Do Céu* o reino celestial e o sublunar, e em *Sobre geração e corrupção* e em *Meteorologia* o reino sublunar. Nesse domínio, não se pode negar, Aristóteles fez muito mais do que seu mestre. Segundo Proclo, porém, ele desenvolveu o assunto 'além do necessário'.

A mesma observação deve ser feita sobre a extensa pesquisa zoológica de Aristóteles. Enquanto Platão se limitou no *Timeu* a uma análise dos princípios fundamentais de todos os organismos vivos, Aristóteles deu a maior parte de sua atenção aos componentes materiais dos animais e raramente, e apenas em alguns casos, ele considerou o organismo da perspectiva da forma. Platão, ao contrário, ao explicar o mundo físico, nunca se perdeu em um exame minucioso.

3. Visões filosóficas

Ao tentar determinar o perfil de Proclo como filósofo, é preciso ter em mente que os platônicos não estavam interessados em introduzir novos elementos na doutrina platônica. Desprezavam a inovação (*kainotomia*). No entanto, não se pode negar que a filosofia neoplatônica difere consideravelmente do que lemos nos diálogos de Platão. Há também evidências esmagadoras de discussões contínuas na escola sobre a interpretação correta de Platão ou sobre certos pontos doutrinários (como a transcendência do Um ou a questão de saber se a alma desce totalmente do mundo inteligível). Para avaliar a originalidade de Proclo, deve-se comparar suas opiniões com as dos neoplatônicos anteriores a ele, como Plotino, Porfírio, Jâmblico e Sírio. Somente em relação a Plotino isso é possível em grande medida, porque ainda temos o corpus completo dos escritos de Plotino.

Proclo certamente admirava o primeiro 'fundador' do novo platonismo e até dedicou um comentário às *Enéadas*, dos quais, infelizmente, temos apenas alguns fragmentos. Ele compartilhou as opiniões de Plotino sobre as três hipóstases principais: o Um, o Intelecto e a Alma, e frequentemente usa uma linguagem inspirada por sua leitura de Plotino, como em sua descrição da união da alma com o inefável. No entanto, em muitos pontos, ele é muito crítico de Plotino, apontando contradições, rejeitando pontos de vista provocativos, como a tese de que o Um é causa de si mesmo (*causa sui*), a doutrina da alma que não desceu ou a identificação do mal com a matéria. Outra diferença radical de Plotino (e de Porfírio) é a importância atribuída à teurgia para a salvação da alma e a autoridade dos oráculos caldeus.

Como dito antes, é muito difícil demarcar a originalidade de Proclo em relação a seu mestre Siriano, o único predecessor que ele nunca

crítica. Da produção literária deste último, temos apenas seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. É possível que a maioria dos cursos de Siriano sobre Platão nunca tenham sido publicados, mas continuados e elaborados pelo próprio Proclo. Temos, no entanto, o comentário sobre o *Fedro* por Hermeias, que estava sentado junto com Proclo, no curso de Siriano. Tem-se a impressão de que Siriano estava muito interessado na teogonia órfica, enquanto para Proclo os oráculos caldeus têm mais autoridade ao desenvolver uma teologia platônica. Mas aqui, novamente, é difícil comparar, pois não possuímos o próprio comentário de Proclo. Afinal, Proclo não é tão original, mas apenas um excelente professor e maravilhoso sistematizador das novas doutrinas platônicas que se tornaram dominantes na escola desde Jâmblico em diante? Nunca saberemos, e afinal não é tão importante quando avaliamos os méritos filosóficos de suas obras.

Para elogiar as realizações filosóficas de Proclo, Marino dedica em *Vida de Proclo* um capítulo à discussão das doutrinas que devemos a ele (§ 23). Surpreendentemente, apesar de toda a sua admiração pelo mestre, ele só pode enumerar algumas doutrinas inovadoras; e são de tão pouca importância que nem mesmo os discutiremos neste artigo.

3.1 Metafísica e Teologia

Na antiguidade tardia, a *Metafísica* de Aristóteles era considerada uma obra teológica, porque Aristóteles investiga neste tratado os primeiros princípios de todo ser: “esta disciplina pode ser chamada de teologia, porque os princípios dos seres e as primeiras e mais perfeitas causas das coisas são o que há de mais divino” (Asclépio, em *Metaf.* 4.1-3). De fato, há um precedente para isso no próprio Aristóteles, pois na *Metafísica* VI, 1, 1026a15ff, ele classifica a “primeira filosofia”, ou

metafísica, como teologia. O próprio Proclo frequentemente usa o termo 'teologia' neste sentido metafísico para o estudo dos primeiros ('divinos') princípios de todas as coisas.

Seu *Elementos de Teologia* pode de fato ser considerado uma introdução à sua metafísica. A obra é uma demonstração concatenada de 217 proposições, que podem ser divididas em duas metades: as primeiras 112 proposições estabelecem o Uno, unidade sem qualquer multiplicidade, como a causa última da realidade e estabelecem conceitos/estruturas metafísicas básicas como causalidade, participação, a relação do todo com as partes, infinito e eternidade. A segunda metade trata dos três tipos de causas verdadeiras dentro da realidade reconhecidas por Proclo: deuses (que ele chama de hênadas ou "unidades", veja abaixo), intelectos e almas. Essa estrutura metafísica elaborada possibilita a Proclo desenvolver uma teologia científica, ou seja, uma demonstração da procissão e propriedades das diferentes classes de deuses.

No geral, a doutrina dos primeiros princípios de Proclo é um desenvolvimento adicional da interpretação inovadora de Plotino da filosofia platônica. Com Plotino, Proclo reconhece três níveis fundamentais de realidade chamados 'hipóstases' (ou entidades autossubsistentes): Um, Intelecto e Alma. No entanto, seguindo uma preocupação de seu predecessor Jâmblico por uma maior precisão na relação e distinção entre o Uno e o Intelecto, Proclo distingue entre o Ser inteligível (*to noêton* – o que é o objeto da intuição intelectual) e o intelectivo (*to noeron* – o que é inteligível), e introduz entre ambos, como nível intermediário, o *noêton-noeron* (o que está sendo inteligizado e inteligível). Esses três níveis ontológicos correspondem, assim, à tríade de Ser, Vida e Intelecto, que já desempenha um papel importante nas especulações de Plotino e Porfírio

sobre a procissão ou 'emanação' do mundo inteligível a partir do Um, sem, no entanto, ser hipostasiado. A partir de Zeller (influenciado por Hegel) a aplicação da estrutura triádica à realidade tem sido vista como o traço característico do sistema de Proclo, mas ver Dodds 1963, pp. xxii e 220, sobre possíveis fontes da doutrina.

Embora a distinção dos aspectos da realidade como *hipóstases* distintas e a multiplicação das tríades possa sugerir uma perda da intuição plotiniana da unidade da realidade, é importante ressaltar que cada parte da tríade Ser, Vida e Intellecto, espelha-se em si mesma sua relação triádica. Essa estrutura triádica redobrada deve ser entendida como expressão de uma relação intrínseca e essencial entre níveis sucessivos do ser. A relação íntima entre Ser, Vida e Intellecto é a origem da estrutura básica que une todas as causas aos seus efeitos, ou seja, a relação de imanência, processão e reversão (*monê-prohodos-epistrophê*, ver *Elem. Teol.* § 35). Essa tríade foi chamada de "tríade das tríades", o princípio subjacente de todas as estruturas triádicas:

Todo efeito permanece em sua causa, procede dela e reverte sobre ela. Pois, se permanecesse sem processão ou reversão, seria sem distinção de sua causa e, portanto, idêntico a ela, pois a distinção implica processão. E se deve prosseguir sem reversão ou imanência [sc. na causa], seria sem conjunção ou simpatia com sua causa, uma vez que não teria comunicação com ela. E se deve reverter sem imanência [sc. na causa] ou processão, como pode aquilo que não recebeu seu ser do superior reverter existencialmente sobre um princípio assim alheio? [*Elem. Teol.* § 35, trad. Dodds]

Outra tríade fundamental é a tríade Não-Participado-Participante (*amethekton-metechomenon-metechon*). A teoria da participação de Platão, que explica a relação entre o mundo inteligível e a realidade

sensível que fundamenta, levantou muitos problemas, vários dos quais o próprio Platão levanta na primeira parte de seu *Parmênides*. O mais urgente era o quebra-cabeça: como uma Forma pode ser ao mesmo tempo uma e a mesma e existir como um todo em muitos participantes? (ver Platão, *Parmênides* 131a-b). A ideia básica da tríade da participação, que também pode ser vista como uma resposta à crítica de Aristóteles à participação, é manter a transcendência e, portanto, a unidade da Forma, ao mesmo tempo em que permite sua presença nos participantes. Graças à existência de um princípio 'inparticipado', ou seja, que não é tal que seja participado por nada, ao qual as entidades 'participadas', aquelas que são participadas por algo, estão ligadas por meio da "tríade das tríades" (*Elem. Teol.* § 23), a natureza universal da Forma pode ser salvaguardada.

Proclo, no entanto, também aplica esse princípio para explicar o problema mais difícil enfrentado pela metafísica neoplatônica, ou seja, como entender a procissão do múltiplo a partir do Uno. Como pode o Um ser totalmente sem multiplicidade, quando de alguma forma deve ser a causa de toda e qualquer multiplicidade? O Uno permanece em si absolutamente não participado; os muitos seres diferentes procedentes dele participam de uma série de hênadas ou unidades (deuses) participadas.

De acordo com alguns estudiosos, foi Jâmblico quem introduziu essa doutrina inovadora, outros a atribuem ao professor de Proclo, Siriano. Mesmo que a doutrina não se origine como tal do próprio Jâmblico, a existência das hênadas divinas de alguma forma decorre de sua lei de termos médios. Esta lei afirma que "toda causa produtora traz à existência coisas semelhantes a si antes das dessemelhantes" (*Elem. Teoll.* § 28). Assim, não há saltos na cadeia do ser, mas tudo está

ligado por termos semelhantes. As hênadas cumprem essa função, pois como unidades participadas elas fazem a ponte entre o Uno transcendente e tudo o que vem depois dele. A doutrina das hênadas pode, assim, ser vista como uma forma de integrar os deuses tradicionais da religião politeísta grega na metafísica neoplatônica do Uno.

3.2 Causalidade

a. *Causas auxiliares e verdadeiras*. Do platonismo médio em diante, várias tentativas foram feitas para integrar a doutrina aristotélica das causas na filosofia platônica (ver Steel 2003). Na obra de Platão, argumentou-se, podem-se encontrar os quatro tipos de causalidade que Aristóteles distingue, a saber, formal, material, eficiente, final e, além disso, a causa paradigmática, que Aristóteles erroneamente rejeitou. Esse sistema de causas (com a adição da causa instrumental como uma sexta) tornou-se padrão no neoplatonismo posterior. Em seu comentário sobre o *Timeu*, Proclo observa que Aristóteles nunca se eleva ao nível adequado de causalidade. Pois as quatro causas, como Aristóteles as entende, só podem ser aplicadas à explicação de processos no mundo sublunar. Na visão platônica, entretanto, as causas materiais e formais são apenas causas subservientes ou instrumentais. Essas causas são de fato imanentes em seus efeitos e elementos constitutivos da coisa que produzem.

Como Proclo afirma na prop. 75 dos *Elementos de Teologia*, "aquilo que existe no efeito não é tanto uma causa quanto uma causa auxiliar (*sunaition*) ou um instrumento do produtor". As causas propriamente ditas devem agir de fora sobre seus efeitos, transcendendo-os. Para uma compreensão adequada do que são as verdadeiras causas de todas as coisas, Proclo argumenta, é preciso seguir Platão, que nos eleva ao nível das Formas transcendentais e nos faz descobrir a causalidade criativa do

demiurgo e a finalidade do Bem como a explicação final de todas as aspirações.

Embora Aristóteles também discuta causas eficientes e finais, ele fica aquém de uma verdadeira compreensão da causalidade criativa porque abandona a hipótese das Formas. Sem as Formas transcendentais, não pode haver explicação do ser das coisas, apenas uma explicação de seu movimento e mudança. Dada a estreita compreensão de Aristóteles sobre a natureza, não deve ser surpresa, observa Proclo, que ele admita casos de "geração espontânea" no reino sublunar, o que novamente restringe o significado da causalidade eficiente. Além disso, por causa de sua rejeição do demiurgo (e do Um), Aristóteles também é forçado a limitar a causalidade eficiente ao reino sublunar. De fato, a seu ver não há causa de existência dos corpos celestes ou do mundo sensível como um todo: eles existem necessariamente em toda a eternidade. Mas, como argumenta Proclo, tal posição o obrigará a admitir que o mundo tem capacidade de se constituir, o que é um absurdo (ver abaixo).

O conceito neoplatônico de causalidade é, portanto, bastante diferente daquele dos peripatéticos, mesmo que ambos compartilhem a mesma terminologia, como causa final ou eficiente. As causas de Aristóteles destinam-se principalmente a explicar como as coisas se movem e mudam, vêm a ser e deixam de ser, mas também oferecem para explicar o que são as coisas dadas. Para os neoplatônicos, generalizando um princípio formulado no *Filebo* – "que tudo o que vem a ser vem a ser por uma causa" (26e, cf. *Tim.* 28a) – a causalidade é de aplicação muito mais ampla do que a explicação da mudança e do movimento, não é apenas sobre o que as coisas são, mas sobre o que constitui (*hupostatikos*) seu ser, e pode ser, analogamente, usado para explicar as relações entre todos os níveis do ser. Assim podemos dizer do Uno que é a causa do

Intelecto, e do Intelecto que é causa da Alma. No *Timeu*, porém, o interesse principal é compreender qual é a causa do mundo sensível e de todos os seres cósmicos: este é antes de tudo o demiurgo ou criador do mundo (o Uno não é o 'criador' do Intelecto).

b. *Causas corpóreas e incorpóreas*. De acordo com os estoicos, apenas corpos e poderes ou qualidades de corpos são capazes de agir e sofrer a ação (ver Steel 2002). Os platônicos frequentemente criticavam a visão estoica e apontavam para o que eles pensavam ser as muitas contradições envolvidas, em particular, na explicação materialista das atividades psíquicas ou disposições como as virtudes. Eles defenderam a visão oposta: todas as formas de causalidade devem, em última análise, ser explicadas como emanadas de entidades incorpóreas. Proclo adota a visão de Plotino (IV, 7 [2] 8a), de que apenas seres incorpóreos podem ser causas no sentido estrito, e a inclui entre os teoremas básicos de sua metafísica. Veja *Elem. Teol.* § 80 (cf. *Teol. Plat.* I 14, pág. 61.23–62.1): “todo corpo tem por sua própria natureza a capacidade de ser influenciado, toda coisa incorpórea a capacidade de agir, sendo o primeiro em si inativo, o último impassível; mas através da associação com o corpo, o incorpóreo também é afetado, assim como os corpos também podem agir por causa da participação em entidades incorpóreas”.

Nesta proposição, Proclo primeiro separa o corpóreo e o incorpóreo como sendo ativo/impassível e passivo/inativo, respectivamente. No entanto, os dois reinos não são absolutamente separados um do outro. A alma, que é uma substância incorpórea, entra em associação com o corpo e assim torna-se, embora apenas acidentalmente, sujeita a diferentes paixões. O corpo, ao contrário, pode obter grande lucro da associação com o incorpóreo. Isso é evidente no caso dos corpos animados, que devem todas as suas atividades vitais à presença da alma neles. Mas

também corpos naturais inanimados adquirem todas as capacidades e poderes da natureza e seus *logoi* inerentes ou princípios racionais organizadores (ver Steel 2002).

c. *A relação da causa com o seu efeito.* A relação entre uma causa e seu efeito é caracterizada tanto pela semelhança quanto pela dissimilaridade. Pois toda causa produz algo que lhe é semelhante, e assim todo efeito se assemelha à sua causa, embora de maneira secundária e menos perfeita. Mas, na medida em que o efeito se distingue realmente de sua causa, ele adquire sua própria forma de ser característica, que ainda não se desenvolveu no nível de sua causa. Por esta razão, pode-se dizer que cada coisa existe de três maneiras (*Elem. Teol.* § 65). Primeiro, é em si mesmo expressando formalmente seu próprio caráter (*kath'hyparxin*). Em segundo lugar, existe de maneira causal (*kat'aitian*) sendo antecipado em sua causa.

Finalmente, existe como sendo participado (*kata methexin*) pelo próximo nível de ser, que é o seu efeito. Assim, a vida é uma propriedade de um organismo vivo como sendo participado por ele. A vida caracteriza formalmente a alma. A vida também existe *qua* Forma na mente divina. Finalmente, Proclo enfatiza que quanto maior uma causa, mais abrangente ela é e mais longe seus efeitos alcançam (*Elem. Teol.* § 57). Todas as coisas, incluindo a matéria, que não tem em si, além das formas existentes nela, nenhum 'ser', participam do Uno; todos os seres participam do Ser; todas as plantas e animais participam da Vida; todas as almas racionais participam do Intelecto.

3.3 Psicologia e Epistemologia

A epistemologia de Proclo está firmemente enraizada em sua teoria da alma. Para Proclo, as almas como princípios automotores representam o

nível mais baixo de entidades que são capazes de reverter sobre si mesmas (os chamados seres autoconstituídos [*authypostata*], ver *Elem. Teol.* § 40-51). Eles são incorpóreos, separáveis de corpos e indestrutíveis/imortais (*Elem. Teol.* § 186-7). No entanto, são princípios da vida e do movimento dos corpos (*Elem. Teol.* § 188).

De acordo com os princípios metafísicos gerais de Proclo (cf. acima 3.1), da mônada de alma não participada procedem diferentes tipos de alma participada: almas divinas, almas demoníacas, almas humanas, almas de animais). Tal como acontece com outros platônicos, Proclo frequentemente discute a questão controversa de por que uma alma desceria a um corpo ('queda da alma') (ver Dörrie/Baltes (2002.2) 163-218). Além disso, o neoplatônico distingue, ao todo, três "veículos" (*ochêmata*) da alma. A alma racional está permanentemente alojada no veículo luminoso, enquanto a alma não-racional está localizada no veículo pneumático. Por estar encarnada em um corpo humano, alma, ou melhor, a alma vegetativa atinge assim um (terceiro) veículo 'semelhante a uma concha'.

A teoria dos diferentes veículos ou o "corpo astral" psíquico, hoje familiar das teorias teosóficas modernas, cumpre várias funções cruciais na psicologia neoplatônica: explica (a) como uma alma incorpórea pode ser ligada a um corpo, (b) como as almas podem se mover no espaço, (c) como as almas podem ser punidas após a morte (cf. mitos de Platão), (d) onde se localizam certas faculdades da alma, como a imaginação. Proclo distingue entre dois tipos de veículos, um mortal e o outro imortal (Em *Tim.* III 236.31 ss. e *Elem. Teol.* § 207-210). Proclo também adere à teoria platônica da transmigração, mas argumenta que as almas humanas nunca entram em corpos animais como suas formas constitutivas. Pois apenas as almas animais podem ser princípios organizadores de corpos animais. Se

algumas almas racionais são 'degradadas' na próxima vida e forçadas a viver em um corpo animal por causa de sua má conduta nesta vida, elas estão apenas 'relacionalmente' (*schesei*) presentes neste corpo animal.

Proclo distingue entre as seguintes faculdades da alma: percepção sensorial, imaginação (*phantasia*), opinião, pensamento discursivo e intelecção. Enquanto a percepção sensorial e a imaginação pertencem à alma não racional, a opinião forma o nível mais baixo de racionalidade. O objetivo da ascensão epistemológica é libertar-se eventualmente das faculdades psíquicas inferiores, incluindo as racionais inferiores, a fim de desfrutar de um estado de pura contemplação.

Tal como acontece com muitos outros platônicos, a epistemologia de Proclo é baseada em uma teoria do *conhecimento inato* (de acordo com o ditado platônico de que 'todo aprendizado é lembrança [*anamnêsis*]'). Proclo refere-se aos conteúdos inatos da alma como seus princípios de razão (*logoi*) ou Formas (*eidê*). Esses princípios de razão inatos constituem a essência da alma. É por isso que eles são chamados de 'princípios de razão essenciais' (*logoi ousiôdeis*) (Steel 1997). A tradução tradicional *razão-princípios* foi escolhida propositalmente, porque a nível ontológico estes mesmos (*logoi*) servem como princípios de todas as coisas. São imagens estendidas ou desdobradas das Formas que existem no intelecto; e por meio deles a alma do mundo com a ajuda da Natureza produz tudo. Em outras palavras, os *logoi* psíquicos são instanciações das Formas Platônicas no nível da alma, assim como os *logoi* na Natureza e as formas imanentes na matéria.

De acordo com o axioma neoplatônico fundamental *panta en pasin* ('todas as coisas estão em todas as coisas'), as Formas existem em todos os níveis da realidade. Mas os *logoi* na alma também oferecem os princípios de todo conhecimento e são os pontos de

partida da demonstração. Em *Parm.* IV 894.3-18 (ed. Steel) Proclo argumenta que somente com referência a essas noções dentro da predicação da alma é possível (ver Helmig 2008), uma vez que são universais no verdadeiro sentido da palavra. Por outro lado, tanto as Formas platônicas transcendentais quanto as formas na matéria não são consideradas universais por Proclo. Os primeiros são particulares bastante inteligíveis, por assim dizer, e não podem ser definidos (Steel 2004), enquanto os últimos são universais instanciados ou individualizados, estritamente falando, que não são compartilhados por muitos particulares (ver Helmig 2008, cf. acima 3.1-2). Por esta razão, não faz muito sentido falar sobre 'o problema dos universais' em Proclo.

É outra suposição crucial da epistemologia de Proclo que todas as almas compartilham o mesmo *logoi* (*Elem. Teol.* § 194-195). Em termos de formação de conceitos, isso implica que os conceitos psíquicos, uma vez compreendidos corretamente, são universais, objetivos e compartilháveis (ver Helmig (2012) 13-24). Além disso, se todas as almas compartilham o mesmo *logoi*, e esses *logoi* são os princípios da realidade (veja acima), então, ao compreender o *logoi*, as almas passam a conhecer os verdadeiros princípios ou causas da realidade. Já Aristóteles havia escrito que conhecer algo significa conhecer sua causa (*Met.* A 3, 983a 25-26 e *An. Post.* I 2, 71b 9-12).

Em seu *Comentário sobre o Timeu* de Platão, Proclo introduz uma distinção interessante. Partindo do problema de como podemos reconhecer certos objetos, ele considera o exemplo de uma maçã. Os diferentes sentidos nos dizem que existe algo doce, vermelho até, com cheiro gostoso. E enquanto o senso comum (*koinê aisthêsis*) pode distinguir as diferentes impressões dos sentidos especiais, somente a opinião (*doxa*) é capaz de dizer que o objeto ali sobre a mesa é uma

maçã. *Doxa* é capaz de fazer isso, porque tem acesso ao *logoi* inato da alma. No entanto, como explica Proclo (*Em Tim.* I 248.11 ss.), a opinião só conhece o 'aquilo' (*hoti*), ou seja, pode reconhecer objetos. O pensamento discursivo (*dianoia*), por outro lado, também conhece o 'porquê' (*dihoti*), isto é, as causas de algo. Essa distinção também pode ser reformulada em termos de conceitos, implicando uma distinção entre conceitos factuais que nos permitem identificar ou reconhecer certos objetos e conceitos que cumprem um papel explicativo.

De um modo geral, a leitura e sistematização de Proclo da doutrina platônica do aprendizado como rememoração faz com que a rememoração platônica não se preocupe apenas com o aprendizado superior, pois já no nível do reconhecimento do objeto empregamos conceitos que se originam do *logoi* inato da alma (Helmig (2012) 299-333).

Proclo argumenta longamente que a alma humana deve conter conhecimento inato. Portanto, não se deve considerá-lo uma tabuinha vazia, como faz Aristóteles (Aristóteles, *Da Alma* III 4). Ele está errado ao afirmar que a alma contém todas as coisas potencialmente. De acordo com Proclo, a alma contém todas as coisas (isto é, todos os *logoi*) na realidade, embora devido ao 'choque do nascimento' possa parecer que a alma caiu na potencialidade. Em *Crat.* § 61, Proclo afirma que a alma não se assemelha a uma tabuleta vazia (*agraphon grammateion*) e não possui todas as coisas em potencial, mas em ato. Em *Eucl.* 16.8-13 expressa a mesma ideia: "a alma não é uma tabuinha vazia de *logoi*, mas é sempre escrita e sempre escrevendo a si mesma e sendo escrita pelo intelecto". Tal como acontece com sua filosofia da matemática, Proclo apresenta uma crítica detalhada da visão de que os conceitos universais são derivados de objetos sensíveis (por abstração, indução ou coleção). No quarto livro de seu *Comentário sobre o Parmênides* de Platão e nos dois prólogos

do *Comentário sobre Euclides*, encontramos a crítica mais abrangente do abstracionismo na antiguidade (ver Helmig (2010) e (2012) 205–221).

3.4 Ética (Providência, destino, liberdade de escolha, maldade)

Proclo dedicou três livros inteiros ou 'monografias' (*monobiblia*) a problemas de providência, destino, livre escolha e mal. O primeiro tratado (*Dez problemas relativos à providência*) examina dez problemas diferentes sobre a providência que eram comumente discutidos na escola platônica. Para Proclo, a providência (*pronoia*) é a atividade benéfica do primeiro princípio (a 'fonte dos bens') e dos deuses (hênadas), que têm sua existência antes do intelecto (*pro - nou*). Um dos problemas discutidos é a questão de como a presciência divina e a livre escolha humana podem ser reconciliadas. Pois se deus conhece não apenas eventos passados e presentes, mas também eventos futuros, o resultado de eventos futuros já está predeterminado (como deus tem um conhecimento determinado de todas as coisas), e, portanto, não há livre escolha para os humanos.

A resposta de Proclo, que finalmente remonta a Jâmblico, consiste em aplicar o princípio de que o modo de conhecimento não é condicionado pelo objeto conhecido, mas pelo conhecedor. No caso dos deuses, isso implica que eles conheçam o evento contingente de maneira não contingente, o mutável imutavelmente. Eles têm um conhecimento indiviso das coisas divididas e um conhecimento atemporal das coisas temporais (*Elem. Teol.* § 124, cf). A resposta de Proclo foi posteriormente retomada por Amônio em seu *Comentário sobre o Da Interpretação IX* e em Boécio, *Consolação da Filosofia V 6*, bem como em seu *Comentário sobre o Da Interpretação IX*.

O segundo tratado (*Sobre o destino da providência e o que depende de nós*) responde a uma carta de Teodoro, ex-amigo de Proclo. Nesta

carta, Teodoro, um engenheiro, havia defendido com vários argumentos um determinismo radical, excluindo assim inteiramente o livre arbítrio. Antes de refutar os argumentos de Teodoro, Proclo introduz algumas distinções fundamentais para resolver os problemas levantados por seu velho amigo. A primeira distinção é entre providência e destino: “a providência é essencialmente um deus, enquanto o destino é algo divino, mas não um deus. Isso porque depende da providência e é como se fosse uma imagem dela” (*Da prov.* § 14).

A segunda distinção é aquela entre dois tipos de alma: a alma racional é separável do corpo, a irracional que reside no corpo é inseparável de seu substrato; “o último depende em seu ser do destino, o primeiro da providência” (*Da prov.* § 15 e segs.). A terceira distinção diz respeito ao conhecimento e à verdade: “existe um tipo de conhecimento nas almas que estão ligadas ao processo de geração; [...] outro tipo está presente nas almas que escaparam deste lugar” (*Da prov.* § 3.1-4.3).

Essas três distinções juntas tornam possível para Proclo reconciliar providência, destino e livre escolha. Na medida em que somos agentes racionais e nos deixamos determinar em nossas escolhas apenas por princípios inteligíveis, podemos transcender o determinismo do destino ao qual pertencemos como seres corpóreos. No entanto, nossas ações estão integradas à ordem providencial, pois obedecemos voluntariamente aos princípios divinos.

O terceiro tratado (*Sobre a existência dos males*) pergunta por que e como o mal pode existir se o mundo é governado pela providência divina. Proclo argumenta que o mal não tem existência própria, mas apenas uma existência derivada ou parasitária (*par-hypostasis*, sc. sobre o bem) (*Do mal.* § 50).

Para existir em sentido próprio, um efeito deve resultar de uma causa que procede de acordo com sua natureza em direção a um objetivo pretendido. [...] Sempre que se produz um efeito não pretendido ou não relacionado por natureza ou *per se* ao agente, diz-se que existe além (*para*) do efeito pretendido, parasitando-o, por assim dizer (Opsomer-Steel 2003, 25).

Este é precisamente o caso dos males, que são falhas e erros. Como uma falha nunca é pretendida *como* falha por um agente, mas é um infeliz efeito secundário de sua ação, o mal *como* mal nunca é causado por uma causa. Portanto, continua Proclo, é melhor chamar seu modo de existência de *parhupostasis*, em vez de *hypostasis*, um termo que pertence àqueles seres "que procedem de causas para um fim". *Parhupostasis* ou "existência parasitária", ao contrário, é o modo de existência de "seres que nem aparecem por causas de acordo com a natureza nem resultam em um fim definido".

Os males não são o resultado de processos direcionados a objetivos, mas acontecem *por acidente*, como subprodutos incidentais que ficam fora da intenção dos agentes. [...] Portanto, é apropriado chamar tal geração de existência parasitária (*parhupostasis*), visto que ela é sem fim e não intencional, não causada de certa forma (*anaition pôs*) e indefinida (*Do mal*. § 50.3-9, 29-31, traduzido por Opsomer-Steel 2003).

Dionísio, o Areopagita, adotou as visões de Proclo sobre o mal em sua obra *Sobre os Nomes Divinos*. Graças a esta adaptação, a doutrina do mal de Proclo teve uma enorme influência nas discussões medievais posteriores sobre o mal, tanto em Bizâncio quanto no Ocidente latino, e dominou os debates filosóficos sobre o mal até o século XIX.

3.5 Física, Astronomia e Matemática

Uma física teológica

Embora Proclo tenha composto um pequeno tratado (presumivelmente antigo) onde ele resume a teoria do movimento de Aristóteles (*Elementos de Física*), ele não entende a *Física* principalmente como o estudo do movimento e da mudança dos fenômenos naturais, mas procura conectar esses fenômenos à sua inteligibilidade e causas divinas (*Física* como uma espécie de *Teologia*, em *Tim.* I 217.25). No prefácio de seu comentário sobre o *Timeu* de Platão, Proclo tenta provar por que a física de Platão, conforme desenvolvida no *Timeu*, é superior à ciência natural no sentido aristotélico (ver Steel 2003).

Na visão de Proclo, o *Timeu* de Platão não apenas oferece uma fisiologia, uma ciência da natureza em seus muitos aspectos, mas também apresenta uma explicação de toda a natureza, prestando a devida atenção às suas causas incorpóreas e divinas: o mundo natural procede do demiurgo como expressão de um paradigma ideal e visa a Bem final. Portanto, a fisiologia de Platão é também uma espécie de *teo-logia*:

O objetivo do *Timeu* será considerar o universo, na medida em que é produzido pelos deuses. De fato, pode-se considerar o mundo de diferentes perspectivas: enquanto é corpóreo ou enquanto participa das almas, tanto particulares como universais, ou enquanto é dotado de intelecto. Mas *Timeu* examinará a natureza do universo não apenas em todos esses aspectos, mas em particular na medida em que procede do demiurgo. A esse respeito, a fisiologia também parece ser uma espécie de teologia, uma vez que também as coisas naturais têm de alguma forma uma existência divina na medida em que são produzidas pelos deuses (*Em Tim.* I 217.18–27).

Antes de oferecer uma explicação da geração do mundo, *Timeu* estabelece os princípios fundamentais que governarão toda a sua explicação do mundo físico (*Tim.* 27d5-28b5). Como observa Proclo, é tarefa do cientista formular no início de seu projeto os princípios próprios da ciência em questão, e não apenas assumir alguns axiomas gerais. A ciência da natureza também se baseia em axiomas e suposições específicas, que devem ser esclarecidas antes de passarmos à demonstração. Para fazer da fisiologia uma ciência real, o filósofo deve deduzir sua explicação, como faz o geômetra, de um conjunto de proposições ou axiomas fundamentais.

Se me permite dizer o que penso, parece-me que Platão procede aqui à maneira dos geômetras, assumindo antes das demonstrações as definições e hipóteses através das quais fará suas demonstrações, lançando assim os fundamentos de toda a ciência da natureza (Em *Tim.* I.217.18-27). A partir dessas proposições fundamentais, argumenta Proclo, Platão deduz os diferentes tipos de causalidade que são necessários para uma compreensão verdadeiramente científica da natureza (causa eficiente, exemplar e final; ver Steel 2003 e acima 3.2).

Tempo e eternidade

Proclo discute a eternidade e o tempo em seu comentário sobre o *Timeu* e nas proposições 53-55 dos *Elementos de Teologia* (ver Steel 2001). Aristóteles havia definido o tempo como uma "medida de movimento de acordo com o antes e o depois". Portanto, qualquer coisa medida pelo tempo deve ter uma forma de existência ou atividade na qual um estado passado e um futuro possam ser distinguidos. De fato, uma entidade no tempo nunca é total e simultaneamente o que é, mas tem uma existência estendida em um processo de antes e depois. Oposto a ele está

o eterno, que existe como um todo simultâneo e não admite composição ou mudança. "Não há parte dela", escreve Proclo, "que já existiu e outra que subsistirá mais tarde, mas ainda não existe. Tudo o que é capaz de ser, já o possui por inteiro sem perdê-lo ou sem acumulá-lo" (*Elem. Teol.* § 52). É preciso distinguir a temporalidade das coisas em processo do tempo pelo qual elas são medidas. As coisas temporais participam do tempo, sem ser o tempo. "O tempo existe antes de todas as coisas no tempo" (*Elem. Teol.* § 53).

Com Jâmblico, Proclo distingue o tempo absoluto, que não é participado e existe 'anteriormente' a todas as coisas temporais, do tempo participado, ou melhor, dos muitos tempos participados. As mesmas distinções também devem ser feitas em relação à eternidade. Pois a Eternidade precede como causa e mede os múltiplos seres eternos que dela participam. "Toda Eternidade é uma medida das coisas eternas, todo Tempo das coisas no tempo; e essas duas são as únicas medidas de vida e movimento nas coisas" (*Elem. Teol.* § 54). Para concluir, há duas medidas de duração das coisas. Primeiro há a eternidade, que mede ao mesmo tempo toda a duração de um ser. Em segundo lugar, há o tempo, que mede aos poucos a extensão de um ser que passa continuamente de um estado a outro. A eternidade pode ser vista como a prefiguração do tempo; tempo como a imagem da eternidade. Cada um deles governa uma esfera separada da realidade, a eternidade o ser inteligível, o tempo o mundo temporal (corpóreo e psíquico) da mudança.

Apesar da nítida distinção entre o reino temporal e o reino eterno, existem seres que compartilham tanto a eternidade quanto o tempo. Como observa Proclo no corolário de *Elem. Teol.* § 55, "das coisas que existem no tempo, algumas têm uma duração perpétua". Assim, o universo como um todo e as esferas celestes nele são eternos e

temporais. Eles são eternos porque nunca passaram a existir no tempo e nunca deixarão de existir. Mas eles são temporais porque possuem seu ser apenas por meio de um processo de mudança em uma sequência de momentos. O mesmo vale para o reino psíquico: todas as almas são imortais e indestrutíveis; no entanto, elas estão continuamente passando por mudanças. Portanto, como diz Proclo, a "'perpetuidade' (*aidiotês*) é de dois tipos, um eterno (*aiônion*), o outro no tempo; [...] um tendo seu ser concentrado em um todo simultâneo, o outro difuso e desdobrado em extensão temporal (*paratasis*); um inteiro em si mesmo, o outro composto de partes, cada uma das quais existe separadamente em uma sequência de anteriores e posteriores" (*Elem. Teol.* § 55, trad. Dodds, modificado).

A eternidade do mundo

Contra a crítica de Aristóteles em *Do Céu* I 10, Proclo defende a visão de que o cosmos é "tanto eterno quanto gerado (*genêtos*)". Como ser corpóreo, o universo não pode produzir a si mesmo e manter-se em existência. Depende, para sua existência, de uma causa superior e, por essa razão, é "gerado". Isso não o impede, porém, de existir para sempre, em um tempo infinito. Como acabamos de ver, Proclo distingue entre o que é eterno em sentido absoluto (o reino inteligível) e o que é eterno porque continua a existir por todo o tempo, o que Boécio mais tarde chamou de "*aevum*" em distinção de "*aeternum*". Como observa Proclo, no final da *Física* (8.10, 266a 27-28), o próprio Aristóteles estabelece que nenhum corpo pode possuir de si mesmo um poder ilimitado de existir. Se o mundo existe eternamente, deve ter esse poder de um princípio incorpóreo. Portanto, Aristóteles também é forçado a admitir que o mundo é de alguma forma gerado, embora continue a existir por toda a eternidade. Pois sempre recebe de sua causa seu poder infinito e nunca o

possui de uma só vez como um todo, porque é limitado. O mundo é eterno, porque tem um poder infinito de vir a ser, não porque existe de poder infinito (*Em Tim.* I 252.11-254.18).

Essa discordância entre Platão e Aristóteles se deve, em última análise, a uma visão diferente sobre os primeiros princípios de todas as coisas. Aristóteles nega a existência de Formas Platônicas e, portanto, não pode admitir uma causa eficiente ou criativa do universo no verdadeiro sentido da palavra. A causalidade eficiente diz respeito apenas ao mundo sublunar. Os corpos celestes e o mundo como um todo não têm causa eficiente de sua existência, mas apenas uma causa final. Deste mal-entendido sobre os primeiros princípios decorrem todas as outras visões que distinguem Aristóteles de Platão. Tem-se a impressão, diz Proclo, de que Aristóteles, por não ter conseguido apreender o primeiro princípio de todas as coisas - o Uno - tem sempre que encontrar uma explicação das coisas em um nível inferior:

O que quer que Platão atribua ao Uno, Aristóteles atribui ao intelecto: que seja sem multiplicidade, que seja objeto de desejo, que não pense em coisas secundárias. O que quer que Platão atribua ao intelecto demiúrgico, Aristóteles atribui ao céu e aos deuses celestiais. Pois, em sua opinião, a criação e a providência vêm deles. O que quer que Platão atribua à substância dos céus [sc. tempo], Aristóteles atribui ao seu movimento circular. Em todas essas questões ele se afasta dos princípios teológicos e se detém nas explicações físicas além do que é necessário. (*Em Tim.* I 295.20-27)

Os corpos celestes e o lugar do universo

Relacionada à eternidade do mundo está a questão da natureza dos corpos celestes. Aristóteles argumenta em *Do Céu* I 2 que os corpos

celestes, que se movem com um movimento circular natural, devem ser feitos de uma substância simples diferente dos quatro corpos simples sublunares (cujos movimentos naturais são em linha reta: para cima ou para baixo). Este 'quinto elemento', que é por natureza imperecível, é o éter. Com esta explicação, Aristóteles parece opor-se à visão que Platão defende no *Timeu*, onde é dito que o Demiurgo fez os corpos celestes divinos "principalmente de fogo" (40a2-4). Proclo admite que o céu é composto dos quatro elementos com preponderância de fogo, mas insiste que os elementos não estão presentes nos corpos celestes da mesma forma que existem nos corpos sublunares. Portanto, Aristóteles está certo quando considera os céus como uma quinta natureza além dos quatro elementos. "Pois nos céus os elementos não são os mesmos que estão aqui, mas são os cumes deles" (Em *Tim.* II 49.27-29). Se alguém contar todo o céu composto do melhor dos elementos como uma natureza e adicionar a ele os quatro elementos sublunares, podemos falar de cinco naturezas ao todo.

Ao contrário de Aristóteles, Proclo argumenta que todo o universo (*to pan*) está em um lugar (*topos*). Ele pode fazer isso porque sua concepção de lugar difere em muitos aspectos da de Aristóteles. Este último definia lugar como "o limite imóvel do corpo circundante" (*Física* IV 4, 212a 21-22). Daí segue-se como corolário necessário que o universo como um todo não pode estar em um lugar, porque simplesmente não há nada fora dele. A definição de Aristóteles, conforme aprendemos com o *Corolário sobre Lugar* de Simplicio e Filopono, foi criticada por todos os neoplatônicos posteriores (Siriano, Proclo, Damáscio, Simplicio e Filopono). É notável que a própria teoria do lugar de Proclo, conforme relatada por Simplicio, difere consideravelmente de outras teorias neoplatônicas no sentido de que ele considerava o lugar um 'corpo'

imaterial, ou seja, um tipo especial de luz imóvel. Como emerge do *Comentário de Proclo sobre a República de Platão*, sua teoria se inspirou na coluna de luz mencionada na *República X*, 616b.

Astronomia

Como os corpos celestes eram considerados divinos, por serem seres eternos e vivos, o estudo dos céus era de especial importância para os neoplatônicos. No prefácio de seu tratado *Sobre as Hipóteses Astronômicas* (resumo e avaliação das visões astronômicas de sua época), Proclo deixa claro que sua abordagem se baseia nas observações de Platão sobre a astronomia (especialmente na *República* e nas *Leis*). Ele sente a necessidade de percorrer as diferentes teorias, porque se pode observar uma grande discordância entre os antigos astrônomos sobre como explicar os diferentes fenômenos (*Hip.* I § 33).

Fundamental para a abordagem de Proclo é a distinção entre dois tipos de astronomia (*Hip.* I § 1-3). O primeiro tipo se contenta em observar os fenômenos celestes e formular hipóteses matemáticas para explicá-los e possibilitar cálculos e prognósticos. Esta é a astronomia praticada pelos astrônomos mais famosos antes da época de Proclo (Aristarco, Hiparco e Ptolomeu). A segunda, desenvolvida por Platão no *Timeu*, e confirmada pela tradição dos “caldeus e egípcios”, investiga as causas inteligíveis dos movimentos celestes.

Um exemplo dessa abordagem pode ser encontrado em seu *Comentário sobre a República de Platão* (Em *Rep.* II 227.23-235.3). Lá, Proclo explica que os movimentos aparentemente irregulares dos planetas não devem ser explicados por meio da complicada teoria de esferas excêntricas e epíclis de Ptolomeu, mas sim devido ao fato de que os planetas são movidos por almas inteligentes que se expressam nos

movimentos de seus corpos “os poderes invisíveis das Formas” (232.1-4). No entanto, Proclo aprecia a astronomia de Ptolomeu, desde que seja vista apenas como uma construção matemático-mecânica que permite calcular e prever as posições dos planetas, e desde que não pretenda ter nenhum valor explicativo real.

Para a história da astronomia, as *Hipóteses Astronômicas* de Proclo continuam sendo um documento muito valioso, pois representa uma das melhores introduções ao *Almagesto* de Ptolomeu existentes desde a antiguidade e desde que explica as mais importantes teorias astronômicas antigas, para finalmente (no capítulo sete da obra) avaliá-las criticamente. Os argumentos de Proclo também desempenharam um papel importante na discussão científica das hipóteses ptolomaicas nos séculos XVI e XVII.

Matemática

A abordagem distintamente não empírica de Proclo em relação à física e à astronomia também influencia sua filosofia da matemática, que é apresentada nos dois prólogos de seu comentário sobre o primeiro livro dos *Elementos* de Euclides. O primeiro prólogo trata das ciências matemáticas em geral, enquanto o segundo prólogo se concentra na geometria propriamente dita.

Proclo argumenta com grande detalhe que os objetos das ciências matemáticas não podem ser derivados de particulares sensíveis por meio de abstração. Devido ao caráter imperfeito e deficiente dos objetos sensíveis, não se pode derivar deles objetos tão perfeitos e precisos quanto os objetos matemáticos. Portanto, os objetos matemáticos residem primeiramente no intelecto e secundariamente nas almas (como *logoi*). Como conceitos universais (cf. 3.2) podemos apreender

objetos matemáticos por meio da rememoração (*anamnêsis*). Como os objetos geométricos não são universais, mas particulares e, por definição, possuem extensão, Proclo argumenta que seu lugar é a imaginação humana (*phantasia*). A imaginação age como um espelho e fornece aos objetos matemáticos que são projetados nela pela alma com matéria inteligível.

Por meio desta última, os objetos geométricos ganham extensão e particularidade. Tal como acontece com a física e a astronomia, o objetivo final da geometria não é o estudo desses objetos materiais extensos. Em vez disso, a geometria serve a uma tarefa anagógica (assim como na *República* de Platão), conduzindo a alma para cima a um estudo das causas verdadeiras e inextensas dos objetos geométricos na mente divina (*Em Eucl.* 54.14-56.22).

3.6 Teurgia

Baseando-se em Platão, *Teeteto* 176a-b, os platônicos tardios viam a assimilação a deus (*homoiosis theôi*) como o objetivo (*telos*) da filosofia. Proclo foi fiel a este ideal, como é atestado por seu biógrafo Marino (*Vida de Proclo* § 25). Houve uma discussão fundamental no neoplatonismo tardio sobre como essa assimilação ao divino era possível para os humanos. Damáscio distingue duas tendências: Plotino e Porfírio preferiram a filosofia, que nos faz entender os princípios divinos da realidade através da explicação racional, enquanto outros como Jâmblico e seus seguidores, Siriano e Proclo, deram prioridade à hierática prática ou teurgia (*theourgia*, *hieratikê* [sc. *technê*]). Sua avaliação diferente da teoria e da teurgia como meios de salvação, respectivamente, pode ser explicada por suas diferentes visões sobre a alma humana e suas possibilidades de ascensão ao reino divino.

Enquanto Plotino e Porfírio afirmavam que a parte superior da alma humana sempre permanece dentro do reino inteligível, em contato com os princípios divinos, e nunca desce completamente ao corpo, Jâmblico, seguido por Proclo, criticou tal visão. A alma, de fato, desce totalmente ao corpo (Steel 1978, 34-51). Daí a importância dos ritos teúrgicos estabelecidos pelos próprios deuses, para possibilitar à alma humana superar a distância entre o mortal e o divino, o que não pode ser feito através do aumento da compreensão filosófica. Em *Teol. Platão*. I 25, Proclo expressa sua grande admiração pelo poder da teurgia, que supera todo conhecimento humano.

Supostamente, a teurgia neoplatônica originou-se com o teurgo Juliano, que viveu na época do imperador Marco Aurélio. À primeira vista, a teurgia parece compartilhar muitas características com a magia (teoria da simpatia cósmica, invocações, animação de estátuas de deuses e demônios), mas é, tanto quanto podemos julgar pelas fontes existentes, claramente diferente dela. Em seu *Dos mistérios*, Jâmblico desenvolveu uma teologia dos rituais hieráticos a partir dos princípios platônicos, o que os distingue claramente das práticas mágicas vulgares. Enquanto a magia assume que os deuses podem ser subservientes aos mágicos, os filósofos platônicos consideram isso impossível. De acordo com os princípios da teologia de Platão (*República* II e *Leis* X), os deuses são imutáveis, inalteráveis e não podem ser subornados por meio de sacrifícios. As visões de Proclo sobre a teurgia (das quais apenas alguns fragmentos pertencentes ao seu tratado *Sobre a Arte Hierática* [isto é, a teurgia] sobreviveram) estão totalmente de acordo com esses axiomas platônicos fundamentais. Mas como, então, funciona a teurgia? Os teurgistas adotam uma antiga crença, compartilhada também por muitos filósofos, a saber, a 'simpatia' (*sumpatheia*) natural e cósmica que permeia toda a

realidade. Tal como acontece com um organismo, todas as partes da realidade estão de alguma forma ligadas como uma só. Outra forma de expressar essa ideia está no princípio neoplatônico, remontando pelo menos a Jâmblico, de que tudo está em tudo (*panta en pasin*). Segundo Proclo, toda a realidade, incluindo o seu nível mais inferior, a matéria, é dirigida para cima, para a origem de onde procede. Para dizê-lo nas palavras de Teodoro de Asine, a quem Proclo cita em seu *Comentário sobre o Timeu* (I 213.2-3): "Todas as coisas rezam, exceto o Primeiro".

Como afirmado anteriormente (cf. 3.3), a alma humana contém os princípios (*logoi*) de toda a realidade dentro de si. A alma carrega, entretanto, também *sumbola* ou *sunthêmata* que correspondem aos princípios divinos da realidade. Os mesmos símbolos também estabelecem as correspondências secretas entre as coisas sensíveis (pedras, plantas e animais) e as realidades celestes e divinas. Graças a esses símbolos, as coisas em diferentes níveis (pedras, plantas, animais, almas) estão ligadas em uma 'corrente' (*seira*) ao princípio divino do qual dependem, como a cadeia do sol e os muitos seres solares, ou a corrente da lua. De grande importância nos rituais também era a evocação dos nomes divinos secretos. Em seu *Comentário sobre o Crátilo*, Proclo compara os nomes divinos às estátuas dos deuses usados na teurgia (Em *Crat.* § 46), apontando para o fato de que também a linguagem é um meio importante na ascensão ao divino.

Proclo evoca o pano de fundo platônico de suas crenças teúrgicas, ou seja, sua teoria do amor (*erôs*) expressa no *Banquete* e no *Fedro*, em seu tratado *Sobre a Arte Hierática*:

Assim como os amantes passam da beleza percebida pelos sentidos até chegarem à causa única de todos os seres belos e inteligíveis, assim também os teurgos (*hieratikoí*), começando pela simpatia que

liga as coisas visíveis entre si e aos poderes invisíveis, e tendo entendido que todas as coisas devem ser encontradas em todas as coisas, estabeleceu a ciência hierática. (trad. Ronan, modificado)

Na sequência de um artigo de Anne Sheppard (1982), os estudiosos costumam distinguir entre três tipos de teurgia em Proclo. O primeiro tipo, conforme descrito no tratado acima citado *Sobre a Arte Hierática*, preocupava-se principalmente com a animação de estátuas (para obter oráculos ou para evocar aparições divinas) ou, em geral, com atividades relacionadas a fenômenos físicos ou assuntos humanos (influenciando o clima, cura de doenças, etc.) (ver *Vida de Proclo* § 28-29). Como emerge de nossas fontes, é esse tipo de teurgia que envolvia muita prática ritualística, incluindo hinos e orações. O segundo tipo de teurgia torna a alma capaz de ascender ao nível dos deuses hipercósmicos e do intelecto divino. Este segundo tipo também opera por meio de orações e invocações e parece ser especialmente característico dos *Hinos* de Proclo. E, finalmente, o terceiro tipo de teurgia estabelece a unidade com os primeiros princípios, ou seja, o próprio Uno. Este terceiro tipo corresponde ao nível das mais altas virtudes (ou seja, 'virtudes teúrgicas') na escala de virtudes. Não está claro se alguma forma de ritual está envolvida aqui. Para esta última etapa da *homoiôsis theôi* platônica os seguintes elementos são de maior importância: teologia negativa (culminando na negação da negação), silêncio místico e a intrigante noção de fé (*pistis*), que assim entra com um significado não platônico - embora mesmo para esta última noção Proclo busque confirmação nos diálogos platônicos.

Aqueles que se apressam em se unir ao Bem não precisam mais de conhecimento e atividade, mas precisam estar estabelecidos e em um estado estável e quieto. O que então nos une ao Bem? O que é

que causa em nós uma cessação de atividade e movimento? O que estabelece todas as naturezas divinas na primeira e inefável unidade de bondade? [...] É, em suma, a fé (*pistis*) dos Deuses, que une inefavelmente todas as classes de Deuses, de demônios e de almas bem-aventuradas ao Bem. Pois devemos investigar o Bem não por meio do conhecimento (*gnôstikôs*) e de maneira imperfeita, mas entregando-nos à luz divina e fechando os olhos, para assim nos estabelecermos na desconhecida e oculta unidade dos seres. Pois tal tipo de fé é mais venerável do que a atividade cognitiva, não apenas em nós, mas com os próprios Deuses. (Proclo, *Teologia Platônica*, I 25, trad. Th. Taylor, modificado).

4. Influência

Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, no capítulo sobre a Filosofia Alexandrina, Hegel disse que “em Proclo temos o ponto culminante da filosofia neoplatônica; este método na filosofia é levado em tempos posteriores, continuando até mesmo por toda a Idade Média. [...] Embora a escola neoplatônica tenha deixado de existir externamente, as ideias dos neoplatônicos, e especialmente a filosofia de Proclo, foram mantidas e preservadas por muito tempo na Igreja”.

Pode parecer surpreendente que Proclo, que estabeleceu sua elaborada *Teologia Platônica* em uma tentativa de justificar racionalmente uma tradição religiosa pagã cuja existência foi ameaçada pela futura civilização cristã, tenha tido tal influência no pensamento cristão medieval. Sua influência, porém, é principalmente indireta, pois suas ideias circularam sob o nome de outros filósofos. Houve, é claro, um confronto direto com as obras de Proclo na escola neoplatônica posterior (via Damáscio e Amônio, século V a VI) e em Bizâncio no século XI, Miguel

Pselo estudou Proclo intensivamente e até mesmo preservou fragmentos de suas obras perdidas. Um de seus discípulos foi o georgiano Ioane Petritsi, que traduziu os *Elementos* de Proclo para o georgiano e compôs um comentário sobre ele (Gigineishvili 2007). No século XII, o bispo Nicolau de Methone escreveu uma resposta cristã aos *Elementos* de Proclo, mostrando assim indiretamente que o trabalho ainda atraía interesse. Além disso, Isaque Comneno (século XI-XII) produziu uma adaptação cristã da *Tria opuscula*.

Por volta de 1300, Proclo atraiu o interesse do filósofo Jorge Paquimeres, que preparou uma edição do *Comentário de Proclo sobre o Parmênides*, que só foi preservado em uma tradição muito corrupta, e até compôs um comentário para a última parte do diálogo onde faltava o comentário de Proclo. O cardeal Bessarion era um leitor atento das obras de Proclo e possuía vários manuscritos. Devemos ao interesse de estudiosos como Pselo, Paquimeres e Bessarion, a preservação da obra do pagão Proclo, que não tinha uma reputação tão boa nos círculos teológicos de Bizâncio. E, no entanto, o número de leitores diretos de Proclo antes do Renascimento era muito limitado.

Durante a Idade Média, a influência de Proclo foi principalmente indireta, sobretudo através dos escritos do autor cristão Dionísio, o Areopagita, e do árabe *Livro das Causas*. Dionísio foi um autor cristão que escreveu por volta de 500, profundamente fascinado por Proclo. Ele explorou completamente as obras de Proclo – que ele deve ter lido intensivamente – para desenvolver sua própria teologia cristã platônica original. Apresentou-se como discípulo de São Paulo, pretensão geralmente aceita até o final do século XIX, conferindo assim às suas obras e, indiretamente, à teologia de Proclo, uma autoridade quase apostólica.

Como Dodds 1963, XXVIII, colocou muito bem: "Proclo estava [...] conquistando a Europa sob o disfarce de um cristão primitivo". O conhecido *Livro das Causas* é uma adaptação árabe dos *Elementos de Teologia*, feita no século IX. Traduzido no século XII, o *Livro das Causas* circulou na Idade Média sob o nome de Aristóteles e foi considerado um complemento da *Metafísica*, oferecendo um tratado sobre as causas divinas. O texto entrou no corpus das obras aristotélicas e foi intensamente estudado e comentado nas universidades. Tomás de Aquino é o primeiro a descobrir que esta obra derivava de fato dos *Elementos de Teologia* de Proclo, da qual obteve uma tradução latina feita por seu confrade dominicano Guilherme de Moerbeke em 1268 (ver Tomás de Aquino, *Comentário sobre o Livro das Causas*, introdução). Moerbeke também traduziu o *Tria opuscula* e o enorme comentário sobre o *Parmênides*, mas essas obras quase não tiveram leitores na Idade Média. Berthold de Moosburg escreveu no século 14 um comentário abrangente sobre os *Elementos Latinos de Teologia*.

A verdadeira redescoberta de Proclo começou no Renascimento italiano, principalmente graças a Marsilio Ficino que seguiu a influência de Proclo em seus comentários platônicos e até compôs, imitando Proclo, uma teologia cristã platônica sobre a imortalidade da alma. Antes de Ficino, Nicolau de Cusa já havia estudado intensamente Proclo em traduções. Proclo continuou a ter grande interesse na virada do século XVIII. Thomas Taylor (1758-1835) traduziu todas as obras de Proclo para o inglês (reimpressas pelo *Prometheus Trust* [Londres]) e tentou reconstruir o sétimo livro perdido da *Teologia Platônica*. Victor Cousin (1792-1867) visava uma edição completa de sua obra preservada.

No início do século XX temos as grandes edições de comentários da coleção Teubner. O interesse filosófico renovado em Proclo no século

passado começou com a edição dos *Elementos de Teologia* por Eric Robertson Dodds, e continuou com a edição do *Teologia Platônica* de Henry Dominique Saffrey, Leendert Gerrit Westerink e, não menos importante, na Alemanha com as obras de Werner Beierwaltes.

5. Bibliografia

5.1 Obras existentes de Proclo (edições e traduções)

a. Elementos de Teologia

- Dodds, ER, 1933, 1963², *The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon.
- Boese, H., 1987, *Proclo : Elementatio theologica, traduzido por William de Morbecca*, (Série: KUL, Filosofia antiga e medieval, Centro De Wulf-Mansion, Série, 1, vol. 5), Leuven: Leuven University Press.
- Onnasch, E.-O., e B. Schomakers, 2015, *Proklos: Theologische Grundlegung, grego-alemão, traduzido e fornecido com uma introdução e um comentário explicativo contínuo*, (Série: Philosophische Bibliothek, 562), Hamburgo: Felix Meiner Verlag .

b. Teologia Platônica

- Saffrey, HD e LG Westerink, 1968-1997, *Proclo : Platonic Theology*, 6 vols., (Série: Collection des Universities de France), Paris: Les Belles Lettres.
- Taylor, Th, 1816, *Proclo ' Theology of Plato*, (Série: The Thomas Taylor Series, VIII), Londres: Prometheus Trust. [Reimprimir]

c. Três ensaios (latim)

- Boese, H., 1960, *As três obras de Procli Diadochi (De providentia, libertate, malo) traduzidas para o latim por William de Moerbeka e*

coletadas em grego dos escritos de Isaacius Sebastocrator e outros, (Série: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1), Berlin: de Gruyter.

- Strobel, B., 2014, *Proclo : Tria opuscula . Retroversão da tradução de Wilhelm von Moerbeke, com comentário textual*, (Série: Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, Quellen und Studien, 6), Berlin: de Gruyter.

d. Dez Problemas Relativos à Providência

- Isaac, D., 1977, *Proclo : Três Estudos na Providência, I. Dez Problemas Relativos à Providência*, (Série: Coleção das Universidades da França), Paris: Les Belles Lettres.
- Opsomer, J. e Steel, C., 2012, *Proclo : Ten Doubts Concerning Providence*, (Série: Os comentaristas gregos sobre Aristóteles, 93), Londres: Duckworth.

e. Sobre a Providência, o Destino e o que Depende de Nós

- Isaac, D., 1979, *Proclo : Três Estudos em Providence, II. Providência, fatalidade, liberdade*, (Série: Coleção das Universidades da França), Paris: Les Belles Lettres.
- Steel, C., 2007, *Proclo : On Providence*, (Série: Os comentaristas gregos sobre Aristóteles), Londres: Duckworth.

f. Sobre a existência dos males

- Isaac, D., 1982, *Proclo : Três Estudos em Providence, III. Sobre a Existência do Mal*, (Série: Coleção das Universidades da França), Paris: Les Belles Lettres.

- Opsomer, J., e C. Steel, 2003, *Proclo : On the Existence of Evils*, (Série: Os comentaristas gregos sobre Aristóteles, 50), Londres: Duckworth.

g. Comentário sobre o Alcibíades de Platão (até 116b)

- Segonds, A.-Ph., 1985-1986, *Proclo : Sur le premier Alcibiade de Plato*, 2 vols., (Série: Coleção das Universidades da França), Paris: Les Belles Lettres.
- Westerink, LG, 1954, *Proclo Diadochus. Comentário sobre o Primeiro Alcibíades*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- O'Neill, W., 1964, 1971 ², *Proclo : Alcibiades I*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Westerink, LG, e O'Neill, W., 2011, *Comentário de Proclo sobre o Primeiro Alcibíades*, (Série: Textos e Traduções Platônicos), Westbury: the Prometheus Trust.

h. Comentário sobre o Crátilo de Platão (até 407c)

- Pasquali, G., 1908, *Proclo Diadochus in Platonis Cratylum commentaria*, (Série: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reimpressão Stuttgart: Teubner, 1994].
- Duvick, B., 2007, *Proclo . No Crátilo de Platão*, (Série: Os Antigos Comentadores de Aristóteles), Londres: Duckworth.

i. Comentário sobre o Timeu de Platão (até 44d)

- Diehl, E., 1903-1906, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, (Série: Bibliotheca scriptorum Graecorum et

Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reimpressão Amsterdã: Hakkert, 1965].

- Festugière, A.-J., 1966-1968, *Comentário sobre o Timeu*, 5 vols., (Série: Biblioteca de Textos Filosóficos), Paris: Vrin.
- Tarrant, H., 2007, *Proclo . Comentário sobre o Timeu de Platão. Vol. 1, livro I: Proclo on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baltzly, D., 2007, *Proclo . Comentário sobre o Timeu de Platão. Vol. 3, livro III: Proclo on the World's Body*, Cambridge: Cambridge University Press. [veja a revisão de C. Steel, *Exemplaria Classica* 14 (2010), 425-433]
- Runia, DT e Share, M., 2008, *Proclo . Comentário sobre o Timeu de Platão. Vol. 2, livro II: Proclo sobre as Causas do Cosmos e sua Criação*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baltzly, D., 2009, *Proclo . Comentário sobre o Timeu de Platão. Vol. 4, livro III, Parte 2: Proclo on the World Soul*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baltzly, D., 2013, *Proclo . Comentário sobre o Timeu de Platão. Vol. 5, livro IV: Proclo on Time and the Stars*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarrant, H., 2017, *Proclo . Comentário sobre o Timeu de Platão. Vol. 6, livro V: Proclo on the Gods of Generation and the Creation of Humans*, Cambridge: Cambridge University Press.

j. Comentário sobre o Parmênides de Platão (até 142a)

- Steel, C., 2007-2009, *Procli in Platonis Parmenidem commentaria* (edição preparada com a colaboração de P. d'Hoine, A.

Gribbomont, C. Macé e L. Van Campe) (Série: Oxford Classical Texts), 3 volumes , Oxford: Clarendon Press.

- Segonds, A.-Ph., e C. Luna, 2007-2017, *Proclo . Comentário sobre o Parmênides de Platão* , 6 vols, (Série: Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres (nesta edição ver C. Steel, *Mnemosyne* 63(2010), 120-142 e *idem* , 2013, "Corrections and Hypercorrections : Em uma edição recente do comentário de Proclo sobre os Parmênides," *Aevum: Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche* 87: 215-248).
- Morrow, GR e JM Dillon, 1987, *comentário de Proclo sobre Parmênides de Platão* , Princeton (Nova Jersey): Princeton University Press.

k. Comentário sobre a República de Platão (em diferentes ensaios)

- Kroll, W., 1899-1901, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii* , 2 vols., (Série: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reprint Amsterdam: Hakkert, 1965].
- Festugière, A.-J., 1970, *Proclo : Comentário sobre a república* , 3 vol., (Série: Biblioteca de textos filosóficos), Paris: Vrin.
- Baltzly, D., JF Finamore e G. Miles, 2018, *Proclo . Comentário sobre a República de Platão. Vol. I, Essays 1-6* , Cambridge: Cambridge University Press.

l. Elementos de Física

- Ritzenfeld, A., 1912, *O treinamento físico de Procli Diadochi de Lycia* , (Série: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner.

- Boese, H., 1958, *A tradução medieval de Stoicheiosis phusike de Proclo*, (Série: Academia Alemã de Ciências em Berlim, Instituto de Arqueologia Graeco-Romana, Publicações 6), Berlim: Akademie Verlag.

m. Comentário sobre os Elementos de Euclides, Livro I

- Friedlein, G., 1967, *Procli Diadochi no primeiro livro dos Elementos de Comentário de Euclides*, (Série: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reimpressão Hildesheim: Olms, 1967].
- Morrow, GR, 1970, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton (NJ): Princeton University Press [reimpresso em 1992, com um novo prefácio de I. Mueller].
- Nova edição preparada por C. Steel, G. Van Riel e L. Van Campe, primeiro volume a ser publicado, Paris: Vrin.

n. Exposição de Hipóteses Astronômicas

- Manitius, C., 1909, *hipotipose de posições astronômicas de Procli Diadochi*, (Série: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner; reimpressão Stuttgart: Teubner 1974.

o. (frag.) Sobre a eternidade do mundo, contra os cristãos (18 argumentos)

- Rabe, H, 1899, *John Philoponus: Sobre a eternidade do mundo contra Proclo*, Leipzig: Teubner [Reimpressão Hildesheim: Olms, 1963].

- Lang, HS, Macro, AD e J. McGinnis, 2001, *Proclo : On the Eternity of the world (de Aeternitate mundi)*, Berkeley / Los Angeles / Londres: University of California Press.
- Gleede, B., 2009, *Platão e Aristóteles na Cosmologia de Proclo . Um comentário sobre os 18 argumentos para a eternidade do mundo em Johannes Philoponos* (Série: Estudos e textos sobre antiguidade e cristianismo) Tübingen: Mohr.

p. (frag.) Comentário sobre Hesíodo, Trabalhos e Dias

- Marzillo, P., 2010, *Comentário de Proclo sobre os 'Trabalhos e Dias' de Hesíodo. Edição, tradução e explicação dos fragmentos*, Tübingen: Narr.

q. Hinos

- Vogt, E., 1957, *hinos de Procli abordam fragmentos de hinos; epigramas, escolas, fontes e lugares semelhantes, índices*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Van Den Berg, RM, 2001, *Proclo ' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden-Boston-Köln: Brill.

r. Vida de Proclo

- Saffrey, HD e A.-P. Segonds (juntamente com C. Luna), 2001, *Proclo ou Sur le bonheur*, (Série: Coleção das universidades da França), Paris: Les Belles Lettres.
- Männlein-Robert, I. e Oliver Schelske, (eds.), 2019, *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, apresentado, traduzido e com ensaios de M. Becker, J. Dillon, U. Hartmann, C. Helmig, I. Männlein-

Robert, D. O'Meara, S. Schorn, B. Topp, (Série: SAPERE, 34), Tübingen: Mohr Siebeck.

- Edwards, M., 2000, *Santos Neoplatônicos. The Lives of Plotinus and Proclo by their Students*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 58-115.

5.2 Bibliografias e Glossário

- Scotti Muth, N., 1993, *Proclo nos últimos quarenta anos. Bibliografia comentada da literatura primária e secundária sobre o pensamento procliano e suas influências históricas (anos 1949-1992)*, (Série: Publicações do centro de pesquisa metafísica. Temas metafísicos e problemas do pensamento antigo. Estudos e textos, 27), Milão: Vida e Pensamento.
- d'Hoine, P., Chr. Helmig, C. Macé, L. Van Campe sob a direção de C. Steel, 2002 (immo 2005), *Proclo : Fifteen Years of Research (1990-2004). Uma Bibliografia Anotada*, (Série: Lustrum, 44).
- Uma bibliografia online de Proclo, incluindo uma lista de edições e traduções de suas obras, pode ser encontrada no site do projeto Leuven "Plato Transformed" (veja abaixo os recursos da internet).

5.3 Apresentações (em ordem cronológica)

- Beutler, R., 1957, "Proklos, 4) Neuplatonicer," em *Realencyclopädie der classicische Altertumswissenschaft*, 23.1, Stuttgart: Alfred Druckenmüller, coll. 186-247.
- Zeller, E. e R. Mondolfo, 1961, *A filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico, Parte III: Filosofia pós-aristotélica, vol. VI: Jâmblico e a Escola de Atenas*, Florença: La Nuova Italia, pp. 118-196.

- Beierwaltes, W., 1965, 1979², *Proclo . Fundamentos de sua metafísica* , Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Reale, G., 1989, *Introdução ao Proclo* , (Série: I Filosofi, 51), Roma-Bari: Laterza.
- Siorvanes, L., 1996, *Proclo . Filosofia e Ciência Neoplatônicas* , New Haven: Yale University Press.
- Steel, C., 2006, "Neoplatonism" and "Proclo ," in *Encyclopedia of Philosophy* , DM Borchert (ed.), Detroit: Macmillan Reference USA, vol. 6, col. 546-557; vol. 8, col. 40-44.
- Steel, C., 2010, "Proclo ," em *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* , L. Gerson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, vol. 2, pp. 630-653.
- Chlup, R., 2012, *Proclo : An Introduction* , Cambridge-Nova York: Cambridge University Press.
- Luna, C., A.Ph. Segonds e G. Endress, 2012, "Proclo de Lycie", in *Dictionary of Ancient Philosophers* , R. Goulet (ed.), Paris: CNRS Editions, volume Vb (from Plotina to Rutilius Rufus), pp. 1564-1674.
- Schomakers, B. e C. Steel, 2016, "Proclo " em *Reallexikon für Antiquity and Christianity, Vol. XXVIII: Primacy [cont.] - Prophet (Prophetie)* , Stuttgart: Hiersemann, 232-261.
- d'Hoine P. e M. Martijn (eds.), 2017, *All From One: A Guide to Proclo* , Oxford: Oxford University Press.

5.4 Volumes coletados (em ordem cronológica)

- Bastid, P., 1969, *Proclo e o Crepúsculo do Pensamento Grego*, (Série: Biblioteca da História da Filosofia), Paris: Vrin.

- *Le Néoplatonisme*, 1971, Atas do colóquio internacional organizado em Royaumont de 9 a 13 de junho de 1969, (Série: Colloques Internationaux du CNRS), Paris: Éditions du CNRS.
- Trouillard, J., 1972, *O Uno e a alma segundo Proclo*, (Série: Coleção de estudos antigos), Paris: Les Belles Lettres.
- *De Jamblique a Proclo*, 1975, *Nove apresentações seguidas de discussões*, (Série: Interviews on Classical Antiquity, 21), Vandoeuvres-Geneva: Hardt Foundation.
- Pépin, J., e HD Saffrey (eds.), 1987, *Proclo conferencista e intérprete de ex-alunos*, atas do colóquio internacional do CNRS, Paris 2-4 de outubro de 1985, (Série: Colloques Internationaux du CNRS), Paris: Éditions du CNRS.
- Boss, G. e G. Seel (eds.), 1987, *Proclo et son influence*, anais da conferência de Neuchâtel, junho de 1985, Zurique: Éditions du Grand Midi.
- Duffy, J. e J. Peradotto (eds.), 1988, *Gonimos. Estudos Neoplatônicos e Bizantinos apresentados a Leendert G. Westerink em 75.*, Buffalo (Nova York): Arethusa.
- Bos, EP e PA Meijer (eds.), 1992, *On Proclo and his Influence in Medieval Philosophy*, (Série: Philosophia antiqua, 53), Leiden-Cologne-New York: Brill.
- Siorvanes, L., 1996, *Proclo . Filosofia e Ciência Neoplatônicas*, New Haven: Yale University Press.
- Cleary, J. (ed.), 1997, *A tradição perene do neoplatonismo*, (Série: Filosofia antiga e medieval, Série I, 24), Leuven: Leuven University Press.
- Segonds, A.Ph., e C. Steel (eds.), 2000, *Proclo et la Théologie platonicienne*, atas do colóquio internacional de Louvain (13-16 de

maio de 1998) em homenagem a HD Saffrey e LG Westerink, (Série: Filosofia antiga e medieval, Série I, 26), Leuven-Paris: Leuven University Press / Les Belles Lettres.

- Perkams, M., e RM Piccione (eds.), 2006, *Proklos. Método, ensino da alma, metafísica*, documentos da conferência em Jena em 18.-20. Setembro de 2003, (Série: Philosophia antiqua, 98), Leiden-Boston: Brill.
- Beierwaltes, W., 2007, *Procliana. Pensamento antigo tardio e seus vestígios*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Gersh, S., 2014, *Interpretando Proclo . Da Antiguidade ao Renascimento*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Layne DA e DD Butorac (eds.), 2017, *Proclo and his Legacy*, (Série: Millennium Studies 65), Berlin/Boston: de Gruyter.
- Nikulin, D., 2019, *Neoplatonism in Late Antiquity*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Calma, D., 2019, *Lendo Proclo e o Livro das Causas. Volume 1: Western Scholarly Networks and Debates*, (Série: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 22), Leiden-Boston: Brill.

5.5 Trabalhos Acadêmicos

- Adamson, P., H. Baltussen e MFW Stone (eds.), 2004, *Filosofia, Ciência e Exegese em Grego, Árabe e Comentários Latinos*, vol. I, (Série: Boletim do Instituto de Estudos Clássicos. Suplemento, 83.1), Londres: Instituto de Estudos Clássicos.
- Athanassiadi, P., 1999, "The Chaldean Oracles: Theology and theurgy", em *Pagan monotheism in late Antiquity*, P. Athanassiadi e M. Frede (eds.), Oxford: Clarendon, pp. 149-183.

- Baltes, M., 1976 e 1978, *A origem mundial do Platônico Timeu de acordo com os antigos intérpretes*, (Série: Philosophia Antiqua, 30 e 35), Leiden: Brill.
- Baltzly, D., 2002, "What goes up: Proclo against Aristotle on the five element," *Australasian Journal of Philosophy*, 80: 261-287.
- ---, 2004, "As virtudes e 'tornar-se como deus': Alcinous to Proclo," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26: 297-321.
- ---, 2013, "Proclo e Teodoro de Asine sobre mulheres filósofas-governantes: patriarcado, metempsicose e mulheres na tradição de comentários neoplatônicos," *Ancient Philosophy*, 33.2: 403-424.
- ---, 2020, "The World Soul in Proclo ' *Timeus Commentary*," em *World Soul - Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Ch. Helmig (ed.), com a ajuda de L. Marongiu, (Série: Topics in Ancient Philosophy, 8), Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 289-308.
- Barbanti, M., e F. Romano (eds.), 2002, *Parmênides de Platão e sua tradição*. Anais do III Colóquio Internacional do Centro de Pesquisa em Neoplatonismo. Universidade de Catânia, 31 de maio a 2 de junho de 2001, (Série: Symbolon. Estudos e textos de filosofia antiga e medieval, 24), Catania: CUECM.
- Blair Pass, D., 2016, "Platonism and Planetary Motion: Reason, Balance and Order in Proclo ' *Commentary on Republic* 617a4-b4," *Apeiron*, 49.3: 369-408.
- Beierwaltes, W., 1985, *Thinking of the One*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ---, 1998, *Platonism in Christianity*, (Série: Philosophical Treatises, 73), Frankfurt am Main: Klostermann. [Segunda edição, 2001].

- Bonelli, M., 2016, "Proclo e dialética científica," em *Lógica e dialética na Antiguidade*, J.-B. Gourinat e J. Lemaire (eds.), (Série: Biblioteca da História da Filosofia, NS), Paris: Vrin, pp. 397-421.
- Breton, S., 1969, *Filosofia e matemática em Proclo, seguido por Princípios filosóficos da matemática de acordo com o comentário de Proclo sobre os dois primeiros livros dos Elementos de Euclides por N. Hartmann*, traduzido por G. de Pesloüan, Paris: Beauchesne.
- Brisson, L., 1995, "Proclo and Orphism", em *Orpheus and Orphism in Greco-Roman Antiquity*, (Série: Variorum Collected Studies Series), Aldershot: Ashgate, pp. 43-103.
- ---, 2018, "The Angels in Proclo : Messengers of the Gods", em *Neoplatonic Demons and Angels*, L. Brisson, S. O'Neill e A. Timotin (eds.), (Série: Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition, 20), Leiden/Boston: Brill, pp. 209-230.
- Brisson, L., S. O'Neill e A. Timotin (eds.), 2018, *Neoplatonic Demons and Angels*, (Série: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 20), Leiden/Boston: Brill.
- Byrd, J. e M. Byrd, 2019, "Standing in the Vestíbulo: Proclo on Intermediates," *Ancient Philosophy*, 39.2: 451-467.
- Charles-Saget, A., 1982, *A arquitetura do divino. Matemática e Filosofia em Plotino e Proclo*, (Série: Coleção de Estudos Antigos), Paris: Les Belles Lettres.
- Charrue, J.-M., 2019, *The Neoplatonic Philosophy of Education: Hypatia, Plotinus, Jamblique, Proclo*, (Série: Philosophical Overture), Paris: L'Harmattan.
- Coope, U., 2016, "Rational Assent and Self-reversion: a Neoplatonist Response to the Stoics," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50: 237-288.

- Coope, U., 2020, *Freedom and Responsibility in Neoplatonist Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Coulter, JA, 1976, *The Literary Microcosm. Teorias de interpretação do neoplatonismo tardio*, Leiden: Brill.
- Cürsgen, D., 2002, *A racionalidade do mítico: O mito filosófico em Platão e sua exegese no neoplatonismo*, (Série: Fontes e Estudos em Filosofia, 55), Berlim-Nova York: de Gruyter.
- D'Ancona, C., 2005a, "Greek into Arabic: Neoplatonism in translation", em *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, P. Adamson e RC Taylor (eds.), (Série: Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10-31.
- ---, 2005b, "As Sentenças de Porfírio entre as Enéadas de Plotino e os Elementos de Teologia de Proclo," em *Porfírio. Sentenças*, L. Brisson (ed.), 2 vols., Paris: Vrin, I, pp. 139-274.
- ---, 2007, "As bibliotecas dos neoplatônicos. Uma introdução," em *The library of the Neoplatonists*, Proceedings of the meeting of the European Science Foundation 'Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the Constitution of European Thought', realizada em Estrasburgo, 12-14 de março de 2004, C. D' Ancona (ed.), (Série: Philosophia antiqua, 107), Leiden-Boston: Brill, pp. xiii-xxxvi.
- D'Ancona, C., e RC Taylor, 2003, "Livro das Causas," no *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet, J.-M. Flamand e M. Aouad, Paris: CNRS, pp. 599-647.
- D'Hoine, P., 2004, "Quatro problemas relativos à teoria das ideias: Proclo, Siriano e os antigos comentários sobre o Parmênides", em *Ideias platônicas e formação de conceitos no pensamento antigo e medieval*, G. van Riel e C. Macé (eds.), (Série: Filosofia Antiga e Medieval, Série I, 32), Leuven: Leuven University Press, pp. 9-29.

- —, 2006, "O estatuto das artes. A teoria dos artefatos de Proclo," *Elenchos*, 27: 305-344.
- —, 2011, "Proclo ' Arguments Against the Existence of Ideas of Evils," *Platonic Studies*, 8: 75-103.
- —, 2014, "As Formas de Semelhança e Semelhança em Proclo ," em *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 29, GM Gurtler e W. Wians (eds.), Leiden-Boston: Brill, 1-37.
- —, 2016, "Siriano and Proclo on Aristotle," in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, A. Falcon (ed.), (Série: Brill's Companions to Classical Reception, 7), Leiden/Boston: Brill , pp. 374-393.
- —, 2017, "Contando Causas com Proclo ," em *Os Princípios Cosmológicos do Platonismo. Origins, Influences and Systematization*, MA Gavray e A. Michalewski (eds.), (Série: Monotheisms and Philosophy, 23), Turnhout: Brepols, pp. 225-247.
- —, 2018, "The Metaphysics of the 'Divided Line' in Proclo : A Sample of Pythagorean Theology," *Journal of the History of Philosophy*, 56.4: 575-599.
- —, P., 2019, "Proclo and Self-Predication," *Epoché*, 23.2: 461-470.
- de Garay, J., 2016, "Mystery Religions and Philosophy in Proclo ", em *Greek Philosophy and Mystery Cults*, MJ Martín-Velasco e MJ García Blanco (eds.), Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 170.
- De Haas, FAJ, 1997, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, (Série: Philosophia Antiqua, 69), Leiden-Boston-Cologne: Brill.

- Del Forno, D., 2018, "Proclo on the Hypothetical Method and the Concept of ἰδιότης", *Documents and Studies on the Medieval Philosophical Tradition*, 29:45-57.
- Di Pasquale Barbanti, M., 1983, 1993², *Proclo entre filosofia e teurgia*, Catânia: Bonanno.
- Dillon, JM, 1972, "Jâmblico e a origem da doutrina de Hênadas," *Phronesis*, 17: 102-106.
- ---, 2015, "Proclo on the Myth of Er," *Dionysius*, 33: 132-144.
- ---, 1986, "Proclo and the quarenta Logoi of Zeno," *Illinois Classical Studies*, 11: 35-41.
- ---, e S. Klitenic, 2007, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Helenes*, (Série: Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), Aldershot: Ashgate.
- ---, e A. Timotin (eds.), 2016, *Platonic Theories of Prayer*, (Série: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 19), Leiden/Boston: Brill.
- Dörrie, H., 1973, "A doutrina da alma no neoplatonismo de Plotino a Proklus," *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23: 116-134.
- ---, 1975, *From Jamblique to Proclo*, (Série: Fondation Hardt. Interviews tomo, 21), Genebra: Vandoeuvres.
- Dörrie, H., M. Baltes e Chr. Pietsch, 1987ff, *Platonism in Antiquity*, Volume 1-7.1, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, (mais três volumes serão publicados, 7.2 e 8.1-2).
- Endress, G., 1973, *Proclo Arabus. Vinte seções da Institutio theologica em tradução árabe*, Wiesbaden: Steiner.
- Esser, H.P., 1967, *Investigations into Prayer and Worship of the Neoplatonists*, Cologne: Dissertation of the University of Cologne.

- Festugière, A.-J., 1971, *Studies in Greek Philosophy*, Paris: Vrin [contém reimpressões dos seguintes artigos: "Modes de position des Commentaires de Proclo" (pp. 551-574); "Contemplação filosófica e arte teúrgica em Proclo" (pp. 585-596); "A ordem de leitura dos diálogos de Platão nos séculos V/VI" (pp. 535-550)].
- Fortier, S., 2015, "A inspiração divina de Platão segundo Proclo", *Revue de philosophie vieille*, 33.2: 201-232.
- Fortier, S., 2018, "The Far-Wanderer: Proclo on the Transmigration of the Soul," *Classical Quarterly*, 68.1: 305-325.
- Gersh, S., 1973, *Kinesis of motion. Um estudo do movimento espiritual na filosofia de Proclo*, Leiden: Brill.
- ---, 1978, *From Iamblichos to Eriugena. Uma investigação da pré-história e evolução da tradição pseudo-dionisíaca* (Série: Estudos sobre a história dos problemas na filosofia antiga e medieval, 8), Leiden: Brill.
- Gerson, L.P., 1997, "Epistrophe eis heauton: History and Meaning," *Documents and Studies in the Medieval Philosophical Tradition*, 8:1-32.
- ---, 2005, *Aristóteles e outros platônicos*, Ithaca - Londres: Cornell University Press.
- ---, 2011, "Proclo and the Third Man," *Platonic Studies*, 8: 105-118.
- Gertz, SRP, 2018, "A Testimonium on Proclo's Views about the Rationality of Animals," *Classical Quarterly*, 68.1: 352-357.
- Greig, J., 2020, "Proclo on the Two Causal Models for the One's Production of Being: Reconciling the Relation of the Hênadas and the Limit/Ilimited," *International Journal of the Platonic Tradition*, 14.1: 23-48.

- Griffin, M., 2015, "Proclus on the Ethics of Self-constitution", em *Causation and Creation in Late Antiquity*, A. Marmodoro e B. D. Prince (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 202-219.
- Gritti, E., 2008, *Proclus. Dialética, Alma, Exegese*, (Série: Il Filarete, Série de estudos e textos), Milão: LED.
- Günther, H.-Chr., 2007, *A tradução de Proclus 'Elementatio Theologica e sua importância para o texto de Proclus'*, Leiden: Brill.
- Hankins, J. e W. Bowen (eds.), 2001-2006, *Marsilio Ficino. Platonic theology*, 6 vol., (Série: I Tatti Renaissance Library), Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Hankinson, R.J., 1998, *Causa e explicação no pensamento grego antigo*, Oxford: Clarendon.
- Halfwassen, J., 1999, *Hegel e Neoplatonismo da Antiguidade Tardia. Investigações sobre a metafísica do um e do nous na interpretação especulativa e histórica de Hegel*, (Série: Hegel Studies, 40), Bonn: Bouvier.
- Harari, O., 2006, "Methexis e raciocínio geométrico no Comentário de Proclus sobre os Elementos de Euclides," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30: 361-389.
- Helmig, C., 2004, "Qual é o lugar sistemático da abstração e da formação de conceitos na filosofia de Platão? Leituras antigas e modernas de Fedro 249b-c," em *Ideias platônicas e formação de conceitos no pensamento antigo e medieval*, G. van Riel e C. Macé (eds.), (Série: Filosofia Antiga e Medieval, I, 32), Leuven: Leuven University Press, pp. 83-97.
- —, 2008, "Proclus and other Neoplatonists on universals and predication," *Documents and Studies in the Medieval Philosophical Tradition*, 19: 31-52.

- ---, 2009, "'A verdade nunca pode ser refutada' – a(s) visão(ões) de Siriano sobre Aristóteles reconsiderada," em *Siriano and the Metaphysics of Late Antiquity*, A. Longo (ed.), (Série: Elenchos, 51), Roma: Bibliopolis, 347-380.
- ---, 2010, "Proclo ' Criticism of Aristotle's Theory of Abstraction and Concept Formation in *Analytica Posteriora* II 19 and other other," in *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, FAJ de Haas, MEMPJ Leunissen e M. Martijn (eds.), (Série: Philosophia Antiqua, 124), Leiden - Boston - Köln: Brill, 27-54.
- ---, 2012, *Formas e Conceitos. Formação de Conceitos na Tradição Platônica*, (Série: Comentário sobre Aristóteles Grego e Bizantino, Quellen und Studien, 5), Berlin - Boston: de Gruyter.
- ---, 2017, "Proclo on Epistemology, Language, and Logic," in *All From One: A Guide to Proclo*, P. d'Hoine e M. Martijn (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 183-206.
- ---, 2019, "Proclo e a filosofia neoplatônica na *Vita Procli* des Marinos," em *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, editado por I. Männlein-Robert com a colaboração de O. Schelske, (Série: SAPERE, 34), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 293-314.
- ---, e ALC Vargas, 2014, "Ascensão da Alma e Graus de Liberdade. Teurgia Neoplatônica entre Ritual e Filosofia," em *Destino, Providência e Responsabilidade Moral no Pensamento Antigo, Medieval e Moderno. Estudos em homenagem a Carlos Steel*, P. d'Hoine e G. van Riel (eds.), (Série: Filosofia Antiga e Medieval, I, 49), Leuven: Leuven University Press, 253-266.
- Hoffmann, P., 2012, "An Anti-Christian Grievance in Proclo : Ignorance in Theology," em *Christians and Hellenism. Identidades religiosas e cultura grega na Antiguidade Tardia*, A. Perrot (ed.),

(Série: Estudos em Literatura Antiga, 20), Paris: Éditions Rue d'Ulm, 161-197.

- —, 2017, "O ritual teúrgico do enterro e o *Fedro* de Platão . Sobre Proclo , *Teologia Platônica* , IV, 9," em *Gnose e Maniqueísmo. Entre os oásis do Egito e a Rota da Seda. Homenagem a Jean-Daniel Dubois* , A. Van den Kerchove e LG Soares Santoprete (eds.), (Série: Biblioteca da Escola de Estudos Superiores, Ciências da Religião, 176), Turnhout: Brepols, pp. 857-912.
- Klibansky, R., 1981, *A continuidade da tradição platônica durante a Idade Média* , com um novo prefácio e quatro capítulos suplementares junto com o *Parmênides de Platão na Idade Média e no Renascimento* , com um novo prefácio introdutório, München: Kraus.
- Klitenic Wear, S., 2011, *Os Ensinaamentos dos Sírios sobre o Timeu e Parmênides de Platão* , (Série: Textos e Contextos Medievais e Mediterrâneos Antigos; Estudos sobre Platonismo, Neoplatonismo e a Tradição Platônica, 10), Leiden-Boston: Brill.
- Kobec, A., 2017, "Proclo on the Forms of Attributes: the Case of Figures and Numbers (in *Prm* . 3.826.19-827.18)," *Mnemosyne* , 70.5: 775-807.
- Kremer, K., 1966, 1971 ² , *A filosofia neoplatônica do ser e seu efeito sobre Tomás de Aquino* , (Série: Estudos sobre a história problemática da filosofia antiga e medieval, 1), Leiden: Brill.
- Krulak, T., 2017, "Poderes e *Poiēseis*: Animação de Estátua e Manifestação Divina no Comentário de Proclo Diadochus sobre o Timeu", em *Poderes Divinos na Antiguidade Tardia* , A. Marmodoro e I.-F. Viltanioti (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 88-107.

- Kuisma, O., 1996, *defesa de Homero por Proclo*, (Série: Commentationes Humanarum Litterarum, 109), Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Kutash, E., 2011, *Ten Gifts of the Demiurge: Proclo on Plato's Timeu*, Londres/Nova York: Bristol Classical Press.
- Lang, HS, 2005, "Perpetuidade, eternidade e tempo no Proclo 'Cosmos,'" *Phronesis*, 50: 150-169.
- Layne, DA, 2015, "Involuntary Evil and the Socratic Problem of Double Ignorance in Proclo," *The International Journal of the Platonic Tradition*, 9.1: 27-53.
- Lernould, A., 1987, "Dialética como ciência primária em Proclo," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71: 509-535.
- ---, 2001, *Física e Teologia: Leitura do Timeu de Platão por Proclo*, Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion.
- --- (ed.), 2010, *Estudos sobre o Comentário de Proclo sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides*, Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion.
- ---, 2011, "The ontological status of geometric objects in the In Euclidem of Proclo," *Études Platoniciennes*, 8: 119-144.
- ---, 2016, "The διάνοια in Proclo : Thought and Discursivity," *Chôra*, 14: 139-154.
- Linguiti, A., 1990, *O mais recente platonismo grego: princípios e conhecimento*, (Série: Academia Toscana de Ciências e Letras La Colombaria. Estudos, 112), Florença: Olschki.
- Lloyd, AC, 1990, *A anatomia do neoplatonismo*, Oxford: Clarendon.
- Longo, A., 2015, "Platonismo e aristotelismo comparados na dialética no prólogo do «Scolî» de Proclo ao «Crátilo»: reprises plotinianas e pontos de convergência com Sírius e Hérmiã na escola platônica de

Atenas no século V. AD," *The International Journal of the Platonic Tradition* , 9.1:54-87.

- Maclsaac, G., 2009, "A Alma e as Virtudes no *Comentário de Proclo sobre a República de Platão* ," *Philosophie Antique* , 9: 115-143.
- ---, 2011, "The *Noûs* of the Partial Soul in Proclo ' *Commentary on the First Alcibiades of Plato* ," *Dionysius* , 29: 29-60.
- ---, 2014, " *Pois não é por estes que o sentido há de julgar o sentido* . Sensation and Thought in *Teetetus* , Plotinus and Proclo ," *International Journal of the Platonic Tradition* , 8: 192-230.
- ---, 2014, "Geometrical First Principles in Proclo ' *Commentary on the First Book of Euclid's Elements* ," *Phronesis* , 59: 44-98.
- Mansfeld, J., 1994, *Prolegomena: Questões a serem resolvidas antes do estudo de um autor ou de um texto* , (Série: Philosophia antiqua, 61), Leiden: Brill.
- Martijn, M., 2010, *Proclo on Nature. Filosofia da Natureza e seus Métodos no Comentário de Proclo sobre o Timeu de Platão* , (Série: Philosophia antiqua, 121), Leiden: Brill.
- Menchelli, 2018, M., "Proclo commentator on the *Timeu* : Proclian exegesis, Proclo exegesis, and material vectors (Patmos Eileton 897)," *Aion* , 40.1: 109-137.
- Menn, S., 2012, "Self-motion and Reflection: Hermias and Proclo on the Harmony of Plato and Aristotle on the Soul", em *Neoplatonism and the Philosophy of Nature* , J. Wilberding e C. Horn (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 44-67.
- Mueller-Jourdan, P., 2011, *Glosas e comentários sobre o Livro XI do Contra Proclum de Jean Philopon. Around the Raw Material of the World* , (Série: Philosophia Antiqua, 125), Leiden-Boston: Brill.

- O'Brien, CS, 2015, *O Demiurgo no Pensamento Antigo: Deuses Secundários e Mediadores Divinos*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Meara, D.J., 1986, "The Problem of Metaphysics in Late Antiquity", *Freiburger Zeitschrift Philosophie und Theologie*, 33: 3-22.
- ---, 1989, *Pitágoras reviveu. Matemática e filosofia na Antiguidade Tardia*, Oxford: Clarendon.
- Opsomer, J., 2000, "Proclo sobre demiurgia e procissão. Uma leitura neoplatônica do Timeu", em *Razão e necessidade. Ensaio sobre o 'Timeu' de Platão*, MR Wright (ed.), Londres: Duckworth, pp. 113-143.
- ---, 2001, "Proclo vs. Plotino sobre a matéria (De mal. subs. 30-7)," *Phronesis*, 46: 154-188.
- ---, 2003, "O demiurgo dos jovens deuses de acordo com Proclo," *Classical Studies*, 71: 5-49.
- ---, 2006, "Para encontrar o Criador e o Pai. A exegese de Proclo de Platão *Tim.* 28C3-5," *Études Platoniciennes*, 2: 261-283.
- ---, 2012, "In Defense of Geometric Atomism: Explaining Elemental Properties" em *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, J. Wilberding e C. Horn (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 147-173.
- ---, e C. Steel, 1999, "Mal sem causa: a doutrina de Proclo sobre a origem do mal e seus antecedentes na filosofia helenística," em *On the Reception of Hellenistic Philosophy in Late Antiquity*, Proceedings of the 1st Meeting da Fundação Karl e Gertrud Abel de 22.-25. Setembro de 1997 em Trier, Th. Fuhrer e M. Erler (eds.), (Série: Philosophy of Antiquity, 9), Stuttgart: Steiner, pp. 229-260.

- —, 2015, "A Much Misread Proposition from Proclo ' *Elements of Theology* (prop. 28)," *Classical Quarterly* , 65.1: 433-438.
- —, 2018, "Proclo and the Authority of Plato," in *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity* , H. Tarrant, DA Layne, D. Baltzly e F. Renaud, (Série: Brill's Companions to Classical Reception , 13), Leiden/Boston: Brill, pp. 498-514.
- —, 2018, "Proclo ", em *A History of Mind and Body in Late Antiquity* , A. Marmodoro e S. Cartwright (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-150.
- Phillips, J., 2007, *Ordem da desordem. A doutrina do Mal de Proclo e suas raízes no antigo platonismo* , (Série: Textos e contextos medievais e medievais antigos; Estudos sobre platonismo, neoplatonismo e tradição platônica, 5), Leiden: Brill.
- Pichler, R., 2006, *Allegoresis and Ethics in Proclo . Investigações sobre o comentário sobre a Politeia de Platão* , (Classical Philology, 2), Berlin: Frank & Timme.
- Podskalsky, G., 1976, "Nicholas of Methone and the Proclosian Renaissance in Byzantium (séculos XI-XII)", *Orientalia Christiana Periodica* , 42:509-523.
- Praechter, K., 1973, *Pequenos escritos* , H. Dörrie (ed.), Hildesheim: Olms.
- Rabouin, D., 2015, "Proclo ' Conception of Geometric Space and Its Actuality," in *Matematizing Space. Os Objetos de Geometria desde a Antiguidade até o Início da Idade Moderna* , V. De Risi (ed.), (Série: Tendências na História da Ciência), Basel: Birkhäuser, pp. 105-142.
- Radke, G., 2006, *O sorriso de Parmênides, as interpretações de Proclo da forma platônica de diálogo* , (Série: Investigações em Literatura e História Antigas, 78), Berlim-Nova York: de Gruyter.

- Roth, VM, 2008, *O Eterno Agora. A Paradox in the Philosophy of Proclo*, (Série: Philosophical Writings, 72), Berlin: Dunckler & Humblot.
- Saffrey, HD, 1987, *Pesquisa sobre a Tradição Platônica na Idade Média e no Renascimento*, Paris: Vrin.
- ---, 1990, *Research on Neoplatonism after Plotinus*, (Série: History of the Doctrines of Classical Antiquity, 14), Paris: Vrin.
- ---, 2000, *Neoplatonism after Plotinus*, (Série: History of the Doctrines of Classical Antiquity, 24), Paris: Vrin.
- ---, 2002, *A Herança dos Antigos na Idade Média e no Renascimento*, (Série: História das Doutrinas da Antiguidade Clássica, 28), Paris: Vrin.
- Schultz, J., 2019, "Causas maternas na metafísica de Proclo", *Philologus*, 163.2:250-273.
- Sezgin, F., 2000, *Proclo Arabus e o Liber de Causis*, Frankfurt am Main: Instituto de História da Ciência Árabe-Islâmica da Universidade Johann Wolfgang Goethe.
- Sheppard, ADR, 1980, *Estudos sobre os 5º e 6º ensaios do Comentário de Proclo sobre a República*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ---, 1982, "Atitude de Proclo em relação à teurgia," *Classical Quarterly*, 32: 212-224.
- Simonetti, EG, 2019, "Plutarco e os neoplatônicos: Porfírio, Proklos, Simplicios", em *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, S. Xenophontos e K. Oikonomopoulou (eds.), (Série: Brill's Companions to Classical Reception, 20), Leiden/Boston: Brill, pp. 136-153.

- Steel, C., 1978, *A mudança do eu. Um estudo sobre a alma no neoplatonismo posterior: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel: Paleis der Academiën.
- ---, 1991, "The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification", em *The Neoplatonic Tradition. Temas judaicos, cristãos e islâmicos*, A. Vanderjagt e D. Pätzold (eds.), (Série: Dialectica Minora, 3), Köln: Dinter, pp. 9-25.
- ---, 1997, "Respirando o pensamento. Proclo sobre o conhecimento inato da alma," em *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, J. Cleary (ed.), (Série: Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, 24), Leuven: Leuven University Press, pp. .
- ---, 1999, "Proclo sobre a existência do mal," e S. Menn, "Comentário sobre o Aço," em *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 14, JJ Cleary (ed.), Leiden-Nova York-Köln: Brill, pp. 83-109.
- ---, 2001, "A doutrina neoplatônica da eternidade e do tempo e sua influência na filosofia medieval", em: *O conceito medieval de tempo. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, P. Porro (ed.), (Série: Studies and Texts on the Intellectual History of the Middle Ages, 75), Leiden-New York-Colonne: Brill, pp. 3-31.
- ---, 2002, "Neoplatonic versus Stoic causality: the case of the sustaining cause ('sunektikon')," em *Quaestio 2: Causality*, C. Esposito, e P. Porro (eds.), (Série: Yearbook of the History of Metaphysics), Turnhout: Brepols, pp. 77-93.
- ---, 2003, "Por que devemos preferir o Timeu de Platão à Física de Aristóteles? Crítica de Proclo à explicação causal de Aristóteles do mundo físico," em *abordagens antigas do Timeu de Platão*, RW

Sharples e A. Sheppard (eds.), (Série: Boletim do Instituto de Estudos Clássicos. Suplemento, 78), Londres: Instituto de Estudos Clássicos, pp. 175-187.

- ---, 2004, "Definitions and ideas," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 19, JJ Cleary e GM Gurtler (eds.), Leiden: Brill, 103-121.
- ---, 2005a, "Teologia como primeira filosofia. O conceito neoplatônico de metafísica", in *Quaestio 5. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Assunto e estatuto da filosofia antiga na Idade Média*, Atas da Conferência da Sociedade Italiana para o Estudo do Pensamento Medieval, Bari, 9-12 de junho de 2004, P. Porro (ed.), Brepols: Turnhout, 3-21.
- ---, 2005b, "Defesa de Proclo do Timeu contra as objeções de Aristóteles. A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise," em *Platão's Timeu and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Th. Leinkauf e C. Steel (eds.), (Série: Ancient and Medieval Philosophy, I 34), Leuven: Leuven University Press, pp. 163-193.
- ---, 2008, "Proclo no espelho como metáfora da participação," em *Mirror and Knowledge. The Transmission of a Platonic Theme, from the Alexandrians to Arab-Muslim Philosophy*, D. De Smet, M. Sebti, and G. de Callataÿ (eds.), Leuven: Leuven University Press, pp. 79-96.
- ---, 2016, "Uma leitura retórica do Parmênides de Platão," em *Philosophus orator. Estratégias e estruturas retóricas na literatura filosófica. Michael Erler em seu aniversário de 60 anos*, I. Männlein-Robert, W. Rother, S. Schorn e C. Tornau (eds.), Basel: Schwabe, pp. 279-296.

- ---, 2016, "Proclo ' Defense of the Timeu against Aristotle: A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise", em *Aristóteles Reinterpretado: Novas Descobertas em Setecentos Anos dos Antigos Comentadores*, R. Sorabji (ed.), Londres/Nova York: Bloomsbury, pp. 327-352 [versão revisada de "Defesa de Proclo do Timeu contra as objeções de Aristóteles. Uma reconstrução de um tratado polêmico perdido"].
- Tanaseanu-Döbler, I., 2013, *Teurgia na Antiguidade Tardia. A Invenção de uma Tradição Ritual*, (Série: Contribuições para a História Europeia das Religiões, 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tarrant, H., e Baltzly, D. (eds.), 2006, *Reading Plato in Antiquity*, Londres: Duckworth.
- Timotin, A., 2012, *demonologia platônica. History of the Notion of Daimon from Plato to Later Neoplatonists*, (Série: Philosophia Antiqua, 128), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ---, 2017, "The Voice of Demons in the Medio- and Neoplatonic Tradition," in *Language of the Gods, Language of Demons, Language of Men in Antiquity*, LG Soares Santoprete, e P. Hoffmann (eds.), (Series: Research on Religious Rhetorics, 26), Turnhout: Brepols, pp. 137-152.
- ---, 2017, *Oração na tradição platônica, de Platão a Proclo*, (Série: Pesquisa sobre retórica religiosa, 22), Turnhout: Brepols.
- ---, 2018, "Proclo ' Critique of Plotinus' Demonology", em *Neoplatonic Demons and Angels*, L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin (eds.), (Série: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 20), Leiden/Boston: Brill, pp. 190-208.
- Trouillard, J., 1982, *A mistagogia de Proclos*, Paris: Les Belles Lettres.

- Van Den Berg, RM, 2008, *Comentário de Proclo sobre o Crátilo no contexto. Teorias antigas de linguagem e nomeação*, (Série: *Philosophia antiqua*, 112), Leiden-Boston: Brill.
- ---, 2014, "Proclo and Iamblichus on Moral Education", *Phronesis*, 59: 272-296.
- ---, 2014, "Proclo on Hesiod's *Works and Days* and 'Didactic Poetry'," *Classical Quarterly*, 64: 383-397.
- Van Liefferinge, C., 1999, *Theurgy: from the 'Chaldaic Oracles' to Proclo*, (Série: *Kernos. Suplemento*, 9), Liège: Centro Internacional para o Estudo da Religião Grega Antiga.
- Van der Meeren, S., 2017, "A "Entrevista" Filosófica Segundo o Comentário de Proclo sobre o *Primeiro Alcibíades* de Platão," em *Linguagem dos Deuses, Linguagem dos Demônios, Linguagem dos Homens na Antiguidade*, G. Soares Santoprete, e P Hoffmann (eds.), (Série: *Research on Religious Rhetorics*, 26), Turnhout: Brepols, pp. 231-262.
- Van Riel, G., 2000, *Prazer e boa vida. Platão, Aristóteles e os neoplatônicos*, (Série: *Philosophia antiqua*, 85), Leiden-Nova York-Colônia: Brill.
- ---, 2017, "Como pode o mundo perceptível ser perceptível? Proclo on the Causes of Perceptibility", em *Light on Creation: Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, G. Roskam e J. Verheyden (eds.), (Série: *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 104), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 49-59.
- ---, 2018, "Proclo, Porphyry, Atticus and the Maker? Observações sobre Proclo, *In Ti. II*, 1.393.31-394.5 Diehl (Atticus, fr. 28)," *Classical Quarterly*, 68.2: 681-688.

- Vargas, A., 2016, "Time, King of Heaven and Earth: Timeless and Timebound Metaphysics in Proclo," *Dionysius*, 34: 88-105.
- Vasilakis, DA, 2019, "Neoplatonic Providence and Descent: a Test-Case from Proclo ' Alcibiades Commentary," *International Journal of the Platonic Tradition*, 13.2: 153-171.
- Watson, DJ, 2017, "Irony and Inspiration: Homer as the Test of Plato's Philosophical Coherence in the Sixth Essay of Proclo ' *Commentary on the Republic*," *International Journal of the Platonic Tradition*, 11.2: 149-172.
- Watts, EJ, 2006, *Cidade e escola no final da Antiguidade Atenas e Alexandria*, (Série: A Transformação da Herança Clássica, 41), Berkeley: University of California Press.
- Westerink, LG, J. Trouillard e AP Segonds, 1990, *Prolegomena to the Philosophy of Plato*, (Série: Coleção das Universidades da França), Paris: Les Belles Lettres.
- Whittaker, J., 1975, "The Historical Background of Proclo ' Doctrine of the *authypostata*," em *De Jamblique à Proclo*, H. Dörrie, (Série: Fondation Hardt. Entretiens tomo, 21), Genève: Vandœuvres, pp. 230 [Reimpressão em: *Studies in Platonism and Patristic Thought*, (Série: Variorum reimpressões), Londres: Aldershot, 1984, XVI].
- Zamora Calvo, JM, 2018, "Plato's Reign of Kronos: Proclo ' Interpretation of the Myth in the Politicus", em *Plato's Statesman Revisited*, B. Bossi e TM Robinson (eds.), (Série: Trends in Classics, Supplementary Volumes, 68), Berlin/Boston: de Gruyter, pp. 119-140.

FÍLON DE ALEXANDRIA

Fílon de Alexandria (C. 20 A.C - C.50), um judeu helenizado também chamado Fílon, o Judeu, é uma figura que abrange duas culturas, o grego e o hebraico. Quando o pensamento mítico hebraico encontrou o pensamento filosófico grego no primeiro século a.C. era natural que alguém tentasse desenvolver justificativa especulativa e filosófica para o judaísmo em termos de filosofia grega. Assim, Fílon produziu uma síntese de ambas as tradições desenvolvendo conceitos para futura interpretação helenística do pensamento hebraico messiânico, especialmente por Clemente de Alexandria, apologistas cristãos como Atenágoras, Teófilo, Justino Mártir, Tertuliano e por Orígenes. Ele pode ter influenciado Paulo, seu contemporâneo, e talvez os autores do Evangelho de João (C. H. Dodd) e da Epístola para os Hebreus (R. Williamson e H. W. Attridge). No processo, ele lançou as bases para o desenvolvimento do cristianismo no Ocidente e no Oriente, como o conhecemos hoje.

A principal importância de Fílon está no desenvolvimento dos fundamentos filosóficos e teológicos do cristianismo. A igreja preservou os escritos filarônicos porque Eusébio de Cesareia rotulou o grupo ascético monástico de *Therapeutae e Therapeutrides*, descrito em *A Vida Contemplativa* de Fílon, como cristãos, o que é altamente improvável. Eusébio também promoveu a lenda de que Fílon conheceu Pedro em Roma. Jerome (345-420 d.C.) até o lista como um pai da igreja. A tradição judaica não estava interessada na especulação filosófica e não preservava o pensamento de Fílon. De acordo com H. A. Wolfson, Fílon foi um dos fundadores da filosofia religiosa, um novo hábito de praticar filosofia.

Fílon foi completamente educado na filosofia e cultura grega, como pode ser visto a partir de seu soberbo conhecimento da literatura grega clássica. Ele tinha uma profunda reverência por Platão e se referiu a ele

como "o Platão mais sagrado" (*Prob.* 13). A filosofia de Fílon representava o platonismo contemporâneo, que foi sua versão revisada incorporando doutrina e terminologia estoica via Antíoco de Ascalon (90 d.C.) e Eudoro de Alexandria, bem como elementos da lógica e ética aristotélicas e ideias pitagóricas. Clemente de Alexandria até chamou Fílon de "o Pitagórico". Mas parece que Fílon também pegou sua tradição ancestral, embora como adulto, e uma vez que a tenha descoberto, ele apresentou os ensinamentos do profeta judeu, Moisés, como "o cume da filosofia" (*Op.* 8), e considerou Moisés o professor de Pitágoras (570 d.C.) e de todos os filósofos e legisladores gregos (Hesíodo, Heráclito, Licurgo, para mencionar alguns).

Para Fílon, a filosofia grega foi um desenvolvimento natural dos ensinamentos revelatórios de Moisés. Ele não era um inovador neste assunto porque já antes dele os estudiosos judeus tentaram o mesmo. Artapanus no século II d.C. identificou Moisés com Museus e com Orfeu. De acordo com Aristóbulo de Pane (primeira metade do século II d.C.), Homero e Hesíodo se baseavam nos livros de Moisés que foram traduzidos para o grego muito antes do Septuaginta.

ÍNDICE

1. Vida
2. Obras de Fílon e sua classificação
3. Técnica de Exposição
4. Ênfase na Vida Contemplativa e Na Filosofia
5. Filosofia e Sabedoria: um Caminho para a Vida Ética
6. Doutrina Ética de Fílon
7. Misticismo e Transcendência de Deus de Fílon
8. Fonte de Intuição da Realidade Infinita

9. Doutrina da Criação de Fílon
 - a. Modelo de Criação de Fílon
 - b. Criação Eterna
10. Doutrina dos Milagres: Naturalismo e Compreensão
11. Doutrina do Logos nos Escritos de Fílon
 - a. A Expressão de Deus
 - b. A Mente Divina
 - c. O Poder Transcendente de Deus
 - d. Primogênito filho de Deus
 - e. Ligação universal: no Mundo Físico e na Alma Humana
 - f. Razão Imanente
 - g. Imanente Mediador do Universo Físico
 - h. O Anjo do Senhor, Revelador de Deus
 - i. Arquétipo multi-nomeado
 - j. Maná e Sabedoria Nutritivas da Alma
 - k. Poder Intermediário
 - l. "Deus"
 - m. Resumo do Conceito de Fílon dos Logos
12. Lista de abreviaturas para as obras de Fílon
13. Edições das obras de Fílon e suas traduções
14. Grandes Obras em Fílon

1. Vida

Muito pouco se sabe sobre a vida de Fílon. Ele vivia em Alexandria, que naquela época contava, segundo algumas estimativas, com cerca de um milhão de pessoas e incluía a maior comunidade judaica fora da Palestina. Ele veio de uma família rica e proeminente e parece ser um líder em sua comunidade. Uma vez ele visitou Jerusalém e o templo, como ele

mesmo declarou em *Prov.* 2.64. O irmão de Fílon, Alexandre, era um rico e proeminente funcionário do governo romano, um agente personalizado responsável por recolher dívidas de todas as mercadorias importadas para o Egito do Leste. Ele doou dinheiro para emplacar os portões do templo em Jerusalém com ouro e prata. Ele também fez um empréstimo para Herodes Agripa I, neto de Herodes, o Grande. Os dois filhos de Alexandre, Marco e Tibério Júlio Alexandre estavam envolvidos em assuntos romanos. Marco casou-se com Berenice, filha de Herodes Agripa I, que é mencionado em Atos (25:13, 23; 26:30). O outro filho, Tibério Júlio Alexandre, descrito por Josefo como "não permanecendo fiel às suas práticas ancestrais" tornou-se procurador da província da Judeia (46-48 d.C.) e prefeito do Egito (66-70 d.C.).

Fílon estava envolvido nos assuntos de sua comunidade que interrompeu sua vida contemplativa (*Spec. leg.* 3.1-6), especialmente durante a crise relativa ao massacre que foi iniciada em 38 d.C. pelo prefeito Flaco, durante o reinado do imperador Caio Calígula. Ele foi eleito para chefiar a delegação judaica, que aparentemente incluía seu irmão Alexandre e seu sobrinho Tibério Júlio Alexandre, e foi enviado para Roma em 39-40 d.C. para ver o imperador. Ele relatou os acontecimentos em seus escritos *Contra Flaco* e *A Embaixada para Caio*.

2. Obras de Fílon e Sua Classificação

A parte principal dos escritos de Fílon consiste em ensaios filosóficos que tratam dos principais temas do pensamento bíblico que apresentam uma exposição sistemática e precisa de seus pontos de vista. Tem-se a impressão de que ele tentou mostrar que as ideias platônicas filosóficas ou estoicas não eram nada além das deduções feitas a partir dos versos bíblicos de Moisés. Fílon não era um pensador original, mas ele conhecia

bem toda a gama de tradições filosóficas gregas através dos textos originais. Se há lacunas em seu conhecimento, eles estão sim em sua tradição judaica, como evidenciado por sua base na tradução grega da Bíblia hebraica. Em sua tentativa de conciliar a maneira grega de pensar com sua tradição hebraica ele tinha antecedentes como Pseudo-Aristeias e Aristóbulo.

Os trabalhos de Fílon são divididos em três categorias:

1. O primeiro grupo compreende escritos que parafraseiam os textos bíblicos de Moisés: Sobre Abraão, Sobre o Decálogo, Sobre José, A Vida de Moisés, Sobre a Criação do Mundo, Sobre Recompensas e Castigos, Sobre as Leis Especiais, Sobre as Virtudes. Uma série de obras inclui explicações alegóricas de Gênesis 2-41: Sobre a agricultura, Sobre os querubins, Sobre a confusão de línguas, Sobre os estudos preliminares, O pior ataca o melhor, Sobre a embriaguez, Sobre fuga e descoberta, Sobre os gigantes, Alegórico Interpretação (Alegoria da Lei), Sobre a Migração de Abraão, Sobre a Mudança de Nomes, Sobre o Trabalho de Noé como Plantador, Sobre a Posteridade e Exílio de Caim, que é o Herdeiro, Sobre a Imutabilidade de Deus, Sobre os Sacrifícios de Abel e Caim, Sobre a Sobriedade, Sobre os Sonhos. Aqui também pertencem: Perguntas e Respostas sobre Gênesis e Perguntas e Respostas sobre Êxodo (além de fragmentos preservados apenas em armênio).

2. Uma série de obras classificadas como tratados filosóficos: *Todo Homem Bom é Livre* (uma sequência da qual tinha o tema de que todo homem mau é um escravo, que não sobreviveu); *Sobre a Eternidade do Mundo*; *Na Providência* (exceto por fragmentos longos preservados em armênio); *Alexandre ou Sobre se animais brutos possuem razão* (preservado apenas em armênio) e chamado em latim *De*

Animalibus (Sobre os Animais); um breve fragmento *de Deo* (Sobre Deus), preservado apenas em armênio é uma exegese de Gênesis 18, e pertence à *Alegoria da Lei*.

3. O terceiro grupo inclui escritos histórico-apologéticos: *Hipotetica* ou *Apologia Pro Judeu* que sobrevive apenas em dois extratos gregos citados por Eusébio. O primeiro extrato é uma versão racionalista de Êxodo dando um relato elogioso de Moisés e um resumo da constituição mosaica contrastando sua gravidade com a frouxidão das leis gentias; o segundo extrato descreve os essênios. Os outros ensaios apologéticos incluem *Contra Flaco*, *A Embaixada a Caio* e *Sobre a Vida Contemplativa*. Mas todas essas obras estão relacionadas às explicações de Fílon sobre os textos de Moisés.

3. Técnica de Exposição

Fílon usa uma técnica alegórica para interpretação do mito hebraico e nisso ele segue a tradição grega de Teágenes de Régio (segunda metade do século VI d.C.). Teágenes usou essa abordagem em defesa da teologia de Homero contra os detratores. Ele disse que os mitos dos deuses lutando uns com os outros se referiam à oposição entre os elementos; os nomes dos deuses foram feitos para se referir a várias disposições da alma, por exemplo, Atena era reflexão, Afrodite, desejo, Hermes, elocução. Anaxágoras também explicou os poemas homéricos como discussões sobre virtude e justiça. O sofista Pródico de Ceos (n. 470 a.C.), contemporâneo de Sócrates, interpretou os deuses das histórias homéricas como personificações daquelas substâncias naturais que são úteis para a vida humana [por exemplo, pão e Deméter, vinho e Dionísio, água e Poseidon, fogo e Hefesto].

Ele também empregou a alegoria ética. Seu tratado, *As Estações*, contém uma Parábola de Héracles, parafraseada na *Memorabilia* de Xenofonte (2.1.21-34), que conta a história de Héracles que, na encruzilhada, foi atraído pela Virtude e pelo Vício na forma de duas mulheres de grande estatura. (Sacr. 20-44). A alegoria foi usada pelo cínico Antístenes (contemporâneo de Platão) e Diógenes, o Cínico. Os estoicos expandiram o uso da alegoria homérica pelos cínicos no interesse de seu sistema filosófico. Usando esse método alegórico, Fílon procura a mensagem oculta sob a superfície de qualquer texto específico e tenta ler uma nova doutrina no trabalho do passado. De maneira semelhante, Plutarco alegorizou a antiga mitologia egípcia dando-lhe um novo significado. Mas em alguns aspectos da vida judaica Fílon defende a interpretação literal de sua tradição como no debate sobre a circuncisão ou o sábado (Mig. 89-93; Spec. leg. 1.1-11). Embora reconheça o significado simbólico desses rituais, ele insiste em sua interpretação literal.

4. Ênfase na Vida Contemplativa e na Filosofia

A principal ênfase na filosofia de Fílon é o contraste da vida espiritual, entendida como contemplação intelectual, com a preocupação mundana com preocupações terrenas, seja como uma vida ativa ou como uma busca pelo prazer. Fílon desdenhou do mundo material e do corpo físico (*Spec. leg.* 3.1-6). O corpo era para Fílon como para Platão, "uma coisa má e morta" (LA 3.72-74; *Show.* 15), perverso por natureza e um conspirador contra a alma (LA 3.69). Mas era um mal necessário, portanto Fílon não defende uma completa abnegação da vida. Pelo contrário, defende o cumprimento primeiro das obrigações práticas com os homens e o uso de bens mundanos para a realização de obras louváveis (*Fug.* 23-28; *Planta.* 167-168). Da mesma forma, ele considera o prazer

indispensável e a riqueza útil, mas para um homem virtuoso eles não são um bem perfeito (LA 3.69-72). Ele acreditava que os homens deveriam se afastar do aspecto físico das coisas gradualmente. Algumas pessoas, como os filósofos, podem conseguir focar suas mentes nas realidades eternas. Fílon acreditava que o objetivo final e a felicidade final do homem está no "conhecimento do Deus verdadeiro e vivo" (*Decal.* 81; *Abr. O Praem.* 14); "tal conhecimento é o limite da felicidade e da benção" (*Det.* 86). Para ele, a visão mística permite que nossa alma veja os Logos Divinos (*Ebr.* 152) e alcançar uma união com Deus (*Deut.* 30:19-20; *Posto.* 12). Em um desejo de validar as escrituras como uma escrita inspirada, ele frequentemente a compara ao êxtase profético (*Her.* 69-70).

Seu louvor à vida contemplativa do terapeuta monástico em Alexandria atesta sua preferência por *bios theoreticos* sobre o *bios practicos*. Ele adere à imagem platônica das almas descendo para o reino material e que apenas as almas dos filósofos são capazes de vir à superfície e retornar ao seu reino no céu (*Gig.* 12-15). Fílon adotou o conceito platônico da alma com sua divisão tripartite. A parte racional da alma, no entanto, é respirada no homem como parte da substância de Deus. Fílon fala figurativamente "agora, quando estamos vivos, somos assim que nossa alma está morta e enterrada em nosso corpo, como se estivesse em uma tumba. Mas se fosse para morrer, então nossa alma viveria de acordo com sua vida adequada sendo libertada do corpo maligno e morto ao qual está ligada" (*Op.* 67-69; LA 1.108).

5. Filosofia e Sabedoria: um Caminho para a Vida Ética

Fílon diferenciou entre filosofia e sabedoria. Para ele, a filosofia é "a maior coisa boa para os homens" (*Op.* 53-54), que eles adquiriram por causa de um dom da razão de Deus (*Op.* 77). É uma devoção à sabedoria,

e uma maneira de adquirir o mais alto conhecimento, "um estudo atento da sabedoria". A sabedoria, por sua vez, é "o conhecimento de todas as coisas divinas e humanas, e das respectivas causas delas" que é, segundo Fílon, contida na Torá (*Congr.* 79). Daí se Moisés, como autor da Torá, "havia alcançado o próprio ápice da filosofia" e "tinha aprendido com os oráculos de Deus os mais numerosos e importantes dos princípios da natureza" (*Op.* 8).

Moisés também foi o intérprete da *natureza* (213). Ao dizer que este Fílon queria indicar que a sabedoria humana tem duas origens: uma é divina, a outra é *natural* (182). Além disso, essa Lei do Mosaico não é inconsistente com a natureza. Uma lei única, os *Logotipos* da natureza governam o mundo inteiro (*Jos.* 28-31) e sua lei está impressa na mente humana (*Prob.* 46-47). Por isso temos uma consciência que afeta até mesmo pessoas más (QG 4.62). A sabedoria é uma filosofia consumada e, como tal, tem que estar de acordo com os princípios da natureza (*Mos.* 2.48; *Abr.* 16; *Op.* 143; *Especificação.* 2.13; 3.46-47, 112, 137; *O Virt.* 18).

O estudo da filosofia tem como fim a "vida de acordo com a natureza" e seguindo o "caminho da razão certa" (*Mig.* 128). A filosofia nos prepara para uma vida moral, ou seja, "viver em conformidade com a natureza" (*Prob.* 160). A partir disso, a vida de acordo com a natureza nos acelera em direção às virtudes (*Mos.* 2. 181; *Abr.* 60, *Perna Spec.* 1.155), e um homem injusto é aquele "que transgrede as ordenanças da natureza" (*Spec. leg.* 4.204; Cf. *Decal.* 132; *O Virt.* 131-132; *Planta.* 49; *Ebr.* 142; *Agr.* 66). Assim, Fílon não descarta a razão humana, mas contrasta apenas a verdadeira doutrina que é a confiança em Deus com raciocínio incerto, plausível e não confiável (LA 3.228-229).

6. Doutrina Ética de Fílon

A doutrina ética de Fílon é estoica em sua essência e inclui o esforço ativo para alcançar a virtude, o modelo de sábio a ser seguido, e conselhos práticos sobre a realização da razão adequada e um estado emocional adequado de emoções racionais (*eupatheia*). Para Fílon o homem é basicamente passivo e é Deus que semeia qualidades nobres na alma, portanto somos instrumentos de Deus (LA 2.31-32; *Cher.* 127-128). Ainda o homem é a única criatura dotada de liberdade para agir embora sua liberdade seja limitada pela constituição de sua mente. Como tal, ele é responsável por sua ação e "muito adequadamente recebe a culpa pelas ofensas que ele comete". Isso porque ele recebeu uma faculdade de moção voluntária e está livre do domínio da necessidade (*Deus* 47-48).

Fílon defende a prática da virtude tanto nas esferas divina quanto nas humanas. Amantes apenas de Deus e amantes apenas de homens são ambos incompletos em virtude. Fílon defende um caminho meio harmonioso (*Decal.* 106-110; *Especificação.* 4. 102). Ele diferencia quatro virtudes: sabedoria, autocontrole, coragem e justiça (LA 1,63-64). Disposições humanas Fílon se divide em três grupos - o melhor é dada a visão de Deus, o próximo tem uma visão à direita, ou seja, o Poder Beneficente ou Criativo cujo nome é Deus, e o terceiro tem uma visão à esquerda, ou seja, o Poder Dominante chamado Senhor (*Abr.* 119-130). A felicidade é alcançada no culminar de três valores: o espiritual, o corpóreo e o externo (QG 3.16).

Fílon adota o sábio estoico como modelo para o comportamento humano. Tal homem sábio deve imitar Deus que era intransitável (*apathes*) portanto, o sábio deve alcançar um estado de apatia, ou seja, ele deve estar livre de emoções irracionais (paixões), prazer, desejo, tristeza e medo, e deve substituí-los por emoções racionais ou bem fundamentadas

(*eupatheia*), alegria, vontade, compunção e cautela. Em tal estado de *eupatheia*, o sábio alcança uma disposição serena, estável e alegre na qual é dirigido pela razão em suas decisões (QG 2.57; *Abr.* 201-204; *Fug.* 166-167; *Mig.* 67). Mas, ao mesmo tempo, Fílon afirma que as necessidades do corpo não devem ser negligenciadas e rejeita o outro extremo, ou seja, a prática de austeridades. Tudo deve ser governado pela razão, autocontrole e moderação. Alegria e prazer não têm valores intrínsecos, mas são subprodutos da virtude e caracterizam o sábio (*Fug.* 25-34; *Det.* 124-125; LA 80).

7. Misticismo e Transcendência de Deus de Fílon

O misticismo é uma doutrina que sustenta que se pode adquirir conhecimento da realidade que não é acessível à percepção do sentido ou à razão. Geralmente está associado a algum treinamento mental e físico e na versão teística envolve uma sensação de proximidade ou unidade com Deus experimentado como transcendência temporal e espacial. De acordo com Fílon, a maior união do homem com Deus está limitada à manifestação de Deus como os Logos. É semelhante a uma doutrina posterior de contato intelectual do nosso intelecto humano com o intelecto transcendente desenvolvido por Alexandre de Afrodisias e Ibn Rushd e diferente da doutrina conspirana da absorção no inefável. A noção de transcendência absoluta do Primeiro Princípio provavelmente remonta a Anaximander que postulou o Indefinido (*apeiron*) como este Princípio (*arco*) e poderia ser encontrada no conceito de Bem de Platão, mas a formulação é creditada a Speusipo, o sucessor de Platão na Academia.

A tradição bíblica de Fílon na qual não se podia nomear ou descrever Deus foi o principal fator na aceitação dos conceitos platônicos gregos e ênfase na transcendência de Deus. Mas esta posição é bastante estranha à

compreensão bíblica e rabínica. Na Bíblia, Deus é representado de forma "material" e "física". Filosoficamente, no entanto, Fílon diferenciou entre a existência de Deus, que poderia ser demonstrada, e a natureza de Deus que os humanos não são capazes de cognizar. A essência de Deus está além de qualquer experiência humana ou cognição, portanto ela só pode ser descrita afirmando o que Deus não é (*via negativa*) ou privando-o de qualquer atributo de objetos sensíveis e colocando Deus além de qualquer atributo aplicável a um mundo sensato (*via eminentia*) porque só Deus é um ser cuja existência é sua essência (*Det.* 160).

Fílon afirma em muitos lugares que a essência de Deus é única, que ele não pertence a nenhuma classe ou que há em Deus qualquer distinção de gênero e espécie. Portanto, não podemos dizer nada sobre suas qualidades "pois Deus não é apenas desprovido de qualidades peculiares, mas também não é da forma de homem" (LA 1,36); ele "está livre de qualidades distintas" (LA 1,51; 3.36; *Deus*, 55). Estritamente falando, não podemos fazer nenhuma declaração positiva ou negativa sobre Deus: "Quem pode se aventurar a afirmar que ... ele é um corpo, ou que ele é incorpóreo, ou que ele tem tais e tais qualidades distintas, ou que ele não tem tais qualidades? ... Mas ele sozinho pode proferir uma afirmação positiva respeitando a si mesmo, uma vez que ele sozinho tem um conhecimento preciso de sua própria natureza" (LA 3.206).

Além disso, uma vez que a essência de Deus é única, portanto sua propriedade deve ser aquela que Fílon denota como agindo "agora é um atributo especial de Deus para criar, e esta faculdade é implosiva atribuir a qualquer ser criado" (*Cher.* 77). A expressão deste ato de Deus, que é ao mesmo tempo seu pensamento, é seu Logos (*Prov.* 1.7; *O Sacr.* 65; *Mos.* 1.283). Embora Deus esteja escondido, sua realidade se manifesta pelos Logos que é a imagem de Deus (*Somn.* 1.239; *Conf.* 147-

148) e pelo universo sensível, que por sua vez é a imagem dos Logos, que é "o modelo arquetípico, a ideia de ideias" (*Op.* 25). Por causa disso, podemos perceber a existência de Deus, embora não possamos compreender sua essência. Mas há graus e níveis à nossa consciência de Deus. Aqueles no cume e no mais alto nível podem compreender a unidade dos poderes de Deus, no nível inferior as pessoas reconhecem os Logos como o Poder regente, e aqueles que ainda estão no nível mais baixo, imersos no mundo sensato são incapazes de perceber a realidade inteligível (*Fug.* 94; *Abr.* 124-125). Os passos da experiência mística envolvem a realização do nada humano, a percepção de que quem age é só Deus, e o abandono do nosso senso de percepção (*Ela.* 69-71; *Planta.* 64; *Conf.* 95; *Ebr.* 152). Um estado místico produzirá uma sensação de tranquilidade e estabilidade; ele aparece de repente e é descrito como uma intoxicação sóbria (*Gig.* 49; *O Sacr.* 78; *O Somn.* 1.71; *Op.* 70-71).

8. Fonte de Intuição da Realidade Infinita

Segundo Fílon, o maior conhecimento que o homem pode ter é o conhecimento da realidade infinita que não é acessível pelos sentidos normais, mas pela intuição não mediada da divindade. Os humanos foram dotados da mente, ou seja, da habilidade de raciocinar e dos sentidos externos. Recebemos a primeira para que possamos considerar as coisas que são perceptíveis apenas pelo intelecto, o fim do qual é a verdade, e a segunda para a percepção de coisas visíveis o fim é a opinião. As opiniões são instáveis, baseadas na probabilidade, e não são confiáveis. Assim, por este dom divino, os homens são capazes de chegar a uma conclusão sobre a existência da divindade. Eles podem fazê-lo de duas maneiras: uma é a apreensão de Deus através da contemplação de sua criação e formando

uma "concepção conjectural do Criador por um provável trem do raciocínio" (*Praem.* 43). E no processo a alma pode subir a escada à perfeição usando meios naturais, ou seja, disposições naturais, instrução, ou seja, ser educada à virtude, ou por meditação. A outra é uma apreensão direta ao ser instruída pelo próprio Deus quando a mente se eleva acima do mundo físico e percebe o não criado através de uma visão clara (*Praem.* 28-30, 40-66; LA 97-103). Esta visão é acessível à "mente purificada" à qual Deus aparece como Um.

Para a mente não iniciada nos mistérios, incapaz de prender Deus sozinho, mas apenas através de suas ações, Deus aparece como uma tríade constituída por ele e seus dois poderes, Criativo e Real (*Abr.* 97-103). Tal visão direta de Deus não depende da revelação, mas é possível porque temos uma impressão de Deus em nossa mente, que não passa de um pequeno fragmento dos Logos que permeia todo o universo, não separados de sua fonte, mas apenas estendidos (*Det.* 90; *Show.* 27; LA 1.37; *Mut.* 223; *Especificação.* 4.123). E recebemos essa parte da Mente Divina ao nascer sendo dotada de uma mente que nos faz parecer com Deus (*Op.* 65-69). Ao nascer, dois poderes entram em cada alma, o salutar (Beneficente) e o destrutivo (Ilimitado).

O mundo é criado através desses mesmos poderes. A criação é realizada quando "o salutar e beneficente (poder) traz ao fim a natureza ilimitada e destrutiva." Da mesma forma, um ou outro poder pode prevalecer nos humanos, mas quando o poder salutar "traz ao fim a natureza ilimitada e destrutiva" os humanos alcançam a imortalidade. Assim, tanto o mundo quanto os humanos são uma mistura desses poderes e o predominante tem a determinação moral: "Pois as almas dos homens tolos têm o desvinculado e destrutivo ao invés do poderoso e salutar [poder], e está cheio de miséria quando habita com criaturas

terrenas. Mas a prudente e nobre [alma] recebe o poderoso e salutar [poder] e, pelo contrário, possui em si boa sorte e felicidade" (QE 1.23).

Fílon evidentemente analisa esses dois poderes em dois níveis. Um é o nível divino no qual o Ilimitado é uma representação da infinita e imensurável bondade e criatividade de Deus. O Logos o mantém em equilíbrio através do Limite. O outro nível é o humano, onde o Ilimitado representa a destruição e tudo o que é moralmente abominável. A razão humana é capaz, entretanto, de manter nela algum tipo de equilíbrio. Esta mente, divina e imortal, é uma parte adicional e diferenciadora da alma humana que anima o homem assim como as almas dos animais que são desprovidas de mente. A noção da existência de Deus fica assim impressa em nossa mente que precisa apenas de alguma iluminação para ter uma visão direta de Deus (Abr. 79-80; Det. 86-87; LA 1.38). Assim podemos chegar a ele através do raciocínio dialético como apreensão do Primeiro Princípio.

Fílon diferencia dois modos de perceber Deus, um modo inferencial e um modo direto sem mediação: "Enquanto, portanto, nossa mente ainda brilhar e pairar ao redor, derramando como se fosse uma luz do meio-dia em toda a alma, nós, sendo mestres de nós mesmos, não somos possuídos por nenhuma influência estranha" (Her. 264). Assim, este modo direto não é de forma alguma um tipo de inspiração ou profecia inspirada; é diferente da "inspiração" quando um "transe" ou uma "loucura infligida pelo céu" se apodera de nós e a luz divina se põe como acontece "à raça dos profetas" (Her. 265).

9. Doutrina da Criação de Philo

Fílon tenta unir a filosofia grega "científica" ou racional com a ideologia estritamente mítica das escrituras hebraicas. Como base para a

abordagem "científica", ele usa a visão de mundo apresentada por Platão em *Timeu*, que permaneceu influente nos tempos helenísticos. A característica da abordagem científica grega é a interpretação biológica do mundo físico em termos antropocêntricos, em termos de propósito e função que podem se aplicar a realidades biológicas e psicológicas, mas podem não ser aplicadas ao mundo físico. Além disso, Fílon opera frequentemente em dois níveis: o nível da mítica tradição religiosa hebraica e o nível de especulação filosófica na tradição grega.

No entanto, Fílon tenta harmonizar os relatos mosaico e platônico da geração do mundo interpretando a história bíblica usando categorias e conceitos científicos gregos. Ele elabora uma visão de mundo religioso-filosófica que se tornou a base para a futura doutrina cristã. A doutrina da criação de Fílon está entrelaçada com sua doutrina de Deus e responde a duas perguntas cruciais: 1. O mundo foi criado *ex nihilo* ou de matéria primordial? 2. A criação foi um ato temporal ou é um processo eterno?

a. Modelo de Criação de Fílon

Embora o modelo de criação de Fílon venha do *Timeu* de Platão, o agente direto da criação não é o próprio Deus (descrito em Platão como Demiurgo, Criador, Artífice), mas o Logos. Fílon acredita que o Logos é "o homem de Deus" (*Conf.* 41) ou a sombra de Deus que foi usada como instrumento e um padrão de toda criação (LA 3.96). O Logos converteu a matéria preexistente não qualificada e sem forma, que Fílon descreve como "destituída de arranjo, de qualidade, de animação, de caráter distinto e cheia de desordem e confusão", (*Op.* 22) em quatro elementos primordiais:

Pois é dessa essência que Deus criou tudo, sem realmente tocá-lo ele mesmo, pois não era legal para o deus todo-sábio e abençoado tocar

materiais que estavam todos disformes e confusos, mas ele os criou pela agência de seus poderes incorpóreos, dos quais o nome próprio é Ideias, que ele tanto exerceu que todos os gêneros receberam sua forma adequada (LA 1.329).

De acordo com Fílon, Moisés antecipou Platão ensinando que a água, a escuridão e o caos existiam antes do mundo surgir (*Op.* 22). Moisés, tendo alcançado o ápice da filosofia, reconheceu que existem dois princípios fundamentais de ser, um, "uma causa ativa, o intelecto do universo". O outro é passivo, "inanimado e incapaz de movimento por qualquer poder intrínseco próprio" (*Op.* 8-9), matéria, sem vida e imóvel. Mas Fílon é ambíguo em afirmações como estas: "Deus, que criou todas as coisas, não só trouxe todas à luz, mas até criou o que antes não existia, não só sendo seu criador, mas também seu fundador" (*Somn.* 1.76; *Op.* 81); "Deus que criou todo o universo a partir de coisas que não tinham existência anterior..." (LA 3.10). Parece que Fílon não se refere aqui à criação de Deus do mundo visível *ex nihilo*, mas à sua criação das Formas inteligíveis antes da formação do mundo sensato (*Spec. leg.* 1.328).

Fílon argumenta que, por analogia à versão bíblica da criação do homem à imagem de Deus, então o mundo visível como tal deve ter sido criado na imagem de seu arquétipo presente na mente de Deus. "Manifesta-se também, que aquele selo arquetípico, que chamamos de mundo que é perceptível apenas ao intelecto, deve ser o modelo arquetípico, a Ideia de Ideias, os Logos de Deus" (*Op.* 25). Em sua doutrina de Deus, Fílon interpreta o Logos, que é a Mente Divina como a Forma de Formas (Platônica), a Ideia de Ideias ou a soma total de Formas ou Ideias (*Det.* 75-76).

O Logos é uma forma indestrutível de sabedoria. Interpretando a roupa do sumo sacerdote (*Exod.* 28:34; 36) Fílon afirma: "Mas o selo é uma

Ideia de Ideias, segundo a qual Deus criou o mundo, sendo uma Ideia incorpóral, compreensível apenas pelo intelecto" (*Mig.* 103). O mundo inteligível invisível que foi usado pelo Logos como modelo de criação ou melhor formação do mundo visível a partir da matéria (pré-existente) foi criado na mente de Deus: "O mundo incorpóreo então já estava concluído, tendo seu assento no Logos Divinos e no mundo, perceptível pelos sentidos externos, foi feito no modelo dele" (*Op.* 36).

Descrevendo o relato de Moisés sobre a criação do homem, Fílon afirma também que Moisés chama os invisíveis Logos Divinos da Imagem de Deus (*Op.* 24; 31; LA 1,9). As formas, embora inexpréendíveis em essência, deixam uma impressão e uma cópia e adquirem qualidades e formas para coisas disformes e matéria desorganizada. A mente pode compreender as Formas desejando sabedoria. "O desejo por sabedoria sozinho é contínuo e incessante, e enche todos os seus alunos e discípulos com doutrinas famosas e mais bonitas" (*Spec. leg.* 1-45-50). A criação ocorreu, assim, a partir da matéria disforme preexistente (Receptáculo de Platão) que é "a enfermeira de todos se tornando e mudando" e para esta criação Deus usou as Formas que são seus poderes (*Spec. leg.* 1.327-329). Isso pode parecer um ponto controverso se a matéria primordial era preexistente ou foi criada *ex nihilo*.

A opinião de Fílon não está claramente declarada e há declarações aparentemente contraditórias. Em alguns lugares, Fílon afirma, "pois como nada é gerado do nada, então nem nada que existe pode ser destruído para se tornar in-existência" (*Aet.* 5-6). O mesmo se repete em seu *De Specialibus legibus*: "Sendo feito de nós [ou seja, elementos] quando você nasceu, você será novamente dissolvido em nós quando você vier a morrer; pois não é a natureza de qualquer coisa ser destruída de modo a tornar-se inexistente, mas o fim traz de volta para aqueles elementos de

onde seus primórdios vêm" (*Spec.* 1.266). A resolução desta aparente controvérsia deve ser encontrada na teoria da criação eterna de Philo, que é descrita em seguida em conexão com os Logos como o agente da criação. Philo, sendo um monista rigoroso, não poderia aceitar a existência de matéria independente e eterna preexistente (ainda que desorganizada e caótica) como Platão fez.

b. Criação Eterna

Fílon nega a conclusão aristotélica que vem, segundo ele, da observação superficial de que o mundo existia da eternidade, independente de qualquer ato criativo. "Para alguns homens, admirando o próprio mundo e não o Criador do mundo, o representaram como existente sem qualquer criador, e eterno, e tão impiosamente e falsamente representaram Deus como existente em um estado de completa inatividade" (*Op.* 7). Ele elabora, em vez disso, sua teoria da criação eterna (*Prov.* 1.6-9), assim como Proclo (410-485 d.C.) muito mais tarde na interpretação de Platão. Proclo demonstrou brilhantemente que mesmo no sistema teísta o mundo, embora gerado, deve ser eterno, porque o "mundo é sempre fabricado ... está sempre se tornando ser. Proclo acreditava, assim como Fílon, que o mundo corpóreo está sempre a existir, mas nunca possui o ser real. Assim, Deus, segundo Fílon, não começou a criar o mundo em um determinado momento, mas está "eternamente aplicando-se à sua criação" (*Prov.* 1.7; *Op.* 7; *Aet.* 83-84).

Mas Deus é o criador do tempo também, pois ele é o pai de seu pai, e o pai do tempo é o mundo, que fez de sua própria mãe a criação do tempo, de modo que o tempo se posiciona para Deus na relação de um neto; pois este mundo é um filho mais novo de Deus, na medida em que é perceptível pelo sentido exterior, pois o único filho

de quem ele fala como mais velho que o mundo, é a Ideia, e isso não é perceptível pelo intelecto, mas tendo pensado o outro digno dos direitos da primogenitura, ele decidiu que deveria permanecer com ele; portanto, este filho mais novo, perceptível pelos sentidos externos que estão sendo colocados em movimento, fez com que a natureza do tempo brilhasse adiante, e se tornasse visível, de modo que não haja nada de futuro para Deus, que tem os próprios limites do tempo sujeitos a ele; para sua vida não é o tempo, mas o belo modelo da eternidade; e na eternidade nada é passado e nada é futuro, mas tudo está presente apenas (*Deus*. 31-32).

Fílon afirma que Deus pensa simultaneamente com sua atuação ou criação. "Pois Deus, enquanto falava a palavra, no mesmo momento criava; nem permitiu que nada se interpusesse entre o Logos e a ação; e se alguém pode apresentar uma doutrina que é quase verdadeira, Seu Logos é sua ação" (Sacr. 65; Mos.1.283). Assim, qualquer descrição da criação em termos temporais, por exemplo, por Moisés, não deve ser tomada literalmente, mas sim uma acomodação à linguagem bíblica (Op. 19; Mut. 27; LA 2.9-13):

Deus está continuamente ordenando matéria pelo seu pensamento. Seu pensamento não era anterior à sua criação e nunca houve um tempo em que ele não criasse, as próprias Ideias estavam com ele desde o início. Pois a vontade de Deus não é posterior para ele, mas está sempre com ele, pois movimentos naturais nunca dão. Assim, sempre pensando que ele cria, e fornece para coisas sensatas o princípio de sua existência, de modo que ambos devem existir juntos: a Mente Divina sempre criando e as coisas perceptíveis para as quais o início do ser é dado (*Prov*. 1.7).

Assim, Fílon postula uma modificação crucial na doutrina platônica das Formas, ou seja, que o próprio Deus cria eternamente o inteligível mundo das Ideias como seus pensamentos. As Formas inteligíveis são, portanto, o princípio da existência para as coisas sensíveis que por meio delas recebem sua existência. Isso significa simplesmente em termos místicos que nada existe ou age exceto Deus. Nesse modelo ideal, Deus então ordena e molda a matéria sem forma através da agência de seu Logos (Her. 134, 140) nos objetos do mundo sensível:

Agora devemos formar uma opinião um pouco semelhante a Deus [Fílon faz uma analogia a um plano da cidade na mente de seu construtor], que, tendo determinado a fundar um estado poderoso, em primeiro lugar concebeu sua forma em sua mente, de acordo com a forma que ele fez um mundo perceptível apenas pelo intelecto, e, em seguida, completou um visível aos sentidos externos, usando o primeiro como modelo (*Op.* 19).

Fílon reivindica um apoio bíblico para essa metafísica, dizendo que a criação do mundo foi segundo o padrão de um mundo inteligível (Gn 1:17) que serviu de modelo. Durante o primeiro dia, Deus criou Ideias ou Formas de céu, terra, ar (= escuridão), espaço vazio (= abismo), água, pneuma (= mente), luz, o padrão inteligível do sol e das estrelas (*Op.* 29). Há, no entanto, diferenças entre Fílon e Platão: segundo Platão, não há Forma de espaço (chora). Em Platão, o espaço não é apreendido pela razão; em vez disso, tinha seu próprio status especial no mundo. Também *pneuma* como uma Forma de alma não existe no sistema de Platão. Platão designa esse estado primordial desorganizado da matéria como um receptáculo auto-existente; é o mais estável e um constituinte permanente: "Deve ser chamado sempre o mesmo, pois nunca se afasta de seu próprio caráter" (Platão, *Timeu* 50b-c). Fílon, sendo um monista estrito, não poderia

permitir nem mesmo um vazio auto-existente, então ele torna seu padrão uma ideia eterna na mente divina. Antes de Fílon, não havia nenhuma teoria explícita da criação *ex nihilo* postulada nas tradições judaicas ou gregas. Tanto Fílon quanto Platão não explicam como as reflexões (*eidola*) das Formas são feitas no mundo dos sentidos. Eles não os atribuem a Deus ou ao Demiurgo porque seria contrário à sua concepção de Deus como “bom” e “desejando que todas as coisas se aproximem o máximo possível de serem como ele”. Deus não poderia criar as cópias das Formas que deveriam ser “desordenadas”. Parece então que a matéria primordial desorganizada foi produzida espontaneamente no padrão das Ideias. O Logos moldaria os elementos desta matéria preexistente, primeiro em elementos pesados (ou densos) e leves (ou raros) que foram diferenciados adequadamente em água e terra, e ar e fogo (Her. 134-140; 143). Como em Platão, certas descrições geométricas caracterizam os elementos de Fílon. O fogo era caracterizado por uma pirâmide, o ar por um octaedro, a água por um icosaedro e a terra por um cubo (QG 3.49). Também na teoria de Platão, pode-se imaginar uma espécie de reflexão automática das Formas no Receptáculo devido às propriedades das Formas. Deus não poderia, de acordo com a filosofia de Fílon, criar a matéria preexistente. “E o que Deus louvou não foram os materiais que ele trabalhou na criação, destituídos de vida e melodia, e facilmente dissolvidos e, além disso, perecíveis em sua própria natureza intrínseca, fora de proporção e cheios de iniquidade, mas sim sua própria habilidade, trabalho, completado de acordo com um poder igual e bem proporcionado e conhecimento sempre igual e idêntico”. (Ela. 160). Logicamente, Deus é para Fílon indiretamente a fonte da matéria preexistente, mas Fílon não atribui a Deus nem mesmo a formação da matéria diretamente. Na verdade, essa matéria

desorganizada nunca existiu porque foi simultaneamente ordenada em matéria organizada – os quatro elementos dos quais o mundo é feito.

10. Doutrina dos Milagres: Naturalismo e Compreensão

Intimamente ligado com a doutrina da criação de Fílon é sua doutrina de milagres. Sua declaração favorita é que "tudo é possível com Deus". Isso, no entanto, não significa que Deus possa agir fora da ordem natural das coisas ou de sua própria natureza. Assim, Fílon enfatiza que as obras milagrosas de Deus estão dentro do reino da ordem natural. Fazendo isso, ele estende a ordem natural para englobar os milagres bíblicos e tenta explicá-los por sua coincidência com eventos naturais. Por exemplo, o milagre no Mar Vermelho que ele caracteriza como uma "poderosa obra da natureza" (*Mos.* 1.165), ou a praga das trevas como um eclipse total (*Mos.* 1.123), ou a história de Balaam como um alegórico (*Cher.* 32-35). Esta foi a tendência herdada de alguns estoicos que tentaram explicar milagres da adivinhação como eventos pré-desordenados na natureza pelo poder divino que o permeia. Da mesma forma, Fílon considera os milagres bíblicos como parte do padrão eterno do Logos agindo na natureza. Agostinho considera os milagres como implantados no destino do cosmos desde a época de sua criação.

As literaturas filosóficas e rabínicas enfatizam o caráter milagroso e maravilhoso da própria natureza. Todas as coisas naturais são maravilhosas, mas são "desprezadas por nós em razão de nossa familiaridade com elas" e todas as coisas com as quais não estamos acostumados, nos impressionam "pelo amor à novidade" (*Mos.* 1.2-213). Mesmo no ensino judaico moderno há uma tendência a explicar o milagroso pelo natural. Assim, pode-se encontrar uma certa discrepância na escrita de Fílon: por um lado Fílon é racionalista e naturalista no espírito

da tradição filosófica grega, por outro, ele segue a religião popular para preservar a tradição bíblica. Fílon enfatiza, no entanto, que estamos limitados em nossas capacidades humanas para "compreender tudo" sobre o mundo físico, e é melhor "suspender nosso julgamento" do que errar:

Mas como somos considerados influenciados de maneiras diferentes pelas mesmas coisas em momentos diferentes, não devemos ter nada de positivo para afirmar sobre qualquer coisa, na medida em que o que parece não ter existência estabelecida ou estacionária, mas está sujeito a várias, multiformes e mudanças sempre recorrentes. Pois segue-se de necessidade, uma vez que a imaginação é instável, esse julgamento formado por ela deve ser instável; e há muitas razões para isso (*Ebr.* 170).

Mas somos capazes de compreender as coisas comparando-as com seus opostos e, assim, chegando à sua verdadeira natureza. O mesmo se aplica ao que é virtude e ao que é vício, e ao que é justo e bom e ao que é injusto e ruim.

E, de fato, se alguém considerar tudo o que está no mundo, ele será capaz de chegar a uma estimativa adequada de seu caráter, tomando-o da mesma maneira; pois cada coisa separada é por si só incompreensível, mas por uma comparação com outra coisa, é fácil de entender (*Ebr.* 187).

O mesmo raciocínio que ele se estende às diferenças entre costumes nacionais e leis antigas que variam de acordo com países, nações, cidades, aldeias diferentes, até mesmo casas privadas e instruções recebidas por pessoas da infância.

E já que este é o caso, quem é tolo o suficiente e ridículo a ponto de afirmar positivamente que tal e tal coisa é justa, ou sábia, ou honrosa,

ou conveniente? Para o que este homem define como tal, alguém mais, que desde a infância aprendeu uma lição contrária, certamente negará (*Ebr.* 197).

11. Doutrina dos Logos nos Escritos de Fílon

A doutrina fundamental e mais desenvolvida nos escritos de Fílon, sobre a qual depende todo o seu sistema filosófico, é sua doutrina do Logos. Ao desenvolver essa doutrina, ele fundiu os conceitos filosóficos gregos com o pensamento religioso hebraico e forneceu a base para o cristianismo, primeiro no desenvolvimento do mito cristão paulino e nas especulações de João, depois no Logos cristão helenístico e nas doutrinas gnósticas do segundo século. Todas as outras doutrinas de Fílon dependem de sua interpretação da existência e ação divina. O termo Logos foi amplamente utilizado na cultura greco-romana e no judaísmo.

Na maioria das escolas de filosofia grega, esse termo foi usado para designar um princípio racional, inteligente e, portanto, vivificante do universo. Este princípio foi deduzido de uma compreensão do universo como uma realidade viva e comparando-o a uma criatura viva. Os povos antigos não tinham o conceito dinâmico de "função", portanto, todo fenômeno deveria ter um fator subjacente, agente ou princípio responsável por sua ocorrência. Na versão Septuaginta do Antigo Testamento, o termo logos (hebraico *davar*) era usado frequentemente para descrever as declarações de Deus (Gn 1:3, 6,9; 3:9,11; Sl 32:9), a ação de Deus (Zac. 5:1-4; Sl. 106:20; Sl. 147:15), e mensagens de profetas por meio das quais Deus comunicou sua vontade a seu povo (Jer. 1:4-19, 2:1-7; Ezequiel 1:3; Amós 3:1). Logos é usado aqui apenas como uma figura de linguagem que designa a atividade ou ação de Deus.

Na chamada literatura sapiencial judaica encontramos o conceito de Sabedoria (*hokhmah* e *sophia*) que poderia ser até certo ponto interpretado como uma personificação separada ou individualização (hipostatização), mas é frequentemente contrastado com a estupidez humana. Na cultura hebraica, fazia parte da linguagem metafórica e poética que descrevia a sabedoria divina como um atributo de Deus e se referia claramente a uma característica humana no contexto da existência humana terrena. O conceito metafísico grego do Logos está em nítido contraste com o conceito de um Deus pessoal descrito em termos antropomórficos típicos do pensamento hebraico. Philo fez uma síntese dos dois sistemas e tentou explicar o pensamento hebraico em termos da filosofia grega, introduzindo o conceito estóico do Logos no judaísmo. No processo, o Logos se transformou de uma entidade metafísica em uma extensão de um ser antropomórfico divino e transcendental e mediador entre Deus e os homens. Philo ofereceu várias descrições do Logos.

a. A Expressão de Deus

Seguindo a tradição mítica judaica, Fílon representa o Logos como a expressão de Deus encontrada nas escrituras judaicas do Antigo Testamento, uma vez que as palavras de Deus não diferem de suas ações (*Sacr.* 8; *O Somn.* 1.182; *Op.* 13).

b. A Mente Divina

Fílon aceita as Formas inteligíveis platônicas. As formas existem para sempre, embora as impressões que elas causam possam perecer com a substância na qual foram feitas (*Det.* 75-77; *Mut.* 80, 122. 146; *Cher.* 51). Eles não são, no entanto, seres existindo separadamente, apenas existem na mente de Deus como seus pensamentos e poderes. Fílon identifica

explicitamente as Formas com os poderes de Deus. Esses poderes são sua glória, embora invisíveis e sentidos apenas pelo mais puro intelecto. “E embora sejam por natureza inapreensíveis em sua essência, ainda assim mostram uma espécie de impressão ou cópia de sua energia e operação” (Spec. leg. 1.45-50). Em sua doutrina de Deus, Fílon interpreta o Logos, que é a Mente Divina, como a Forma das Formas (platônica), a Ideia das Ideias ou a soma total das Formas ou Ideias. Logos é a Forma indestrutível da sabedoria, compreensível apenas pelo intelecto (Det. 75-76; Mig. 103).

c. O Poder Transcendente de Deus

O Logos que Deus gerou eternamente porque é uma manifestação da atuação pensativa de Deus (*Prov.* 1.7; *O Sacr.* 65; *Mos.* 1.283), é um agente que une dois poderes do Deus transcendente. Fílon relata que, em uma inspiração, sua própria alma lhe disse:

...que no único Deus vivo e verdadeiro havia dois poderes supremos e primários, Bondade [ou Poder Criativo] e Autoridade [ou Poder Regente]; e que por sua bondade ele criou todas as coisas; e que por sua Autoridade ele governou tudo o que havia criado; e que a terceira coisa que estava entre os dois, e tinha o efeito de reuni-los, era o Logos, pois era devido ao Logos que Deus era tanto governante quanto bom (*Cher.* 1.27-28).

Além disso, Fílon encontra na Bíblia indicações da operação do Logos, por exemplo, os querubins bíblicos são os símbolos dos dois poderes de Deus, mas a espada flamejante (*Gn* 3.24) é o símbolo do Logos concebido antes de todas as coisas e antes de tudo manifesto (*Cher.* 1.27-28; *Sacr.* 59; *Abr.* 124-125; *Her.* 166; *QE* 2.68). A descrição de Fílon do Logos (a Mente de Deus) corresponde ao conceito grego de mente como quente e ardente. Fílon obviamente se refere nesses poderes ao Ilimitado

(*apeiron*) e ao Limitado (*peras*) do Filebo de Platão e à tradição pitagórica anterior, e eles reaparecerão mais tarde em Plotino como *Nous*. Em Platão, esses dois princípios ou poderes operam nos níveis metafísico, cósmico (alma cósmica) e humano (alma humana). Fílon considera esses poderes inerentes ao Deus transcendental, e que o próprio Deus pode ser pensado como multiplicidade na unidade. Os Poderes Beneficente (Criativo) e Regente (Autoritário) são chamados de Deus e Senhor, respectivamente. Bondade é Poder Ilimitado, Criativo e Deus. O Poder Regente é também Poder Punitivo e Senhor (Her. 166). Além disso, o poder criativo permeia o mundo, o poder pelo qual Deus fez e ordenou todas as coisas.

Philo segue as ideias dos estóicos de que o *nous* permeia todas as partes do universo, assim como a alma em nós. Portanto, Fílon afirma que o aspecto de Deus que transcende seus poderes (que temos que entender como o Logos) não pode ser concebido em termos de lugar, mas como puro ser, “mas aquele poder dele pelo qual ele fez e ordenou tudo as coisas chamadas Deus, segundo a etimologia desse nome, envolvem o todo e atravessam as partes do universo” (Conf. 136-137). De acordo com Fílon, os dois poderes de Deus são separados pelo próprio Deus, que está acima no meio deles (Her. 166).

Referindo-se a Gênesis 18:2, Fílon afirma que Deus e seus dois poderes são na realidade um. Para a mente humana, eles aparecem como uma Tríade, com Deus acima dos poderes que lhe pertencem: “Pois este não pode ser tão aguçado de espírito que possa ver Aquele que está acima dos poderes que pertencem a Ele, (a saber) Deus, distinta de tudo o mais. Pois assim que alguém põe os olhos em Deus, também aparecem junto com Seu ser, os poderes ministradores, de modo que no lugar de um ele faz a aparência de uma tríade (QG 4.2). Além desses dois poderes

principais, existem outros poderes do Pai e de seu Logos, inclusive o misericordioso e o legislativo (Fug. 94-95).

d. Primogênito filho de Deus

O Logos tem uma origem, mas como pensamento de Deus também tem geração eterna. Ele existe como tal antes de tudo o mais, todos os quais são produtos secundários do pensamento de Deus e, portanto, é chamado de "primogênito". O Logos é, portanto, mais do que uma qualidade, poder ou característica de Deus; é uma entidade eternamente gerada como uma extensão, à qual Fílon atribui muitos nomes e funções. O Logos é o Filho primogênito do Pai Incrindo: "Pois o Pai do universo o fez surgir como o filho mais velho, a quem, em outra passagem, ele [Moisés] chama de primogênito; e aquele que assim nasce, imitando os modos de seu pai, formou tal e tal espécie, olhando para seus padrões arquetípicos" (Conf. 63). Esse quadro é um tanto confuso porque aprendemos que, em última análise, o Poder Criador também se identifica com o Logos. O Poder Criativo é logicamente anterior ao Poder Regente, pois é conceitualmente mais antigo. Embora os poderes tenham a mesma idade, o criador é anterior porque um é rei não do inexistente, mas do que já veio a ser (QE 2.62). Esses dois poderes delimitam assim os limites do céu e do mundo. O Poder Criador se preocupa que as coisas que por ele passam a existir não sejam dissolvidas, e o Poder Regente que nada exceda ou seja roubado do que lhe é devido, tudo sendo arbitrado pelas leis da igualdade pelas quais as coisas continuam eternamente (QE 2.64).

As propriedades positivas de Deus podem ser subdivididas nessas duas forças polares; portanto, a expressão do Uno é o Logos que constitui a manifestação do pensar, agir de Deus (Prov. 1.7; Sacr. 65; Mos. 1.283). De acordo com Fílon, esses poderes do Logos podem ser compreendidos

em vários níveis. Aqueles que estão no nível do cume os compreendem como constituindo uma unidade indivisível. Nos dois níveis inferiores, respectivamente, estão aqueles que conhecem o Logos como o Poder Criador e abaixo deles aqueles que o conhecem como o Poder Regente (Fug. 94-95; Abr. 124-125). O próximo nível abaixo representa aqueles limitados ao mundo sensível, incapazes de perceber as realidades inteligíveis (Gig. 20). A cada nível sucessivamente inferior de conhecimento divino, a imagem da essência de Deus é cada vez mais obscurecida. Esses dois poderes aparecerão novamente em Plotino. Aqui a Matéria Inteligível Indefinida ou Ilimitada procede do Uno e depois retorna à sua fonte (Enéadas 2.4.5; 5.4.2; 6.7.17).

e. Ligação universal: no Mundo Físico e na Alma Humana

O Logos é o vínculo que une todas as partes do mundo. E como parte da alma humana, mantém o corpo unido e permite sua operação. Na mente de um homem sábio completamente purificado, permite a preservação das virtudes em uma condição intacta (Fug. 112). “E o Logos, que conecta e prende todas as coisas, é peculiarmente cheio de si mesmo, não tendo nenhuma necessidade de qualquer coisa além” (Her. 188).

f. Razão Imanente

A capacidade de raciocínio de uma mente humana é apenas uma porção do Logos Divino que tudo permeia. A mente é um presente especial de Deus para os humanos e tem essência divina, portanto, como tal, é imperecível. Ao receber isso, os humanos receberam liberdade e o poder da vontade espontânea livre da necessidade (Deus. 47). Fílon enfatiza que o homem “recebeu este dom extraordinário, o intelecto, que está acostumado a compreender a natureza de todos os corpos e de todas

as coisas ao mesmo tempo". Assim, a humanidade se assemelha a Deus no sentido de ter livre arbítrio, pois, ao contrário das plantas e de outros animais, a alma do homem recebeu de Deus o poder do movimento voluntário e, nesse aspecto, assemelha-se a Deus (Deus. 48). Este conceito, que é principalmente no intelecto e na livre vontade que torna os humanos diferentes de outras formas de vida, tem uma longa história que pode ser rastreada até Anaxágoras e Aristóteles. Fílon chama de "homens de Deus" aquelas pessoas que fizeram da vida intelectual inspirada por Deus sua questão dominante. Tais homens "transcenderam inteiramente a esfera sensível e migraram para o mundo inteligível, e lá habitam inscritos como cidadãos da Comunidade de Ideias, que são imperecíveis e incorpóreas... aqueles que são nascidos de Deus são sacerdotes e profetas que não pensaram aptos a se misturar nas constituições deste mundo..." (Gig. 61).

Fílon escreve em referência à expressão do Antigo Testamento que Deus "soprou em" (equivalente a "inspirou" ou "deu vida a") coisas inanimadas que, por meio desse ato, Deus estendeu seu espírito aos humanos (LA 1.37). Embora seu espírito seja distribuído entre os homens, não é diminuído (Gig. 27). A natureza do poder de raciocínio nos homens é indivisível do Logos Divino, mas "embora eles mesmos sejam indivisíveis, eles dividem uma multidão inumerável de outras coisas". Assim como o Logos Divino dividiu e distribuiu tudo na natureza (isto é, deu qualidades à matéria indiferenciada e primordial), assim a mente humana pelo esforço de seu intelecto é capaz de dividir tudo e todos em um número infinito de partes. E isso é possível porque se assemelha ao Logos do Criador e Pai do universo: "De modo que, muito naturalmente, as duas coisas que assim se assemelham, tanto a mente que está em nós quanto a que está acima de nós, sendo sem partes e invisíveis, ainda poderá de maneira poderosa dividir e distribuir [compreender] todas as coisas existentes" (Her. 234-236;

Det. 90). Mentis não iniciadas são incapazes de apreender o Existente por si só; eles apenas o percebem através de suas ações. Para eles, Deus aparece como uma Tríade – ele mesmo e seus dois Poderes: Criativo e Governante. Para a “alma purificada”, no entanto, Deus aparece como Um.

Quando, portanto, a alma é iluminada por Deus como se fosse ao meio-dia, e quando é total e inteiramente preenchida com aquela luz que é apreciável apenas pelo intelecto, e por estar totalmente cercada por seu brilho, está livre de todos os grilhões ou trevas, então percebe uma imagem tríplice de um sujeito, uma imagem do Deus vivo, e outras dos outros dois, como se fossem sombras irradiadas por ele ... mas ele afirma que o termo sombra é apenas uma representação mais vívida do assunto que se pretende insinuar. Como esta não é a verdade real, mas para que, ao falar, se mantenha o mais próximo possível da verdade, quem está no meio é o Pai do universo, que na sagrada escritura é chamado pelo seu nome próprio, eu sou o que sou; e os seres de cada lado são aqueles poderes mais antigos que estão sempre próximos do Deus vivo, um dos quais é chamado de Poder Criativo e o outro de Poder Real. E o Poder Criativo é Deus, pois é por meio dele que ele fez e organizou o universo; e o Poder Real é o Senhor, pois é apropriado que o Criador o domine e governe a criatura. Portanto, a pessoa do meio dos três, sendo assistida por cada um de seus poderes como guarda-costas, apresenta à mente, que é dotada da faculdade da visão, uma visão ora de um ser, ora de três; de um quando a alma sendo completamente purificada, e tendo superado não apenas a multidão de números, mas também o número dois, que é o vizinho da unidade, se apressa para aquela ideia que é desprovida de mistura, livre de toda combinação, e por si só sem precisar de mais nada; e de

três, quando, ainda não sendo aperfeiçoado quanto às virtudes importantes, ainda está buscando iniciação naquelas de menor importância, e não é capaz de alcançar uma compreensão do Deus vivo por suas próprias faculdades não assistidas sem a ajuda de outra coisa, mas só pode fazê-lo julgando seus atos, seja como criador ou como governante. Isso então, como dizem, é a segunda melhor coisa; e não menos participa da opinião que é querida e devotada a Deus. Mas a primeira disposição mencionada não tem tal participação, mas é a própria opinião que ama a Deus e é amada por Deus, ou melhor, é a verdade que é mais antiga que a opinião e mais valiosa do que qualquer aparência (Abr. 119-123).

A única categoria de pessoas iluminadas é capaz de compreender Deus através de uma visão além do universo físico. É como se eles avançassem em uma escada celestial e conjecturassem a existência de Deus por meio de uma inferência (Praem. 40). A outra categoria o apreende por si mesmo, como a luz é vista pela luz. Pois Deus deu ao homem tal percepção "que deveria provar a ele que Deus existe, e não para mostrar a ele o que Deus é". Fílon acredita que mesmo a existência de Deus "não pode ser contemplada por nenhum outro ser; porque, de fato, não é possível que Deus seja compreendido por outro ser senão ele mesmo" (Praem. 39-40). Fílon acrescenta: "Apenas os homens que se elevaram de baixo para cima, de modo que, através da contemplação de suas obras, formem uma concepção conjectural do Criador por uma linha provável de raciocínio" (Praem. 43) são santos e são seus funcionários.

Em seguida, Fílon explica como esses homens têm uma impressão da existência de Deus revelada pelo próprio Deus, pela semelhança do sol (Mut. 4-6), um conceito que ele emprestou de Platão. Como a luz é vista em consequência de sua própria presença, "da mesma maneira, Deus,

sendo sua própria luz, é percebido por si mesmo sozinho, nada e nenhum outro ser cooperando ou auxiliando-o, um ser capaz de contribuir à compreensão pura de sua existência; Mas esses homens chegaram à verdade real, que formam suas ideias de Deus a partir de Deus, de luz a partir da luz" (Praem. 45-46). Como Platão e Fílon fizeram, Plotino mais tarde usou essa imagem do sol. Assim, o Logos, eternamente criado (gerado), é uma expressão dos poderes imanentes de Deus e, ao mesmo tempo, emana em tudo no mundo.

g. Mediador Imanente do Universo Físico

Em certos lugares em seus escritos, Fílon aceita a teoria estoica do Logos imanente como o poder ou Lei que vincula os opostos no universo e mediando entre eles e dirigindo o mundo. Por exemplo, Fílon imagina que o mundo está suspenso no vácuo e pergunta, como é que o mundo não cai, já que não é sustentado por nenhuma coisa sólida. Fílon então dá a resposta que o Logos estendendo-se do centro para seus limites e de suas extremidades para o centro novamente, segue o curso da natureza unindo e ligando firmemente todas as suas partes.

Da mesma forma, o Logos impede que a terra seja dissolvida por toda a água contida nela. O Logos produz uma harmonia (uma expressão favorita dos estóicos) entre várias partes do universo (Plant. 8-10). Assim, Fílon vê Deus apenas indiretamente como o Criador do mundo: Deus é o autor do mundo invisível e inteligível que serviu de modelo para o Logos. Fílon diz que Moisés chamou esse poder celestial arquetípico por vários nomes: "o princípio, a imagem e a visão de Deus" (LA 1.43).

Seguindo os pontos de vista de Platão e dos estoicos, Fílon acreditava que em todas as coisas existentes deve haver uma causa ativa e um sujeito passivo; e que a causa ativa Fílon designa como o Logos. Ele dá

a impressão de acreditar que o Logos funciona como a "Alma do Mundo" platônica (Aet. 84).

h. O Anjo do Senhor, Revelador de Deus

Fílon descreve os Logos como o revelador de Deus simbolizado nas Escrituras (Gen. 31:13; 16:8; etc) por um anjo do Senhor (*Somn.* 1.228-239; *Cher.* 1-3). O Logos é o primogênito e o mais velho e chefe dos anjos.

i. Arquétipo multi-nomeado

O Logos de Fílon tem muitos nomes (*Conf.* 146). Fílon identifica seu Logos com a Sabedoria dos Provérbios 8:22 (*Ebr.* 31). Além disso, Moisés, segundo Fílon, chamou essa sabedoria de "Início", "Imagem", "Visão de Deus". E sua sabedoria pessoal é uma imitação do arquétipo da Sabedoria Divina. Toda sabedoria e virtude terrestres são apenas cópias e representações do Logos celestial (LA 1.43, 45-46).

j. Maná Nutritivo da Alma e Sabedoria

Deus envia "a corrente" de sua Sabedoria que irriga as almas que amam a Deus; conseqüentemente, eles ficam cheios de "maná". O maná é descrito por Fílon como uma "coisa genérica" vinda de Deus. Não vem diretamente de Deus, no entanto: "o mais genérico é Deus, e o próximo é o Logos de Deus, as outras coisas subsistem apenas na palavra (Logos)" (LA 2.86). De acordo com Fílon, Moisés chamou o maná de "o mais antigo Logos de Deus (Det. 118)". Em seguida, Fílon explica que os homens são "nutridos por toda a palavra (Logos) de Deus, e por cada parte dela...

Conseqüentemente, a alma do homem mais perfeito é nutrida por toda a palavra (Logos); mas devemos nos contentar se formos alimentados por uma porção dela" (LA 3.175-176). E "a Sabedoria de Deus, que é a

enfermeira, mãe adotiva e educadora daqueles que desejam alimento incorruptível... imediatamente fornece alimento para aqueles que são gerados por ela... uma corrente mais suave e moderada, e em outra com maior rapidez e uma violência e impetuosidade mais excessivas... (Det. 115-117).

Esta Sabedoria como Filha de Deus "obteve uma natureza intacta e imaculada, tanto por causa de sua própria propriedade quanto pela dignidade daquele que a gerou". Tendo identificado o Logos com a Sabedoria, Fílon se depara com um problema gramatical: na língua grega "sabedoria" (sophia) é feminino e "palavra" (logos) é masculino; além disso, Fílon via a função da Sabedoria como masculina. Então ele explica que o nome da Sabedoria é feminino, mas sua natureza é masculina:

De fato, todas as virtudes têm designações femininas, mas poderes e atividades de homens verdadeiramente perfeitos. Pois o que vem depois de Deus, mesmo que fosse o mais venerável de todos os outros, ocupa o segundo lugar e foi chamado de feminino em contraste com o Criador do universo, que é masculino, e de acordo com sua semelhança com tudo o mais. Pois o feminino sempre fica aquém e é inferior ao masculino, que tem prioridade. Não prestemos atenção à discrepância nos termos e digamos que a filha de Deus, a Sabedoria, é tanto masculina quanto pai, inseminando e gerando nas almas o desejo de aprender disciplina, conhecimento, discernimento prático, ações notáveis e louváveis. (Fug. 50-52).

k. Poder Intermediário

A doutrina fundamental proposta por Fílon é a do Logos como um poder intermediário, um mensageiro e mediador entre Deus e o mundo.

E o pai que criou o universo deu a seu arcanjo e logos mais antigo um dom preeminente, para permanecer nos confins de ambos e separar o que havia sido criado do Criador. E este mesmo Logos é continuamente um suplicante ao Deus imortal em nome da raça mortal, que está exposta à aflição e à miséria; e também é o embaixador, enviado pelo Governante de todos, à raça sujeita. E o Logos se alegra.... dizendo "E eu fiquei no meio, entre o Senhor e você" (Números 16:48); nem sendo incriado como Deus, nem ainda criado como você, mas estando no meio entre essas duas extremidades, como um refém, por assim dizer, de ambas as partes (Her. 205-206).

Ao falar do sumo sacerdote, Fílon descreve o Logos como o filho de Deus, um ser perfeito que busca o perdão dos pecados e as bênçãos: "Pois era indispensável que o homem consagrado ao Pai do mundo [o sumo sacerdote] tivesse como um paracleto, seu filho, sendo o mais perfeito em todas as virtudes, para obter o perdão dos pecados e uma provisão de bênçãos ilimitadas" (Mos. 2.134). Fílon transforma o Logos impessoal e imanente estóico em um ser que não era nem eterno como Deus nem criado como criaturas, mas gerado desde a eternidade. Este ser é um mediador que dá esperança aos homens e que "foi enviado à terra".

Deus, de acordo com Fílon, envia "a corrente de sua própria sabedoria" aos homens "e faz com que a alma transformada beba da saúde imutável; pois a rocha abrupta é a sabedoria de Deus, que sendo sublime e a primeira das coisas que ele extraiu de seus próprios poderes. Depois que as almas são regadas, elas são preenchidas com o maná que "é chamado algo que é o gênero primário de tudo. Mas a mais universal de todas as coisas é Deus; e em segundo lugar está o Logos de Deus" (LA 2.86).

Através do Logos de Deus, os homens aprendem todos os tipos de instrução e sabedoria eterna (Fug. 127-120). O Logos é o "copeiro de Deus... sendo ele mesmo em um estado não misturado, o puro deleite e doçura, e derramando e alegria, e remédio ambrosial de prazer e felicidade" (Somn. 2.249). Essa sabedoria foi representada pelo tabernáculo do Antigo Testamento, que era "uma coisa feita segundo o modelo e à imitação da Sabedoria" e enviada à terra "no meio de nossa impureza, a fim de que possamos ter algo pelo qual possamos ser purificados, lavando e limpando todas as coisas que sujam e contaminam nossa vida miserável, cheia de toda má reputação como ela é" (Her. 112-113). "Deus, portanto, semeia e implanta a virtude terrestre na raça humana, sendo uma imitação e representação da virtude celestial" (LA 1.45).

L. "Deus"

Em três passagens Fílon descreve os Logos mesmo como Deus:

- a.) Comentando sobre Gênesis 22:16 Fílon explica que Deus só poderia jurar sozinho (LA 3.207).
- b.) Quando a escritura usa o termo grego para Deus *ho theos*, refere-se ao verdadeiro Deus, mas quando usa o termo *teos*, sem o artigo *ho*, refere-se não ao Deus, mas aos seus logos mais antigos (Somn. 1.229-230).
- c.) Comentando sobre Gênesis 9:6 Fílon afirma que a referência à criação do homem após a imagem de Deus é para a segunda divindade, os Logos Divinos do Ser Supremo e para o próprio pai, porque é justo que a alma racional do homem não possa estar em relação à Preeminente e transcendente Divindade (QG 2.62).

O próprio Fílon, no entanto, explica que chamar o Logos de "Deus" não é uma denominação correta (*Somn.* 1.230). Além disso, através deste Logos, que os homens compartilham com Deus, os homens conhecem Deus e são capazes de percebê-Lo (LA 1.37-38).

m. Resumo do Conceito de Fílon do Logos

A doutrina de Fílon dos Logos é obscurecida por sua visão mística e religiosa, mas seu Logos é claramente o segundo indivíduo em um Deus como uma hipostatização do Poder Criativo de Deus – Sabedoria. O ser supremo é Deus e o próximo é a Sabedoria ou o Logos de Deus (Op. 24). Logos tem muitos nomes como Zeus (LA 1.43,45,46), e múltiplas funções. A sabedoria terrena é apenas uma cópia desta Sabedoria celestial. Foi representado em tempos históricos pelo tabernáculo através do qual Deus enviou uma imagem de excelência divina como representação e cópia da Sabedoria (Lev. 16:16; Her. 112-113).

O Logos Divino nunca se mistura com as coisas que são criadas e, portanto, destinadas a perecer, mas atende apenas ao Uno. Este Logos é distribuído em um número infinito de partes nos humanos, assim nós transmitimos o Logos Divino. Como resultado, adquirimos alguma semelhança com o Pai e o Criador de tudo (Her. 234-236). O Logos é o Elo do universo e mediador estendido na natureza. O Pai gerou eternamente o Logos e o constituiu como um vínculo inquebrantável do universo que produz harmonia (Plant. 9-10). O Logos, mediador entre Deus e o mundo, não é incriado como Deus nem criado como homem. Assim, na visão de Fílon, o Pai é o Ser Supremo e o Logos, como seu principal mensageiro, está entre o Criador e a criatura. O Logos é um embaixador e suplicante, nem não gerado nem gerado como são as coisas sensíveis (Her. 205).

A Sabedoria, a Filha de Deus, é na realidade masculina porque os poderes têm descrições verdadeiramente masculinas, enquanto as virtudes são femininas. Aquilo que está em segundo lugar depois do Criador masculino foi chamado feminino, de acordo com Philo, mas sua prioridade é masculina; então a Sabedoria de Deus é tanto masculina quanto feminina (Fug. 50-52). A sabedoria flui do Logos Divino (Fug. 137-138). O Logos é o copeiro de Deus. Ele se derrama em almas felizes (Somn. 2.249). A parte imortal da alma vem do sopro divino do Pai/Regente como parte de seu Logos.

12. Lista de abreviaturas para as obras de Fílon

ABR. De Abrahamo;
Aet. De Aeternitate Mundi;
Agr. De Agricultura;
Anim. De Animalibus;
Cher. De Cherubim;
Conf. De Confusione Linguarum;
O Congr. De Congressu Eruditionis Gratia;
Cont. De Vita Contemplativa;
Decalque. De Decalogo;
Det. Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat;
Deus, deus. Quod Deus Sit Immutabilis;
Ebr. De Ebrietate;
Flac, flac. Em Flaccum;
Fug, fug. De Fuga et Inventionem;
Show. De Gigantibus;
Dela. Quis Rerum Divinarum Heres Sit;
Hipoth. Hipotética;

Jos. De Josepho;
LA Legum Allegoriarum;
Legat, legat. Legatio ad Gaium;
Mig. De Migratione Abrahami;
Mut. De Mutatione Nominum;
Op. De Opificio Mundi;
Planta. De Plantatione;
Post. De Posteritate Caini;
O Praem. De Praemiis et Poenis;
Prob. Quod Omnis Probus Liber Sit;
Prov. De Providentia;
QE Quaestiones et Solutiones in Exodum;
QG Quaestiones et Solutiones in Genesim;
O Sacr. De Sacrificiis Abelis et Caini;
O Sobr. De Sobrietate;
O Somn. De Somniis;
Especificação. De Specialibus Legibus;
O Virt. De Virtutibus.

13. Edições das obras de Fílon e suas traduções

Os textos gregos das obras de Fílon:

- *Philonis Judaei Opera Omnia*. Textus editus ad fidem optimarum editionum. (Lipsiae: Sumptibus E.B. Schwickerti, 1828-1829), Vol. 1-6.
- *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt*. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland (Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri/ Walther de Gruyter & Co., MDCCCLXXXVI – MCMXXX, reimpresso em 1962). Vols. 1-7.

O texto armênio e sua tradução em inglês:

- A. Terian, *Philonis Alexandrini De Animalibus: O Texto Armênio com uma Introdução, Tradução e Comentário*. Estudos em judaísmo helenístico, suplementos para Studia Philonica 1. (Chico: Scholars Press, 1981).

Tradução de obras completas:

- *As Obras de Philo*. Completo e Unabridged. Traduzido por Charles Duke Yonge, New Updated Edition. (Hedrickson Publishers, 1995).
- F. H. Colson e G. H. Whitaker, eds., *The Works of Philo* (Cambridge, Mass: Loeb Classic Library, Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1929-1953), Vols. 1-10. Ralph Marcus, ed, Vols 10-12, contendo obras de Philo disponíveis apenas em armênio.

Seleções de obras de Philo em tradução:

- Philo, *Selections* ed., Hans Lewy em *Três Filósofos Judeus* (Cleveland, Nova York, Filadélfia, 1961).
- Philo de Alexandria, *A Vida Contemplativa, Os Gigantes e Seleções*. Tradução e Introdução por David Winston. Prefácio de John Dillon. (Nova Iorque/ Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1981).
- Ronald Williamson, *judeus no mundo helenístico: Philo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

14. Grandes Obras em Philo

- T. H. Billings, *O Platonismo de Philo Judaeus* (Chicago, 1919).
- H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1947), Vols 1-2.
- C. H. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

- Ronald Williamson, *Philo e a Epístola dos Hebreus* (Leiden: E. J. Brill, 1970).
- R. C. Baer, *Philo's Use of the Categories Masculino e Feminino* (Leiden: E. J. Brill, 1970).
- S. Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1979).
- Harold W. Attridge, *A Epístola dos Hebreus* (Hermeneia; Filadélfia: Fortress Press, 1989).
- Dorothy Sly, *Philo's Perception of Women* (Atlanta: Scholars Press, 1990).
- Ross Shepard Kraemer, *Sua Parte das Bênçãos: Religiões femininas entre pagãos, judeus e cristãos no mundo greco-romano* (New York /Oxford: Oxford University Press, 1992).
- John M. Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, 1996).

Informações do autor

Marian Hillar

Center for Philosophy and Socinian Studies

ORÍGENES DE ALEXANDRIA

Orígenes de Alexandria (185-254 D.C), um dos maiores teólogos cristãos, é famoso por compor a obra seminal do neoplatonismo cristão, seu tratado *Sobre Os Primeiros Princípios*. Orígenes viveu um período turbulento da Igreja Cristã, quando a perseguição era generalizada e havia pouco ou nenhum consenso doutrinário entre as várias igrejas regionais. Nesse ambiente, o gnosticismo floresceu, e Orígenes foi o primeiro pensador verdadeiramente filosófico a virar a mão não apenas para uma refutação do gnosticismo, mas para oferecer um sistema cristão alternativo que era mais rigoroso e filosoficamente respeitável do que as especulações mitológicas das várias seitas gnósticas. Orígenes também foi um crítico astuto da filosofia pagã de sua época, mas também aprendeu muito com ela e adaptou seus ensinamentos mais úteis e edificantes para uma grande elucidação da fé cristã. Porfírio (o ilustre aluno de Plotino), embora um tenaz adversário do cristianismo, admitiu a contragosto o domínio de Orígenes sobre a tradição filosófica grega.

Embora Orígenes tenha composto numerosos comentários bíblicos e sermões, sua importância para a história da filosofia repousa principalmente em duas obras, o tratado sistemático *Sobre Os Primeiros Princípios* e sua resposta ao ataque do filósofo pagão Celso ao cristianismo, o tratado *Contra Celso*. Uma vez que o objetivo deste artigo é introduzir estudantes e leigos interessados na filosofia de Orígenes, será necessário focar principalmente no tratado *Sobre os Primeiros Princípios*, que é o mais sistemático e filosófico dos numerosos escritos de Orígenes. Nesta obra, Orígenes estabelece suas principais doutrinas, incluindo a da Santíssima Trindade (baseada nos esquemas padrão de emanção triádica do Platônico Médio); a preexistência e queda das almas; idades múltiplas e transmigração de almas; e a eventual restauração de todas as almas a um

estado de perfeição dinâmica próximo à divindade. Ele é único entre os platônicos de sua época por introduzir a história em suas especulações cosmológicas e metafísicas, e sua insistência na liberdade absoluta de cada alma, negando assim o fatalismo que tantas vezes encontrou seu caminho nos ensinamentos mais esotéricos de vários filósofos e escolas de mistério de seu tempo.

ÍNDICE

1. A Vida e os Tempos de Orígenes
2. Sua Herança Intelectual: Pagão, Judeu e Cristão.
3. O Sistema Filosófico de Orígenes
 - a. A Trindade
 - b. Almas e sua Queda
 - c. Várias Idades, Metempsicose e a Restauração de Todos.
4. Temas importantes na Filosofia de Orígenes
 - a. Livre-arbítrio
 - b. Educação e História
 - c. Movimento Eterno das Almas
5. A Importância de Origen na História da Filosofia
 - a. Filosofia Helenística
 - b. Cristianismo
6. Resumo Final
7. Referências e leitura suplementar

1. A Vida e os Tempos de Orígenes

Orígenes, de acordo com Eusébio, "não tinha dezessete anos completos" quando a perseguição de Sétimo Severo aos cristãos começou "no décimo ano de [seu] reinado" (História Eclesiástica; tr. Williamson, p.

179), que fornece a data aproximada do nascimento de Orígenes em 185/6 d.C. Ele morreu por volta do reinado de Gallus, o que coloca sua morte em 254/5 d.C. Orígenes viveu durante um período turbulento do Império Romano, quando as invasões bárbaras varriam a Europa, ameaçando a estabilidade do Império Romano. A época dele também foi de perseguição periódica contra os cristãos, principalmente durante os reinados dos imperadores Severo, Maximino e Décio, de modo que a vida de Orígenes começou e terminou com perseguições.

Sua família era devotamente cristã e provavelmente altamente educada; pois seu pai, que morreu como mártir, garantiu que Orígenes fosse educado não apenas em estudos bíblicos, mas também em educação helenística. Eusébio (História Eclesiástica, tr. Williamson, p. 182) nos conta que Orígenes tinha apenas dezessete anos quando assumiu o cargo de diretor (*didaskalos*) da Escola Catequética Cristã em Alexandria. Ele se interessou pela filosofia grega bem cedo em sua vida, estudando por um tempo com Ammonius Saccas (o professor de Plotino) e reunindo uma grande coleção de textos filosóficos. É provavelmente nessa época que ele começou a compor *Sobre Os Primeiros Princípios*. No entanto, à medida que se tornava cada vez mais devoto da fé cristã, vendeu a sua biblioteca, abandonando, por algum tempo, qualquer contato com a sabedoria grega pagã, embora acabasse por regressar aos estudos seculares (filosofia grega), dos quais derivou não poucas medidas de inspiração, como Porfírio (registrado em Eusébio) deixa bem claro, ao continuar com sua elucidação cada vez mais sofisticada dos textos bíblicos.

2. Sua Herança Intelectual: Pagão, Judeu e Cristão.

A dívida de Orígenes com a Sagrada Escritura é óbvia; ele cita a Bíblia longamente, muitas vezes reunindo passagens aparentemente

dísparos para fazer um ponto teológico profundo. No entanto, seu pensamento é o tempo todo informado por sua educação filosófica grega, especificamente a da tradição platônica média, notadamente as obras do platônico judeu Fílon de Alexandria e do filósofo neopitagórico Numênio de Apameia (fl. 150-176 d.C.). Orígenes compartilha com Fílon uma insistência no livre arbítrio da pessoa, uma liberdade que é evidência direta da semelhança da humanidade com Deus - pois, como o Ser de Deus, a existência humana é livre de toda necessidade. De Numênio, Orígenes provavelmente adotou a concepção de um "segundo deus" procedente de um primeiro ser inefável chamado de Um, "Primeiro Deus" ou Pai. Numênio referiu-se a este "segundo deus" como Demiurgo ou artesão, e ensinou que ele criou o cosmos imitando o conteúdo intelectual do "Primeiro Deus". Orígenes aplicou essa noção básica à sua doutrina de Cristo, a quem também chamou de Demiurgo (Comentário sobre João 1.22), e passou a descrever Cristo como um reflexo da Verdade do Pai, afirmando que, comparado aos seres humanos, Cristo é a Verdade, mas comparado ao Pai, Ele é uma falsidade (Jerônimo, Epístola 92, citando Orígenes; veja também Sobre os Primeiros Princípios 1.2.6).

Outra parte extremamente importante da herança intelectual de Orígenes é o conceito de *apokatastase* ou "restauração de todas as coisas". Este termo aparece pela primeira vez, como um conceito filosófico, nos escritos dos estoicos, cujo panteísmo materialista os levou a identificar Zeus com o fogo puro, "artesanamente" que permeia e constitui o cosmos. De acordo com os estoicos, esse fogo se expande e contrai de acordo com um ciclo fixo. Eles chamaram a contração de "conflagração" (*ekpurôsis*), destruindo o cosmos, mas apenas temporariamente. Esta contração foi descrita como Zeus voltando aos seus próprios pensamentos, para contemplar a perfeição eterna de sua mente/cosmos (o cosmos material

sendo a expressão de sua mente, ou Logos). A expansão ocorreria quando Zeus mais uma vez expressou sua mente na criação do cosmos material; esta recriação ou reconstituição do cosmos é o que os estoicos chamavam de *apokatastasis*. Alguns estoicos argumentaram que, uma vez que Zeus é a mente perfeita, então toda reconstituição do cosmos se assemelhará idêntica à que a precedeu. Esta doutrina estoica deveria ter uma imensa influência no desenvolvimento das chamadas tradições esotéricas na era helenística, notadamente a escola hermética, o gnosticismo e a astrologia, com todas as quais Orígenes era, em graus variados, familiar.

Na época de Orígenes, o cristianismo como religião ainda não havia desenvolvido um sistema de teologia como base da ortodoxia; portanto, além de uma grande variedade de opiniões sobre a fé, havia também várias seitas, cada uma afirmando possuir a verdade da fé cristã. Acima de tudo, entre essas seitas estava o grupo de escolas livremente rotuladas de "gnósticas". A escola valentiniana (fundada por Valentino, um excelente professor e filósofo que já foi candidato a bispo de Roma) foi a mais filosoficamente realizada das seitas gnósticas cristãs. Em seu *Comentário Sobre João*, Orígenes refuta as doutrinas de um gnóstico valentiniano chamado Heracleon, que havia escrito anteriormente um comentário sobre o mesmo Evangelho. Enquanto a oposição de Orígenes ao Gnosticismo impedia qualquer influência doutrinária, ele via no gnosticismo o valor de um sistema, pois era precisamente em virtude de seus sistemas elaborados e auto consistentes que os gnósticos eram bem sucedidos na obtenção de adeptos. Como não havia sistemas teológicos cristãos não gnósticos na sua época, coube a Orígenes formular um. Este foi o programa de seu tratado *Sobre Os Primeiros Princípios*.

3. O Sistema Filosófico de Orígenes

Orígenes foi o primeiro teólogo sistemático e filósofo da Igreja Cristã. Intelectuais cristãos anteriores tinham se confinado a trabalhos apologeticos e moralizantes; notável entre tais escritores é *Clemente de Alexandria* (215 d.C.), que, como Orígenes, encontrou muito valor na filosofia helênica. Antes de prosseguir com um exame do sistema de Orígenes, deve-se notar que os estudiosos estão divididos sobre a questão de se seus *Princípios* contêm ou não um sistema. Henri Crouzel (1989), por exemplo, argumentou que a presença de declarações contraditórias em determinadas partes do tratado, bem como em outros textos, é prova contra a alegação de que Orígenes apresentava um sistema. Hans Jonas (1974), por outro lado, reconheceu um sistema claro em *Sobre os Primeiros Princípios* e deu uma elucidação convincente de tal.

A razão dessa divisão acadêmica deve-se, principalmente, à falta de uma definição precisa de "sistema" e "sistemática". Se alguém se aproximar do texto de Orígenes esperando um sistema de filosofia cuidadosamente trabalhado à maneira de um Kant ou um Hegel, ficaremos desapontados. No entanto, se alguém lê o texto com um olho para temas proeminentes e consistência interna de tais temas uns com os outros, um sistema emerge. Como John Dillon apontou, Orígenes conseguiu atrair vários alunos do renomado professor platônico Ammonius Saccas para estudar com ele, e, Dillon observa convincentemente, isso não teria sido possível se Orígenes não tivesse algum sistema para oferecer (Dillon, em Kannengiesser, Petersen, ed. 1988, p. 216, e nota de rodapé).

Deve-se ressaltar também que o texto dos *Primeiros Princípios* que possuímos não está completo. O grego original de Orígenes é preservado apenas em fragmentos, o restante do texto é expiatório apenas em uma tradução latina por Rufino, que foi defensor de Orígenes contra acusações

póstumas de heresia. Embora a tradução de Rufino seja, até onde podemos dizer fiel na maioria dos aspectos, há amplas evidências de que ele suavizou certas passagens potencialmente problemáticas em uma tentativa mal guiada de redimir seu amado professor. Ao ler o tratado de Orígenes, então, seria bom ter isso em mente se alguém tropeçasse em passagens aparentemente contraditórias, pois não se tem como saber o que o grego original poderia ter dito.

a. A Trindade

Orígenes começa seu tratado *Sobre Os Primeiros Princípios* estabelecendo, de forma platônica típica, uma tríade hierárquica divina; mas em vez de chamar esses princípios por termos típicos platônicos como mônada, díade e alma-do-mundo, ele os chama de "Pai", "Cristo" e "Espírito Santo", embora ele descreva esses princípios usando a linguagem platônica. O primeiro desses princípios, o Pai, é uma unidade perfeita, completa para si mesmo, e sem corpo – uma mente puramente espiritual. Uma vez que Deus o Pai é, para Orígenes, "pessoal e ativo", segue-se que existia com Ele, sempre, uma entidade sobre a qual exerce sua atividade intelectual. Esta entidade é Cristo, o Filho, o Logos, ou Sabedoria (*Sophia*), de Deus, a primeira emanção do Pai, correspondente ao "segundo deus" de Numênio, como vimos acima (seção 2). O terceiro e último princípio da tríade divina é o Espírito Santo, que "prossegue do Filho e está relacionado com Ele como o Filho está relacionado com o Pai" (A. Tripolitis 1978, p. 94). Aqui está Orígenes explicando o status do Espírito Santo, em uma passagem preservada no grego original:

O Deus e Pai, que mantém o universo unido, é superior a todo ser que existe, pois ele dá a cada um de sua própria existência aquilo que cada um é; o Filho, sendo menor que o Pai, é superior apenas às criaturas

racionais (pois ele é o segundo depois do Pai); o Espírito Santo é ainda menor e habita apenas nos santos. De modo que assim o poder do Pai é maior do que o do Filho e do Espírito Santo, e o do Filho é maior do que o do Espírito Santo, e por sua vez o poder do Espírito Santo excede o de cada outro ser sagrado (Fragmento 9 [Koetschau] tr. Butterworth 1966, pp. 33-34 e nota de rodapé).

Esta hierarquia escalonada revela uma atribuição de poder ao segundo e terceiro membros da Trindade: o poder do Pai é universal, mas o do Filho corresponde apenas às criaturas racionais, enquanto o poder do Espírito corresponde estritamente aos "santos" ou aqueles que alcançaram a salvação. Tal estrutura de influência divina no reino criado é encontrada muito mais tarde no sistema do filósofo neoplatônico Proclo (ver J. Dillon, em G. Vesey, ed. 1989).

b. Almas e sua Queda

De acordo com Orígenes, a primeira criação de Deus foi uma coletividade de seres racionais que ele chama de *logika*. "Embora Orígenes fale da *logika* como sendo criado, eles não foram criados no tempo. Criação com relação a eles significa que eles tiveram um começo, mas não temporal" (Tripolitis 1978, p. 94). Além disso, Orígenes explica que o número desses seres racionais é necessariamente limitado, pois uma criação infinita seria incompreensível e indigna de Deus. Essas almas foram originalmente criadas nas proximidades de Deus, com a intenção de explorar os mistérios divinos em um estado de contemplação sem fim. Eles se cansaram dessa intensa contemplação, no entanto, e decaíram, afastando-se de Deus e vivendo uma existência em seus próprios termos, separados da presença divina e da sabedoria que ali se encontram. Essa queda não foi, deve-se entender, o resultado de qualquer imperfeição

inerente às criaturas de Deus, mas sim o resultado de um mau uso do maior dom de Deus à Sua criação: a liberdade. A única criatura racional que escapou da queda e permaneceu com Deus é a “alma de Cristo” (Orígenes, *Sobre Os Primeiros Princípios* 2.6.5; Tripolitis 1978, p. 96). Essa alma individual é indicativa da função pretendida de todas as almas, ou seja, revelar o mistério divino de maneiras únicas, na medida em que o significado desse mistério é depositado dentro delas, como potencialidade teândrica (Deus-humana), a ser extraída e revelada através da cooperação com Deus (*Sobre os Primeiros Princípios* 2.9.2-8). Como explica Orígenes, a alma de Cristo não era diferente de nenhuma das almas que se afastaram de Deus, pois a alma de Cristo possuía o mesmo potencial de comunhão com Deus que todas as outras almas. O que distinguiu a alma de Cristo de todas as outras – e o que o preservou de cair – foi seu ato supremo de livre escolha, para permanecer imerso na divindade.

O que agora são almas (*psukhê*) começaram como mentes e, por meio do tédio ou da distração, ficaram “frios” (*psukhesthai*) à medida que se afastavam do “calor divino” (*Sobre Os Primeiros Princípios* 2.8.3). Afastando-se assim de Deus, eles passaram a ser revestidos de corpos, a princípio de “uma bela natureza etérea e invisível”, mas depois, à medida que as almas se afastaram de Deus, seus corpos mudaram “de um corpo fino, etéreo e invisível para um corpo de um estado mais grosseiro e mais sólido. A pureza e a sutileza do corpo com o qual uma alma é envolvida dependem do desenvolvimento moral e da perfeição da alma à qual ela está unida. Orígenes afirma que existem vários graus de sutileza mesmo entre os corpos celeste e espiritual” (Tripolitis 1978, p. 106). Quando uma alma alcança a salvação, de acordo com Orígenes, ela deixa de ser uma alma e retorna a um estado de “mente” ou entendimento puro. No entanto,

devido à queda, agora “nenhum espírito racional pode existir sem um corpo” (Tripolitis 1978, p. 114), mas os corpos das almas redimidas são “corpos espirituais”, feitos do mais puro fogo (ver A. Scott 1991, Capítulo 9).

c. Idades Múltiplas, Metempsicose e a Restauração de Todos

Orígenes não acreditava no sofrimento eterno dos pecadores no inferno. Para ele, todas as almas, incluindo o próprio diabo, acabarão por alcançar a salvação, mesmo que demore inúmeras eras para isso; pois Orígenes acreditava que o amor de Deus é tão poderoso que amolece até o coração mais duro, e que o intelecto humano – sendo a imagem de Deus – nunca escolherá livremente o esquecimento em vez da proximidade com Deus, a fonte da própria Sabedoria. Certos críticos de Orígenes alegaram que esse ensino mina sua firme insistência no livre-arbítrio, pois, argumentam esses críticos, as almas devem manter a liberdade de finalmente rejeitar ou aceitar Deus, ou então o livre-arbítrio se tornará uma mera ilusão. O que escapa a esses críticos é o fato de que a concepção de livre-arbítrio de Orígenes não é a nossa; ele considerava a liberdade no sentido platônico da capacidade de escolher o bem. Uma vez que o mal não é o oposto polar do bem, mas simplesmente a ausência do bem – e, portanto, não tendo existência real – então “escolher” o mal não é tomar uma decisão consciente, mas agir na ignorância da medida de todas as razões racionais, ou seja, o bem.

Orígenes era incapaz de conceber um Deus que criasse almas capazes de se dissolver no esquecimento do mal (não-ser) por toda a eternidade. Portanto, ele raciocinou que uma única vida não é suficiente para uma alma alcançar a salvação, pois certas almas requerem mais educação ou “cura” do que outras. Assim, ele desenvolveu sua doutrina de

múltiplas eras, na qual as almas renasceriam, para experimentar novamente os poderes educativos de Deus, com vistas à salvação final. Esta doutrina, é claro, implica alguma forma de transmigração de almas ou metempsicose. No entanto, a versão de metempsicose de Orígenes não era a mesma dos pitagóricos, por exemplo, que ensinavam que a mais vil das almas acabaria por encarnar como animais.

Para Orígenes, algum tipo de continuidade entre o corpo presente e o corpo na era por vir foi mantida (Jerônimo, Epístola a Avito 7, citando Orígenes; veja também *Comentário sobre Mateus* 11.17). Orígenes, como muitos de seus contemporâneos, não degradou o corpo ao status de uma incrustação indesejada que aprisionava a alma; para ele, o corpo é um princípio necessário de limitação, conferindo a cada alma uma identidade única. Este é um ponto importante para a compreensão da epistemologia de Orígenes, que se baseia na ideia de que Deus educa cada alma de acordo com suas habilidades inerentes, e que as habilidades de cada alma determinarão a forma de seu conhecimento. Podemos dizer, então, que a singularidade do corpo da alma é uma imagem da singularidade de sua mente. Este é o primeiro indício do desenvolvimento do conceito de pessoa e personalidade na história do pensamento ocidental.

A restauração de todos os seres (*apokatastasis*) é o conceito mais importante na filosofia de Orígenes e a pedra de toque pela qual ele julga todas as outras teorias. Seu conceito de restauração universal é baseado em fundamentos filosóficos bíblicos e helenísticos igualmente fortes e não é original, pois pode ser rastreado até Heráclito, que afirmou que “o começo e o fim são comuns” (Fragmento B 103, tr. J. Barnes 1987, p. 115). Considerando que os oponentes posteriores de Orígenes basearam suas acusações de heresia em grande parte nesse aspecto de seu ensino, é surpreendente ver quão bem fundamentada nas escrituras essa doutrina

realmente é. A principal prova bíblica de Orígenes é 1 Coríntios 15:25-28, especialmente o versículo 28, que fala do tempo “quando todas as coisas lhe estiverem sujeitas [Cristo], então também o próprio Filho se sujeitará àquele que pôs todas as coisas debaixo dele, para que Deus seja tudo em todos” (KJV, minha ênfase). Essa noção bíblica de Deus sendo “tudo em todos” (*panta en pasin*) é um forte suporte teológico para sua teoria da *apokatastasis*. Há, é claro, inúmeras outras passagens nas escrituras que contradizem essa noção, mas devemos lembrar que a força de Orígenes residia em sua capacidade filosófica de usar a razão e a dialética em apoio a doutrinas humanas, não na capacidade de usar as escrituras em apoio a doutrinas dogmáticas e argumentos anti-humanistas. Orígenes imaginou a salvação não em termos da alegria dos salvos no céu e do sofrimento dos condenados no inferno, mas como uma reunião de todas as almas com Deus.

4. Temas importantes na Filosofia de Orígenes

Embora o longo tratado de Orígenes *Sobre Os Primeiros Princípios* contenha numerosas discussões sobre uma ampla variedade de questões relevantes para o cristianismo de sua época, bem como para questões filosóficas mais amplas, surgem certos temas-chave que são de valor universal e atemporal para a filosofia. Esses temas são: livre arbítrio; o valor educativo da história; e o infinito e eterno movimento (tornar-se) dos seres humanos.

a. Livre Arbítrio

A concepção de liberdade de Orígenes, conforme discutido acima, não era a mesma que as concepções modernas. Isso não quer dizer que sua concepção estava errada, é claro. Pois Orígenes reconhecia a

liberdade apenas na razão, na racionalidade, que é justamente a capacidade de reconhecer e abraçar o bem, que para ele é Deus. A irracionalidade é a ignorância, a ausência de uma concepção do bem. O ignorante não pode ser responsabilizado por sua ignorância, exceto na medida em que foi preguiçoso, não se dedicando ao cultivo da razão. A dimensão moral dessa concepção de liberdade é que a ignorância não deve ser punida, mas remediada por meio da educação. A punição, entendida no sentido punitivo, é inútil e levará até mesmo a uma ignorância e pecado mais profundos, pois a alma punida fica ressentida, sem entender por que está sendo punida.

Orígenes acreditava firmemente que o conhecimento do bem (Deus) é suficiente para remover toda mancha de pecado e ignorância das almas. Uma 'liberdade' para abraçar o mal (a ausência do bem) não faria sentido para Orígenes que, como platônico, identificava o mal com a escravidão e o bem com a liberdade. A alma que viu o bem, argumentou ele, não cairá na ignorância novamente, pois o bem é inspirador e digno de contemplação eterna (ver *Comentário sobre Romanos* 5.10.15).

b. Educação e História

Orígenes pode ser corretamente chamado de o primeiro filósofo da história, pois, como Hegel, ele entendia a história como um processo envolvendo a participação de pessoas em grandes eventos que conduzem a uma eventual culminação ou "fim da história". Ao contrário da escatologia cristã dominante, Orígenes não entendia o fim da história como o estágio final de uma grande revelação de Deus, mas sim como a culminação de um processo humano-divino (cooperativo), no qual a imagem e semelhança de Deus (humanidade) é reunida com sua fonte e modelo, o próprio Deus (ver *Contra Celso* 4.7; *Sobre os Primeiros*

Princípios 2.11.5, 2.11.7; *Tripolitis* 1978, p. 111). Isto é conseguido através da educação das almas que, tendo se afastado de Deus, agora estão separadas da presença divina e requerem uma reiniciação gradual nos mistérios de Deus. Tal reunião não deve ser realizada pela força, pois Deus nunca irá, insiste Orígenes, minar o livre arbítrio de Suas criaturas; ao contrário, Deus irá, ao longo de numerosas eras, se necessário, educar as almas pouco a pouco, conduzindo-as eventualmente, em virtude de sua própria capacidade de resposta crescente, de volta a Ele, onde elas se gloriarão na revelação dos mistérios infinitos da divindade eterna (*Sobre os Primeiros Princípios* 2.11.6-7).

c. Movimento Eterno das Almas

Um motivo comum no platonismo durante, antes e depois do tempo de Orígenes é a estase salvífica, ou a ideia de que a alma alcançará completo repouso e estaticidade quando finalmente ascender à contemplação do bem. Notamos essa ideia logo no início de Platão, que fala na República (517c-d, 519c-e) de um estado de pura contemplação do qual o filósofo só é arrancado pela força ou pela persuasão. No próprio tempo de Orígenes, Plotino desenvolveu sua noção de uma 'virada' (*epistrophê*) da alma resultando em uma união instantânea da alma com seu princípio divino, entendida como uma forma idealizada e imutável de contemplação, não permitindo nenhum dinamismo ou desenvolvimento pessoal (ver *Enéadas* 4.3.32, 4.8.4, por exemplo). Influenciado indiretamente por Plotino, e mais diretamente pelos neoplatônicos posteriores (tanto cristãos quanto pagãos), o teólogo cristão São Máximo, o Confessor, elaborou uma teologia filosófica sistemática que culminou em uma escatologia na qual a única pessoa humana foi substituída pela

presença avassaladora e transcendente de Deus (ver Capítulos sobre Conhecimento 2.88).

Orígenes conseguiu manter a transcendentalidade de Deus, por um lado, e a persistência dinâmica das almas no ser, por outro. Ele fez isso definindo almas não em virtude de seu conteúdo intelectual (ou, no sentido plotiniano, por exemplo, em virtude de seu princípio constitutivo "anterior" ou superior), mas sim por sua capacidade de se envolver de maneira finita com o Deus infinito. Esse envolvimento é constitutivo da existência da alma e garante sua singularidade. Cada alma se envolve exclusivamente com Deus na contemplação dos mistérios divinos de acordo com sua capacidade inata, e esse compromisso persiste por toda a eternidade, pois os mistérios da divindade são inesgotáveis, assim como a aplicação entusiástica da capacidade intelectual das almas.

5. A Importância de Orígenes na História da Filosofia

Ao longo deste artigo, a importância de Orígenes foi amplamente ligada à sua fusão de percepções filosóficas com elucidações de vários aspectos da fé cristão. No entanto, sua importância para a filosofia helenística é marcante e, embora não tão penetrante quanto sua influência no pensamento cristão, merece algumas breves observações. Seu papel na formação da doutrina cristã é mais proeminente, mas, por causa de sua natureza problemática, será tratado apenas brevemente.

a. Filosofia Helenística

A dívida de Orígenes com a filosofia helenística (grega) é bastante óbvia; sua influência no desenvolvimento da filosofia pagã posterior é – pelo menos da perspectiva da maioria dos estudiosos contemporâneos – bem menos óbvia, mas está lá. Sua doutrina trinitária, por exemplo,

consistia em uma gradação de influência começando com o Pai, cuja influência era do tipo mais geral e universal, unindo todas as coisas; a influência do Filho estendeu-se estritamente aos seres sencientes; a influência do Espírito Santo se estendeu apenas aos 'eleitos' ou santos que já haviam alcançado a salvação (Dillon, em D.J. O'Meara, ed., 1982, p. 20; ver também *Sobre os Primeiros Princípios* 1.3.5). Essa concepção encontrou expressão posterior nos Elementos de Teologia de Proclo (*Proposição* 57), onde ele elucida esta formulação: "Toda causa tanto opera antes de seu conseqüente quanto dá origem a um número maior de termos posteriores" (tr. Dodds).

Para Orígenes, as almas pré-existentes, pela sua queda, deram origem a uma história à qual o Pai e o Filho vieram presidir, enquanto o Espírito Santo só entra na realidade humana para efetuar uma reorientação salvífica para Deus que é já fruto de uma história conquistada. O Espírito Santo, então, pode ser entendido como a causa final, cujas causas preparatórias são o Pai e o Filho, os reprodutores mútuos da história. Um pouco mais tarde, o filósofo pagão Jâmblico inverteu essa noção origeniana, afirmando que a influência do divino se tornava mais forte e mais concentrada quanto mais penetrava na realidade criada, estendendo-se em seu poder puro até mesmo a pedras e plantas.

Nesse sentido, o Espírito Santo, limitado (segundo Orígenes) apenas à interação com os santos, cede lugar ao poder universal do Pai, que se estende até os confins da realidade. Jâmblico não via razão para dividir a divindade em pessoas ou efeitos emanativos; em vez disso, ele via a divindade como operante, em vários graus, em todos os níveis da realidade. No nível mais baixo, no entanto, esse poder é mais eficaz, transmitindo poder a plantas e pedras e fornecendo suporte para a prática teúrgica defendida por Jâmblico (Olympiodorus, *Comentário sobre*

Alcibíades I, 115A; Psellus, *Caldeu Exposições* 1153a10-11; Dillon, ed. O'Meara 1982, p. 23).

b. Cristianismo

As ideias de Orígenes, principalmente as do tratado *Sobre os Primeiros Princípios*, deram origem a um movimento na Igreja Cristã conhecido como Origenismo. Do terceiro ao sexto século, esse movimento foi bastante influente, especialmente entre os monásticos, e foi articulado - embora excessivamente codificado - pelo teólogo Evágrio do Ponto (c. 345-400 d.C.). Deve-se notar que o espírito de investigação filosófica exemplificado por Orígenes estava em grande parte ausente do movimento que leva seu nome. Um uso muito mais criativo dos conceitos e temas de Orígenes foi feito por Gregório de Nissa (386 d.C.), que adotou a doutrina de Orígenes de apocatástase ou "restauração de todas as coisas". Gregório também foi responsável por articular mais claramente do que Orígenes a noção de que as almas redimidas permanecerão em um estado de atividade intelectual dinâmica (ver Gregório de Nissa, *Oração Catequética*, esp. Capítulos 26 e 35). Após a condenação póstuma de Orígenes (e do origenismo) no século V, tornou-se cada vez mais difícil para os teólogos tradicionais fazer uso de sua obra. Pseudo-Dionísio, o Areopagita (século V ou VI d.C.) baseou-se na filosofia neoplatônica, especialmente Proclo (411-485 d.C.) e Jâmblico (240-325 d.C.), e embora tenha seguido os passos de Orígenes no uso da sabedoria pagã, ele nunca mencionou seu predecessor pelo nome.

No século VII, Máximo, o Confessor (cerca de 580-662), que pode ser chamado de o último grande neoplatônico cristão, começou a revisar as doutrinas de Orígenes de uma maneira mais aceitável para o clima teológico da Igreja bizantina primitiva. Máximo transformou o historicismo

de Orígenes em uma luta pessoal mais introspectiva para alcançar a visão divina por meio do ascetismo e da oração, sendo o resultado uma subsunção total da pessoa à divindade. Esta era a visão de salvação de Máximo: a substituição do ego pela presença divina (ver L. Thunberg 1985, p. 89; também Máximo, *Capítulos sobre Conhecimento* 2.88). Embora haja muito que possa ser chamado de brilhante e até inspirador na teologia filosófica de Máximo, essa perda da centralidade da pessoa – como entidade única e irrepetível – no processo cósmico de salvação levou à perda de um senso de cooperação da humanidade e de Deus, e minou o cristianismo do vigor intelectual que exibiu no período que antecedeu o estabelecimento de um estado bizantino teocrático.

Felizmente, o legado de Orígenes não foi perdido. Ele serviu de inspiração para os humanistas renascentistas e, mais recentemente, para certos teólogos cristãos existencialistas, notadamente Nicolas Berdyaev (1874-1948), cuja insistência na absoluta autonomia e nobreza da pessoa em face de toda realidade objetificante é um eco em toda a época do humanismo de Orígenes. O próprio Berdyaev admite a influência de Orígenes em seu pensamento (assim como o de Gregório de Nissa) e insiste que a doutrina do inferno e do sofrimento eterno dos pecadores não é compatível com o cristianismo autêntico. Ele também dá grande importância à história, e chega a abordar uma concepção moderna e desmitificada da metempsicose em termos de uma história universal e compartilhada da qual todas as pessoas fazem parte, independentemente de sua especificidade temporal. A história, de acordo com Berdyaev (e nisso ele segue Orígenes), une toda a humanidade. Nenhuma alma será salva isoladamente; todos devem ser salvos juntos, ou não ser salvos. Berdyaev escreveu várias obras, algumas das mais importantes são

Escravidão e Liberdade (Eng. tr. 1944), O Começo e o Fim (Eng. tr.1952) e Verdade e Revelação (Eng. tr. 1962).

6. Resumo Final

Orígenes foi um inovador em uma época em que a inovação, para os cristãos, era um luxo mal pago. Ele se baseou na filosofia pagã em um esforço para elucidar a fé cristã de uma maneira aceitável para os intelectuais, e conseguiu converter à sua fé muitos talentosos estudantes pagãos de filosofia. Ele também foi um grande humanista, que acreditava que todas as criaturas acabariam por alcançar a salvação, incluindo o próprio diabo. Orígenes não abraçou o dualismo do gnosticismo, nem o das expressões mais primitivas da fé cristã ainda existentes em seus dias. Em vez disso, ele levou o cristianismo a um nível superior, encontrando nele uma chave para a perfeição do intelecto ou da mente, que é o que todas as almas são em sua forma pura. A restauração de todas as almas a uma existência puramente intelectual era a fé de Orígenes, e sua filosofia baseava-se nessa fé. Nisso, ele é um herdeiro de Sócrates e Platão, mas também trouxe uma nova concepção para a filosofia – aquela do aspecto criativo da alma, conforme realizado na história, cujo ponto culminante é a salvação, após o que segue um eterno mergulho em os profundos mistérios de Deus.

7. Referências e Leitura Suplementar

Bibliografia

Trabalhos selecionados por Orígenes em Tradução de Inglês

- Orígenes, *Contra Celso*, tr. F. Crombie (*The Ante-Nicene Fathers* 4; Michigan: Eerdmans 1979, reimpressão).

- Orígenes, *Sobre os Primeiros Princípios*, tr. G.W. Butterworth (Nova York: Harper e Row 1966).
- Orígenes, *Comentário sobre John*, tr. A. Menzies (*The Ante-Nicene Fathers* 10; Michigan: Eerdmans 1978, reimpressão).
- Orígenes, *Comentário sobre Mateus*, Tr. J. Patrick (*The Ante-Nicene Fathers* 10; Michigan: Eerdmans 1978, reimpressão).
- Orígenes, *Comentário sobre a Epístola para os Romanos* (Livros 1-5), tr. T.P. Scheck (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2001).
- Orígenes, *Comentário sobre a Epístola para os Romanos* (Livros 6-10), tr. T.P. Scheck (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2002).

Outras Fontes

- Berdyaev, Nicholas, *The Beginning and the End*, tr. R.M. French (Nova York: Harper and Brothers 1952).
- Berdyaev, Nicholas, *Escravidão e Liberdade*, tr. R.M. French (Nova York: Charles Scribner's Sons 1944).
- Berdyaev, Nicholas, *Truth and Revelation*, tr. R.M. French (Nova York: Collier Books 1962).
- Chadwick, H., *Early Christian Thought and the Classic Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen* (Nova York: Oxford University Press 1966).
- Crouzel, H., *Origen: The Life and Thought of the First Great Theólogo*, tr. A.S. Worrall (T.&T. Clark Ltd. 1989).
- Dillon, J.M., *The Middle Platonists* (Ithaca: Cornell University Press 1977).
- Hardy, E.R., *Christologia dos Pais Posteriores* (Filadélfia: The Westminster Press 1954).

- Jonas, H., "Metafísica de Origen do Livre Arbítrio, Queda e Salvação: Uma 'Divina Comédia' do Universo", em *Ensaaios Filosóficos: Do Credo Antigo ao Homem Tecnológico* (Englewood Cliffs, NJ: PrenticeHall 1974).
- Kannengiesser, C., Petersen, W.L., eds., *Origen of Alexandria: His World and His Legacy* (Indiana: University of Notre Dame Press 1988).
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines* (Nova Iorque: Harper e Row 1978).
- Louth, A., *Maximus, o Confessor* (Nova Iorque: Routledge 1996).
- Luibheid, C., Rorem, P., tr., *Pseudo-Dionísio: As Obras Completas* (Mahwah, NJ: Paulist Press 1987).
- Meyendorff, J., *Cristo no Pensamento Cristão Oriental* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1975).
- Murphy, F.X., "Evagrius Ponticus e Origenism", em R. Hanson e H. Crouzel, ed., *Origeniana Tertia* (1981).
- O'Meara, D.J., ed., *Neoplatonismo e Pensamento Cristão* (Nova York: State University of New York Press 1982).
- Pelikan, J., *Cristianismo e Cultura Clássica: A Metamorfose da Teologia Natural no Encontro Cristão com o Hellenismo* (New Haven: Yale University Press 1993).
- Pelikan, J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 2: "The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)" (Chicago: University of Chicago Press 1974).
- Scott, A., *Origen e a Vida das Estrelas: Uma História de uma Ideia* (Oxford: Clarendon Press 1991).
- Shaw, G., *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park: Pennsylvania State University Press 1995).

- Siorvanes, L., *Proclus: Neo-Platônica Filosofia e Ciência* (New Haven: Yale University Press 1996).
- Stevenson, J., ed. *A New Eusebius: Documentos Ilustrativos da História da Igreja para A.D. 337* (Londres: S.P.C.K. 1957).
- Tatakis, B., *Filosofia Bizantina*, tr. N.J. Moutafakis (Indianápolis: Hackett 2003).
- Thunberg, L., *Homem e o Cosmos: A Visão de São Maximus, a Confessora* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1985).
- Trigg, J.W., *Origen: A Bíblia e a Filosofia na Igreja do Século III* (Atlanta: John Knox Press 1983).
- Tripolitis, A., *A Doutrina da Alma no Pensamento de Plotinus e Origen* (Nova Iorque: Libra 1978).
- Werner, M., *The Formation of Christian Dogma*, tr. S.G.F. Brandon (Harper and Brothers 1957).
- Williamson, G.A., tr., Eusébio, *A História da Igreja* (Nova Iorque: Penguin Books 1965).
- Zeller, E., *Contornos da História da Filosofia Grega*, tr. L.R. Palmer (New York: Meridian Books 1955).

Informações do autor

Edward Moore

St. Elias School of Orthodox Theology

U. S. A.

GREGÓRIO DE NISSA

Gregório de Nissa (C.335 - C.395 D.C.) passou sua vida na Capadócia, uma região da Ásia Menor central. Ele era o mais filosoficamente adepto dos três chamados Capadócius, que incluíam o irmão Basílio, o Grande, e o amigo Gregório de Nazianzo. Juntos, os capadócius são creditados por definir a ortodoxia cristã no Império Romano do Oriente, como Agostinho (354-430 d.C.) faria no Ocidente. Gregório foi um pensador altamente original, inspirando-se nas escolas filosóficas gregas pagãs, bem como nas tradições judaica e cristã oriental, e formulando uma síntese original que influenciaria o pensamento bizantino posterior e possivelmente até o pensamento europeu moderno.

Uma ideia central na escrita de Gregório é a distinção entre a natureza transcendente e as energias imanentes de Deus, e muito de seu pensamento é uma elaboração das implicações dessa ideia em outras áreas - notavelmente, o mundo, a humanidade, a história, o conhecimento e a virtude. Isso o leva a expandir a distinção natureza-energias em um princípio cosmológico geral, aplicá-lo particularmente à natureza humana, que ele concebe como tendo sido criada à imagem de Deus, e a erigir uma teoria de interminável perfectibilidade intelectual e moral na premissa de que o propósito da vida humana é literalmente tornar-se como a natureza infinita de Deus.

ÍNDICE

1. Vida
2. Deus
3. Mundo
4. Humanidade

5. História
6. Conhecimento
7. Virtude
8. Conclusão
9. Referências e leitura suplementar

1. Vida

Gregório de Nissa nasceu por volta de 335 d.C. na Capadócia (na atual Turquia). Ele veio de uma grande família cristã de dez filhos - cinco meninos e cinco meninas. A família de Gregório é significativa, pois duas das pessoas mais influentes em seu pensamento são dois de seus irmãos mais velhos - sua irmã Macrina (c.327-379) e Basílio (c.330-379), o filho mais velho da família. Juntamente com Basílio e o colega capadócio e amigo Gregório de Nazianzo (c.329–c.391), Gregório de Nissa forma o terceiro de um trio de pensadores cristãos, conhecidos coletivamente como Capadócius, que estabeleceram as principais linhas da ortodoxia no Oriente Cristão. Basílio, que se tornou o poderoso bispo de Cesareia, era o clérigo politicamente mais habilidoso do grupo. Ele nomeou seu irmão mais novo para a sé pela qual agora é conhecido e previu corretamente que Gregório conferiria mais distinção à obscura cidade de Nissa do que receberia dela. Gregório de Nazianzo foi um orador brilhante, mais conhecido por suas cinco "orações teológicas", que resumiam sucintamente o consenso da Capadócia. Mas o pensador mais profundo dos três foi Gregório de Nissa. Gregório está em uma encruzilhada no desenvolvimento teológico do Oriente cristão: ele resume muitas das ideias de seus grandes predecessores, como o filósofo judeu Fílon de Alexandria (c.20 a.C.–c.54 d.C.) e o cristão Orígenes (c.185–254 d.C.), e inicia o desenvolvimento de temas que aparecerão nos mais proeminentes

pensadores bizantinos posteriores, notavelmente o Pseudo-Dionísio (c.500) e Gregório Palamas (1296 - 1359).

Como o filho mais velho, Basílio foi o único dos irmãos de Gregório a receber uma educação formal. Assim, Basílio provavelmente se tornou o professor de seu irmão mais novo. Se assim for, ele certamente fez um excelente trabalho, pois neste caso o aluno passou a ofuscar o professor. Gregório está completamente à vontade com os filósofos que estavam em voga em sua época: Platão (427-347 a.C.) – especialmente como “atualizado” e sistematizado por Plotino (204 - 270 d.C.) -Aristóteles (384 - 322 a.C.) e o estóicos. Ao ler suas obras, não podemos deixar de ficar impressionados com a abundância de alusões aos diálogos platônicos. No entanto, seria um erro dizer, como Cherniss fez famosamente, que “Gregório... simplesmente aplicou nomes cristãos à doutrina de Platão e a chamou de teologia cristã” (O Platonismo de Gregório de Nissa: 62). Como se verá a seguir, há uma visão linear pronunciada da história no pensamento de Gregório, que só pode ser de proveniência hebraica. Além disso, o leitor descobrirá em Gregório uma originalidade que antecipa não apenas seus sucessores bizantinos, mas também modernos como John Locke (1632 - 1704) e Immanuel Kant (1724 - 1804).

A virada na vida de Gregório ocorreu por volta de 379, quando seu irmão Basílio e sua irmã Macrina morreram. A questão candente na época era a heresia ariana, que já havia entrado em sua última e mais logicamente rigorosa fase. O arianismo era uma heresia cristológica, nomeada em homenagem a seu fundador Ário (c. 256 - 336), que sustentava que Cristo não era nem divino nem humano, mas uma espécie de semideus. O principal defensor do arianismo na época, Eunômio de Cízico (c. 325 - c. 394), argumentou que a doutrina ariana poderia até ser derivada do próprio conceito de Deus, como veremos a seguir. Durante a maior parte

desse período, o peso da batalha pela ortodoxia foi liderado por Basílio; mas quando ele morreu, e logo depois a amada irmã de Gregory, Gregory sentiu que a responsabilidade de defender a ortodoxia contra a heresia ariana havia caído sobre seus ombros. Assim começou o período mais produtivo de um dos mais brilhantes pensadores cristãos – muito pouco conhecido e apreciado no Ocidente.

Esse período foi lançado pela publicação de seu *Contra Eunômio*, a refutação em quatro livros de Gregório daquela última fase da heresia ariana. Foi seguido por muitos outros trabalhos, sendo o mais significativo *Sobre o Trabalho dos Seis Dias*, o relato de Gregory sobre a criação do mundo; *Sobre a formação do homem*, seu relato da criação da humanidade; *O Grande Catecismo*, a declaração mais sistemática da filosofia da história de Gregório; *Sobre a Alma e a Ressurreição*, um diálogo com Macrina detalhando a escatologia de Gregório; *Comentários bíblicos sobre a vida de Moisés, as inscrições dos Salmos, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Bem-aventuranças e Pai Nosso*; obras teológicas sobre doutrina trinitária e cristológica; e tratados ascéticos e morais mais curtos. Muitos deles serão discutidos a seguir.

Gregório esteve presente na derrota final do arianismo no Concílio de Constantinopla de 381. Nada mais se ouviu dele depois de cerca de 395 d.C.

2. Deus

O conceito de Deus de Gregório nasceu da controvérsia ariana. O arianismo surgiu da necessidade de dar sentido às representações bíblicas aparentemente conflitantes de Cristo. Por exemplo, como alguém pode entender a afirmação de Jesus de que “Eu e o Pai somos um” (João 10:30) quando parece ser contrariada pela admissão de que “o Pai é maior do

que eu" (João 14:28)? Esse tipo de problema levou Ário a postular que Cristo não era nem divino nem humano, mas algo intermediário - um semideus, o ser criado mais antigo e perfeito, com certeza, mas criado mesmo assim. Na época de Gregório, o principal porta-voz da teologia ariana era Eunômio de Cízico, que defendeu o arianismo em bases estritamente filosóficas. A natureza criada de Cristo poderia ser derivada de uma análise do próprio conceito de Deus, argumentou Eunômio; pois é da natureza essencial de Deus ser não gerado, enquanto Cristo é confessado como "gerado do Pai". Se esse tipo de argumento fosse aceito, o que se tornaria a fé ortodoxa - a fé enunciada em Nicéia em 325 d.C. de que Cristo era literalmente "da mesma substância" que o Pai - seria radicalmente transformado.

Gregório se opõe a Eunômio, não simplesmente demarcando a posição oposta e defendendo-a com a artilharia das Escrituras, como a maioria de seus colegas nicenos havia feito, mas, mais interessante, repudiando a pressuposição central da teologia eunomiana - que alguém pode derivar por um processo de conceitos de análise que são essencialmente predicados de Deus. Deus é incompreensível; assim, é presunçoso ao extremo supor que Deus pode ser definido por um conjunto de conceitos humanos. Quando falamos da natureza interior de Deus, tudo o que podemos dizer é o que essa natureza não é (Contra Eunômio II [953 - 960, 1101 - 1108], IV 11 [524]). Ao dizer isso, Gregório antecipa a teologia negativa do Pseudo-Dionísio e muito pensamento medieval.

No entanto, se essa fosse toda a história - se fôssemos deixados com a total incompreensibilidade de Deus e nada mais - então a teologia de Gregório seria uma exposição muito atrofiada do cristianismo. Afinal, nas bem-aventuranças, Cristo promete: "Bem-aventurados os puros de

coração, porque eles verão a Deus". (Mateus 5:8) Se a natureza interior de Deus só pode ser conhecida negativamente, como isso é possível? De maneira mais geral, se Deus é simplesmente uma entidade remota e incognoscível, que possível relação com o mundo Deus poderia ter? Gregório responde a essas questões distinguindo entre a natureza de Deus (*phusis*) e as "energias" de Deus (*energeiai*) - a projeção da natureza divina no mundo, inicialmente criando-o e finalmente guiando-o ao seu destino designado (*Bem-aventuranças VI* [1269]). A ideia das energias de Deus na teologia de Gregório se aproxima do conceito ocidental de graça, exceto que enfatiza a presença real de Deus naquelas partes da criação que são aperfeiçoadas apenas por causa dessa presença. Ao distinguir entre a natureza de Deus (às vezes ele usa a palavra "substância" - *ousia*) e as energias de Deus, Gregório antecipa a mais famosa distinção substância-energia do teólogo bizantino do século XIV Gregório Palamas.

Tudo isso tem algum tipo de base racional? Embora frequentemente recorra às Escrituras para apoiar suas afirmações, Gregório de fato defende a existência de Deus. E embora ele admita que a natureza interior de Deus sempre permanecerá um mistério para nós, Gregório afirma que podemos obter algum conhecimento das energias de Deus. Isso não significa, porém, que Deus não tenha uma natureza transcendente. Como se verá a seguir, para Gregório tudo o que existe tem uma natureza interior que não pode ser conhecida imediatamente e só é cognoscível por meio de suas energias. Deus é apenas o exemplo mais impressionante disso. Se pode ser demonstrado que Deus existe, segue-se necessariamente na mente de Gregório que Deus tem uma natureza. Mas a existência de Deus deriva de nosso conhecimento das energias de Deus, e essas energias, por sua vez, são conhecidas tanto direta quanto indiretamente.

A rota indireta depende da ordem aparente no cosmos. O fato de o universo ser ordenado indica que ele é governado de acordo com algum plano racional, o que implica a existência de um planejador divino (Contra Eunômio II [984 - 985, 1009, 1069]; Grande Catecismo Prólogo [12], 12 [44]; Trabalho dos Seis Dias [73]; Vida de Moisés II 168 [377 - 380]; Eclesiastes I [624], II [644 - 645]; Cântico dos Cânticos I [781 - 784], XI [1009 - 1013], XIII [1049 - 1052]; Bem-aventuranças VI [1268]). Ao observar isso, Gregório está contando com um argumento que existia desde os primeiros estóicos - o argumento do desígnio (cf. Cícero, *Natureza dos Deuses* II 2.4 - 21.56). Agora, há várias coisas a serem observadas sobre esse argumento. Em primeiro lugar, é analógico: assim como uma obra de arte nos leva a inferir a existência de um artista, a arte exibida na ordem da natureza sugere a existência de um Criador. Mas se o argumento de Gregório nada mais é do que um apelo generalizado à harmonia do universo, não é uma base muito persuasiva para provar a existência de Deus. Pois que existem leis da natureza não é nada surpreendente: ter qualquer coisa, do cosmos ao quark, é ter ordem. Se isso é tudo o que Gregório quer dizer, seu argumento, na melhor das hipóteses, reduz-se ao argumento cosmológico, ou "primeira causa", de que qualquer cadeia de criação ou sustentação de causas requer um primeiro membro, que "todos chamariam de Deus", como disse Tomás de Aquino. (*Suma Teológica* I q. 2 a. 3). Tal argumento, no entanto, não é muito convincente. Por que não uma cadeia infinita de causas, por exemplo? Ou ainda mais direto ao ponto, por que as coisas não podem existir por conta própria? Não parece que o argumento cosmológico exclua qualquer uma dessas duas possibilidades.

No entanto, o que Gregório tem em mente parece ser algo mais específico. Em certas passagens, Gregório sugere que não é a ordem em geral, mas a fusão dos opostos em um todo harmonioso que nunca teria

acontecido espontaneamente, mas apenas pelo poder de um Criador. Os céus acomodam movimentos contrários, e esses movimentos dão origem a leis imóveis e estáticas (*Inscrições dos Salmos* I 3 [440 - 441]); corpos pesados são carregados para baixo e corpos leves para cima, e causas simples produzem efeitos complexos (*Alma e Ressurreição* [25 - 28]). Em todas essas situações, os opostos não apenas falham em se aniquilar, mas também contribuem para uma harmonia geral. A ênfase aqui não está na ordem em geral, mas na ordem inesperada. Dado o que sabemos sobre movimento e repouso, peso e leveza, e o resto, argumenta Gregório, esperaríamos encontrá-los se excluindo, em vez de se complementarem. O fato de se comportarem de maneira imprevista só pode ser explicado pelo exercício do poder divino.

Agora, pode-se contestar neste ponto que esses fenômenos não são de forma alguma surpreendentes; eles são surpreendentes para Gregório apenas porque o conhecimento científico do século IV não é tão avançado quanto o do vigésimo primeiro. No entanto, não é tão difícil abstrair o ponto geral dos exemplos particulares de Gregório e trazer seu argumento atualizado, substituindo movimento e descanso, peso e leveza, e assim por diante com exemplos modernos de fenômenos que não podem ser explicados por qualquer lei conhecida da física (a "irregularidade" do universo, por exemplo). No entanto, nosso objetor hipotético ainda tem um ponto, como é particularmente óbvio para nós que estamos examinando o pensamento de uma figura do século IV dezessete séculos depois. O fato de um fenômeno parecer violar o que pensamos saber das leis da natureza não implica que ele realmente viole essas leis. Nosso conhecimento pode ser muito limitado. Assim, o fato de encontrarmos ordem na natureza que não esperamos pode ser simplesmente uma

função da limitação de nosso conhecimento e não da intervenção de Deus no mundo.

O método direto pelo qual as energias de Deus são conhecidas é examinando nossa própria purificação moral. Foi observado acima que o conceito de Gregório sobre as energias divinas é muito semelhante ao conceito ocidental de graça, exceto que para Gregório, como para os pensadores orientais em geral, a graça se deve à presença real de Deus e não a alguma ação à distância. Como diz Gregório, "a Divindade está em tudo, penetrando-a, envolvendo-a e assentando-se nela" (*Grande Catecismo* 25 [65]). Assim, experimentamos diretamente as energias divinas na única coisa no universo que podemos ver de dentro de nós mesmos. Mas as energias de Deus são sempre uma força para o bem. Assim, nós os encontramos na experiência de virtudes como pureza, desapaixionamento, santidade e simplicidade em nosso próprio caráter moral: "se... estas coisas estejam em vós", conclui Gregório, "Deus está verdadeiramente em vós" (*Bem-aventuranças* VI [1272]).

Alguns estudiosos (por exemplo, *Balas, Metousia Theou*, p. 128) argumentam que para Gregório *energeiai* deve ser traduzido "operações" em vez de "energias", trazendo assim o conceito de Gregório de *energeiai* mais alinhado com o conceito de Aquino do poder de Deus (*Suma Teológica* I qq. 8, 25), ou dos efeitos de Deus (cf. *Suma Teológica* I q. 2, a. 2; q. 12, a. 12). Mas tal interpretação não fará por duas razões. Primeiro, Gregório insiste que Deus existe tanto na *energeiai* de Deus quanto na natureza de Deus (*Contra Eunômio* I 17 [313], cf. *Carta a Xenodorus*). Ele não poderia dizer que se os *energeiai* de Deus fossem meramente operações de Deus. Em segundo lugar, foi mostrado acima que Gregório usa o conceito de *energeiai* de Deus para explicar como o "puro no coração" pode "ver Deus". Mais uma vez, não se pode "ver Deus"

nas operações de Deus, exceto em um sentido metafórico; mas pode-se literalmente "ver Deus" com o sentido espiritual de visão (nos sentidos espirituais, veja abaixo) se Deus está, como Gregório afirma, realmente "presente dentro de si mesmo" (*Beatitudes* VI [1269]).

3. Mundo

O relato de Gregório sobre a criação do mundo reflete a lógica das energias da natureza desenvolvida em sua polêmica contra Eunômio. O relato se desenrola através de uma reflexão alegórica sobre o primeiro capítulo de Gênesis, e acompanha de perto o trabalho muito anterior de Fílon de Alexandria. Como Fílon (*Criação do Mundo* 3.13), Gregório não toma literalmente a sequência temporal retratada; em vez disso, ele prevê a criação como tendo ocorrido de uma só vez (*Obra dos Seis Dias* [69 - 72, 76]). Dentro deste quadro atemporal, o principal "evento" foi a criação do firmamento no segundo dia (*Obra dos Seis Dias* [80 - 85]), pois é o firmamento que divide o mundo inteligível, criado no primeiro dia (*Obra dos Seis Dias* [68 - 85]), do mundo sensível, criado nos dias três a seis (*Obra dos Seis Dias* [85 - 124]) - novamente, amplamente semelhante a Fílon (*Criação do Mundo* 7.29 - 10.36, 44.129 - 44.130). Agora, o mundo inteligível foi à época de Gregório retratado como um pleroma de formas platônicas existentes como ideias na mente de Deus; pois desde o advento do platonismo médio no primeiro século a.C., as formas platônicas foram transmutadas de entidades auto-subsistentes (como Platão as concebeu) para ideias na mente divina. O problema clássico com essa visão, indo tão longe quanto o próprio Platão, era explicar como essas formas se tornam instanciadas no mundo material.

Gregório reformula esse problema em termos teológicos: como Deus, que é imaterial, criou o mundo material? A resposta está na distinção

aristotélica entre a categoria de substância e as demais categorias - relação, qualidade, quantidade, local, tempo, ação, paixão (*Categorias* 1 - 9)- que Gregório designa com o termo estoico "qualidades" (*poiotetes*). Em si, qualidades são ideias na mente de Deus. Mas eles também podem ser projetados para fora de Deus; e quando isso acontece, eles se tornam visíveis. Agora Gregório observa que, embora normalmente falemos dessas qualidades imanes como inserção de substâncias, tudo o que realmente percebemos são as qualidades das coisas, não suas substâncias. É apenas um pequeno passo para a conclusão de que um objeto físico nada mais é do que a convergência de suas qualidades. Portanto, a matéria como tal realmente não existe; corpos são realmente apenas "hologramas" formados por essa convergência de qualidades. Consequentemente, não há problema de como um Deus imaterial poderia ter criado um mundo material, pois o mundo não é material em tudo (*Contra Eunomius* II [949]; *Obra dos Seis Dias* [69]; *Sobre a formação do homem* 24 [212 - 213]; *Alma e Ressurreição* [124]).

Em outros lugares, Gregório usa explicitamente o termo "energias" para cobrir as qualidades que são imanes no mundo físico. As energias, afirma Gregório, são os "poderes" e os "movimentos" pelos quais as substâncias são "manifestadas"; a energia de cada coisa é sua "propriedade distintiva" (*idiomático*)- um termo estoico técnico para uma qualidade específica, em oposição a um genérico, de qualidade. Gregório chega ao ponto de afirmar que, além de suas energias, uma natureza não só não pode ser conhecida, como nem sequer existe. (*Carta a Xenodorus*).

A posição de Gregório tem uma semelhança curiosa com a de John Locke; pois de acordo com Locke sabemos apenas as essências nominais das coisas, não suas essências reais. Assim, a substância é uma "coisa... não sabemos o quê" (*Ensaio* II xxiii 3). Tudo o que realmente sabemos sobre

substâncias são seus atributos, que constituem suas essências nominais (*Ensaio* II xxxi 6 – 10, III iii 15 – 19). Nesta luz considere a seguinte passagem de *Contra Eunômio*:

Mesmo o inquérito sobre aquela coisa em carne própria que assume todas as qualidades corpóreas não foi perseguido para qualquer resultado definitivo. Pois se alguém fez uma análise mental do que é visto em suas partes componentes, e, tendo despojado o objeto de suas qualidades, tentou considerá-lo por si só, não vejo o que restará para investigação. Pois quando você tira de um corpo sua cor, sua forma, sua dureza, seu peso, sua quantidade, sua posição, suas forças ativas ou passivas, sua relação com outros objetos, o que permanece que ainda pode ser chamado de corpo, não podemos ver de nós mesmos nem ser ensinados pelas Escrituras... Por isso, também, dos elementos deste mundo que só conhecemos tanto por nossos sentidos como para nos permitir receber o que eles fornecem várias vezes para nossa vida. Mas não temos conhecimento da substância deles... (*Contra Eunômio* II [949])

No relato de Gregório sobre a criação, a distinção natureza-energias, desenvolvida para combater a defesa de Eunômio da heresia ariana, torna-se estendida em um princípio cosmológico geral. A consequência mais importante dessa extensão é sua aplicação à pedra angular da ordem cósmica da natureza humana.

4. Humanidade

O fato fundamental sobre a natureza humana de acordo com Gregório de Nissa é que os humanos foram criados à imagem de Deus. Isso significa que, como em Deus existe uma natureza transcendente que projeta energias para o mundo, esperaríamos que exista a mesma relação

estrutural entre os seres humanos em relação aos seus corpos. E, na verdade, é precisamente isso que Gregório argumenta sobre o *nous* humano (uma palavra que é tradicionalmente traduzida "mente", mas que no século IV d.C., havia submergido suas conotações intelectuais na ideia religiosa de sua separação do mundo físico). Na verdade, tão central é a distinção natureza-energias à sua concepção de personalidade humana, que Gregório, novamente se inspirando em Fílon (*Criação do Mundo* 46.134 - 46.135), usa-o para explicar os dois relatos da criação de seres humanos em Gênesis 1 e 2, respectivamente. A criação original, na qual Deus faz a raça humana "à nossa imagem, depois de nossa semelhança" (Gen. 1:26) é da natureza humana transcendente. A segunda criação, na qual Deus "formou o homem de poeira a partir do chão, e respirou em suas narinas o sopro da vida", (Gen. 2:7) é das energias da alma aliadas ao corpo em que estão presentes (*Sobre a formação do homem* 16 - 17 [177 - 189], 22 [204 - 205]; *Alma e Ressurreição* [157 - 160]).

A característica mais importante da natureza do *nous* é que ela prevê a unidade da consciência. Como estão minhas percepções variadas, derivando de vários órgãos o sentido, todas coordenadas entre si? O próprio Aristóteles havia abordado esse problema postulando a existência de um senso comum (*Sobre a Alma* III 1 - 2). Mas Gregório vai além da explicação psicológica de Aristóteles. Usando a metáfora de uma cidade em que os membros da família vêm por vários portões, mas todos se encontram em algum lugar dentro, a resposta de Gregório é que isso só pode ocorrer se pressupõe um eu transcendente ao qual todas as suas experiências são referidas (*Sobre a formação do homem* 10 [152 - 153]). Mas essa unidade de consciência é totalmente misteriosa e assim é muito parecida com a natureza misteriosa da Cabeça de Deus (*Sobre a formação*

do homem 11 [153 - 156]). Lembra-se da teoria de Kant da unidade transcendental da apperception (*Crítica da Razão Pura, Dedução Transcendental*).

No entanto, o *nous* também é estendido por todo o corpo por suas energias, que constituem nossas experiências psicológicas ordinárias (*Sobre a formação do homem* 15 [176 - 177]; *Alma e Ressurreição* [41 - 44]). Além disso, o *nous* pode em momentos diferentes estar mais ou menos presente ao corpo. Durante a vida acordada, as energias do *nous* estão presentes em todo o corpo. Mas durante o sono a presença de *nous* ao corpo é muito mais tênue, e na morte é ainda mais (embora não absolutamente inexistente) (*Grande Catecismo* 8 [33]; *Sobre a formação do homem* 12 - 15 [160 - 177]; *Alma e Ressurreição* [45 - 48]).

Os paralelos entre o divino e o humano estendem-se até a base probatória para a existência do *nous* humano. Pois a existência do *nous* repousa em um argumento "design" análogo ao argumento das energias de Deus. Na verdade, o corpo se assemelha a uma máquina; e como este último é governado por *nous*, é provável que o primeiro também seja. E assim como Gregório baseia seu argumento indireto para a existência das energias de Deus na ordem inesperada dos fenômenos naturais, então aqui ele argumenta que, como os componentes de um corpo vivo são observados para se comportarem de uma maneira "contrária à sua natureza" - ar sendo aproveitado para produzir som, água impelida a se mover para cima, e assim por diante - podemos inferir a existência de um *nous* impondo sua vontade sobre a matéria recalcitrante através de suas energias (*Alma e Ressurreição* [33 - 40]). Isso não deve ser particularmente surpreendente, uma vez que Gregório considera o corpo humano como uma versão em miniatura e harmoniosa do cosmos como um todo (*Inscrições dos Salmos* I 3 [441 - 444]).

Há mais duas características do *nous* humano de acordo com Gregório. Primeiro, porque o *nous* humano é criado à imagem de Deus, possui uma certa "dignidade da realeza" (*para tes basileias axioma*) que está faltando no resto da criação. Pois significa que há um aspecto da pessoa humana que não é deste mundo. De nenhum outro organismo pode ser dito. As almas de outras espécies são totalmente imanentes em seus corpos. Eles só têm energias, em outras palavras. Só o *nous* humano tem uma natureza transcendente além de suas energias. Mas isso mais do que qualquer outra coisa é o que nos faz gostar de Deus. Agora Deus é de valor supremo. Consequentemente, os seres humanos têm uma "dignidade da realeza" inerente apenas em virtude de ser humano (*Sobre a formação do homem* 2 - 4 [132 - 136]).

Segundo, o *nous* é grátis. Em um trabalho inicial, Gregório argumenta vigorosamente contra o determinismo astral (*No Destino* [145 - 173]). Em suas reflexões mais maduras, Gregório deriva a liberdade do *nó* da liberdade de Deus. Para Deus, depender de nada, governa o universo através do livre exercício da vontade; e o *nous* é criado à imagem de Deus (*Sobre a formação do homem* 4 [136]). Mais uma vez, sem a ênfase teológica, em ambas as contagens há uma ampla semelhança com Kant (cf. *Fundamentos* II - III); e essa semelhança só se tornará mais óbvia quando as maneiras pelas quais Gregório aplica essas ideias são exploradas no contexto de sua filosofia da história.

5. História

No início, a teologia cristã desenvolveu uma maneira distinta de conceituar Deus. Em vez de um simples monoteísmo, o cristianismo sustentava que Deus, embora unitário, poderia ser entendido como também existente como uma Trindade de três Pessoas - um Pai, a fonte do

Godhead; a Filho, a Palavra (João 1:1-5) e Sabedoria (Prov. 8:22-31) de Deus, encarnado como Jesus Cristo; e um Espírito Santo, que é enviado ao mundo pelo Pai. Agora Gregório vivia em uma encruzilhada na compreensão teológica desta doutrina. Antes da era dos conselhos ecumênicos, o primeiro dos quais foi Niceia, discutido acima, a Trindade tendia a ser vista como três etapas na saída de Deus para o mundo, tendo o Pai como sua fonte e o Espírito Santo como sua rescisão. No entanto, começando com os conselhos da Igreja, a Trindade gradualmente passou a ser entendida de forma diferente, como três distinções a serem feitas dentro da própria natureza interior de Deus. Não é surpresa que ambos os modelos da Trindade possam ser encontrados em Gregório. No entanto, o primeiro é claramente mais agradável à sua distinta compreensão da natureza-energias de Deus do que o segundo. De fato, pode-se questionar se o segundo faz algum sentido à luz da típica insistência bizantina na incompreensão da natureza interior de Deus: se a natureza de Deus é incompreensível, como podemos dizer que são três e um – a menos que, ao fazê-lo, desejamos enfatizar a própria incompreensão de Deus?

Não apenas o modelo anterior da Trindade é mais consistente com a visão de Deus de Gregório como uma natureza transcendente cujas energias são projetadas no mundo; acrescenta-lhe também uma dimensão dinâmica e histórica que a distinção pura natureza-energias não consegue captar por si só. Como observado acima, o Pai é sempre transcendente; e no outro extremo, o Espírito Santo é a glória de Deus (*Canção das Canções* VI [1117]): "manifesta energia [do Filho]" (*Grande Catecismo* 2 [17]) no mundo. É a segunda Pessoa da Trindade que é a mais interessante porque fornece a Gregório o aparato conceitual para explicar a operação de Deus na história, pois o ponto em que a segunda Pessoa entra no

mundo torna-se o ponto no tempo em que Deus está mais intimamente presente ao mundo do que antes.

A filosofia da história de Gregório começa com a queda de Adão da perfeição. Anteriormente, notou-se que de acordo com Gregório a humanidade foi moldada em duas criações - uma da natureza do *nous*, a outra de suas energias junto com o corpo. A razão para a segunda criação foi que Deus previu que os humanos pecariam e, portanto, seriam incapazes de se reproduzir de forma desencarnada e angelical; assim, exigiram que os corpos permitissem que se propagassem (*Sobre a formação do homem* 16 - 17 [177 - 189], 22 [204 - 205]; *Alma e Ressurreição* [157 - 160]). Mas a provisão de corpos traz em sua esteira a trágica realidade da morte e do pecado, a superação da qual foi o propósito da encarnação de Cristo (*Grande Catecismo* 8 [33]).

A cristologia de Gregório é a história da entrada no mundo da segunda Pessoa da Trindade. Nas palavras de Gregório,

Pois embora esta última forma de presença de Deus entre nós não seja a mesma que aquela presença anterior, ainda sua existência entre nós igualmente, tanto na época quanto agora é evidenciada: agora ele governa em nós a fim de manter juntos essa natureza no ser; então ele foi transfundido em nossa natureza, a fim de que nossa natureza pudesse, por essa transfusão do divino, tornar-se divina - sendo resgatado da morte e colocado além do alcance da tirania do Adversário. Pois seu retorno da morte torna-se para nossa raça mortal o início de nosso retorno à vida imortal. (*Grande Catecismo* 25 [65 - 68])

Ao dizer que inicialmente Cristo entrou "em nossa natureza", Gregório está ecoando a compreensão típica cristã oriental do trabalho salvador de Cristo; pois de acordo com essa tradição, Cristo curou os

efeitos da queda da humanidade da mesma forma que curou os doentes em seu ministério terreno – simplesmente tocando. Além disso, porque, como disse Gregório de Nazianzo, "o que não foi assumido não foi curado" (*Cartas* 101.5), Cristo teve que tocar todos os aspectos da existência humana desde o nascimento até a morte (*Grande Catecismo* 27 [69 – 72], 32 [77 – 80]). Assim, o primeiro teve que esperar até que a doença do pecado humano tivesse se manifestado plenamente (*Grande Catecismo* 29 [73 – 76]). E ao submeter-se a este último, Cristo ofereceu-se em cativo a Satanás em troca de toda a humanidade, que Satanás então teve sob sua tirania (*Grande Catecismo* 22 – 24 [60 – 65]). Precisamente como, em Cristo, o divino entrou assim na natureza humana que nunca podemos conhecer – mais do que podemos entender a presença de nossas próprias almas aos nossos corpos (*Grande Catecismo* 11 [44]). Mas após a ressurreição de Cristo, a segunda Pessoa da Trindade não é mais apenas "transfundida em nossa natureza", mas agora "governa em nós". Em outras palavras, a segunda Pessoa está agora imanente no mundo na instituição da Igreja; para "aquele que vê a Igreja vê Cristo" (*Canção das Canções* XIII [1048]).

De fato, Gregório implanta, mais uma vez, sua insistência característica na unidade inesperada dos opostos, desta vez nos sacramentos da Igreja – a vida através da morte, a justificativa através do pecado, a bênção através da maldição, a glória através da desgraça, a força através da fraqueza, e assim por diante – para argumentar pela presença milagrosa contínua de Cristo em sua Igreja (*Canção das Canções* VIII [948 – 949], XIII [1045 – 1052]). Por esta razão, Gregório subscreve uma teoria realista dos sacramentos. Como o batismo é para a alma, então a Eucaristia é para o corpo (*Grande Catecismo* 37 [93]). No primeiro caso, a presença de Cristo "transforma o que nasce com natureza

corruptível em estado de incorrupção" (*Grande Catecismo* 33 [84], cf. 34 [85]). Neste último, Cristo "se dissemina em cada crente através dessa carne, cuja substância vem do pão e do vinho, misturando-se com os corpos dos crentes, para garantir que, por essa união com o imortal, o homem, também, possa ser um participante na incorrupção"- um processo que Gregório chama de *metastoiceiose*, "traselementação" (*Grande Catecismo* 37 [97]).

Na Ressurreição, Cristo "tricotou juntos [a alma e o corpo da humanidade] . . . em uma união para nunca ser quebrada" (*Grande Catecismo* 16 [52], cf. 35 [89]) e "lembrou [nossa] natureza doente por arrependimento à graça de seu estado original" (*Grande Catecismo* 8 [37]). Isso é difícil de entender a menos que se note que Gregório descreve o trabalho salvador de Cristo na linguagem das formas platônicas (*Grande Catecismo* 16 [52], 32 [80 - 81]), que foram classicamente interpretados como os originais dos quais as coisas que participam delas são meras imagens. Assim, a ressurreição e a deificação da natureza humana de Cristo são os protótipos daqueles a seguir. A ideia chave aqui parece ser, mais uma vez, que os seres humanos foram criados à imagem de Deus. Antigamente, essa imagem era vista na relação estrutural entre a natureza e as energias da mente (*nous*) humana; agora é projetada no eixo da história.

A participação na ressurreição de Cristo garante a ressurreição do corpo por parte da humanidade. Como isso acontece? Por um lado, como foi observado anteriormente, Gregório afirma que o *nous* nunca está completamente separado do corpo de qualquer maneira, então, de certa forma, não há paradoxo em sua revivificação, mas os componentes corporais não estão espalhados aos quatro ventos após a decadência do cadáver na sepultura? Como eles podem ser remontados? Gregório realmente aborda esse problema e argumenta, estranhamente, que cada

partícula do corpo está carimbada com sua identidade pessoal, e assim será possível para o *nous* eventualmente reconhecer e remontar todos eles (*Sobre a formação do homem* 26 - 27 [224 - 229], *Alma e Ressurreição* [73 - 80]).

Da mesma forma, a consequência lógica da deificação de Cristo é a *apokatastasis* - a restauração da humanidade ao seu estado infalível. Como o mal é uma privação do bem e, portanto, é limitado, Gregório acredita que há um limite para a degradação humana. Em algum momento, todos devem se virar e se esforçar pelo bem. Além disso, o bem supremo, que é Deus, é infinitamente atraente. Assim, Gregório endossa as teorias de Orígenes (*Primeiros Princípios* I 6.3, II 10.4 - 10.8, III 6.5 - 6.6), teorias muito malignas de punição corretiva e salvação universal (*Grande Catecismo* 8 [36 - 37], 26 [69], 35 [92]; *Sobre a formação do homem* 21 - 22 [201 - 205]; *Alma e Ressurreição* [97 - 105, 152, 157 - 160]). Em outras palavras, para Gregório quanto ao seu ancestral intelectual Orígenes, todos - até o próprio *Satanás* (*Grande Catecismo* 26 [68 - 69]) - eventualmente serão salvos. Isso significa que não existe essa coisa de condenação eterna. O inferno é realmente purgatório; punição é temporária e corretiva. Como Gregório coloca em uma metáfora colorida, o processo de purgação é como desenhar uma corda incrustada com lama seca através de uma pequena abertura: é dura na corda, mas sai limpa do outro lado (*Alma e Ressurreição* [100]).

O componente final da escatologia de Gregório é sua famosa teoria da perfeição, que é derivada de sua convicção, que ele herda de Platão (*Teeteto* 176b1 - 2) através de Orígenes (*Primeiros Princípios* III 6.1), que o propósito da vida humana é alcançar nada menos do que semelhança com Deus (*homoiose teoi*). Mas parece haver um problema aqui: se a própria essência de Deus é incompreensível, como podemos saber como Deus é

realmente? A resposta está na vida de Cristo, cujo propósito era demonstrar como Deus é - uma ideia que Gregório também toma emprestado de Orígenes (*Primeiros Princípios* I 2.8). Consequentemente, basta usarmos a vida de Cristo como modelo para a nossa (*Na Perfeição* [264 - 265, 269]). No entanto, resta que a natureza de Deus seja infinitamente removida da nossa. Mas isso não significa que lutar para se tornar como Deus é inútil; significa apenas que o processo de perfeição é interminável (*Contra Eunomius* I 15 [301], 22 [340], II [940 - 941], III 6.5 [707]; *Grande Catecismo* 21 [57 - 60]; *Sobre a formação do homem* 21 [201 - 204]; *Alma e Ressurreição* [96 - 97, 105]; *Na Perfeição* [285]). Essa ideia forma o núcleo da epistemologia e ética de Gregório, que serão resumidos abaixo.

6. Conhecimento

As visões epistemológicas de Gregório são bem trazidas em suas reflexões sobre a vida de Moisés. A característica central da análise muito sensível de Gregório é a sequência de três teofanias que pontuam a vida de Moisés (*Canção das Canções* XII [1025 - 1028]). Moisés é retratado como aquele que tem sede de intimidade total com Deus, e as três teofanias são palcos em sua jornada para essa intimidade. A primeira teofania é o arbusto em chamas (*Vida de Moisés* II 1 - 116 [297 - 360]). Em uma veia tradicional, Gregório leva a luz para ser um símbolo de conhecimento. Assim, a primeira etapa do progresso de Moisés é a aquisição de conhecimento puramente intelectual de Deus. Este procedimento é claramente racional; e Gregório será encontrado no que se segue aplicando esse critério quintessencialmente racional - consistência - à aquisição da verdade religiosa.

Para fazer isso, reconhece Gregório, é preciso recorrer à filosofia como fonte de ferramentas conceituais. Mas a filosofia em sua época era quase totalmente associada ao paganismo. Então a atitude de Gregório em relação à filosofia é um pouco ambígua. Certa vez ele retrata a filosofia, como a madrasta de Moisés, como estéril (*Vida de Moisés* II 10 - 12 [329]), e, como o egípcio que Moisés matou, como algo a ser esforçado (*Vida de Moisés* 13 - 18 [329 - 332]). Mais tarde, ele recita com aprovação a interpretação cristã comum da deterioração dos israelitas dos egípcios como uma lição aos cristãos sobre a importância de se apropriar da sabedoria pagã na explicação da doutrina cristã (*Vida de Moisés* II 115 [360]). Mas a verdadeira posição de Gregório parece estar entre esses dois extremos: a filosofia é útil se devidamente "circuncidada", ou seja, abatida de qualquer "prepúcio" alienígena ao espírito do cristianismo (*A Vida de Moisés* II 39 - 40 [337]).

Da mesma ilusão está o princípio hermenêutico de Gregório de distinguir entre a narrativa literal (*historia*) de uma passagem bíblica e a contemplação espiritual (*teoria*) dela. Na tradição de Fílon (*Criação do Mundo* 1.1 - 2.12) e Orígenes (*Primeiros Princípios* I Pref., IV 1.1 - 3.5), ele produz vários argumentos a favor da alególar das Escrituras: (1) é praticado por Cristo, (2) é recomendado por Paulo, (3) faz passagens edificantes que de outra forma seriam imorais, e (4) faz sentido de passagens que de outra forma seriam ininteligíveis ou impossíveis (*Canção das Canções* Prefácio [756 - 764]). Este procedimento é obviamente baseado no imperativo de integrar as Escrituras em toda a matriz do conhecimento mundo. Gregório nunca duvida que esta matriz deve ser internamente consistente; e ele inconscientemente emprega a regra que de duas reivindicações que são mutuamente inconsistentes, quanto mais supera os menos edificantes.

Até agora, o desenvolvimento intelectual é caracterizado pela aplicação rigorosa do critério racional de consistência. Mas para Gregório, as próximas duas teofanias vão muito além do verniz da sabedoria que a mera consistência lógica proporciona. A segunda teofania ocorre no topo do Monte Sinai (*Vida de Moisés* II 117 - 201 [360 - 392]), e aqui não encontramos luz, mas escuridão. Assim, os israelitas foram primeiro conduzidos através do deserto por um pilar nublado; e finalmente eles chegaram à montanha do conhecimento divino, que estava envolto na escuridão. Assim, quando se trata de uma compreensão mais profunda de Deus, a metáfora visual relevante é a escuridão, não a luz. Da mesma forma, a metáfora auditiva relevante é o silêncio, não a fala (*Eclesiastes* VII [732]). Nesta fase, Moisés aprende um fato muito mais profundo sobre Deus - que toda a linguagem que usamos de Deus é apenas superficial e que uma compreensão mais verdadeira de Deus só revelará a total incompreensão de Deus. Aquele que se torna consciente da misteriosidade completa de Deus, paradoxalmente, aprendeu mais sobre Deus do que o teólogo mais articulado.

Nesta fase não há mais qualquer dependência dos sentidos físicos; na verdade, como tem sido visto, a esta visão nível e ouvir desligar. Em vez disso, a visão de Deus é mediada pelos chamados "sentidos espirituais", uma ideia que Gregório herda de seu mentor teológico Orígenes (*Canção das Canções* I 4, II 9 - 11, III 5). Deus não pode ser percebido com os sentidos externos, mas algum tipo de consciência mística de Deus é alcançável internamente. Nessa linha é significativo que, ao discutir os sentidos espirituais, Gregório atrai mais frequentemente, não para os sentidos "superiores" de visão e audição, mas para os sentidos mais íntimos de olfato, paladar e toque como metáforas pelas quais descrevê-los (cf. *Canção das Canções* I [780 - 784], III [821 - 828], IV [844]).

A terceira e última teofania gira em torno da visão de Moisés da glória de Deus da fissura em uma rocha (*Vida de Moisés* II 202 - 321 [392 - 429]). Moisés, como Gregório o interpreta, é um daqueles que almejam uma comunhão cada vez mais íntima com Deus. Anteriormente, ele havia pedido para saber o nome de Deus; agora ele pede para contemplar a glória de Deus. Assim Deus direciona Moisés para a fissura de uma rocha e passa, colocando uma mão sobre a fissura para obscurecer a visão de Moisés; só depois que Deus passou é a mão removida, mas agora tudo o que Moisés pode ver é as costas de Deus. Assim, Moisés finalmente percebe que o anseio por uma intimidade absoluta com Deus nunca pode ser satisfeito - a fé nunca será transformada em compreensão (cf. *Contra Eunômio* II [941]) -, mas mesmo assim "o que Moisés ansiava é satisfeito pelas mesmas coisas que deixam seu desejo insatisfeito" (*Vida de Moisés* II 235 [404]). Porque Deus é um ser infinito, o desejo de conhecer Deus é um processo infinito; mas aos olhos de Gregório isso realmente o torna muito mais satisfatório do que alguma visão beatífica estática. O processo de se aproximar cada vez mais de Deus não cessa na morte física (que é, afinal, apenas um entre muitos eventos que passam pontuando a existência humana), mas continua para sempre.

Ao refletir sobre a teoria do conhecimento de Gregório desenvolvida na vida de Moisés, fica-se impressionado com seu compromisso com o racionalismo - isso apesar de sua ambivalência sobre o valor da sabedoria pagã. Escritura para ele é apenas o ponto de partida da busca intelectual; e, dada a sua dependência da alegoria como ferramenta de exegese, mesmo que seja trazida dentro do âmbito de uma visão de mundo racional. No entanto, para Gregório a busca não termina com razão; em vez disso, porque Deus é totalmente misterioso e infinitamente remoto, a busca é limitada por uma ascensão mística que sempre se aproxima, mas

nunca chega ao seu destino. Essa dinâmica intelectual é paralelamente a uma moral, que será esboçada no que se segue.

7. Virtude

O pensamento ético de Gregório explora as implicações do tema da "dignidade da realeza" da pessoa humana, que, como se viu, deriva da ideia de que os humanos, e somente os humanos, foram criados à imagem de Deus. Este é talvez o tema mais abrangente da ética cristã. Pois significa que, como há uma parte da pessoa humana que literalmente não é deste mundo, os seres humanos estão possuídos de um valor intrínseco que é único na criação. Essa ideia, obviamente, nos impõe certas obrigações em relação a nós mesmos e aos outros. Aos outros devemos misericórdia (*Beatitudes* V [1252 - 1253]) e a virtude cristã do *ágape* (*Beatitudes* VII [1284]). Para nós mesmos devemos o esforço para superar as deficiências em nossa semelhança com Deus; pois somos incapazes de contemplar Deus diretamente, e moralmente nosso livre arbítrio foi comprometido pelas paixões (*pathe*). Assim, com relação a nós mesmos, devemos lutar pela perfeição intelectual e moral (*Beatitudes* III [1225 - 1228], V [1253 - 1260]).

Como ele estava comprometido com a ideia de que os humanos têm um valor único que exige respeito, Gregório era um oponente inicial e vocal da escravidão e também da pobreza. Contra os antigos marechais de Gregório três argumentos (*Eclesiastes* IV [665]): (1) Somente Deus tem o direito de escravizar humanos, e Deus não escolhe fazê-lo; na verdade, foi Deus que deu aos seres humanos seus livres arbítrios. (2) Como ousa uma pessoa tomar essa preciosa entidade - a única parte da ordem criada a ter sido feita à imagem de Deus - e escravizá-la! (3) Como humanos que foram criados à imagem divina, todas as pessoas são radicalmente iguais;

portanto, é arrogância para alguns arrogar a si mesmos autoridade absoluta sobre outros. Contra este último, ele apela, mais uma vez, ao tema "dignidade da realeza" – que a pobreza é inconsistente com o governo concedido à humanidade em sua criação (*Sobre compaixão pelos pobres* [477]). Tanto a escravidão quanto a pobreza mancham a dignidade dos seres humanos, degradando-os a uma estação abaixo do roxo ao qual nasceram por direito; e embora possamos nos parabenizar por ter banido a escravidão, é importante lembrar que para Gregório a pobreza não é diferente.

O progresso moral é definido por duas fases. Inicialmente devemos perseguir o ideal estoico da *apatheia* (falta de paixão; cf. Diógenes Laércio, *Vive* VII 117), mas com moderação (*Beatitudes* II [1216]). No entanto, Gregório deixa claro que essa moderação deve-se apenas às exigências da vida em carne e osso. Em algum momento devemos ir além de estar satisfeitos com moderação e lutar por uma vida que, em sua amplitude, é uma virtude completa, não parcial (*Beatitudes* IV [1241]), e, em sua profundidade, é uma questão de perfeição contínua e incessante (*Beatitudes* IV [1244 – 1245]). A ideia anterior, a unidade das virtudes, Gregório deriva, mais uma vez, dos estoicos (cf. Diógenes Laércio, *Vive* VII 125); mas este último é inteiramente seu.

Mais uma vez, Gregório distingue entre a Lei Antiga e a Nova Lei, que é construída sobre o Velho, mas vai além dela (*Beatitudes* VI [1273 – 1276]). A Lei Antiga trata de externos – funciona. Mas a Nova Lei trata, não com obras, mas com as fontes psicológicas das quais as obras se originam. Aperfeiçoar o comportamento exterior é uma coisa; para purificar o próprio coração é outra. Assim, por exemplo, enquanto a Antiga Lei proibia o assassinato, a Nova Lei proíbe até mesmo a raiva; e enquanto a Velha Lei proibia o adultério, a Nova Lei proíbe até mesmo a luxúria.

Combinando este tema com o discutido no último parágrafo, deve-se concluir que Gregório vê o progresso moral como passando de um estado de virtude finita e externa para um de progresso interno infinito.

Mais uma vez, a semelhança com Kant é impressionante. Como Gregory, Kant distingue quatro tipos de dever – deveres perfeitos e imperfeitos para nós mesmos e para os outros (*Princípios Metafísicos da Virtude*, Introdução). Mais importante ainda, ele distingue entre deveres de direito e deveres de virtude (*Princípios Metafísicos do Direito* Introdução III, *Princípios Metafísicos da Virtude* Introdução VII). E as diferenças entre deveres de direito e de virtude são semelhantes às distinções que Gregório traça entre moderação e perfeição infinita e entre a Antiga e a Nova Lei. Deveres de direito tendem a lidar com coisas externas e, como “não farás”, podem ser completamente cumpridos. Os deveres de virtude, por outro lado, tendem a lidar com a vontade e, como “tu deves”, nunca podem ser completamente cumpridos. De fato, em sua famosa discussão sobre o postulado da imortalidade, Kant argumenta que o processo de perfeição moral é ilimitado e que, se “deve” implica “pode”, deve ser possível para os humanos se envolverem em uma busca sem fim pela perfeição (*Crítica Da Razão Prática*). *Dialética da Razão* IV, cf. *Princípios Metafísicos da Virtude* I 22).

8. Conclusão

Este artigo tentou deixar claro o rico recurso de ideias que temos em Gregório de Nissa. O que também é de grande interesse histórico é o papel fundamental de Gregório no desenvolvimento da consciência ocidental. Gregório toma numerosas ideias da tradição judaico-cristã, particularmente filoniana-origenista, e das escolas pagãs médias platônicas e neoplatônicas, as digere em uma síntese muito original e, ao expor essa

síntese, desenvolve ideias que antecipam pensadores bizantinos posteriores, como o Pseudo-Dionísio e Gregório Palamas. Não apenas isso, mas várias das teorias mais importantes de Gregório têm alguma semelhança com pensadores modernos, como John Locke e Immanuel Kant (embora por quais canais de transmissão, se houver, não esteja claro - talvez John Scotus Eriugena (810 - 877 d.C.), que o cita extensivamente, e os platônicos de Cambridge do século XVII). Dado tudo isso, e dada a relativa ausência de Gregório da maioria dos tratamentos padrão do pensamento ocidental, acho que pode ser justo dizer que Gregório de Nissa é uma das figuras mais subestimadas da história intelectual ocidental.

9. Referências e Leitura Suplementar

a. Textos gregos

- *Gregor von Nyssa: Aus einem Briefe an Xenodorus*. Em *Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen der Griechischen Patristik*, editado por Franz Diekamp, pp. 13 - 15. Orientalia Christiana Analecta 177. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938.
 - Esta é a fonte de um importante fragmento que discute o conceito de "energias" de Gregory.
- *Ópera Gregorii Nysseni*. Editado por Werner Jaeger, et al. Leiden: Brill, 1960 - 1998.
 - Esta edição crítica dos trabalhos de Gregory está substituindo rapidamente a edição muito mais antiga de Migne. No entanto, a edição ainda não foi concluída.
- *Patrologia Graeca*, vols. 44 - 46. Editado por J. P. Migne. Paris: Migne, 1857 - 1866.

- Nas citações acima coloquei referências de página à edição Migne (que ainda é a única edição completa das obras de Gregory) entre parênteses.

b. Traduções

- *De Glória à Glória: Textos de Escritos Místicos de Gregório de Nyssa*. Editado por Jean Danielou. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. *Gregório de Nyssa: Homílias em Eclesiastes*. Traduzido por Stuart G. Hall e Rachel Moriarty. Processo do Sétimo Colóquio Internacional sobre Gregório de Nyssa. Berlim: Walter de Gruyter, 1993.
- *Vida de Moisés*. Traduzido por Abraham J. Malherbe e Everett Ferguson. Clássicos da Espiritualidade Ocidental. Paulista Press, 1978.
- *Nas Inscrições dos Salmos*. Traduzido por Ronald E. Heine. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- *São Gregório de Nyssa: Obras Ascetical*. Traduzido por Virginia W. Callahan. Os Pais da Igreja, vol. 58. Washington: Catholic University Press, 1967.
- *São Gregório de Nyssa: Comentários sobre a Canção das Canções*. Traduzido por Casimir McCambley. Biblioteca Arcebispo Iakovos de Fontes Eclesiásticas e Históricas, nº 12. Hellenic College Press, 1987.
- *Selezione Escritos e Cartas de Gregório, Bispo de Nyssa*. Traduzido por William Moore e Henry A. Wilson. Uma Biblioteca Seletor de Nicene e Pais Pós-Niceno da Igreja Cristã, série 2D, vol. 5. Grand Rapids: Eerdmans, 1954. Note-se que o Livro II de *Contra Eunomius* nesta edição é agora considerado como Livro IV (geralmente referido sob vários títulos como uma obra separada),

livros III – XII são agora considerados como Seções 1 – 10 do Livro III, e a "Resposta ao Segundo Livro de Eunomius" é agora considerada como Livro II.

- *São Gregório de Nyssa: A Alma e a Ressurreição*. Traduzido por Catharine P. Roth. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.
- *A Oração do Senhor, as Beatitudes*. Traduzido por Hilda C. Graef. Escritores Cristãos Antigos, vol. 18. Newman Press, 1954.

c. Fontes Secundárias

- Balas, David L. *Metousia Theou: Participação do Homem nas Perfeições de Deus de acordo com São Gregório de Nyssa*. Roma: Pontificium Institutum Sancti Anselmi, 1966.
- Balthasar, Hans Urs von. *Presença e Pensamento: Um Ensaio sobre a Filosofia Religiosa de Gregório de Nyssa*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.
- Barnes, Michel Rene. *O Poder de Deus: Dunamis em Gregory da Teologia Trinitária de Nyssa*. Washington: Catholic University Press, 2001.
- Callahan, J.F. "Filosofia Grega e a Cosmologia Capadócia." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 30 – 57.
- Cherniss, Harold Fredrik. *O Platonismo de Gregório de Nyssa*. Lenox Hill Publishers, 1971.
- Coakley, Sarah, Ed. *Re-Thinking Gregory de Nyssa*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Harrison, Verna E. F. *Grace e Human Freedom De acordo com St. Gregory de Nyssa*. Edwin Mellen Press, 1992.
- Heine, Ronald E. "Gregory de Nyssa's Apology for Allegory." *Vigiliae Christianae* 38 (1984): 360 – 370.

- Jaeger, Werner. *Duas Obras Redescobertas da Literatura Cristã Antiga: Gregório de Nyssa e Macarius*. E. J. Brill, 1954.
- Keenan, Mary Emily. "De Professione Christiana e De Perfectione: Um Estudo da Doutrina Ascetical de São Gregório de Nyssa." *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950): 167 - 207.
- Ladner, Gerhart D. "A Antropologia Filosófica de São Gregório de Nyssa." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 59 - 94.
- Lossky, Vladimir. *A Visão de Deus*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.
- Louth, Andrew. *As Origens da Tradição Mística Cristã: De Platão a Nega*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Meredith, Anthony. *Gregório de Nyssa*. Londres: Routledge, 1999.
- Meredith, Anthony. *Os Cappadocianos*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1995.
- Moutsoulas, Elias D. *A Encarnação da Palavra e a Teose do Homem Segundo o Ensino de Gregório de Nyssa*. Elias D. Moutsoulas, 2000.
- Pelikan, Jaroslav. *Cristianismo e Cultura Clássica: A Metamorfose da Teologia Natural no Encontro Cristão com o Helenismo*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Otis, Brooks. "Pensamento Capadociano como um Sistema Coerente." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 96 - 124.
- Stramara, Daniel F. "Gregory de Nyssa: Um Abolicionista Ardente?" *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 41 (1997): 37 - 69.
- Weiswurm, Alcuin A. *A Natureza do Conhecimento Humano Segundo São Gregório de Nyssa*. Washington: Catholic University Press, 1952.

Informações do autor

Donald L. Ross

Universidade de Georgetown

EUA.

SANTO AGOSTINHO

Agostinho foi talvez o maior filósofo cristão da Antiguidade e certamente aquele que exerceu a influência mais profunda e duradoura. Ele é um santo da Igreja Católica, e sua autoridade em assuntos teológicos foi universalmente aceita na Idade Média latina e permaneceu, na tradição cristã ocidental, virtualmente incontestada até o século XIX. O impacto de seus pontos de vista sobre pecado, graça, liberdade e sexualidade na cultura ocidental dificilmente pode ser superestimado. Essas visões, profundamente em desacordo com a antiga tradição filosófica e cultural, provocaram críticas ferozes durante a vida de Agostinho e, novamente, foram vigorosamente combatidas nos séculos XX e XXI de vários pontos de vista (por exemplo, humanista, liberal, feminista). Os filósofos continuam, no entanto, fascinados por suas ideias muitas vezes inovadoras sobre a linguagem, sobre o ceticismo e o conhecimento, sobre a vontade e as emoções, sobre a liberdade e o determinismo e sobre a estrutura da mente humana e, por último, mas não menos importante, por sua maneira de fazer filosofia, que é - embora obviamente comprometida com a verdade da revelação bíblica - surpreendentemente não dogmático e marcado por um espírito de indagação implacável. Sua obra mais famosa, *Confissões*, é única na tradição literária antiga, mas influenciou muito a tradição moderna da autobiografia; é uma parte intrigante da filosofia de uma perspectiva em primeira pessoa.

Devido à sua importância para a tradição filosófica da Idade Média, ele é frequentemente listado como o primeiro filósofo medieval. Mas, embora ele tenha nascido várias décadas após o imperador Constantino I ter encerrado as perseguições anticristãs e, em seus anos de maturidade, visto a legislação anti-pagã e anti-herética de Teodósio I e seus filhos, que

praticamente o tornaram católico (ou seja, Nicene) e o Cristianismo a religião oficial do Império Romano, Agostinho não viveu em um mundo cristão “medieval”. As tradições religiosas, culturais e sociais pagãs estavam muito vivas em sua congregação, como ele frequentemente lamenta em seus sermões, e sua própria visão cultural era, como a da maioria de seus contemporâneos eruditos de classe alta, moldados pelos autores, poetas e filósofos latinos clássicos que ele estudou nas escolas de gramática e retórica muito antes de encontrar a Bíblia e os escritores cristãos. Ao longo de sua obra, ele se envolve com a filosofia pré e não cristã, muitas das quais ele conhecia de primeira mão. O platonismo, em particular, permaneceu um ingrediente decisivo de seu pensamento. Ele é, portanto, melhor lido como um filósofo cristão da antiguidade tardia, moldado por e em constante diálogo com a tradição clássica.

Traduções de textos gregos ou latinos nesta entrada são do autor, salvo indicação em contrário. As citações bíblicas são traduzidas da versão latina de Agostinho; estes podem diferir do original grego ou hebraico e/ou da Vulgata latina.

ÍNDICE

1. Vida
2. Trabalho
3. Agostinho e a Filosofia
4. A Tradição Filosófica; Platonismo de Agostinho
5. Teoria do Conhecimento
 - 5.1 Ceticismo e Certeza
 - 5.2 Iluminação
 - 5.3 Fé e Razão
 - 5.4 Linguagem e Sinais

6. Antropologia: Deus e a Alma; Alma e Corpo

6.1 Alma como um ser criado

6.2 A Mente Humana como Imagem de Deus

7. Ética

7.1 Felicidade

7.2 Virtude

7.3 Amor

7.4 Vontade e Liberdade

7.5 Vontade e maldade

7.6 Graça, Predestinação e Pecado Original

8. História e Filosofia Política

9. Gênero, Mulheres e Sexualidade

10. Criação e Tempo

11. Legado

12. Bibliografia

1. Vida

Agostinho (Aurelius Augustinus) viveu de 13 de novembro de 354 a 28 de agosto de 430. Ele nasceu em Tagaste, na África romana (atual Souk Ahras, na Argélia). Sua mãe Mônica (falecida em 388), uma cristã devota, parece ter exercido uma influência profunda, mas não totalmente inequívoca, em seu desenvolvimento religioso. Seu pai Patrício (d. 372) foi batizado em seu leito de morte. O próprio Agostinho foi feito catecúmeno no início de sua vida. Esperava-se que seus estudos de gramática e retórica nos centros provinciais de Madauros e Cartago, que esgotavam os recursos financeiros de seus pais de classe média, abrissem seu caminho para uma futura carreira na alta administração imperial. Em Cartago, aos 18

anos, encontrou uma amante com quem viveu em união monogâmica por 14 anos e que lhe deu um filho, Adeodato, que foi batizado junto com seu pai em Milão e morreu pouco depois (390) aos 18 anos. Em 373, Agostinho tornou-se um “ouvinte” (*auditor*) do maniqueísmo, uma religião dualista de origem persa que, no norte da África, se desenvolveu em uma variedade de cristianismo (e foi perseguida pelo Estado como heresia). Sua adesão ao maniqueísmo durou nove anos e foi fortemente contestada por Mônica. Embora provavelmente ativo como apologista maniqueísta e missionário, ele nunca se tornou um dos “eleitos” da seita (*electi*), que se comprometeram com o ascetismo e a abstinência sexual. Em 383 ele se mudou para Milão, então a capital da metade ocidental do Império, para se tornar um professor de retórica pago publicamente da cidade e um panegirista oficial na corte imperial. Aqui ele mandou embora sua amante para abrir caminho para um casamento vantajoso (um comportamento presumivelmente comum para jovens carreiristas naquela época). Em Milão, ele sofreu a influência do bispo Ambrósio (339-397), que lhe ensinou o método alegórico da exegese das Escrituras, e de alguns cristãos de inclinação neoplatônica que o familiarizaram com uma compreensão do cristianismo filosoficamente informada e, para Agostinho, intelectualmente mais satisfatório do que o maniqueísmo, do qual ele já havia começado a se distanciar.

O período de incerteza e dúvida que se seguiu – retratado nas *Confissões* como uma crise no sentido médico – terminou no verão de 386, quando Agostinho se converteu ao cristianismo ascético e desistiu de sua cátedra de retórica e de suas futuras perspectivas de carreira. Após um inverno de lazer filosófico na propriedade rural de Cassiciacum perto de Milão, Agostinho foi batizado por Ambrósio na Páscoa de 387 e voltou para a África, acompanhado de seu filho, alguns amigos e sua mãe, que

morreu na viagem (Ostia, 388). Em 391 foi, aparentemente contra a sua vontade, ordenado sacerdote na diocese da cidade marítima de Hippo Regius (atual Annaba/Bône na Argélia). Cerca de cinco anos depois (cerca de 396), ele sucedeu ao bispo local. Esta função eclesiástica envolveu novos deveres pastorais, políticos, administrativos e jurídicos, e sua responsabilidade e experiências com uma congregação cristã comum podem ter contribuído para modificar seus pontos de vista sobre a graça e o pecado original (Brown 2000: cap. 15). Mas suas habilidades retóricas o equiparam bem para sua pregação diária e para disputas religiosas. Ao longo de sua vida como bispo esteve envolvido em controvérsias religiosas com maniqueus, donatistas, pelagianos e, em menor grau, pagãos. A maioria dos numerosos livros e cartas que escreveu nesse período faziam parte dessas controvérsias ou pelo menos eram inspiradas por elas, e mesmo aquelas que não eram (por exemplo, *Literalmente de Gênesis, Da trindade*) combinam ensino filosófico ou teológico com persuasão retórica (Tornau 2006a).

A polêmica contra seus antigos correligionários, os maniqueístas, paira sobre sua obra até cerca de 400; o debate com eles ajudou a moldar suas ideias sobre a não substancialidade do mal e sobre a responsabilidade humana. O donatismo teve suas raízes na última grande perseguição no início do quarto século. Os donatistas se viam como legítimos sucessores daqueles que permaneceram firmes durante a perseguição e afirmavam representar a tradição africana de uma “igreja dos puros” cristã. Desde 405, os donatistas foram subjugados pelas leis imperiais contra a heresia e forçados a reentrar na Igreja Católica por meios legais; essas medidas foram intensificadas depois que uma conferência em Cartago (411) marcou o fim oficial do donatismo na África (Lancel & Alexander 1996–2002). Por meio de sua escrita assídua contra os

donatistas, Agostinho aguçou suas ideias eclesiológicas e desenvolveu uma teoria da coerção religiosa baseada em uma compreensão intencionalista do amor cristão. O pelagianismo (em homenagem ao asceta britânico Pelágio) foi um movimento do qual Agostinho tomou conhecimento por volta de 412. Ele e seus companheiros bispos africanos conseguiram condená-lo como heresia em 418. Embora não negassem a importância da graça divina, Pelágio e seus seguidores insistia que o ser humano era por natureza livre e capaz de não pecar (*possibilitas*). Contra essa visão, Agostinho defendeu vigorosamente sua doutrina da dependência radical do ser humano da graça, uma convicção já expressa nas *Confissões*, mas refinada e endurecida durante a controvérsia.

A última década da vida de Agostinho é marcada por um debate mordaz com o ex-bispo pelagianista Juliano de Eclanum, que acusou Agostinho de criptomaniqueísmo e de negar o livre-arbítrio, enquanto Agostinho o culpou e aos pelagianistas por evacuar o sacrifício de Cristo negando o pecado original (Drecoll 2012-2018). A controvérsia com os tradicionalistas pagãos parece ter atingido um pico depois de 400, quando Agostinho refutou uma série de objeções contra o cristianismo aparentemente extraídas do tratado de Porfírio *Contra os cristãos* (Carta 102; Bochet 2011), e depois de 410, quando a cidade de Roma foi saqueada por Alaric e seus godos. *A Cidade de Deus*, a grande apologia de Agostinho, foi motivada por esse evento simbólico, embora não seja apenas uma resposta às polêmicas pagãs. A vida de Agostinho terminou quando os vândalos sitiaram Hipona; diz-se que ele morreu com uma palavra de Plotino em seus lábios (*Possidius, Vita Augustini* 28.11, depois de Plotino, *Enéadas* I 4.7.23-24).

2. Trabalho

A produção literária de Agostinho supera em quantidade a obra preservada de quase todos os outros escritores antigos. Nas *Retractationes* ("Retratações", uma pesquisa crítica de seus escritos em ordem cronológica até 428 d.C.), ele sugere uma divisão tríplice de sua obra em livros, cartas e sermões (*Retratações* 1, prólogo 1); cerca de 100 livros, 300 cartas e 500 sermões sobreviveram. A carreira literária de Agostinho após sua conversão começou com diálogos filosóficos. O primeiro deles, escrito em Cassiciacum em 386/7, trata de temas tradicionais como o ceticismo (*Contra Os Céticos*), a felicidade (*Da vida feliz*), o mal (*Da ordem*) e a imortalidade da alma (*Solilóquios, Sobre a imortalidade da alma*). Agostinho continuou a perseguir essas questões em diálogos sobre a imaterialidade da alma (*A Dimensão da Alma*, 388), linguagem e aprendizado (*O Mestre*, 388-391), liberdade de escolha e responsabilidade humana (*O Livre Arbítrio*, iniciado em 388 e concluído talvez até 395) e a estrutura numérica da realidade (*A Música*, 388-390). O tratado *A Verdadeira Religião* (389-391) é uma espécie de summa da filosofia cristã primitiva de Agostinho. Após o início de sua carreira eclesiástica abandonou a forma do diálogo, talvez por ter percebido seu caráter elitista e potencialmente enganador (G. Clark 2009; Catapano 2013). Das obras de seu sacerdócio e episcopado, muitos são escritos controversos *contra os maniqueístas* (*Sobre espírito e letra*, 412; *Contra Juliano*, 422; *Da graça e livre arbítrio* 424-427; e sua última e inacabada obra *Contra A Obra Inacabada de Juliano*, que preserva uma parte substancial do tratado *Ad Florum*, de outra forma perdido, de seu adversário pelagiano Juliano de Eclano). Entre as obras filosoficamente mais interessantes estão *A Utilidade De Acreditar* (391-392, uma defesa da fé/crença contra o racionalismo maniqueísta), *A Natureza do Bem* (399, um

conciso argumento antimaniqueísta para a doutrina de que o mal é uma privação da bondade em vez de uma substância independente), *A Natureza e a Graça* (413-417, uma resposta ao tratado *A Natureza* de Pelágio) e *De correptione et gratia* (426/427, refutando uma versão cristã do 'argumento preguiçoso' estóico que havia sido apresentado contra a doutrina da graça de Agostinho).

Agostinho é, no entanto, mais famoso pelos cinco longos tratados com um escopo mais amplo que compôs entre 396 e 426. *As Confissões* (396-400), provavelmente sua obra mais original, é “filosofia na autobiografia” (Mann 2014) em vez de uma autobiografia em um sentido moderno. Mostra como uma vida individual – a do próprio Agostinho – é interpretada pela providência e graça de Deus, bem como por sua criação e economia da salvação. *A Doutrina Cristã* (iniciado em 396/7, mas concluído apenas em 426/7) é um manual de hermenêutica bíblica e retórica cristã; delineia a dicotomia semiótica das “coisas” (*res*) e – especialmente linguística – “sinais” (*signa*) e avalia criticamente a importância das disciplinas clássicas para o exegeta bíblico. *De trinitate* (*Da Trindade*, iniciado em 399 e concluído em 419 ou talvez até 426) impressionou os leitores filosóficos modernos por suas análises minuciosas da mente humana como uma “imagem” da Trindade Divina. *Literalmente de Gênesis* (401/2-416) é uma tentativa de obter uma cosmologia filosoficamente justificável a partir dos capítulos iniciais do Gênesis. Aqui, como na maioria das obras de Agostinho, a filosofia é inseparável da exegese bíblica. O monumental tratado apologético *A Cidade de Deus* (iniciado em 412, dois anos após o saque de Roma, e concluído em 426) argumenta que a felicidade não pode ser encontrada nem na tradição romana nem na filosófica, mas apenas através da pertença à cidade de Deus, cujo fundador é Cristo. Entre muitas outras coisas, traz

reflexões interessantes sobre o estado laico e sobre a vida do cristão em uma sociedade laica. Os sermões documentam a capacidade de Agostinho de adaptar ideias complexas a um público grande e não muito instruído. Duas longas séries sobre os Salmos (*Comentários Sobre os Salmos*, 392-422) e o Evangelho de João (*Tratado do Evangelho de João*, 406-420) se destacam; uma série de sermões sobre a Primeira Carta de João (*In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, 407) é a discussão mais sustentada de Agostinho sobre o amor cristão. As cartas não são documentos pessoais ou íntimos, mas escritos públicos que fazem parte do ensinamento de Agostinho e de sua política eclesiástica. Algumas chegam a ser tratados completos e oferecem excelentes discussões filosóficas (*Carta* 155 sobre a virtude; *Carta* 120 sobre fé e razão; *Carta* 147 sobre o "ver" de Deus).

3. Agostinho e a Filosofia

Do pensamento antigo, Agostinho herdou a noção de que a filosofia é "amor à sabedoria" (*Confissões* 3.8; *A Cidade de Deus* 8.1), ou seja, uma tentativa de buscar a felicidade – ou, como os pensadores tardios, pagãos e cristãos, gostavam de dizer, salvação – buscando discernimento sobre a verdadeira natureza das coisas e vivendo de acordo com ela. Este tipo de filosofia ele endossa enfaticamente, especialmente em seus primeiros trabalhos (cf., por exemplo, *Contra os Céticos* 1.1). Ele está convencido de que o verdadeiro filósofo é um amante de Deus porque a verdadeira sabedoria é, em última instância, idêntica a Deus, um ponto sobre o qual ele concorda tanto com Paulo (1 Coríntios 1:24) quanto com Platão (cf. *A Cidade de Deus* 8.8). É por isso que ele pensa que o cristianismo é "a verdadeira filosofia" (*Contra Juliano* 4.72; a visão é comum entre os pensadores cristãos antigos, especialmente os gregos) e que a verdadeira

filosofia e a verdadeira religião (culto) são idênticas (*A Verdadeira Religião* 8). Em caso de dúvida, a prática tem precedência sobre a teoria: nos diálogos do Cassiciacum, Mônica, que representa os santos, mas sem instrução, é creditada com uma filosofia própria (*A Ordem* 1,31-32; 2,45). Ao mesmo tempo, Agostinho critica duramente a “filosofia deste mundo” censurada no Novo Testamento que desvia a atenção de Cristo (Colossenses 2:8). Em seus primeiros trabalhos, ele costuma limitar esse veredicto aos sistemas materialistas helenísticos (*Contra os Céticos* 3.42; *A Ordem* 1.32); depois ele a estende até o platonismo, porque este nega a possibilidade de uma história da salvação (*A Cidade de Deus* 12.14). O principal erro que ele culpa os filósofos é a arrogância ou orgulho (*superbia*), uma censura que não pesa levemente, visto que a arrogância é, na visão de Agostinho, a raiz de todos os pecados. Por arrogância, os filósofos presumem poder alcançar a felicidade por sua própria virtude (*A Cidade de Deus* 19.4, uma crítica dirigida principalmente contra os estóicos), e mesmo aqueles entre eles que ganharam conhecimento sobre a verdadeira natureza de Deus e sua Palavra (isto é, os platônicos) são incapazes de “voltar” à sua “pátria” divina porque orgulhosamente rejeitam a mediação de Cristo encarnado e, em vez disso, recorrem a demônios orgulhosos e malévolos, ou seja, aos cultos pagãos tradicionais e à teurgia (*Confissões* 7.27; *Tratado do Evangelho de João* 2.2-4; *A Cidade de Deus* 10.24-29; Madec 1989).

Em suas primeiras obras, Agostinho resume seu próprio programa filosófico com a frase “conhecer Deus e a alma” (*Solilóquios* 1.7; *A Ordem* 2.47) e promete persegui-lo com os meios fornecidos pela filosofia platônica, desde que estes não entrem em conflito com a autoridade da revelação bíblica (*Contra os Céticos* 3.43). Assim, ele reafirma as velhas questões filosóficas sobre a verdadeira natureza do ser humano e sobre o

primeiro princípio da realidade, e esboça a ideia neoplatônica-chave de que o conhecimento de nosso verdadeiro eu implica o conhecimento de nossa origem divina e nos permitirá retornar a ela. (cf. Plotino, *Enéadas* VI.9.7.33–34). Embora essas permaneçam as características básicas da filosofia de Agostinho ao longo de sua carreira, elas são consideravelmente diferenciadas e modificadas à medida que seu envolvimento com o pensamento bíblico se intensifica e as noções de criação, pecado e graça adquirem maior significado. Agostinho é totalmente inconsciente da distinção medieval e moderna de “filosofia” e “teologia”; ambas estão indissoluvelmente entrelaçadas em seu pensamento, sendo desaconselhável tentar desvendá-las focando exclusivamente em elementos considerados “filosóficos” do ponto de vista moderno.

4. A Tradição Filosófica; Platonismo de Agostinho

Agostinho nos conta que, aos dezoito anos, o diálogo protréptico de Cícero (agora perdido) *Hortênsio* o inflamou para a filosofia (*Confissões* 3.7), que quando jovem ele leu as *Categorias* de Aristóteles (ib. 4.28) e que sua conversão foi grandemente promovida por suas leituras neoplatônicas (ib. 7.13), bem como pelas cartas de Paulo (ib. 7.27; *Contra os Céuticos* 2.5). Ele é mais reticente sobre os textos maniqueístas, dos quais ele deve ter conhecido muito (van Oort 2012). A partir da década de 390, a Bíblia torna-se decisiva para o seu pensamento, em particular o Gênesis, os Salmos e os escritos paulinos e joaninos (ainda que a sua exegese permaneça impregnada filosoficamente), e a sua doutrina madura da graça parece ter nascido de uma nova leitura de Paulo ca. 395 (ver 7.6 Graça, Predestinação e Pecado Original).

A influência filosófica mais duradoura em Agostinho é o neoplatonismo. Ele não especifica os autores e os assuntos exatos dos “livros dos platônicos” (*Confissões* 7.13) traduzidos para o latim pelo neoplatônico cristão do século IV Marius Victorinus (ib. 8.3) que ele leu em 386. No século XX houve um debate contínuo e às vezes acalorado sobre se deve privilegiar Plotino (que é mencionado em *A Vida Feliz* 4) ou Porfírio (que é nomeado primeiro no *Consenso dos Evangelistas* 1.23 ca. 400) como a principal influência neoplatônica sobre Agostinho (para resumos do debate, veja O'Donnell 1992: II 421-424; Kany 2007: 50-61). Hoje, a maioria dos estudiosos aceita o compromisso de que os “livros dos platônicos” compreendiam alguns tratados de Plotino (por exemplo, *Enéadas* I.6, I.2, V.1, VI.4-5) e uma seleção de Porfírio (*Sententiae* e, talvez, *Investigações Mistas*). De qualquer forma, a importância desse problema não deve ser superestimada porque Agostinho parece ter continuado suas leituras neoplatônicas depois de 386. Por volta de 400 ele tinha a Filosofia de Porfírio dos *Oráculos* à sua disposição; em *A Cidade de Deus* 10 (417) ele cita sua *Carta a Anebo* e de um tratado anagógico não atestado intitulado, na tradução usada por Agostinho, *No retorno da alma*, cuja influência alguns suspeitaram já nas primeiras obras de Agostinho.

Para a filosofia da mente na segunda metade da *Trindade* ele pode ter recorrido a textos neoplatônicos sobre psicologia. Embora as fontes exatas do neoplatonismo de Agostinho nos iludam, a crítica das fontes foi capaz de determinar algumas características penetrantes de seu pensamento que são indubitavelmente de origem neoplatônica: a transcendência e a imaterialidade de Deus; a superioridade do imutável sobre o mutável (cf. Platão, *Timeu* 28d); a hierarquia ontológica de Deus, alma e corpo (*Carta* 18.2); a incorporeidade e a imortalidade da alma; a dicotomia do inteligível e do sensível (atribuída a Platão em *Contra os*

Céticos 3.37); a onipresença não espacial do inteligível no sensível (*Confissões* 1.2-4; *Carta* 137.4) e a presença causal de Deus em sua criação (*A Imortalidade da Alma* 14-15; *Sobre a interpretação literal do Gênesis* 4.12.22); a existência de Formas inteligíveis (platônicas) que estão localizadas na mente de Deus e funcionam como paradigmas das coisas sensíveis (*De diversis quaestionibus* 46); a interioridade do inteligível e a ideia de que encontramos Deus e a Verdade voltando-nos para dentro (*A Verdadeira Religião* 72); a doutrina do mal como falta ou privação do bem; a compreensão do amor da alma por Deus como um desejo quase erótico pela verdadeira beleza (*Confissões* 10.38; cf. Rist 1994: 155). Um elemento distintamente platônico é a noção de ascensão intelectual ou espiritual. Agostinho pensa que, voltando-se para dentro e para cima, dos corpos à alma (isto é, do conhecimento dos objetos ao autoconhecimento) e do sensível ao inteligível, seremos finalmente capazes de transcender a nós mesmos e entrar em contato com o ser supremo que não é nenhum além de Deus e da Verdade e que é mais interno a nós do que nosso eu mais íntimo (*Confissões* 3.11; MacDonald 2014: 22-26; o texto bíblico de Agostinho é Romanos 1:20, citado, por exemplo, ib. 7.16). Ascensões desse tipo são onipresentes na obra de Agostinho (por exemplo, *O Livre Arbítrio* 2.7-39; *Confissões* 10.8-38; *A Trindade* 8-15). É difícil determinar se as versões condensadas nas *Confissões* (7.16; 7.23; 9.24-26) devem ser lidas como relatos de experiências místicas (Cassin 2017). Uma versão inicial da ascensão agostiniana é o projeto - delineado em *A Ordem* (2.24-52), mas logo abandonado e virtualmente retratado em *A Doutrina Cristã* - de voltar a mente para o inteligível e para Deus por meio de um curso no liberal (disciplinas especialmente matemáticas) (Pollmann & Vessey 2005). É remotamente inspirado pela *República* de Platão e pode ter tido um precedente neoplatônico (Hadot 2005), embora o uso do

trabalho de Varro nas disciplinas não possa ser excluído (Shanzer 2005). Tão tarde quanto *A Cidade de Deus* 8 (ca. 417) ele concede, em uma breve doxografia organizada de acordo com os campos tradicionais da física, ética e epistemologia, que o platonismo e o cristianismo compartilham alguns insights filosóficos básicos, a saber, que Deus é o primeiro princípio, que é o bem supremo e que é o critério do conhecimento (*A Cidade de Deus* 8.5-8; cf. *A Verdadeira Religião* 3-7). Apesar dessas importantes percepções, o platonismo não pode, entretanto, levar à salvação porque é incapaz ou não quer aceitar a mediação de Cristo. É, portanto, também filosoficamente defeituoso (*A Cidade de Deus* 10.32).

Cícero é a principal fonte de Agostinho para as filosofias helenísticas, notadamente o ceticismo acadêmico e o estoicismo. Como parte de sua herança cultural, Agostinho cita ele e os outros clássicos latinos conforme se adequa a seus propósitos argumentativos (Hagendahl 1967). Seu ideal inicial do sábio que é independente de todos os bens que se pode perder contra a própria vontade é herdado da ética estóica (*A Vida Feliz* 11; *Costumes da Igreja católica e dos maniqueus* 1.5; Wetzel 1992: 42-55). Embora a implicação de que a virtude do sábio garante sua felicidade já nesta vida seja mais tarde rejeitada como ilusória (*A Trindade* 13.10; *A Cidade de Deus* 19.4; *Retratações* 1.2; Wolterstorff 2012), o mártir cristão pode ser denominado à maneira do sábio estóico cuja felicidade é imune à tortura (*Carta* 155.16; Tornau 2015: 278). O passado maniqueísta de Agostinho estava constantemente em sua mente, como mostram suas polêmicas incessantes; seu impacto preciso em seu pensamento é, no entanto, difícil de avaliar (van Oort (ed.) 2012; Fuhrer 2013; BeDuhn 2010 e 2013). A alegação de Juliano de Eclanum de que, com sua doutrina da predestinação e da graça, Agostinho caiu no dualismo maniqueísta atraiu

alguns críticos modernos, mas Juliano deve ignorar características essenciais do pensamento de Agostinho (por exemplo, a noção do mal como privação do bem) para fazer sua afirmação plausível (Lamberigts 2001).

5. Teoria do Conhecimento

5.1 Ceticismo e Certeza

O primeiro trabalho sobrevivente de Agostinho é um diálogo sobre o ceticismo acadêmico (*Contra os Céticos*, 386; Fuhrer 1997). Ele o escreveu no início de sua carreira como filósofo cristão, a fim de salvar a si mesmo e a seus leitores do “desespero” que teria resultado se não pudesse ser provado que, contra o desafio cético, a verdade é alcançável e o conhecimento e a sabedoria possível (cf. *Retratações* 1.1.1). A sensação de desespero deve ter sido muito real para ele quando, depois de ter rompido com o maniqueísmo, mas ainda incapaz de ver a verdade do cristianismo católico, decidiu “reter o consentimento até que alguma certeza se acendesse” (*Confissões* 5.25). Suas informações sobre o ceticismo não vêm de uma “escola” cética contemporânea, que quase não existia, mas da *Acadêmica* e *Hortênsio* de Cícero. Grande parte da discussão em *Contra os Céticos* é, portanto, dedicada ao debate entre estóicos helenísticos e céticos sobre a chamada “apreensão” ou aparência cataléptica, ou seja, o problema de saber se há aparências sobre as quais não se pode errar porque são evidentes por si mesmos (Bermon 2001: 105-191). Ao contrário dos estóicos e acadêmicos originais, Agostinho limita a discussão às impressões sensoriais porque deseja apresentar o platonismo como uma solução para o problema cético e apontar uma fonte de conhecimento verdadeiro indisponível para os materialistas helenísticos.

Ao contrário das modernas linhas de argumentação anti-céticas, a refutação do ceticismo de Agostinho não visa justificar nossas práticas e crenças comuns. Para refutar a afirmação acadêmica de que, uma vez que a pessoa sábia nunca pode ter certeza se compreendeu a verdade, ela consistentemente negará o assentimento para não sucumbir à opinião vazia, ele considera suficiente demonstrar a existência de algum tipo de conhecimento que é imune à dúvida cética. Sua estratégia consiste, portanto, em apontar 1) a certeza do conhecimento autorreferencial (o sábio “conhece a sabedoria”, *Contra os Céticos* 3.6; o cético acadêmico “conhece” o critério estóico da verdade, ib. 3.18-21); 2) a certeza do conhecimento privado ou subjetivo (estou certo de que algo me parece branco mesmo que eu ignore se é realmente branco, ib. 3.26); 3) a certeza de estruturas formais, lógicas ou matemáticas (ib. 3.24-29), cujo conhecimento é possível independentemente do estado mental do conhecedor, enquanto a confiabilidade das impressões dos sentidos difere conforme estamos acordados ou sonhando, são ou insano. Os críticos modernos não ficaram muito impressionados com esses argumentos (por exemplo, Kirwan 1989: 15-34), e um cético antigo teria corretamente objetado que, sendo limitados ao conhecimento subjetivo ou formal, eles não poderiam justificar a reivindicação dos dogmáticos ao conhecimento objetivo de realidade (cf. Sexto Empírico, *Contornos do pirronismo* 1.13). No entanto, este não é o ponto de Agostinho. A ele importa ter mostrado que, mesmo que se façam concessões máximas ao ceticismo quanto à incognoscibilidade do mundo externo atingível pelos sentidos, resta uma área interna de cognição que permite e até garante a certeza. É por isso que *Contra os Céticos* termina com um esboço da epistemologia e ontologia platônica e com uma reconstrução idiossincrática, se não totalmente inigualável, da história da Academia,

segundo a qual os acadêmicos eram de fato criptoplatônicos que ocultavam sua percepção da realidade transcendente e se restringiam a argumentos céticos para combater as escolas materialistas e sensualistas dominantes nos tempos helenísticos até que o platonismo autêntico emergisse novamente com Plotino (*Contra os Céticos* 3,37-43; a história ainda é contada na *Carta* 118 de 410, onde o renascimento do platonismo está, no entanto, conectado com a ascensão do cristianismo). As únicas realidades que atendem ao critério helenístico de verdade e garantem certeza absoluta por serem autoevidentes são as Formas platônicas (*Contra os Céticos* 3.39; cf. *Sobre perguntas diferentes* 9; Cary 2008a: 55-60). Os “objetos” de conhecimento que aparecem nos argumentos anti-céticos de Agostinho, portanto, ou são as próprias Formas Platônicas ou, pelo menos, indicam o caminho para acessá-las. Isso se enquadra na tendência do início de Agostinho de interpretar as Formas, ou pelo menos a mais básica entre elas, como “números”, ou seja, como as estruturas e padrões formais e normativos que governam toda a realidade e nos permitem entendê-la e avaliá-la (*A Ordem* 2.14; 16; *A música* 6.57-58; O'Daly 1987: 101-102; ver também 5.2 Iluminação). Estritamente falando, os argumentos anti-céticos de Agostinho não justificam a afirmação de que o conhecimento pode ser derivado dos sentidos; tendo objetos sensíveis e mutáveis, eles não podem deixar de emitir opiniões ou, na melhor das hipóteses, crenças verdadeiras. O último Agostinho, num modo de falar mais generoso, amplia o termo “conhecimento” (*scientia*, para ser distinguido de “sabedoria”, *sapientia*) para incluir o que aprendemos através da percepção sensorial e de testemunhas confiáveis (*A Trindade* 15.21; cf. *A Cidade de Deus* 8.7; *Retratações* 1.14.3; Siebert 2018; ver 5.3 Fé e Razão).

O argumento anti-cético mais famoso de Agostinho é o que é comumente chamado de argumento “tipo cogito” porque é semelhante (e

provavelmente inspirado) ao Cogito de Descartes (Matthews 1992; Menn 1998; Fuchs 2010). Como o de Descartes, o cogito de Agostinho estabelece uma área imune à dúvida cética ao inferir de minha consciência de minha própria existência a verdade da proposição “eu existo”. Mesmo que eu estivesse errado ao proferir esta proposição, ainda assim seria verdade que eu, que estou errado, existo (*A Cidade de Deus* 11.26: *pois se estou enganado, estou*; para a reconstrução exata deste argumento cf. Horn 1995: 81 -87; Matthews 2005: 34-42). O argumento ainda não aparece em *Contra os Céticos* mas é facilmente reconhecido como um desenvolvimento do argumento do conhecimento subjetivo (*Contra os Céticos* 3.26); Agostinho a considera uma refutação válida do ceticismo desde seus primeiros (*A Vida Feliz* 7) até suas últimas obras (*A Trindade* 15.21; para mais atestados, ver *Solilóquios* 2.1; *Sobre As Duas Almas* 13; *O Livre Arbítrio* 2.7; *A Verdadeira Religião* 73; *Confissões* 7,5; 13.12). O escopo do argumento em Agostinho é tanto mais amplo quanto mais restrito do que em Descartes. O cogito agostiniano carece da importância sistemática de sua contraparte cartesiana; não há nenhuma tentativa de fundar uma filosofia coerente e abrangente sobre ele. Em algumas ocasiões, porém, funciona como ponto de partida para a ascensão agostiniana a Deus (*O Livre Arbítrio* 2.7, onde a ascensão leva a uma compreensão de Deus como verdade e sabedoria imutáveis; para uma versão condensada, cf. *A Verdadeira Religião* 72 -73, onde Agostinho chega a fazer da Verdade suprrracional a fonte e o critério da verdade do próprio cogito). O exemplo mais impressionante é a segunda metade do *A Trindade*. Aqui, a tentativa de alcançar uma compreensão racional do mistério da Trindade por meio de uma investigação sobre a estrutura da mente humana começa com uma análise do inalienável amor-próprio e autoconsciência da mente (ver 6.2 A Mente Humana como uma Imagem de

Deus; Agostinho não afirma, no entanto, que a certeza da mente sobre si mesma acarreta uma certeza semelhante sobre a natureza de Deus). O argumento do cogito de Agostinho não se limita à epistemologia, mas também pode ser empregado em um contexto ético porque prova não apenas minha existência e meu pensamento (e, por implicação, meu estar vivo), mas também meu amor e minha vontade. Estou tão certo de que irei quanto de que existo e vivo, e minha vontade é tão inegavelmente minha quanto minha existência e minha vida. Portanto, minhas vontades são imputáveis a mim, e sou eu o responsável por minhas escolhas (e não alguma substância maligna presente em minha alma, mas estranha a mim mesmo, como, na interpretação de Agostinho, o dualismo maniqueísta o teria; cf. *Sobre As Duas Almas* 13; *Confissões* 7.5; *A Cidade de Deus* 5.10).

5.2 Iluminação

A teoria do conhecimento de Agostinho - sua chamada doutrina da iluminação - é uma epistemologia distintamente não empirista baseada em uma leitura provavelmente neoplatônica da doutrina da reminiscência de Platão (Burnyeat 1987; MacDonald 2012b; King 2014a: 147-152; Karfíková 2017). Como Platão e seus seguidores, Agostinho pensa que o verdadeiro conhecimento requer contato direto; informações de segunda mão, por exemplo, de testemunhos confiáveis, podem produzir crenças verdadeiras e até justificáveis, mas não conhecimento no sentido estrito. No caso de objetos sensíveis - que, estritamente falando, não admitem nenhum conhecimento, mas apenas opinião - tal conhecimento de primeira mão é possível através da percepção sensorial. A cognição de objetos inteligíveis, no entanto, não pode ser alcançada empiricamente por meio de abstração nem transmitida a nós linguisticamente por um professor humano (ver 5.4 Linguagem e Sinais); ao contrário, tal cognição requer atividade intelectual

peçoal que resulta em um insight intelectual, que julgamos por um critério que não encontramos em nenhum outro lugar senão em nós mesmos. O paradigma desse tipo de cognição são as verdades matemáticas e lógicas e as intuições morais fundamentais, que compreendemos não porque acreditamos em um professor ou em um livro, mas porque as vemos por nós mesmos (*O Mestre* 40, cf. *O Livre Arbítrio*. 34). A condição de possibilidade e o critério de verdade desse insight intelectual não é outro senão Deus (uma visão atribuída, com aprovação explícita, aos platônicos em *A Cidade de Deus* 8.7), que, à maneira de um princípio imaterial neoplatônico, é imanente e transcendente em relação à nossa alma. Agostinho explica principalmente essa teoria platonizante do conhecimento a priori por meio de duas imagens impressionantes: o mestre interior e a iluminação. O primeiro é introduzido no diálogo *O Mestre* (ca. 390) e permanece frequente especialmente nos sermões (por exemplo, *Na carta de João aos partos dez tratados* 3.13; Fuhrer 2018b); segundo ela, Cristo está presente em nossas almas e “presidindo-as” como um mestre garante a veracidade de nosso entendimento (*O Mestre* 38-39, cf. Efésios 3:17 para a imagem e, para a ideia de que a verdade “vive no homem interior”, *A Verdadeira Religião* 72). Este último aparece primeiro no *Solilóquio* (1.12-15) e é onipresente nos escritos de Agostinho (cf. esp. *A Trindade* 12.24). Em última análise, é derivado da Analogia do Sol na *República* de Platão (508a-509b; cf. Rist 1994: 78-79).

No *Solilóquio*, Agostinho diz, de uma maneira fortemente remanescente de Platão, que assim como o sol é tanto visível quanto ilumina os objetos da visão de modo a permitir que o olho os veja, Deus é ele mesmo inteligível e ilumina os objetos inteligíveis (que são aqui identificados com os objetos das disciplinas liberais e subordinados a Deus) de modo a permitir que a razão (o “olho” da alma) ative sua

capacidade de intelecção. A versão posterior em *A Trindade* apresenta explicitamente a iluminação divina como uma alternativa à reminiscência platônica e a situa no quadro de uma teoria da criação. Aqui Agostinho diz que a mente humana foi criada por Deus de modo a estar “ligada” à realidade inteligível “de baixo” (*subiuncta*) e com uma capacidade (*capacitas*) que lhe permite “ver” os inteligíveis na luz da verdade inteligível, assim como o olho é por natureza capaz de ver as cores na luz do sol. Obviamente, “capacidade” neste caso não significa pura potencialidade (como na teoria da *tábula rasa* endossada pelo interlocutor de Agostinho Euodius em *A Grandeza da Alma* 34), mas compreende pelo menos o conhecimento implícito ou latente dos padrões morais e epistemológicos. Ambas as imagens, se lidas adequadamente, devem evitar o mal-entendido de que a gnoseologia de Agostinho torna o conhecimento humano inteiramente dependente da agência divina, com o ser humano tornando-se meramente um receptor passivo de revelação (cf. Gilson 1943: cap. 4 e Lagouanère 2012: 158-180 para os debates sobre a iluminura agostiniana na filosofia medieval e moderna).

A cognição não resulta simplesmente da presença de Cristo em nossa alma, mas de nossa “consulta” ao mestre interior, ou seja, nossas proposições de teste que pretendem transmitir uma verdade sobre a realidade inteligível (ou mesmo uma verdade geral sobre objetos sensíveis, cf. *Carta* 13.3-4) contra os padrões internos que possuímos graças à presença de Cristo (*O Mestre* 37-38; esta forma de “consultar” a verdade interior é repetidamente dramatizada nas *Confissões*, por exemplo, 11.10; 11.31; Cary 2008b: 100). E embora todo ser humano seja “iluminado” pela luz divina, pelo menos por trás, para poder fazer julgamentos verdadeiros sobre o certo e o errado ou o bem e o mal, a fim de desenvolver essas intuições naturais para o pleno conhecimento ou

sabedoria e ser capazes de realmente levar uma vida virtuosa, precisamos nos converter a Deus, a “fonte” da luz (*A Trindade* 14.21). Assim, embora todos os seres humanos sejam por natureza capazes de aceder à verdade inteligível, só o conseguem aqueles que têm uma vontade suficientemente boa (*O Mestre* 38) – presumivelmente aqueles que endossam a religião cristã e vivem de acordo com ela. Esse forte elemento voluntário conecta intimamente a epistemologia de Agostinho com sua ética e, em última análise, com sua doutrina da graça (sobre a estrutura paralela de cognição e graça em Agostinho, ver Lorenz 1964). Como todo arbítrio humano, a luta pela sabedoria ocorre sob as condições de um mundo caído e enfrenta as dificuldades e obstáculos aos quais a humanidade está sujeita por causa do pecado original.

Para ilustrar o que ele entende por “ver as coisas por nós mesmos” “à luz da verdade”, Agostinho cita frequentemente o exemplo do diálogo maiêutico socrático (*O Mestre* 40; cf. *A Imortalidade da Alma* 6; *A Trindade* 12.24), e em algumas passagens de seus primeiros trabalhos, ele parece subscrever a doutrina platônica da reminiscência (familiar a ele de Cícero, *Disputas Tusculanas* 1.57) de maneira a implicar a preexistência da alma (*Soliloquio* 2.35, retratado em *Retratações* 1.4.4 ; *A Imortalidade da Alma* 6; *A Grandeza da Alma* 34, retratado em *Retratações*. 8.2). É difícil dizer se o primeiro Agostinho acreditava literalmente em reminiscência e preexistência (Karfíková 2017; O'Daly 1987: 70-75; 199-207), até porque ele estava ciente de que alguns neoplatônicos interpretavam a reminiscência platônica como uma atualização de nosso conhecimento sempre presente, mas latente, do inteligível, e não como uma lembrança de nosso conhecimento passado com ele (*Carta* 7.2, cf. Plotino, *Enéadas* IV.3.25.31-33; O'Daly 1976). Se, como em *A Imortalidade de Alma* 6, a lembrança é tomada para provar a imortalidade da alma

(como aconteceu no *Fédon*), é difícil ver como a preexistência não deveria estar implícita. Em todo caso, é impreciso dizer, como às vezes se faz, que Agostinho desistiu da teoria da reminiscência porque percebeu que a preexistência estava em desacordo com a fé cristã. Na *Cidade de Deus* (12.14 etc.), Agostinho rejeita enfaticamente a metempsicose platônico-pitagórica ou a transmigração das almas como incompatível com a felicidade eterna e a economia da salvação, e na *Trindade* (12.24) o *Menon* traz a versão da teoria da reminiscência, que implica transmigração, é rejeitada em favor da iluminação. No entanto, é uma falácia afirmar que a lembrança acarreta transmigração. O primeiro Agostinho pode ter acreditado na preexistência (talvez simplesmente como um corolário da imortalidade da alma), mas não há evidência de que ele acreditasse na transmigração das almas; inversamente, sua rejeição da transmigração não impediu nem mesmo o último Agostinho de considerar a preexistência – pelo menos teoricamente – uma opção para a origem da alma (*Carta* 143.6 de 412; cf. 6.1 A alma como um ser criado).

5.3 Fé e Razão

Enquanto a discussão moderna tende a considerar a fé e a razão como caminhos alternativos ou mesmo mutuamente exclusivos para a verdade (religiosa), no programa epistemológico e exegético de Agostinho os dois são inseparáveis. Ele rejeita o racionalismo dos filósofos e, especialmente, dos maniqueístas como um excesso de confiança injustificado nas habilidades da razão humana resultante do orgulho pecaminoso e como uma negligência arrogante da revelação de Cristo nas Escrituras (*O Livre Arbítrio* 3.56; 60; *Confissões* 3.10-12). Contra o fideísmo que encontrou em alguns círculos cristãos (cf. *Carta* 119 de Consentius a Agostinho) ele insistiu que era bom e natural empregar a capacidade

racional com a qual fomos criados para buscar uma compreensão das verdades que aceitamos da autoridade da revelação bíblica, mesmo que uma verdadeira compreensão de Deus só será possível depois desta vida quando o virmos “face a face” (Carta 120.3-4). Neste programa epistemológico e exegético, que desde Anselmo de Cantuária tem sido apropriadamente rotulado como “fé que busca o entendimento” (cf. *A Trindade* 15.2: *fides quaerit, intellectus invenit*) ou “entendimento da fé” (*intellectus fidei*), a fé é anterior à entendimento no tempo, mas posterior a ele em importância e valor (*A Ordem* 2.26; *A Verdadeira Religião* 45; *Carta* 120.3; Van Fleteren 2010). O primeiro passo para a perfeição é acreditar nas palavras das Escrituras; a segunda é perceber que as palavras são sinais externos de uma realidade interna e inteligível e que nos admoestam a recorrer e a “consultar” a verdade interior para alcançar a verdadeira compreensão e, conseqüentemente, a boa vida (cf. 5.2 Iluminação; 5.4 Linguagem e Sinais). Argumentos filosóficos podem ajudar nesse processo; no entanto, como Agostinho observa já em *Contra os Céticos* (3.43), ele precisa ser vinculado à autoridade da Escritura e do Credo para evitar que a fragilidade da razão humana se desvie (cf. *Confissões* 7.13).

O Agostinho dos primeiros diálogos parece ter nutrido a ideia elitista de que aqueles educados nas artes liberais e capazes da ascensão intelectual neoplatônica podem realmente superar a autoridade e alcançar uma compreensão completa do divino já nesta vida (*A Ordem* 2.26, *mas* contraste ib. 2.45 sobre Mônica). Em sua obra posterior, ele abandona essa esperança e enfatiza que durante esta vida, inevitavelmente caracterizada pelo pecado e pela fraqueza, todo ser humano continua precisando da orientação da autoridade revelada de Cristo (Cary 2008b: 109-120). A fé é, portanto, não apenas uma categoria epistemológica, mas

também ética; é essencial para a purificação moral pela qual precisamos passar antes que possamos esperar um vislumbre do verdadeiro entendimento (*Solilóquio* 1.12; *Sobre perguntas diferentes* 48; *A Trindade* 4.24; Rist 2001). Em grande medida, a defesa de Agostinho da fé como uma categoria epistêmica válida repousa sobre uma reabilitação da crença verdadeira contra a tradição filosófica (platônica e helenística). Agostinho distingue nitidamente “crença” (*fides*, palavra que ele também usa para fé religiosa), que implica a consciência do crente de que ele não sabe, de “opinião” (*opinio*), definida pelos filósofos como a ilusão de saber o que em fato não sabe (*Sobre o benefício de acreditar* 25; *Carta* 120.3). Sem acreditar no primeiro sentido, teríamos que admitir que desconhecemos nossa própria linhagem (*Confissões* 6.7) e dos objetos das ciências históricas e empíricas, dos quais, como Agostinho afirma em uma crítica ao platonismo, o conhecimento de primeira mão raramente é possível (*A Trindade* 4.21). A crença de que uma pessoa que não vimos era ou é apenas pode desencadear nosso amor fraterno por ela (*A Trindade* 8.7; Bouton-Touboullic 2012: 182-187; inversamente, Agostinho pede àqueles que estão unidos a ele em amor fraterno que acreditem no que ele lhes conta sobre sua vida, *Confissões* 10.3). E obviamente, os acontecimentos cruciais da história da salvação, a morte de Jesus na cruz e a sua ressurreição, não podem ser conhecidos, mas apenas cridos como acontecimentos históricos, ainda que como sinais possam levar à compreensão, levando-nos a uma verdade inteligível (*A Trindade* 13.2).

Assim, embora sem dúvida a fé na revelação preceda o insight racional em seu verdadeiro significado, a decisão sobre qual autoridade acreditar e quem aceitar como testemunha confiável é em si razoável (*A Verdadeira Religião* 45; *Carta* 120.3). Mesmo assim, é claro que a crença

pode ser enganada (*A Trindade* 8.6). Na vida cotidiana, isso é inevitável e principalmente sem problemas. Um problema mais sério é a justificação da crença na Escritura, que, para Agostinho, é a tradição e autoridade (*auctoritas*, não *potestas*) da Igreja (*Contra a carta da fundação* 5.6; Rist 1994: 245).

5.4 Linguagem e Sinais

A filosofia da linguagem de Agostinho está em dívida com as teorias helenísticas e romanas de influência estóica da gramática e é altamente inovadora (Rist 1994: 23-40; King 2014b). Ele segue os estóicos na distinção entre o som de uma palavra, seu significado e a coisa que ela significa (*Sobre a dialética* 5; *A Grandeza da Alma* 66; cf. Sexto Empírico, *Contra os matemáticos* 8.11-12 = 33B Long-Sedley), mas parece ter sido o primeiro a interpretar a linguagem como um sistema de signos e a integrá-la em uma semiótica geral (Fuhrer 2018a: 1696; Cary 2008b; Mayer 1969 e 1974). Em seu manual de exegese bíblica e retórica cristã, *Doutrina Cristã* (1.2; 2.1-4), Agostinho divide o mundo em "coisas" e "sinais" (ou seja, coisas que, além de serem o que são, significam outras coisas) e, além disso, distingue entre sinais "naturais" ou involuntários (por exemplo, fumaça significando fogo) e sinais voluntários ou "dados" (uma distinção semelhante, mas não equivalente, à discussão mais antiga sobre a natureza ou convenção como origem da linguagem). A linguagem é definida como um sistema de signos dados por meio dos quais o falante significa coisas ou seus pensamentos e emoções (*Manual* 22).

No marco exegético da *Doutrina Cristã*, a "coisa" significada pelos sinais verbais da Escritura é Deus, o Ser Supremo. Agostinho, portanto, começa com um esboço de sua teologia e ética centrada nas noções de amor a Deus e ao próximo antes de estabelecer sua hermenêutica bíblica

que, novamente, postula o amor como o critério de adequação exegética (Pollmann 1996; Williams 2001). As palavras da Bíblia são sinais externos destinados a nos levar ao fenômeno mais interior do amor e, finalmente, a Deus que está além de toda linguagem e pensamento. Isso pode ser generalizado para o princípio de que signos externos – verbais e não verbais – operam em um nível ontológico inferior à verdade interior e inteligível que eles tentam significar e que eles são substituídos pelo conhecimento verdadeiro, que é conhecimento não de signos, mas de coisas. Isso vale não apenas para palavras, mesmo as palavras da Escritura, *Contra a carta da fundação* 36.41). A discussão mais sustentada de Agostinho sobre a linguagem, o diálogo inicial *O Mestre*, pergunta como aprendemos coisas com as palavras e relaciona a significação linguística à epistemologia da iluminação (Nawar 2015).

Depois de uma longa discussão sobre como os signos verbais significam coisas ou estados mentais e como eles se relacionam com outros signos, verifica-se, surpreendentemente, que não aprendemos nada com os signos porque, para entender o significado de um signo, precisamos já ter que estar familiarizado com a coisa significada. Esta é, em última análise, uma versão do paradoxo de Menon, e Agostinho o resolve introduzindo as metáforas do professor interior e da iluminação, ou seja, por meio de uma teoria internalista da aprendizagem reconhecível como uma interpretação neoplatônica da anamnese platônica (*O Mestre* 38-40). Isso não significa que as palavras sejam inúteis. Eles nos informam sobre coisas que são inacessíveis ao conhecimento direto e, assim, geram crenças verdadeiras; o mais importante, eles nos admoestam a “consultar” o professor interior e a entender as coisas por nós mesmos (esse, de acordo com Agostinho, é o ponto principal do diálogo socrático). Isso vale até para a aquisição da própria linguagem: entendemos o sinal “çaça-

pássaros” não simplesmente por mostrarmos uma pessoa envolvida nessa atividade e por nos dizerem que ela é significada por esse nome, mas por observá-la e descobrir por que nós mesmos o que significa “captura de pássaros” (ib. 32; sobre isso e a crítica de Wittgenstein ao que ele considerou ser a visão de Agostinho sobre a aquisição da linguagem, ver Matthews 2005: 23-33).

Nos últimos livros da *Trindade* e nos sermões sobre a Trindade, Agostinho frequentemente se refere a um fenômeno chamado “palavra interior”, que ele usa para explicar a relação do Verbo trinitário interior ou Logos do Prólogo de João (João 1:1) com Cristo encarnado. Assim como a palavra falada significa um conceito que formamos em nossa mente e o comunica aos outros, assim Cristo encarnado significa o Logos divino e nos admoesta e nos ajuda a recorrer a ele (cf. *A Trindade* 15,20; *A Doutrina Cristã* 1,12; *Sermão* 119.7; 187.3). Na *Trindade*, Agostinho expande isso para uma teoria sobre como a palavra ou conceito interior é formado (14.10; 15.25; cf. 15.43). A palavra interior é gerada quando atualizamos algum conhecimento latente ou implícito que está armazenado em nossa memória. Não é um sinal, nem de natureza linguística (Agostinho insiste que não é nem latim, nem grego, nem hebraico), mas parece ser uma espécie de percepção intelectual atemporal que transcende a linguagem (cf. *Instrução dos catecúmenos* 3). Propriamente falando, então, a teoria da palavra interna não é uma teoria linguística de forma alguma.

6. Antropologia: Deus e a Alma; Alma e Corpo

6.1 Alma como um ser criado

Como a maioria dos filósofos antigos, Agostinho pensa que o ser humano é um composto de corpo e alma e que, dentro desse composto, a alma - concebida como o elemento vivificante e o centro da consciência,

percepção e pensamento - é, ou deveria ser, a parte dominante. A alma racional deve controlar os desejos e paixões sensuais; pode tornar-se sábio se se voltar para Deus, que é ao mesmo tempo o Ser supremo e o Bem supremo. Em sua fase maniqueísta, ele concebia Deus e a alma como entidades materiais, sendo a alma de fato uma porção de Deus que havia caído no mundo corpóreo onde permanecia estrangeira, até mesmo para seu próprio corpo (*Sobre as duas almas* 1; *Confissões* 8.22). Depois que suas leituras platônicas em Milão lhe forneceram os meios filosóficos adequados para pensar sobre a realidade imaterial e não espacial (*Confissões* 7.1-2; 7.16), ele substituiu essa visão, que mais tarde representa como um dualismo bastante grosseiro, por uma visão ontológica hierarquia na qual a alma, que é mutável no tempo, mas imutável no espaço, ocupa uma posição intermediária entre Deus, que é um ser imaterial totalmente imutável (cf. MacDonald 2014), e os corpos, que estão sujeitos a mudanças temporais e espaciais (*Carta* 18.2). A alma é de origem divina e até divina (*A Grandeza da Alma* 2-3); não é divino em si, mas criado por Deus (a conversa sobre a divindade da alma nos diálogos de Cassiciacum parece ser um elemento ciceroniano tradicional, cf. Cary 2000: 77-89; para uma interpretação plotiniana, consulte O'Connell 1968: 112- 131).

Em *A Grandeza da Alma*, Agostinho argumenta amplamente que a "grandeza" da alma não se refere à extensão espacial, mas aos seus poderes vivificantes, perceptivos, racionais e contemplativos que lhe permitem aproximar-se de Deus e são compatíveis e até pressupõem a imaterialidade (esp. ib. 70-76; Brittain 2003). Uma definição inicial de alma como "uma substância racional adequada para governar um corpo" (ib. 22) ecoa as visões platônicas (cf. a definição do ser humano como "uma alma racional com um corpo" no *Tratado do Evangelho de João* 19h15; O'Daly

1987: 54-60). Mais tarde, quando a ressurreição do corpo se torna mais importante para ele, Agostinho enfatiza - contra a suposta afirmação de Porfírio de que, para ser feliz, a alma deve se libertar de qualquer coisa corpórea - que é natural e até desejável que uma alma governe um corpo (*Sobre a interpretação literal do Gênesis* 12.35.68), mas ele continua convencido de que a alma é uma substância incorpórea e imortal que pode, em princípio, existir independentemente de um corpo.

Nos *Solilóquios* (2.24), seguindo a tradição de Platão e das *Disputas Tusculanas* de Cícero, ele propõe uma prova da imortalidade da alma que ele expressamente apresenta como alternativa à prova final do *Fédon* (*Solilóquio* 2.23, cf. *Fédon* 102d-103c). A prova é construída a partir de elementos do *Isagoge* de Porfírio e seu *Comentário sobre as categorias de Aristóteles* (textos bastante elementares que Agostinho teria encontrado muito antes de suas leituras platônicas em Milão) e parece ser original dele (Tornau 2017). Ela diz que, uma vez que a verdade é eterna e está na alma como seu sujeito, segue-se que a alma, o sujeito da verdade, também é eterna. Isso é falacioso, porque se a verdade é eterna independentemente da alma, ela não pode estar na alma como em seu sujeito (isto é, como uma propriedade), e se é uma propriedade da alma, não pode garantir sua eternidade. No rascunho incompleto de um terceiro livro dos *Solilóquios* preservado sob o título *A Imortalidade da Alma*, Agostinho, portanto, modifica a prova e argumenta que a alma é imortal por causa da presença causal inalienável de Deus (= Verdade) nela. Acontece, porém, que mesmo que esta versão da prova seja bem-sucedida, ela apenas demonstra a existência eterna da alma como uma alma (racional), mas não sua sabedoria *eterna*, na esperança de que os interlocutores se propuseram a provar a imortalidade da alma em primeiro lugar (*Solilóquio* 2.1).

Depois da *Imortalidade da Alma*, Agostinho nunca mais voltou à sua prova. Mas ele também não o rejeitou; tão tarde quanto *A Trindade* (13.12), ele endossa o axioma platônico de que a alma é por natureza imortal e que sua imortalidade pode, em princípio, ser provada por meios filosóficos. Ele também mantém sua convicção de que a imortalidade é uma condição necessária para a felicidade, mas insiste que não é uma condição suficiente, visto que imortalidade e miséria são compatíveis (cf. *A Cidade de Deus* 9.15 sobre a miséria dos demônios perversos). A verdadeira felicidade só se realizará no além como dom da graça de Deus, quando, graças à ressurreição do corpo, não só a alma, mas o ser humano como um todo viverá para sempre. A ressurreição, entretanto, não é suscetível de prova racional; é uma promessa de Deus que deve ser crida com base na autoridade das Escrituras (*A Trindade* ib.).

Juntamente com uma noção essencialmente platônica da alma, Agostinho herda os problemas clássicos do dualismo platônico alma-corpo. Como a alma pode cumprir sua tarefa de "governar" o corpo (cf. *A Grandeza da Alma* 22) se é incorpóreo em si? E como os aspectos corporais e psíquicos se relacionam entre si em fenômenos que envolvem tanto o corpo quanto a alma, especialmente se, como as paixões e os desejos, estes são moralmente relevantes? Esses problemas são ainda mais complicados pelo axioma platônico de que entidades incorpóreas, sendo ontologicamente anteriores às corpóreas, não podem ser afetadas causalmente por elas. A solução de Agostinho está em dívida com a estratégia de Plotino de tornar a relação da alma com as afecções corporais essencialmente cognitiva (O'Daly 1987, 84-87; Hölscher 1986, cap. 2.2.1; Nash 1969, 39-59; Bermon 2001: 239-281). Com Plotino, ele insiste que a percepção dos sentidos não é uma afeição que a alma sofre passivamente (como o materialismo estóico teria, *A Grandeza da Alma*

41; 48; *Literalidade do Gênesis* 7.14.20; Plotino, *Enéadas* I.4.2.3-4; Brittain 2002: 274-282). Em *A Grandeza da Alma*, a estrutura dessa teoria é o argumento geral de que a relação da alma com o corpo deve ser concebida não em termos de espaço, mas de “poder” (ver acima). Em *A Música* (6.11), isso é desenvolvido na ideia de que a percepção sensorial é a consciência da alma das modificações de suas próprias atividades formativas e vivificantes que resultam de sua reação aos impulsos externos sofridos pelo corpo. Além dos cinco sentidos habituais, Agostinho identifica uma faculdade sensorial que relaciona os dados dos sentidos entre si e os julga esteticamente (mas não moralmente; *A Música* 6.5; 19); em *O Livre Arbítrio* (2.8-13), ele chama isso de “sentido interior” (sobre o pano de fundo aristotélico, cf. O'Daly 1987: 102-105).

No neoplatonismo discutiu-se como a alma, sendo imortal, imaterial e ontologicamente superior ao corpo, veio a ser incorporada, no entanto. As opções básicas, já presentes nos diálogos de Platão, eram que a alma desencarnada havia “caído” no mundo corpóreo por causa de algum erro (como no mito de *Fedro*) ou que havia sido enviada ao cosmos por Deus para dar vida e ordem a ele (como no *Timeu*; para harmonizar as exegeses neoplatônicas, veja Plotino, *Enéadas* IV.8, e Macrobius, *Comentário sobre o Somnium Scipionis* 1.10-14 de Cícero). Agostinho aborda a questão no horizonte de sua doutrina da criação e, no período da Controvérsia Pelagiana, do debate sobre a transmissão do pecado original (ver 9. Gênero, Mulher e Sexualidade). Em *O Livre Arbítrio* (3.56-59), ele distingue as três opções de criacionismo (Deus cria uma nova alma para cada corpo recém-nascido), traducianismo (a alma é transmitida dos pais para a criança como propriedades corpóreas) e preexistência, que subdivide-se nas opções platônicas de descendência voluntária ou enviada por Deus. Depois de 412, todas essas opções vêm à tona novamente

(*Cartas* 143.5-11; 166; 190; e o tratado *Da alma e sua origem*). Agostinho não descarta oficialmente nenhum deles, exceto a noção, erroneamente associada ao origenismo, considerada uma heresia na época, de que a incorporação era uma punição por um pecado cometido pela alma pré-existente (*A Cidade de Deus* 11.23).

Na prática, ele reduz o debate à alternativa entre criacionismo e traducianismo, que parecem ter sido as únicas opções levadas a sério por seus contemporâneos cristãos. Agostinho recusou-se a tomar uma posição até o fim de sua vida, provavelmente porque nenhuma das opções realmente se adequava a seus propósitos (Rist 1994: 317-320; O'Connell 1987; Mendelson 1998): O criacionismo tornou o pecado original muito difícil de explicar; o traducianismo era funcional a esse respeito, mas era uma teoria materialista e até mesmo biológica que ia contra o platonismo de Agostinho e foi ainda mais comprometida porque havia sido criada por seu predecessor africano Tertuliano (220 d.C.), um corporealista estoicizante que havia encerrado sua vida como um herege (Rist 1994: 123).

6.2 A Mente Humana como Imagem de Deus

Agostinho desenvolve o que podemos chamar de sua filosofia da mente de forma mais completa em sua grande obra sobre a teologia trinitária nicena, *A Trindade*. Tendo removido os aparentes obstáculos bíblicos à igualdade e consubstancialidade das três pessoas divinas (livros 1-4) e tendo estabelecido a gramática, por assim dizer, de falar adequadamente sobre a Trindade, distinguindo proposições absolutas e relativas sobre Deus e as três pessoas (livros 5-7; King 2012), ele se volta para uma análise da mente humana como uma imagem de Deus (livros 8-15; Brachtendorf 2000; Ayres 2010; Bermon & O'Daly (eds.) 2012). A base

para esta mudança é, claro, Gênesis 1:26-27. Agostinho segue uma tradição judaica e patrística de longa data, familiar a ele de Ambrósio, segundo a qual a qualificação bíblica do ser humano como imagem de Deus não se refere ao corpo vivo (uma leitura literalista vulnerável à acusação maniqueísta de antropomorfismo, cf. *Confissões* 6.4), mas ao que é especificamente humano, ou seja, o "homem interior" (2 Coríntios 4:16, citado, por exemplo, em *A Trindade* 11.1) ou a mente (*mens*). Assumindo, de maneira platônica, que "imagem" neste caso não significa apenas uma analogia, mas um efeito causal do original que reflete as características essenciais deste último em um nível ontológico inferior, ele examina a mente humana em busca de estruturas triádicas que atendem aos requisitos nicenos de igualdade e consubstancialidade e podem, assim, dar uma - embora fraca - compreensão do Deus Triúno. O padrão geral de seu argumento é a ascensão agostiniana do externo para o interno e dos sentidos para Deus; mas como a razão humana é, por natureza ou devido ao seu estado decaído, dificilmente capaz de conhecer a Deus, Agostinho desta vez é obrigado a interromper e reiniciar a ascensão várias vezes da *trindade* 15.10-11).

Os três elementos que Agostinho discerne em todos os nossos atos cognitivos, desde a percepção sensorial até a razão teórica ou contemplação, são: [1] um objeto que é externo à mente (como na percepção sensorial) ou interno a ela, caso em que é uma imagem ou um conceito armazenado em nossa memória; [2] uma faculdade cognitiva que deve ser ativada ou "formada" pelo objeto para que a cognição ocorra; [3] um elemento voluntário ou intencional que faz com que a faculdade cognitiva se volte para seu objeto para ser realmente formada por ele. O último elemento garante o caráter ativo da percepção e da intelecção, mas também dá peso à ideia de que não conhecemos um objeto a menos que

direcionemos conscientemente nossa atenção para ele (MacDonald 2012b). Embora esse padrão triádico seja operacional em todos os níveis da cognição humana, *A Trindade* 14.19). Essa ideia é cuidadosamente preparada no Livro 10, que contém um dos argumentos mais notáveis de Agostinho para a substancialidade da mente e sua independência do corpo (Stróżyński 2013; Brittain 2012a; Matthews 2005: 43-52; Bermon 2001, 357-404). Agostinho começa argumentando (de uma maneira remanescente de seu argumento do tipo cogito; ver 5.1 Ceticismo e Certeza) que a mente sempre já se conhece porque está sempre presente e, portanto, consciente de si mesma.

Essa autoconsciência pré-reflexiva é pressuposta por todo ato de cognição consciente. Se assim for, no entanto, o comando délfico “Conhece-te a ti mesmo” não pode significar que a mente deve se familiarizar com ela mesma como se ela fosse desconhecida para si mesma antes, mas sim que ela deve se tornar consciente do que ela sabia sobre si mesma o tempo todo e distinguir do que ele não sabe sobre si mesmo. Como a mente em seu estado decaído está profundamente imersa na realidade sensível, ela tende a esquecer o que realmente é e o que sabe que é e se confunde com as coisas a que dá maior importância, ou seja, objetos sensíveis que lhe dão prazer. O resultado são teorias materialistas sobre a alma, que assim derivam de uma moralidade falha (*A Trindade* 10.11-12). Se seguir o comando délfico, no entanto, a mente perceberá que sabe com certeza que existe, pensa, deseja etc., enquanto pode, na melhor das hipóteses, apenas acreditar que é ar, fogo ou cérebro (ib. 10.13). E como a substância ou essência da mente não pode ser outra coisa senão o que ela sabe com certeza sobre si mesma, segue-se que nada material é essencial para a mente e que sua essência deve ser buscada em seus atos mentais (ib. 10.16).

O autoconhecimento completo é alcançado, então, quando a autoconsciência inalienável da mente (*se nosse*, “estar familiarizado consigo mesmo”) é atualizada para o “pensamento de si mesmo” consciente (*se cogitare*). Como isso se relaciona com a presença pré-reflexiva da mente para si mesma não é totalmente claro (para problemas de interpretação, veja, por exemplo, Horn 2012; Brittain 2012b), mas Agostinho parece pensar que não apenas o pensamento intelectual da mente, mas também sua autoconsciência imediata é estruturada triadicamente e uma imagem do Deus Triúno (*A Trindade* 14.7-14). Novamente, o lado ético da teoria não deve ser negligenciado. Como um forte elemento voluntário está presente e é necessário para um ato de cognição, quais objetos (imaginações, pensamentos) que conhecemos são moralmente relevantes e indicativos de nossos amores e desejos. E enquanto a estrutura triádica da mente é sua própria essência e, portanto, inalienável, Agostinho insiste que a mente é criada à imagem de Deus, não porque seja capaz de autoconhecimento, mas porque tem o potencial de se tornar sábia, ou seja, para lembrar, conhecer e amar a Deus, seu criador (ib. 14.21-22).

7. Ética

7.1 Felicidade

A estrutura básica da ética de Agostinho é a do eudaimonismo antigo (Holte 1962), mas ele transfere a felicidade para a vida após a morte e culpa os antigos eticistas por sua convicção arrogante - resultante de sua ignorância da condição decaída da humanidade - de que eles poderiam alcançar a felicidade nesta vida pelo esforço filosófico (*A Cidade de Deus* 19.4; Wolterstorff 2012; para uma visão mais otimista, cf. *A Ordem* inicial 2.26). Ele considera axiomático que a felicidade é o objetivo

final perseguido por todos os seres humanos (por exemplo, *A Vida Feliz* 10; *A Cidade de Deus* 10.1; *A Trindade* 13.7, citando Hortensius de Cícero; para uma discussão interessante de como o desejo de felicidade se relaciona com nossos desejos igualmente naturais de prazer e verdade, cf. *Confissões* 10.29-34; Matthews 2005: 134-145; Menn 2014: 80-95). A felicidade ou a boa vida é provocada pela posse do maior bem na natureza que os humanos podem alcançar e que não se pode perder contra a própria vontade (por exemplo, *livre arb.* 1.10-12; especialmente em seus primeiros trabalhos, Agostinho compartilha os estoicos preocupação com a autossuficiência e independência da pessoa sábia e feliz, cf. Wetzel 1992, 42-55). Essa estrutura que Agostinho inscreve em sua hierarquia ontológica de três camadas de inspiração neoplatônica (*Carta* 18.2) e conclui que a única coisa capaz de cumprir os requisitos para o bem supremo estabelecidos pelo eudaimonismo é o próprio Deus imutável. O Ser Supremo é também o maior bem; o desejo de felicidade do ser criado só pode ser satisfeito pelo criador.

Como Agostinho coloca concisamente em *A Vida Feliz* (11): "Feliz aquele que tem Deus". Formulações alternativas são "gozo de Deus" (*A Cidade de Deus* 8.8; *A Trindade* 13.10), "contemplação de Deus" ou "gozo da verdade" (*O Livre Arbítrio* 2.35). "Ter" Deus significa, de fato, conhecer e, sobretudo, amar a Deus; Agostinho, portanto, interpreta o Salmo 72:28 ("Para mim é bom me apegar a Deus") como uma fórmula do *telos bíblico* ou definição do bem supremo e beatificador (*A Cidade de Deus* 10.18; Tornau 2015: 265-266). Somos, em outras palavras, felizes, sábios e virtuosos se nos voltarmos ou nos "convertermos" a Deus. Se nos afastarmos dele e dirigirmos nossa atenção e amor para os corpos - que não são per se maus, como no maniqueísmo, mas um bem infinitamente menor que Deus - ou para nós mesmos, que somos um grande bem, mas

ainda subordinados a Deus, tornamo-nos miseráveis, tolos e perversos (*Carta* 18.2; *O Livre Arbítrio* 2.52-54; *Tratado Sobre o Evangelho de João* 20.11). A virtude é "o amor que conhece suas prioridades" (*ordo amoris*, *A Cidade de Deus* 15.22) enquanto o vício ou pecado perverte a ordem natural. Assim como após a Queda todos os seres humanos são inevitavelmente contaminados pelo pecado, precisamos ser purificados pela fé para viver bem e restaurar nossa capacidade de conhecer e amar a Deus (*Sobre perguntas diferentes* 68.3; Cary 2008a: 12-13).

Agostinho não descarta o elemento intelectual herdado da tradição ética antiga (socrática), e sua noção de conversão é certamente inspirada no "retorno" neoplatônico (*epistrophe*), mas ele aumenta a relevância ética da conversão e da aversão ao enfatizar seu caráter voluntário (cf. já *A Imortalidade da Alma* 11-12). O elemento de vontade ou amor também é crucial para a distinção entre "prazer" (*frui*) e "uso" (*uti*) que é desenvolvido pela primeira vez em *A Doutrina Cristã*, bk. 1 (c. 396) e permanece fundamental para o seu pensamento ético. Seguindo o antigo insight de que buscamos alguns bens por si mesmos e outros por causa de outros e maiores bens, Agostinho afirma que "desfrutar" de uma coisa significa apegar-se a ela com amor por si mesma, ao passo que "usá-la" significa amá-lo por causa de outra coisa que queremos desfrutar. Amamos absolutamente apenas o que gostamos, enquanto nosso amor pelas coisas que usamos é relativo e até instrumental (*A Doutrina Cristã* 1.4). O único objeto próprio de gozo é Deus (cf. *A Cidade de Deus* 8.8 onde o mesmo ponto de vista é atribuído aos platônicos). A maldade e a confusão da ordem moral resultam de uma inversão de uso e gozo, quando queremos desfrutar do que devemos usar (todas as coisas criadas, por exemplo, riqueza, corpos ou nós mesmos) e usar o que devemos desfrutar (isso provavelmente refere-se à compreensão "carnal" da religião da qual

Agostinho frequentemente acusa os judeus). Um problema óbvio desse sistema é a categorização do amor biblicamente prescrito ao próximo. Devemos desfrutar de nosso próximo ou usá-lo? Enquanto a intuição moral natural sugere a primeira, a sistemática de Agostinho parece exigir a última. O problema é herdado do antigo eudaimonismo, onde é preciso algum esforço filosófico para reconciliar a intuição de que a preocupação com os outros é moralmente relevante com a suposição de que a ética é principalmente sobre a virtude e a felicidade do indivíduo. Agostinho está ciente do problema e dá uma resposta diferenciada.

Em *A Doutrina Cristã* (1.20-21), ele sugere um tanto provisoriamente que amar nosso próximo significa usá-lo, não porque ele seja meramente um instrumento para nossa felicidade, mas porque somos ordenados a amá-lo como a nós mesmos e porque amamos a nós mesmos corretamente apenas se refira nosso amor-próprio ao nosso desejo de desfrutar de Deus. O amor ao próximo significa, portanto, desejar sua verdadeira felicidade da mesma forma que desejamos a nossa. Em substância, esta permanece a visão de Agostinho também em sua obra posterior (cf., por exemplo, *Na carta de João aos partos dez tratados* 1.9), mas ele então prefere evitar a conversa contra-intuitiva e potencialmente enganosa sobre “usar” outros seres humanos e substitui por uma descrição do amor fraterno como “gozo mútuo em Deus” (por exemplo, *A Trindade* 9.13; cf. *A Doutrina Cristã* 1.35; 3.16; Rist 1994: 159-168; O'Donovan 1980: 32-36; 112-136). “Em Deus” é presumivelmente acrescentado para evitar o mal-entendido de que devemos desfrutar o próximo “em si” ou “em nós mesmos” sem referência a Deus. Isso significaria que esperamos dela nossa verdadeira felicidade, que nenhum humano pode dar; o resultado dessa má orientação seria extrema miséria

no caso da perda do vizinho (cf. *Confissões* 4.9-11 sobre a dor excessiva de Agostinho após a morte de seu amigo; Nawar 2014).

7.2 Virtude

Em princípio, Agostinho segue a visão dos antigos eudaimonistas de que a virtude é suficiente ou pelo menos relevante para a felicidade. No entanto, existem várias modificações importantes. (1) Toda a estrutura se torna dependente da graça proveniente de Deus. A verdadeira virtude garante a verdadeira felicidade, mas não há verdadeira virtude que não seja dom da graça. (2) Agostinho aceita a definição de virtude de Cícero como a arte de “viver bem”, mas rejeita enfaticamente sua equação de viver bem e viver feliz, ou seja, a afirmação estoica de que uma disposição virtuosa é equivalente à felicidade (*O Livre Arbítrio* 2.50; *A Cidade de Deus* 4.21; *Sobre os Costumes* 1.10; em contraste Cícero, *Disputas tuscianas* 5.53). Nossa vida pós-lapsariana na terra é inevitavelmente o *locus* do pecado e da punição, e mesmo os santos são incapazes de superar o permanente conflito interior entre “o espírito” e “a carne”, isto é, entre as boas e más vontades ou desejos racionais e irracionais em esta vida (*A Cidade de Deus* 19.4, citando Gálatas 5:17). A perfeita tranquilidade interior pela qual a virtude se esforça só será alcançada na vida após a morte. (3)

Agostinho substitui a antiga definição de virtude como “razão correta” (como no estoicismo) ou “atividade de acordo com a razão” (como na tradição aristotélica) por uma definição de virtude como amor a Deus ou, em textos posteriores, como amor a Deus e ao próximo. A virtude é uma disposição interior ou hábito motivacional que nos permite realizar todas as ações que realizamos por amor correto. Existem vários catálogos das tradicionais quatro virtudes cardeais prudência, justiça, coragem e

temperança que as redefinem como variedades do amor de Deus nesta vida ou no *eschaton* (*Sobre os Costumes* 1.25; *Carta* 155.12; cf. *Carta* 155.16 pelas virtudes cardeais como variedades do amor ao próximo; *O Livre Arbítrio* 1.27 para descrições das virtudes em termos de boa vontade). Sua definição mais breve de virtude é “amor ordenado” (*A Cidade de Deus* 15.22). Isso não significa que a virtude se torne irracional (para Agostinho, o amor e a vontade são características essenciais da mente racional; ver 6.2 A mente humana como uma imagem de Deus), mas significa que ela se torna essencialmente intencional. O critério da verdadeira virtude é que ela é orientada para Deus. Ainda que Agostinho fale ocasionalmente como se as virtudes paulinas ou teologais do amor, da fé e da esperança se pudessem acrescentar as quatro virtudes cardeais (*Carta* 171A.2), elas são melhor tomadas como uma subdivisão do amor, a única das virtudes paulinas que persiste no *eschaton* (*Solilóquios* 1.14).

Essas modificações têm várias consequências interessantes. Mesmo que Agostinho adie a felicidade que é a recompensa da virtude para a vida após a morte, ele não faz da virtude um meio para um fim no sentido de que a virtude se torna supérflua quando a felicidade é alcançada. Ao contrário, ele insiste que a virtude persistirá no *eschaton* onde se transformará em eterna fruição desimpedida de Deus e do próximo em Deus. Então será de fato sua própria recompensa e idêntica à felicidade (*Carta* 155.2; 12). Tanto a virtude escatológica quanto a virtude nesta vida são, portanto, amor a Deus; eles diferem apenas porque o último está sujeito a obstáculos e tentações. Por esta razão, aqueles que têm verdadeiro amor a Deus – por exemplo, os mártires cristãos – são felizes já nesta vida, pelo menos na esperança (por exemplo, *Confissões* 10.29; Tornau 2015). A descrição de Agostinho das virtudes escatológicas e não escatológicas (*Carta* 155) é parcialmente

modelada na doutrina neoplatônica da escala de virtudes com sua hierarquia ascendente de virtudes sociais ou cívicas, purificadoras e contemplativas (Tornau 2013; Dodaro 2004a: 206-212; Dodaro 2004 b).

Ao analisar a virtude nesta vida, Agostinho retoma a distinção estóica, familiar a ele por Cícero (*De officiis* 1.7-8), entre o fim último (*finis*) de uma virtude e sua ação apropriada (*officium*; cf., por exemplo, *Contra Juliano* 4.21; *A Cidade de Deus* 10.18). A ação apropriada que caracteriza a virtude nesta vida, mas não é mais necessária na bem-aventurança eterna, é subjugar as partes inferiores da alma à razão e resistir às tentações que surgem do conflito permanente entre boas e más vontades (por assim dizer, um permanente estado “akrático”; ver 7.4 Vontade e Liberdade) que resulta da nossa condição caída (*A Cidade de Deus* 19.4). Como ensinam os exemplos dos melhores filósofos e heróis do passado glorioso de Roma, a quem Agostinho regularmente acusa de amor à glória, essas ações podem facilmente brotar de outras motivações que não o verdadeiro amor de Deus.

Agostinho, portanto, distingue entre a virtude verdadeira (isto é, cristã) que é motivada pelo amor de Deus e a “virtude como tal” (*virtus ipsa*; *A Cidade de Deus* 5.19) que executa as mesmas ações apropriadas, mas é, em último recurso, guiado pelo amor próprio ou orgulho (ib. 5.12; 19.25). Entre outras coisas, essa distinção sustenta sua solução do chamado problema da virtude pagã (Harding 2008; Tornau 2006b; Dodaro 2004a: 27-71; Rist 1994: 168-173) e paradigmas pré-cristãos de virtude como Sócrates, sem ter que admitir que eram elegíveis para a salvação. Se for adotada uma perspectiva “teleológica” da virtude que se concentre exclusivamente nos fins, as virtudes do pagão devem ser julgadas vícios e não virtudes e serão punidas de acordo (*A Cidade de Deus* 19.25, a

passagem da qual parece derivar a frase não agostiniana de que as virtudes pagãs são “vícios esplêndidos”; ver Irwin 1999).

Uma perspectiva “operativa”, entretanto, revela que, no que diz respeito às ações apropriadas, os não-cristãos virtuosos diferem dos tolos e perversos, mas são indistinguíveis dos cristãos virtuosos. Desse ponto de vista, Sócrates está mais próximo de Paulo do que de Nero, ainda que sua virtude não lhe traga a felicidade, ou seja, a bem-aventurança eterna. O fato de ele vislumbrar uma perspectiva sobre a virtude que se abstrai do nexo causal entre virtude e felicidade talvez seja o afastamento mais significativo de Agostinho do antigo eudaimonismo.

7.3 Amor

O amor é uma noção crucial e abrangente na ética de Agostinho. Está intimamente relacionado com a virtude e frequentemente usado como sinônimo de vontade (por exemplo, *A Trindade* 15.38; nos argumentos do tipo cogito, amor e vontade são intercambiáveis, cf. *A Cidade de Deus* 11.27 e *Confissões* 13.12) ou intenção (*intentio*). O texto básico de Agostinho é, claro, o mandamento bíblico de amar a Deus e ao próximo (Mateus 22.37; 39), que ele está preparado, no entanto, ao longo de sua vida, para interpretar em termos de amor erótico platônico (Rist 1994: 148-202). Como no *Simpósio* e em Plotino (*Enéadas* I.6), o amor é uma força em nossas almas que nos atrai para a verdadeira beleza que não encontramos em nenhum outro lugar senão dentro e acima de nós mesmos; impulsiona-nos a ascender do mundo sensível ao mundo inteligível e ao conhecimento e contemplação de Deus (*Confissões* 10.8-38, esp. 38).

Mesmo o amor fraterno cristão pode ser descrito, de uma maneira que lembra o *Fedro*, como uma espécie de sedução por meio da retidão

real ou presumida de outra pessoa (*A Trindade* 9.11). De uma maneira mais geral, o amor significa a direção geral de nossa vontade (positivamente) em direção a Deus ou (negativamente) em relação a nós mesmos ou criatura corpórea (*A Cidade de Deus* 14.7; Byers 2013: 88-99; 217-231). O primeiro é chamado de amor no bom sentido (*caritas*), a última cupidez ou concupiscência (*cupiditas*), ou seja, amor mal direcionado e pecaminoso (*A Doutrina Cristã* 3.16). A raiz do pecado é o amor-próprio excessivo que quer colocar o eu na posição de Deus e equivale ao orgulho (*A Cidade de Deus* 14.28). Deve ser distinguido do amor-próprio legítimo que faz parte do mandamento bíblico e busca a verdadeira felicidade ao subordinar o eu a Deus (O'Donovan 1980).

Em sua obra anterior, Agostinho tem algumas dificuldades em incorporar o amor ao próximo na estrutura platônica e eudaimonista de seu pensamento (*A Doutrina Cristã* 1.20-21, ver 7.1 Felicidade). Depois de 400, no contexto de suas reflexões sobre a Trindade e sua exegese da Primeira Epístola de João (especialmente 1 João 4:8; 16, "Deus é amor"), ele encontra a solução de que o amor é por sua própria natureza autorreflexivo. Ao amar nosso próximo, necessariamente amamos aquele amor que nos permite fazer isso por si mesmo, que não é outro senão Deus; o amor a Deus e o amor ao próximo são, portanto, coextensivos e, em última instância, idênticos (*A Trindade* 8.12; *Na carta de João aos partos dez tratados* 9.10). Amor ou intenção correta e perversa – caridade ou concupiscência – torna-se assim o critério predominante e mesmo único de avaliação moral; A ética de Agostinho pode, neste sentido, ser rotulada como intencionalista (cf. Mann 1999 sobre a "ética da vida interior" de Agostinho). Ele insiste vivamente que toda e qualquer ação, mesmo que seja externamente boa e impressionante, pode ser motivada por uma boa ou má intenção, por amor correto ou perverso, por caridade

ou orgulho. Isso vale para as ações prescritas pelo Sermão da Montanha e até para o martírio (*Na carta de João aos partos dez tratados* 8.9, parcialmente baseado em 1 Coríntios 13:3). Portanto, é impossível dar regras casuísticas para o comportamento moral externo. A única coisa possível é a recomendação geral de “Amar e fazer o que quiser” (ib. 7.8), ou seja, cuidar para que a disposição interior ou intenção por trás de suas ações seja amor a Deus e ao próximo e não amor próprio ou orgulho.

É importante não confundir isso com subjetivismo moral, que os pressupostos ontológicos e éticos de Agostinho excluem. Ele nunca desculpa as más ações feitas “com as melhores intenções” ou com uma consciência subjetivamente pura, e permite ações que são sempre condenáveis porque não podem resultar do amor, como a heresia. Em certo sentido, seu agente ideal é um sucessor do sábio estóico e neoplatônico, *Contra Matemáticos* 11.200-201 = 59 G Long-Sedley; Diógenes Laércio 7.121; Porfírio, *Sententia* 32). O intencionalismo de Agostinho tem, no entanto, a implicação ambivalente de que, uma vez que o amor e a vontade inevitavelmente pertencem à privacidade da mente, os motivos internos para a agência externa de uma pessoa são incognoscíveis para qualquer pessoa, exceto para o próprio agente e para Deus.

Por um lado, isso limita a autoridade de outras pessoas – incluindo aquelas dotadas de poder mundano ou cargo eclesiástico – para fazer julgamentos morais. Agostinho recomenda repetidamente suspender o julgamento para preservar a humildade (*A Cidade de Deus* 1.26; *Sermão* 30.3-4). Por outro lado, Agostinho torna nossa vida interior motivacional e moral opaca até para nós mesmos e totalmente transparente apenas para Deus (*Confissões* 10.7; *No Evangelho de João, o tratado* 32.5). Nunca podemos ter certeza absoluta da pureza de nossas intenções e, mesmo

que tivéssemos, não poderíamos ter certeza de que persistiremos nelas. Todos os seres humanos são, portanto, chamados a escrutinar constantemente o estado moral de seu eu interior em um diálogo orante com Deus (como é dramatizado nas *Confissões*). Tal auto-exame pode muito bem ser auto-tormentante; a obsessão do cristianismo ocidental com a culpa latente interior aqui tem suas raízes agostinianas. A encenação pública da confissão de Agostinho diante de Deus nas *Confissões* pode, entre muitas outras coisas, representar uma tentativa de remediar a solidão do auto-escrutínio cristão (cf. *Confissões* 10.1-7). O intencionalismo de Agostinho também lhe fornece argumentos a favor da coerção religiosa. Como o objetivo do amor fraterno correto não é o bem-estar temporal do próximo, mas sua felicidade ou salvação eterna, não devemos tolerar passivamente os pecados de nossos semelhantes, mas devemos corrigi-los ativamente, se pudermos; caso contrário, nossa motivação seria a inércia e não o amor (*Na carta de João aos partos dez tratados* 7.11; cf. *Carta* 151.11; *A Simpliciano* 1.2.18). Os bispos católicos são, portanto, obrigados a obrigar hereges e cismáticos a reentrar na Igreja Católica, mesmo à força, assim como um pai bate em seus filhos quando os vê brincando com cobras ou como amarramos um louco que de outra forma se jogaria em um precipício (*Carta* 93,8; 185,7; e *Carta* 93.1-10 em geral).

Obviamente, este é um argumento paternalista que pressupõe uma percepção superior naqueles que exercem legitimamente o poder coercitivo. Embora isso possa ser aceitável no caso da Igreja, que de acordo com a eclesiologia de Agostinho é o corpo de Cristo e a personificação do amor fraterno, acaba sendo problemático quando é transferido para governantes seculares (Agostinho raramente faz isso, mas cf. *Carta* 138.14-15). E como até a Igreja neste mundo é um corpo misto de pecadores e santos (ver 8. História e Filosofia Política), pode-se perguntar

como os bispos individuais podem ter certeza de suas boas intenções quando usam a força religiosa (Rist 1994: 242-245). Agostinho não aborda esse problema, presumivelmente porque a maioria de seus textos relevantes são defesas propagandísticas de coerção contra os donatistas.

7.4 Vontade e Liberdade

Embora outros filósofos latinos, especialmente Sêneca, tenham feito uso do conceito de vontade (*voluntas*) antes de Agostinho, ele tem uma aplicação muito mais ampla em sua ética e psicologia moral do que em qualquer predecessor e cobre uma gama mais ampla de fenômenos do que qualquer *vontade aristotélica* (grosso modo, escolha racional) ou *prohairesis* estóico (grosso modo, a decisão fundamental de levar uma vida boa). Agostinho chega mais perto do que qualquer filósofo anterior de postular a vontade como uma faculdade de escolha que não é redutível nem à razão nem ao desejo não racional. Portanto, foi afirmado que Agostinho “descobriu” o testamento (Dihle 1982: cap. 6; Kahn 1988; contraste com Frede 2011: 153-174 que, principalmente com base no *Livre Arbítrio*, enfatiza a dívida de Agostinho com o estoicismo). Agostinho admite volições de primeira ordem e de segunda ordem, sendo os últimos atos da *livre escolha da vontade*, a capacidade de escolher entre volições conflitantes de primeira ordem (Stump 2001; Horn 1996; den Bok 1994).

Como os desejos, as volições de primeira ordem são intencionais ou dirigidas ao objeto e operam em todos os níveis da alma. Como a memória e o pensamento, a vontade é um elemento constitutivo da mente (ver 6.2 A Mente Humana como Imagem de Deus). Está intimamente relacionado ao amor e, portanto, é o locus da avaliação moral. Agimos bem ou mal se e somente se nossas ações brotam de uma boa ou má vontade, o que equivale a dizer que elas são motivadas pelo amor correto (ou seja,

dirigido por Deus) ou perverso (isto é, autodirigido) (*A Cidade de Deus* 14.7).

Com essa ideia básica em vista, Agostinho defende as paixões ou emoções contra sua condenação estóica como disfunções do julgamento racional, redefinindo-as de forma mais neutra como volições (*voluntates*) que podem ser boas ou más dependendo de seus objetos intencionais (*A Cidade de Deus* 9.4-5; 14.9; Wetzel 1992: 98-111; Byers 2012b). A mecânica da vontade na psicologia moral de Agostinho deve fortemente à teoria estóica do assentimento, que, no entanto, modifica em pelo menos um aspecto. Como no estoicismo, a vontade de agir é desencadeada por uma impressão gerada por um objeto externo (*visum*). A isso a mente responde com um movimento apetitivo que nos incita a perseguir ou evitar o objeto (por exemplo, deleite ou medo).

Mas somente quando damos nosso consentimento interior a esse impulso ou o retemos, surge uma vontade que, se as circunstâncias permitirem, resulta em uma ação correspondente. A vontade é o locus apropriado de nossa responsabilidade moral porque não está em nosso poder se um objeto se apresenta aos nossos sentidos ou intelecto, nem se deleitamos nele (*O Livre Arbítrio* 3.74; *A Simpliciano* 1.2.21), e nossas tentativas de agir externamente podem ter sucesso ou falhar por motivos fora de nosso controle. O único elemento que está em nosso poder é nossa vontade ou consentimento interior, pelo qual somos, portanto, totalmente responsáveis. Assim, uma pessoa que consentiu com o adultério é culpada mesmo que sua tentativa de cometê-lo não tenha sucesso, e uma vítima de estupro que não consente com o ato mantém sua vontade livre de pecado mesmo que ela sinta prazer físico (*A Cidade de Deus* 1.16-28).

Agostinho, portanto, define o pecado como “a vontade de manter ou perseguir algo injustamente” (*Sobre as duas almas* 15). O segundo estágio da estrutura acima, o movimento apetitivo involuntário da alma, é remanescente dos “primeiros movimentos” estoicos, mas também corresponde ao “impulso”, que no estoicismo não precede o consentimento, mas o segue e resulta imediatamente em Ação. Tentações desse tipo são, em Agostinho, não pecados pessoais, mas devidos ao pecado original, e assombram até os santos. Nossa vontade deve ser libertada pela graça divina para resistir a eles (*Contra Juliano* 6.70; veja, sobre esta teoria e seu pano de fundo estoico e platônico, Byers 2013: 100-150; J. Müller 2009: 157-161; Sorabji 2000: 372-384; Rist 1994: 176-177).

O pensamento de Agostinho sobre o livre-arbítrio (*liberum arbitrium* ou *liberum voluntatis arbitrium*) sofre algum desenvolvimento durante sua carreira. Na década de 390, opondo-se ao fatalismo dualista dos maniqueístas, ele usa o argumento do tipo cogito (ver 5.1 Ceticismo e Certeza) para demonstrar que somos responsáveis por nossas vontades porque temos tanta certeza de que somos quanto temos certeza de que existimos e pensamos (*Sobre as duas almas* 13; *O Livre Arbítrio* 3.3; *Confissões* 7.5; S. Harrison 1999). Uma definição contemporânea de vontade como um movimento da alma em direção a algum objeto de desejo enfatiza a ausência de constrangimento externo, e a consequente definição de pecado como uma volição injusta (ver acima) parece endossar o princípio de possibilidades alternativas (*Sobre as duas almas* 14- 15). No *Livre Arbítrio*, o livre-arbítrio aparece como a condição de possibilidade da bondade moral e, portanto, como um grande bem em si; mas como não é um bem absoluto (que é somente Deus), mas apenas intermediário, é passível de uso indevido e, portanto, também a fonte do mal moral (*O Livre*

Arbítrio 2.47-53). Em sua exegese inicial do capítulo de Paulo sobre a eleição divina (Romanos 9), Agostinho está empenhado em estabelecer que Paulo não aboliu o livre-arbítrio (Exposição de certas declarações da carta do apóstolo a Romanos 13-18). Com tudo isso, Agostinho está basicamente em harmonia com a visão tradicional da teologia e exegese cristã primitiva, que ainda é adotada na década de 420 por Juliano de Eclanum quando ele culpa Agostinho por ter caído no fatalismo maniqueísta e cita suas primeiras definições contra ele (Juliano, *Ad Florum*, em *Contra Juliano, Trabalho Inacabado* 1.44-47). As coisas mudam com *A Simpliciano* 1.2 e as *Confissões* por 400 d.C., Agostinho chegou à conclusão de que nossa capacidade de fazer escolhas foi seriamente prejudicada pela condição caída da humanidade e que fazia pouco sentido falar sobre livre arbítrio sem referência à graça.

A alegação que soa otimista no primeiro livro de *Livre Arbítrio* (1.25-26; 29) de que está em nosso poder ser bom assim que escolhemos ser bons porque "nada está tão completamente em nossa vontade quanto a própria vontade" provavelmente nunca foi toda a história; já no livro 3 da mesma obra Agostinho diz que as deficiências cognitivas e motivacionais causadas pelo pecado de Adão ("ignorância e dificuldade", ib. 3.52; S. Harrison 2006: 112-130) comprometem seriamente nossa capacidade natural de escolher o bem, e em sua obra posterior, especialmente antipelagiana, ele radicaliza isso com a ideia de que o pecado original nos torna incapazes de subjugar completamente nossas volições pecaminosas enquanto vivemos, de modo que vivemos em um estado permanente de "*akrasia*" ou fraqueza de vontade (*Sobre A Natureza e a Graça* 61-67; *A Cidade De Deus* 19.4; *Sobre o casamento e a concupiscência* 1.35). Mas ele nunca questiona o princípio de que fomos criados com a capacidade natural de escolher livre e voluntariamente o bem, nem jamais nega a

aplicabilidade do argumento do cogito à vontade (cf. *A Cidade De Deus* 5.10) ou dúvida que nossas vontades são imputáveis a nós.

O que a graça faz é restaurar nossa liberdade natural; não nos obriga a agir contra nossa vontade. O que isso significa é melhor ilustrado pela narrativa de *Confissões* 8 (para interpretações particularmente lúcidas, ver Wetzel 1992: 126-138; J. Müller 2009: 323-335). Imediatamente antes de sua conversão, Agostinho sofre de uma "vontade dividida", sentindo-se dividido entre a vontade de levar uma vida cristã ascética e a vontade de continuar sua vida anterior sexualmente ativa. Embora se identifique com a primeira, melhor vontade do que com a segunda que realmente o atormenta, não pode optar por ela por causa de seus maus hábitos, que outrora adquiriu voluntariamente, mas que agora se transformaram em uma espécie de necessidade viciante (ib. 8.10-12).

Tradições filosóficas anteriores teriam interpretado esse estado "akrático" como um conflito de razão e desejo, e o dualismo maniqueísta teria atribuído a má vontade de Agostinho a uma substância maligna presente, mas estranha à alma, mas Agostinho insiste que ambas as vontades eram de fato suas. Usando metáforas médicas remissivas da filosofia moral helenística, ele argumenta que falta à sua vontade o poder de livre escolha porque a doença de estar dividido entre volições conflitantes a enfraqueceu (ib. 8.19; 21). Sua capacidade de escolha só é restaurada quando, na cena do jardim no final do livro, sua vontade é reintegrada e curada pelo chamado de Deus, que imediatamente o libera para optar pela vida ascética (ib. 8.29-30). Antes, quando ele havia acabado de continuar seu modo de vida habitual, isso havia sido uma não escolha, e não uma escolha, embora, como insiste Agostinho, ele o tivesse feito voluntariamente. Em síntese, essa continuou sendo sua linha de defesa quando, na controvérsia pelagiana, ele foi confrontado com a

acusação de que sua doutrina da graça abolia o livre-arbítrio (*Sobre espírito e carta* 52-60; cf. *De correção e graça* 6). Enquanto os pelagianos pensavam que o princípio da alternativa possível laços eram indispensáveis para a responsabilidade humana e a justiça divina, Agostinho aceita esse princípio apenas para os primeiros humanos no paraíso (*Contra Juliano, Trabalho Inacabado* 1.47; 5.28; 5.40-42 etc.). De certa forma, ao escolherem erroneamente Adão e Eva abandonaram o livre arbítrio tanto para si quanto para toda a humanidade. O pecado original transformou nossa capacidade inicial de não pecar em uma incapacidade de não pecar; a graça pode restaurar a capacidade de não pecar nesta vida e a transformará em incapacidade de pecar na próxima (*A Cidade de Deus* 22.30; *Sobre represália e Graça* 33).

7.5 Vontade e maldade

A noção de vontade de Agostinho está intimamente relacionada ao seu pensamento sobre o mal. O problema da origem do mal (*unde malum*), ele afirma, o perseguiu desde a juventude (*Confissões* 7.7). A princípio, ele aceitou a solução dualista dos maniqueístas, que isentava Deus da responsabilidade do mal, mas comprometia sua onipotência (ib. 3.12; 7.3). Depois de ter encontrado os livros dos platônicos, Agostinho rejeitou a existência de uma substância maligna e endossou a visão neoplatônica (argumentada, por exemplo, em Plotino, *Enéadas* I.8) que o mal é de fato insubstancial e uma privação ou corrupção do bem.

Em sua visão madura, amplamente desenvolvida durante suas polêmicas antimaniqueístas, tudo o que existe é bom na medida em que foi criado por Deus. É claro que existem diferentes graus de bondade, bem como de ser (*Carta* 18.2), mas tudo o que é real é bom “em seu grau”, e a ordem hierárquica da realidade é em si uma boa criação de Deus (Bouton-

Touboullic 2004). Agostinho, portanto, rejeita a visão de Plotino de que a matéria primordial é equivalente ao mal primordial, porque a falta de forma da matéria não é pura negatividade, mas uma capacidade positiva e, portanto, criada por Deus, para receber formas (*Confissões* 12.6; ver 10. *Criação e Tempo*). Pode-se dizer que um ser criado é mau se e somente se ele fica aquém de sua bondade natural por ser corrompido ou viciado; estritamente falando, apenas a corrupção em si é má, enquanto a natureza ou substância ou essência (para a equivalência dos termos ver *Sobre os Costumes* 2.2) da coisa em si permanece boa (*Confissões* 7.18; *Contra a Epístola das Fundações* 35.39 etc.; para um relato sistemático, *Sobre a natureza do bem* 1-23; Schäfer 2002: 219-239). Embora essa teoria possa explicar o mal físico com relativa facilidade, seja como uma característica necessária da realidade hierarquicamente ordenada (corporal) (*A Ordem* 2.51), como uma justa punição do pecado ou como parte da pedagogia da salvação de Deus (*Carta* 138.14), deixa em aberto a questão do mal moral ou do próprio pecado. Agostinho responde igualando o mal moral com a vontade má e afirma que a questão aparentemente natural sobre o que causa a vontade má é irrespondível.

Seu argumento mais consistente para esse efeito é encontrado em sua explicação da queda do diabo e dos anjos maus, um caso que, sendo a primeira ocorrência do mal no mundo criado, permite que ele analise o problema em seus termos mais abstratos. (*A Cidade de Deus* 12.1-9; cf. e *O Livre Arbítrio* 3,37-49; Schäfer 2002: 242-300; MacDonald 1999). A causa não pode ser nem uma substância (que, enquanto substância, é boa e incapaz de causar qualquer mal) nem uma vontade (que por sua vez deveria ser uma vontade má que precisa de explicação). Portanto, uma vontade má não tem causa "eficiente", mas apenas uma causa "deficiente", que não é outra senão a deserção espontânea da vontade de Deus. O fato

de que os agentes do mal são criados do nada e, portanto, não são, ao contrário de Deus, intrinsecamente incapazes de pecar é uma condição necessária do mal, mas não suficiente (afinal, os anjos bons mantiveram sua boa vontade com sucesso). Nesse contexto, Agostinho, em um interessante experimento mental, imagina duas pessoas de igual disposição intelectual e emocional das quais uma cede a uma tentação enquanto a outra resiste; *A Cidade de Deus* 12.6). Aqui, pelo menos, Agostinho virtualmente postula a vontade como uma faculdade mental independente.

7.6 Graça, Predestinação e Pecado Original

Da Idade Média em diante, a teologia da graça de Agostinho foi considerada o coração de seu ensinamento cristão, e com razão. Como ele mesmo aponta, sua convicção de que os seres humanos em sua condição atual são incapazes de fazer ou mesmo de desejar o bem por seus próprios esforços é sua discordância mais fundamental com a antiga, especialmente estóica, ética da virtude (*A Cidade de Deus* 19.4; Wolterstorff 2012). Depois e por causa da desobediência de Adão e Eva, perdemos nossa capacidade natural de autodeterminação, que só pode ser reparada e restaurada pela graça divina que se manifestou na encarnação e sacrifício de Cristo e opera interiormente para libertar nossa vontade de sua escravidão ao pecado. A confissão dos pecados e a humildade são, portanto, virtudes e atitudes cristãs básicas; a confiança dos filósofos em sua própria virtude que os impede de aceitar a graça de Cristo é um exemplo do orgulho pecaminoso que coloca o eu no lugar de Deus e estava no cerne do pecado primordial dos anjos maus (*A Cidade de Deus* 10.29).

A principal inspiração para a doutrina da graça de Agostinho é, claro, Paulo (embora as observações sobre a fraqueza humana e a ajuda divina

não estejam ausentes da antiga tradição filosófica e especialmente do platonismo que teve um forte lado religioso desde o início; Agostinho afirma que com tais declarações, os platônicos inadvertidamente "confessam" a graça, cf. *A Cidade de Deus* 10.29; 22.22). A visão radical de que os dons da graça incluem não apenas boas obras externas e a disposição volitiva interna que nos permite realizá-las, mas também os primeiros princípios da fé - em terminologia técnica posterior: que a graça não é "cooperativa", mas radicalmente "preveniente". "— é, no entanto, seu, e levou vários anos para tomar forma em seu pensamento.

Há algum debate sobre os estágios desse desenvolvimento (para reconstruções divergentes, consulte Karfíková 2012; Cary 2008a; Drecoll 2004-2010; Drecoll 1999; ênfase nas mudanças no pensamento de Agostinho: Lettieri 2001; Flasch 1995; ênfase na continuidade: C. Harrison 2006), mas é geralmente aceito que a doutrina da graça de Agostinho atingiu sua forma madura c. 395-397 com *A Simpliciano* 1.2, após vários anos de intensa leitura e exegese de Paulo, e ganhou destaque durante a controvérsia pelagiana após 412. Agostinho enfatiza a necessidade da graça tanto para o entendimento intelectual quanto para a purificação moral já em suas primeiras obras (cf. esp. *Solilóquios* 1.2- 6), mas parece ter-se preocupado em deixar espaço à iniciativa humana, pelo menos no que diz respeito à fé e à vontade (o que estaria de acordo com a sua preocupação, patente ao longo da década de 390, em salvaguardar a responsabilidade humana face ao fatalismo maniqueísta). Em sua exegese inicial de Paulo, ele explica a eleição aparentemente gratuita de Deus para Jacó e a rejeição de Esaú (Romanos 9:10-13) com a presciência de Deus sobre a fé de Jacó e a infidelidade de Esaú (*Em diferentes questões* 68,5; *Exposição de algumas proposições da carta do apóstolo aos romanos* 60), uma leitura "sinérgica" que se baseia na suposição de que a salvação

resulta da cooperação da graça divina e da iniciativa humana e que era padrão no cristianismo primitivo desde Orígenes. Esta explicação é explicitamente rejeitada em *A Simpliciano* (1.2.5-6; 8; 11). Neste texto fundamental, Agostinho, fiel ao seu programa de "fé buscando entendimento", tenta uma exegese de Romanos 9:9-29 que satisfaça os requisitos filosóficos da justiça e benevolência de Deus enquanto leva a sério o ponto paulino de que a eleição de Deus é totalmente gratuita e não ocasionada por qualquer mérito humano.

A intenção orientadora de Romanos 9, Agostinho agora diz, é impedir a vanglória e o orgulho (ib. 1.2.2) em vez de salvaguardar a responsabilidade humana (como havia sido sua visão em *Exposição de algumas proposições da carta do apóstolo aos romanos* 13-18). Agostinho enumera todas as razões possíveis para a eleição de Jacó por Deus - suas boas obras, sua boa vontade, sua fé e a presciência de Deus sobre cada uma delas - e desconsidera todas elas como uma eleição por mérito e não por graça. Partindo da disposição primordial de atender ao chamado de Deus à fé, então, tudo o que há de bom em Jacó deve ser considerado um dom da graça divina.

O livre-arbítrio nada tem a ver com a recepção desse dom, porque ninguém pode querer receber um chamado divino à fé nem responder positivamente a ele para agir de acordo e realizar boas obras por amor (*A Simpliciano* 1.2.21; para a teoria da agência de inspiração estoica por trás disso, veja 7.4 Vontade e Liberdade). Enquanto a eleição gratuita é, além de ser consoladora, comparativamente facilmente compatível com os axiomas da benevolência divina, justiça e onipotência, seu corolário, a igualmente gratuita reprobção e condenação de Esaú, é um sério problema filosófico (ib. 1.2.8). Se não é para violar o princípio da justiça de Deus, obriga-nos a assumir algum tipo de mal em Esaú, que, no entanto, é

excluído pela declaração explícita de Paulo (Romanos 9:11). A solução de Agostinho é sua doutrina do pecado original. Tanto Jacó quanto Esaú herdaram a culpa de Adão pelo fato de seu pecado ter se espalhado por toda a humanidade – uma dívida que Deus perdoa por Jacó, mas exige de Esaú por razões que, Agostinho admite, necessariamente escapam à compreensão humana, mas certamente são justas. Desde a queda, a humanidade nada mais é do que um “pedaço de pecado” que Deus poderia ter condenado com justiça como um todo, mas do qual Ele escolheu salvar alguns indivíduos e transformá-los em “vasos de misericórdia” (ib. 1.2.16, cf. Romanos 9 :23).

A noção de pecado original não foi inventada por Agostinho, mas teve uma tradição no cristianismo africano, especialmente em Tertuliano. A visão de que o pecado original é uma culpa pessoalmente imputável que justifica a condenação eterna é, no entanto, nova com *A Simpliciano* e segue com necessidade lógica das afirmações exegéticas e filosóficas feitas ali sobre a graça divina e a eleição (Flasch 1995; contraste *O Livre Arbítrio* 3.52-55). A teoria do *A Simpliciano* é ilustrada, com grande perspicácia filosófica e plausibilidade psicológica, nas *Confissões* (especialmente no livro 8) e permanece em vigor durante a controvérsia pelagiana até o fim da vida de Agostinho. Curiosamente, porém, há passagens mesmo em sua obra antipelagiana que parecem destinadas a salvaguardar a liberdade de escolha e, portanto, admitem uma leitura “sinérgica” (*O Espírito e a Letra* 60; Cary 2008a: 82-86 e, para uma interpretação diferente, Drecoll 2004-2010: 207-208). Depois de 412, pressionado por seus oponentes pelagianos, Agostinho prestou cada vez mais atenção à mecânica da transmissão do pecado original. O resultado foi uma teoria quase biológica que associava o pecado original

intimamente com a concupiscência sexual (ver 9. Gênero, Mulheres e Sexualidade).

Uma implicação óbvia da teoria da graça e eleição de Agostinho é a predestinação, um assunto proeminente em seus últimos tratados contra os pelagianos (por exemplo, *Sobre a predestinação dos santos*, escrito depois de 426), mas já implícito em *A Simpliciano*. Deus decide "antes da constituição do mundo" (Efésios 1:4), ou seja, (em termos neoplatônicos) da maneira não temporal que corresponde ao seu ser transcendente e eterno (*A Cidade de Deus* 11.21; ver também 10. *Criação e Tempo*), quem será isento da condenação que aguarda a humanidade caída e quem não será ("dupla predestinação"). Este conhecimento, no entanto, está oculto aos seres humanos, aos quais só será revelado no final dos tempos (*De correção e graça* 49). Até então, ninguém, nem mesmo um cristão batizado, pode ter certeza se a graça lhe deu verdadeira fé e boa vontade e, nesse caso, se ela perseverará nisso até o fim de sua vida para ser realmente salva (*De correção e graça* 10-25; cf. 7.3 *Amor*).

Como os deterministas estóicos antes dele, Agostinho foi confrontado com a objeção de que sua doutrina da predestinação tornava toda atividade humana sem sentido ("Argumento Preguiçoso"). Embora no helenismo isso tenha sido em grande parte uma questão teórica, adquiriu relevância prática nas circunstâncias da vida monástica: alguns monges norte-africanos se opuseram a serem repreendidos por seu mau comportamento com o argumento de que não eram responsáveis por não (ainda) desfrutar do dom de graça divina (*De correção e graça* 6). Tomando ideias do *Mestre* e de *A Simpliciano*, Agostinho responde que a repreensão pode funcionar como uma admoestação externa, até mesmo como um chamado divino, que ajuda as pessoas a se voltarem para Deus interiormente e, portanto, não deve ser retida (*De correção e graça* 7-9). À

pergunta de que a predestinação mina o livre arbítrio, Agostinho dá sua resposta usual de que nossa liberdade de escolha foi prejudicada pelo pecado original e deve ser libertada pela graça se quisermos desenvolver a boa vontade necessária para a virtude e a felicidade. O debate medieval e moderno sobre se a graça é “irresistível” é, portanto, até certo ponto não agostiniano (cf. Wetzel 1992: 197-206); alguns textos, especialmente posteriores, apresentam a graça preveniente como convertendo a vontade com força coercitiva (*Contra as duas epístolas dos Pelagianos* 1.36-37; cf. já *A Simpliciano* 1.2.22; Cary 2008a: 105-110). Um problema relacionado à predestinação, mas não equivalente a ela, é a presciência divina (Mateus 2005: 96-104; Wetzel 2001; para discussão geral, Zagzebski 1991). Agostinho a herdou da discussão helenística sobre contingentes futuros e determinismo lógico que é melhor documentada no *De fato* de Cícero. Sua solução é que, embora as ações externas possam ser determinadas, as volições internas não o são. Estes são certamente pré-conhecidos por Deus, mas exatamente como são, ou seja, como nossos e como volições e não como compulsões externas (*A Cidade de Deus* 5.9-10; cf. *O Livre Arbítrio* 3.4-11). Este argumento é independente da doutrina da graça e do pecado original; aplica-se não apenas à humanidade caída, mas também a Adão e Eva e até mesmo ao diabo, cuja transgressão Deus havia, é claro, previsto (*A Cidade de Deus* 11.17; 14.11).

8. História e Filosofia Política

A Cidade de Deus de Agostinho não é um tratado de filosofia política ou social. É um apelo extenso destinado a persuadir as pessoas “a entrar na cidade de Deus ou a persistir nela” (*Carta 2*.3*). O critério de pertença à cidade de Deus (uma metáfora que Agostinho extrai dos Salmos, cf. Salmo 86,3 citado, por exemplo, na *Cidade de Deus* 11.1) e seu antagonista, a

cidade terrena, é o amor certo ou errado. Uma pessoa pertence à cidade de Deus se e somente se ela dirige seu amor a Deus mesmo à custa do amor próprio, e ela pertence à cidade terrena ou cidade do diabo se e somente se ela adia o amor de Deus por si mesmo – amar, fazendo-se orgulhosamente o seu maior bem (*A Cidade de Deus* 14.28). O principal argumento da obra é que a verdadeira felicidade, que é buscada por todo ser humano (ib. 10.1), não pode ser encontrada fora da cidade de Deus fundada por Cristo (cf. ib. 1, prólogo).

Os primeiros dez livros desconstroem, de uma maneira que lembra a apologética cristã tradicional, as concepções alternativas de felicidade na tradição política romana (que equipara a felicidade à prosperidade do Império, tornando-se assim presa de demônios malignos que se fizeram passar por defensores de Roma, mas na verdade, arruinou-o moral e politicamente) e na filosofia grega, especialmente platônica, (que, apesar de sua percepção da verdadeira natureza de Deus, não aceitou a mediação de Cristo encarnado por orgulho e se voltou para falsos mediadores, ou seja, demônios enganadores; livros 8-10 têm uma discussão interessante sobre demonologia platônica).

A abordagem de Agostinho na segunda metade positiva é bíblica, criacionista e escatológica; esse fato explica o caráter específico de sua dimensão histórica. A história das duas cidades começa com a criação do mundo e a derrota do diabo e o pecado de Adão e Eva (livros 11-14); continua com as vicissitudes providencialmente governadas do Povo de Israel (o primeiro representante terreno da cidade de Deus) e, após a vinda de Cristo, da Igreja (livros 15-17, suplementados por uma pesquisa dos concorrentes seculares história desde os primeiros impérios orientais até a Roma contemporânea no livro 18); e termina com o destino final (*finis*, a ser entendido tanto eticamente como "objetivo final" quanto

escatologicamente como "fim dos tempos") das duas cidades em condenação eterna e bem-aventurança eterna (livros 19-22; para a estrutura e ideias básicas da Cidade de Deus, ver O'Daly 1999). Em grande medida, a abordagem de Agostinho é exegética; para ele, a história da cidade de Deus é, em substância, a história sagrada conforme estabelecida nas Escrituras (Markus 1970: 1-21). Obviamente, porém, as cidades celestes e terrenas não devem ser confundidas com as instituições mundanas da igreja e do estado.

Na história, cada uma delas, e a Igreja em particular, é um corpo misto no qual coexistem os membros da cidade de Deus e da cidade terrena, cuja distinção é clara apenas para Deus, que separará as duas cidades no final dos tempos (ib. 1.35; 10.32 etc.). Enquanto a cidade de Deus é um estranho ou, na melhor das hipóteses, um estrangeiro residente (*peregrinus*: ib. 15.1; 15.15) neste mundo e anseia por sua pátria celestial, a cidade terrena não é um corpo unificado, mas está em conflito contínuo consigo mesmo porque é dominado pela ânsia de poder, a forma mais difundida do pecado arquetípico do orgulho na vida política e social (ib. 18.2). Tudo isso está de acordo com as ideias de Agostinho sobre predestinação e graça; a história das duas cidades é essencialmente a história da humanidade caída. Esse relato dualista, no entanto, é qualificado quando, na parte da obra que mais se aproxima da filosofia social, Agostinho analisa a atitude que um cristão deve adotar em relação à sociedade terrena em que inevitavelmente vive durante sua existência neste mundo.

Partindo, novamente, do axioma de que todos os seres humanos desejam naturalmente o que é bom para eles, ele determina de forma inovadora o objetivo que cada indivíduo e cada comunidade de fato persegue como "paz" (*pax*), o que, a seu ver, é amplamente equivalente

com ordem natural e subordinação. Existem graus maiores e menores de paz individual e coletiva, por exemplo, o controle das emoções através da razão, a subordinação do corpo à alma, a subordinação dos filhos aos pais na família ou uma ordem hierárquica funcional no estado; no topo está "paz com Deus" ou a subordinação da mente humana a Deus (ib. 19.13; Weissenberg 2005). As formas inferiores de paz são bens relativos e, como tais, legitimamente perseguidos, desde que não sejam confundidos com o bem absoluto. A paz e a ordem política são buscadas igualmente pelos membros da cidade de Deus e da cidade terrena, mas enquanto os últimos "desfrutam" disso porque é o maior bem que podem alcançar e conceber, os primeiros "usam-no" em prol da sua paz com Deus, isto é, para que eles e outros possam desfrutar de uma vida religiosa cristã desimpedida (ib. 19.17; 19.26; para "prazer" e "uso", ver 7.1 Felicidade).

A paz política é moralmente neutra na medida em que é um objetivo comum a cristãos e não cristãos. Agostinho critica Cícero porque ele incluiu a justiça em sua definição do estado (Cícero, *Da República* 1.39) e assim deu ao estado terreno uma qualidade moral inerente que na realidade é privilégio da cidade de Deus (*A Cidade de Deus* 19.21). Ele mesmo prefere uma definição mais pragmática que faz do consenso sobre um objeto comum de "amor" (isto é, um bem comum acordado por todos os membros da comunidade) o critério de um estado; a avaliação moral não é uma questão de definição, mas depende da avaliação da meta que persegue (cf. 7.3 Amor). O antigo Império Romano, que lutava pela glória, era mais tolerável do que os impérios orientais que eram movidos pela pura ânsia de poder; o melhor objetivo imaginável perseguido por uma sociedade terrena seria a paz terrena perfeita (ib. 19.24; Weithman 2001: 243-4).

Os cristãos são permitidos e até chamados a trabalhar pelo bem-estar das sociedades em que vivem, desde que promovam a paz terrena para o bem de seus cidadãos e de sua verdadeira felicidade; na prática, isso geralmente significa promover a religião cristã (ib. 5.25-6, sobre os imperadores cristãos Constantino e Teodósio; Carta 155.12; 16; Dodaro 2004b; Tornau 2013). Mas a doutrina das duas cidades exclui deliberadamente qualquer promoção do imperador ou do império a uma posição providencial e quase sagrada. Nem mesmo os cristãos no poder serão capazes de superar a miséria inerente da humanidade caída (*A Cidade de Deus* 19.6). Como a grande maioria dos antigos teólogos cristãos, Agostinho tem pouco ou nenhum interesse na reforma social. A escravidão, significando a dominação antinatural dos humanos sobre os humanos, é uma mancha característica da vida humana pós-lapsária e, ao mesmo tempo, um mal que é colocado em bons efeitos quando assegura a ordem social (ib. 19.15; Rist 1994: 236-239). A guerra resulta do pecado e é o meio privilegiado de satisfazer o desejo de poder (ib. 18.2; 19.7).

No entanto, Agostinho escreveu uma carta para refutar a alegação de que o cristianismo defendia um pacifismo politicamente impraticável (*Carta* 138). Sua reinterpretação cristã da tradicional teoria romana da guerra justa deve ser lida no contexto de sua teoria geral da virtude e da paz (Holmes 1999). Para ser verdadeiramente justo segundo os padrões agostinianos, a guerra teria de ser travada em benefício do adversário e sem qualquer índole vingativa, enfim, por amor ao próximo, o que, num mundo caído, parece utópico (*Carta* 138.14).

As guerras podem, no entanto, ser relativamente justas se forem defensivas e devidamente declaradas (cf. Cícero, *De officiis* 1.36-37) ou comandadas por uma autoridade justa, mesmo aquém do caso especial

das guerras do povo de Israel que foram comandadas pelo próprio Deus (*Contra Fausto* 22.74-78).

9. Gênero, Mulheres e Sexualidade

A misoginia absoluta é rara em Agostinho, mas ele viveu em uma sociedade e trabalhou a partir de uma tradição - tanto greco-romana quanto judaico-cristã - que considerava a subordinação natural e social das mulheres aos homens amplamente garantida (cf. Børresen 2013: 135 e, para um esboço das realidades sociais e familiares da África romana antiga, Rist 1994: 210-213; 246-247). Agostinho interpreta o conto de Gênesis sobre a criação da mulher (Gênesis 2:18-22) como significando que, Eva tendo sido criada como uma ajudante de Adão e por causa da reprodução, ela estava subordinada a ele já no paraíso (*Sobre a interpretação literal do Gênesis* 6.5.7; 9.5.9). Esta situação é exacerbada pela Queda; nas condições da humanidade decaída, o casamento é, para as esposas, uma espécie de escravidão que devem aceitar com obediência e humildade (como fez Mônica; cf. *Confissões* 9.19-20 e, sobre casamento em Agostinho em geral, E. Clark 1996).

Em sua antiga exegese antimaniqueísta do Gênesis, ele alegoriza o homem como o racional e a mulher como as partes não racionais e apetitivas da alma (*Sobre o Gênesis contra os maniqueístas* 2.15, cf. *A verdadeira religião* 78; *Sobre a interpretação literal do Gênesis* 8.23.44; o padrão é bem atestado na tradição filosófica). Por outro lado, ele insiste - como até então poucos teólogos cristãos haviam feito - que o significado da história do Gênesis não era puramente alegórico, mas que a diferenciação sexual começou a existir no paraíso e persistiria nos corpos ressuscitados dos bem-aventurados porque era uma parte natural da criação de Deus (*A Cidade de Deus* 22.17). Seguindo a convicção filosófica

grega (em particular, platônica) de que a alma e especialmente sua parte intelectual mais elevada não tem gênero, bem como a promessa escatológica paulina de que em Cristo “não há homem nem mulher” (Gálatas 3:28), Agostinho argumenta que as palavras de Gênesis 1:26-27 sobre o ser humano ter sido criado à imagem de Deus implicam que a mulher é humana como o homem porque ela tem uma alma intelectual e porque não é o corpo com gênero, mas a alma intelectual que faz o ser humano a uma imagem de Deus (*Sobre a interpretação literal do Gênesis* 3.22.34; Børresen 2013: 136-137; cf. também 6.2. A mente humana como uma imagem de Deus; a visão de que a mulher é feita à imagem de Deus está longe de ser incontroversa no cristianismo antigo). A tensão interna da visão de que a mulher é intelectualmente igual e, ao mesmo tempo, por natureza socialmente inferior ao homem se faz sentir na exegese de Agostinho da afirmação de Paulo de que as mulheres, mas não os homens, devem se cobrir porque o homem é feito à imagem de Deus (1 Coríntios 11:7). Agostinho compara o homem com o teórico e a mulher (o “auxiliar” de Gênesis 2:18) com a razão prática e afirma que enquanto a razão teórica e prática juntas ou a razão em sua totalidade é uma imagem de Deus assim como o ser humano como tal é, em virtude de sua razão, uma imagem de Deus, a razão prática sozinha, sendo dirigida para coisas corpóreas e apenas um “auxiliar” da razão teórica, não é (por implicação, a mulher é uma imagem de Deus *qua* ser humano, *A Trindade* 12.10-13). Essa exegese salvaguarda a divindade da mulher contra um amplo consenso patrístico e, ao que parece, contra o próprio Paulo, mas ao mesmo tempo defende a desigualdade social e até a dota de significado metafísico e religioso (Stark 2007a).

Duas mulheres figuram com destaque na produção literária de Agostinho (Power 1995; G. Clark 2015): sua mãe, Mônica (seu nome

aparece apenas em *Confissões* 9.37), e sua parceira por quatorze anos, a mãe de Adeodatus. Nos diálogos de Cassiciacum, Mônica representa um modo de vida filosófico baseado nas intuições naturais da razão e em uma fé cristã inabalável, juntamente com uma vida de acordo com os preceitos da moralidade cristã (*A Vida Feliz* 10; *A Ordem* 1.31-32). Ela, e os incultos mas fiéis em geral, podem não conseguir alcançar a felicidade nesta vida por meio de uma ascensão ao divino com a ajuda das artes liberais, mas certamente verão Deus "face a face" na eternidade bem-aventurança (*A Ordem* 2.45-46). Por trás dessa idealização pode estar o desejo nostálgico do filósofo cristão masculino por uma santidade "natural" não contaminada pela ocupação e aprendizado seculares (Brown 1988: cap. 13, sobre os teólogos e bispos gregos do quarto século). A proeminência e a idealização de Mônica nas *Confissões* provocaram muita especulação psicológica, principalmente infrutífera. Agostinho representa a influência dela em sua vida religiosa como penetrante desde seus primeiros anos e até a compara à Igreja Mãe (*Confissões* 1.17). Ela personifica o amor cristão ideal ao próximo (ver 7.3 Amor) na medida em que ela promove a fé católica de Agostinho com todos os seus meios (principalmente, lágrimas e orações) e nunca é indulgente com o maniqueísmo dele, apesar de sua afeição maternal (por exemplo, *Confissões* 3.19). Com isso ela, no entanto, combina, especialmente nos livros anteriores, motivos mais mundanos, por exemplo, quando arranja um casamento para Agostinho na esperança tanto de cercar sua concupiscência sexual quanto de auxiliar sua carreira mundana (ib. 6.23).

Como as outras influências humanas sobre Agostinho relatadas nas *Confissões*, ela é usada por Deus como um instrumento de sua graça de uma forma que ela não prevê nem deseja. Somente depois da conversão de Agostinho ela ascende à perfeição santa, especialmente na

“visão de Ostia” quando, pouco antes de sua morte, mãe e filho, após uma longa conversa filosófico-teológica, atingem uma percepção repentina de como deve ser a contemplação do Deus transcendente em bem-aventurança eterna (ib. 9.24-25). O capítulo sobre a demissão da mãe de Adeodato por causa de um casamento vantajoso (ib. 6.25; Shanzer 2002; Miles 2007) foi intragável para muitos leitores modernos. No entanto, o que é incomum nisso não é o comportamento de Agostinho, mas o fato de ele mencioná-lo e, em retrospecto, refletir sobre a dor que isso lhe causou. Fiel ao procedimento deliberadamente contra-intuitivo e muitas vezes provocativo das *Confissões*, ele destaca uma emoção que, então como agora, a maioria das pessoas entenderia facilmente, mas que ele interpreta como uma marca de seu estado pecaminoso porque resultou da perda de um corpo feminino que ele teve, em uma espécie de relacionamento sexual mútuo, exploração, desfrutada por causa do prazer (*Confissões* 4.2; para a visão defeituosa subjacente, comum na antiguidade, das relações eróticas cf. Rist 1994: 249) em vez de “desfrutar” sua vizinha “em Deus” e relacionar seu amor mútuo com ele (cf. 7.1 Felicidade; compare a tristeza excessiva de Agostinho sobre o amigo de sua juventude em *Confissões* 4.9-11 e contraste seu luto pós-conversão de Mônica, ib. 9.30-33).

As opiniões de Agostinho sobre a sexualidade são mais proeminentes em seus tratados antipelagianos, onde ele desenvolve uma teoria sobre a transmissão do pecado original do primeiro casal no paraíso para todo ser humano nascido desde então, fazendo da concupiscência sexual o fator primordial no processo (cf. E. Clark 1996 e 2000, que também leva em conta o passado maniqueísta de Agostinho). Na ética de Agostinho, a concupiscência (*concupiscentia*) não tem um significado especificamente sexual, mas é um termo abrangente que abrange todas as

volições ou intenções opostas ao amor correto (ver Nisula 2012). A transgressão de Adão e Eva não consistiu em concupiscência sexual, mas em sua desobediência, que, como o pecado primordial dos anjos maus, estava enraizada no orgulho (ver 7.5 Vontade e maldade). Por esta desobediência, eles, e toda a humanidade com eles, foram punidos com a desobediência de si mesmos, ou seja, a impossibilidade de controlar totalmente seus próprios apetites e volições e o permanente estado acrático (a “cobiça da carne contra o espírito”, nas palavras de Gálatas 5:17) que marca a humanidade caída.

A incapacidade dos seres humanos de controlar seus desejos sexuais e até mesmo seus órgãos sexuais (veja as vergonhosas experiências de ereção masculina involuntária ou de impotência: *A Cidade de Deus* 14.15-16) é apenas um exemplo especialmente óbvio. Ao contrário da maioria dos escritores cristãos anteriores, Agostinho pensava que havia relações sexuais no paraíso e que haveria procriação mesmo sem a queda; ele não compartilhava das ideias encráticas de alguns círculos ascéticos que esperavam compensar o primeiro pecado por meio da abstinência sexual, e tinha opiniões comparativamente moderadas sobre virgindade e continência sexual (*Da santa virgindade*; Børresen 2013: 138; Brown 1988: cap. 19). Mas ele pensou que Adão e Eva tinham sido capazes de controlar seus órgãos sexuais voluntariamente, de modo a limitar seu uso ao propósito natural da procriação; no paraíso, havia sexualidade, mas não concupiscência (*A Cidade de Deus* 14.21-23).

O pecado original destruiu esse estado ideal e, desde então, a concupiscência sexual é um concomitante inevitável da procriação - um mal que pode ser bem aproveitado no casamento legítimo, em que o objetivo da relação sexual é a procriação de filhos e não o prazer corporal (*Do casamento e da concupiscência* 1.16; *Contra Juliano* 3.15-16), mas

que, no entanto, sujeita todo ser humano recém-nascido ao domínio do diabo, do qual eles precisam ser libertados por meio do batismo (*Do casamento e da concupiscência* 1.25-26; para críticas enérgicas aos pontos de vista de Agostinho sobre a concupiscência, a propósito por causa de seu impacto na moral sexual do cristianismo moderno, ver Pagels 1989, para defesa moderada Lamberigts 2000).

10. Criação e Tempo

Assim como os platônicos do final da antiguidade desenvolveram seu pensamento cosmológico comentando o *Timeu* de Platão, a filosofia natural de Agostinho é em grande parte uma teoria da criação baseada em uma exegese dos capítulos iniciais do Gênesis, sobre os quais ele escreveu cinco comentários estendidos e ocasionalmente divergentes (Em *Gênesis contra os maniqueístas*; *O livro de Gênesis é literalmente um livro incompleto*; *Confissões* 11-13; *Sobre a interpretação literal do Gênesis*; *A cidade de Deus* 11-14).

O mais longo e importante deles é o *Sobre a interpretação literal do Gênesis*. "Literal" não significa "literalista", mas denota a suposição hermenêutica de que o texto é realmente sobre a criação do mundo (em oposição a uma leitura alegórica moralista ou profética do tipo proposto no *Gênesis contra os maniqueístas* de Agostinho; as duas abordagens são compatíveis porque Agostinho, como Orígenes e o exegeta judeu Fílon antes dele, acredita na existência de múltiplas camadas de significado nas Escrituras; ver *Sobre a interpretação literal do Gênesis* 1.1.1 e, em geral, *A Doutrina Cristã*, livro. 3). Em consonância com sua epistemologia da iluminação e sua teoria dos signos verbais, Agostinho toma o relato bíblico da criação como uma "admoestação" que o leva a conceber, com a ajuda do "mestre interior", uma cosmologia teísta racional baseada na teologia

trinitária (para a rejeição de explicações que contradizem as descobertas dos filósofos naturais ou as leis da natureza, cf., por exemplo, *Sobre a interpretação literal do Gênesis* 2.9.21).

Em *Sobre a interpretação literal do Gênesis*, nas *Confissões* e, em menor grau, na *Cidade de Deus*, Agostinho apresenta sua exegese de maneira questionadora e mantém os resultados abertos à revisão. A razão é que, de acordo com a hermenêutica desenvolvida especialmente nas *Confissões*, a intenção autoral do texto da Escritura, ou mesmo de qualquer texto, não pode ser recuperada, de modo que - dado que a veracidade da Escritura pode ser dada como certa - leituras diferentes e mesmo incompatíveis devem ser consideradas adequadas se concordarem com o que o diz o texto e se são sancionadas pela verdade que acessamos interiormente através da razão e que é, em última análise, o próprio Deus (ver esp. *Confissões* 12.27; 43; *A Doutrina Cristã* 3.38 onde Agostinho afirma que o Espírito Santo providenciou uma plenitude de significados bíblicos para levar diferentes pessoas a diferentes aspectos da verdade; Williams 2001; van Riel 2007; Dutton 2014: 175-179; e, sobre os fundamentos epistemológicos dessa hermenêutica, Cary 2008b: 135-138). As características básicas e recorrentes do pensamento cosmológico de Agostinho são estas (cf. Knuuttila 2001: 103-109; Mayer 1996-2002, cada uma com referências): Deus não cria no tempo, mas cria o tempo junto com o ser mutável enquanto ele mesmo descansa na eternidade atemporal (*Confissões* 11.16; *Sobre a interpretação literal do Gênesis* 5.5.12; a distinção entre eternidade e tempo é platônica, cf. *Timeu* 37c-38b; Plotino, *Enéadas* III.7.1). A criação ocorre instantaneamente; os sete dias da criação não devem ser tomados literalmente, mas são um meio didático para tornar clara a ordem intrínseca da realidade (*Confissões* 12.40; *Sobre a interpretação literal do Gênesis* 1.15.29). Como o demiurgo

do *Timeu*, Deus cria por bondade, isto é, por sua boa vontade e seu amor gratuito por sua criação (*A Cidade de Deus* 11.24).

Na criação, todas as três pessoas da Trindade estão ativas com, grosso modo, o Pai respondendo pela existência, o Filho (a quem, na leitura de Agostinho, referem-se as palavras iniciais do Gênesis, em princípio) pela forma ou *essência* e o Espírito Santo pela bondade e ordem de todo ser criado (*Confissões* 11.11; *A Cidade de Deus* 11.24). Como a causalidade da Trindade se faz sentir em toda a criação, Agostinho gosta de descrever os seres criados em sua relação com a causa divina de maneira triádica, usando, por exemplo, as categorias "medida", "forma" e "paz/ordem" (por exemplo, *A Verdadeira Religião* 13; *Sobre a natureza do bem* 3; *A Cidade de Deus* 12,5; cf. Schäfer 2000 e, para uma discussão muito completa, du Roy 1966). Esses "vestígios" da Trindade na criação não devem ser confundidos com a estrutura trinitária do intelecto humano, que, entre todos os seres criados, é a única imagem de Deus. O ser mutável não é gerado por Deus (o que, de acordo com o Credo Niceno, é verdadeiro apenas para o Filho), mas criado do nada, fato que explica em parte sua suscetibilidade ao mal. Mais precisamente, Deus "primeiro" cria matéria sem forma a partir do nada (é por isso que a matéria em Agostinho, ao contrário dos neoplatônicos, tem um status ontológico mínimo; cf. *Confissões* 12.6; Tornau 2014: 189-194) e "então" a forma transmitindo-lhe os princípios racionais (*rationes*) que existem eternamente em sua mente (*Sobre perguntas diferentes* 46.2) ou, como Agostinho prefere dizer, em sua Palavra, ou seja, a Segunda Pessoa da Trindade. Este processo formativo é a exegese de Agostinho da "palavra" bíblica de Deus (Gênesis 1:1 e João 1:1).

Os seres incorpóreos e puramente intelectuais, isto é, os anjos, são criados a partir da matéria inteligível que é criada do nada e convertida ao

criador para ser formada através da "audição" da palavra de Deus, isto é, pela contemplação das Formas contidas em Deus (*Sobre a interpretação literal do Gênesis* 1.4.9-1.5.11, uma ideia inspirada no padrão neoplatônico de permanência, procissão e retorno). O ser corpóreo é criado quando as Formas ou princípios racionais contidos em Deus e contemplados pelos anjos são ainda mais exteriorizados de modo a informar não apenas a matéria inteligível, mas também física (*Sobre a interpretação literal do Gênesis* 2.8.16; 4.22.39).

Tudo isso é o quadro da famosa meditação de Agostinho sobre o tempo nas *Confissões* (11,17-41), cujo contexto é uma exegese do Gênesis e que pressupõe constantemente a distinção entre tempo e eternidade (muito se escreveu sobre este texto, mas tratamentos particularmente esclarecedores são Flasch 1993; Mesch 1998: 295-343; Matthews 2005: 76-85; Helm 2014; Hoffmann 2017). Agostinho abre a seção com a pergunta: "O que é o tempo?" (*Confissões* 11.17), mas na verdade não tem intenção de dar uma definição de tempo. Considerando que seus relatos fora das *Confissões* se concentram no tempo cósmico ou físico, ele aqui se concentra em como experimentamos o tempo de uma perspectiva de primeira pessoa e o que significa para nós e nosso relacionamento conosco e com Deus existir temporalmente.

Nesse sentido, o propósito do livro é ético e não cosmológico. Agostinho começa observando que, embora das três conhecidas "partes" do tempo, passado, presente e futuro, nenhuma realmente exista (o passado deixou de existir, o futuro ainda não existe e o presente é sem extensão), o tempo sem dúvida realidade para nós. Isso ocorre porque o tempo está presente para nós na forma de nossa memória presente do passado, nossa atenção presente ao presente e nossa expectativa presente do futuro (ib. 11.26). A prova fenomenal dessa afirmação é a experiência

de medir o tempo comparando porções de tempo lembradas ou esperadas entre si ou de repetir um poema que sabemos de cor, quando, à medida que avançamos, as palavras atravessam nossa atenção (o presente), passando da expectativa (o futuro) à memória (o passado; ib. 11.38). Seríamos assim incapazes de relacionar acontecimentos passados, presentes e futuros, de recordar a história das nossas próprias vidas e mesmo de ter consciência da nossa identidade pessoal se o nosso estar no tempo não fosse dividido em memória, atenção e expectativa e, ao mesmo tempo, tempo, unificados pela conexão e pela presença simultânea destes. Agostinho chama esse estado ambivalente de "uma distensão da alma" (ib. 11.33; 38-39, talvez ecoando Plotino, *Enéadas* III.7.11.41); este é o mais próximo que *Confissões* 11 chega de uma definição de tempo. A estabilidade dessa unidade precária depende, no entanto, da unidade superior do Deus eterno - como toda a narrativa das *Confissões* ensina, não podemos dar sentido à memória de nossa vida a menos que percebamos a presença incessante da providência e graça de Deus nela. Perto do final do livro, Agostinho apresenta o Paulino "prosseguindo para o futuro" (Filipenses 3:12-14) - conforme ele o lê, a orientação ou "intenção" da alma em direção a Deus - como um contraponto ao a distensão da alma no tempo e conclui com uma exortação para passar da dispersão da existência temporal para a eternidade atemporal de Deus, a única que garante verdade e estabilidade (ib. 11.39-41).

11. Legado

O impacto de Agostinho na filosofia posterior é tão enorme quanto ambivalente (para uma visão geral, consulte Fuhrer 2018a: 1742-1750; para todas as questões detalhadas, Pollmann (ed.) 2013; para *A Trindade*, Kany 2007). Embora ele logo tenha sido aceito como uma autoridade

teológica e o consenso com ele fosse considerado um padrão de ortodoxia durante a Idade Média e além, seus pontos de vista - ou mais precisamente, a maneira correta de interpretá-los - continuaram a gerar controvérsias. No século IX, o monge Gottschalk interpretou a doutrina da graça de Agostinho como implicando dupla predestinação (um termo cunhado por ele); ele foi contestado por John Scotus Eriugena. O discurso filosófico da escolástica inicial (séculos XI-XII) centrou-se amplamente em temas agostinianos. A prova de Anselmo da existência de Deus desenvolve o argumento de *O Livre Arbítrio*, 2; os debates dos eticistas sobre vontade e consciência se baseiam nos pressupostos do intencionalismo moral de Agostinho, e a visão de Abelardo de que a ética é universal e aplicável tanto à agência humana quanto à divina pode ser lida como uma resposta aos problemas da teoria de Agostinho sobre a eleição divina.

Com a crescente influência de Aristóteles a partir do século XIII, Agostinho passou a ser interpretado em termos aristotélicos que ele mesmo desconhecia em grande parte. Tomás de Aquino e outros tinham pouco interesse no platonismo de Agostinho, e havia uma certa tensão entre a tendência medieval de procurar um sistema filosófico e teológico ensinável em seus textos e seu próprio modo de investigação filosófica que foi moldado pela tradição antiga e deixou espaço para o argumento provisório e estava aberto à revisão. O agostinianismo político medieval projetava o conflito das Duas Cidades na Igreja e no Estado. Martinho Lutero (1483-1546) concorda com Agostinho sobre a gratuidade absoluta da graça, mas não segue o ideal agostiniano (e escolástico) do intelecto *fidei* e faz da fé no Evangelho a condição decisiva da salvação. Em seu debate com Erasmo sobre o livre-arbítrio, ele expressa um pessimismo bastante agostiniano sobre a liberdade humana. A variedade do

protestantismo que foi inaugurada por João Calvino (1509-1564) aceita uma dupla predestinação.

No século XVII, o pensamento de Descartes foi logo reconhecido como uma ideia agostiniana e desencadeou um renovado interesse pela epistemologia de Agostinho. Na mesma época, o movimento jansenista apresentou uma interpretação radical da teologia da graça e da justificação de Agostinho, que foi ferozmente combatida pela Igreja Católica. Nos séculos XVIII e XIX, os principais filósofos do Iluminismo, do idealismo alemão e do romantismo mostraram pouco interesse por Agostinho e até, no caso de Nietzsche, total desprezo. Ele permaneceu, no entanto, uma figura importante na Neoescolástica ou Neotomismo, uma reação filosófica dos filósofos católicos contra o Iluminismo e o Idealismo que continuou a informar a erudição teológica católica sobre Agostinho até a década de 1950 e além.

No século XX, a filosofia do tempo de Agostinho (*Confissões* 11) recebeu atenção filosófica enorme e sem precedentes de pensadores como Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) e Paul Ricœur (1913-2005), alguns dos quais creditaram Agostinho com sua própria compreensão subjetivista do tempo. Hannah Arendt (1906-1975) escreveu sua dissertação de doutorado sobre a filosofia do amor de Agostinho e o culpou, não incomum para sua época, por degradar o amor ao próximo a um instrumento de felicidade pessoal. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) questiona o que considera a visão de Agostinho sobre a linguagem e a aquisição da linguagem ao longo de sua análise da linguagem nas *Investigações Filosóficas*. Pensadores pós-modernistas (Jean-Luc Marion, John Milbank) colocaram a noção de si de Agostinho, na qual o amor é percebido como parte integrante, contra o suposto egoísmo

e isolamento do sujeito cartesiano, que é considerado a marca registrada e, por assim dizer, o defeito de nascença da modernidade.

Como seus predecessores medievais, as apropriações modernas e pós-modernas de Agostinho são seletivas e inevitavelmente condicionadas por preocupações contemporâneas, às vezes resultando em leituras secularizadas. A cultura ocidental contemporânea tem pouca simpatia pelo anseio de Agostinho por uma luz divina interior ou por suas visões nada otimistas sobre a autonomia humana e o secular. No entanto, a riqueza de seu pensamento continua a fascinar os leitores.

12. Bibliografia

Edições

Hoje, edições críticas da maioria das obras de Agostinho estão disponíveis. Quase todos os livros, as cartas completas e uma parte considerável dos sermões foram editados na série

- [*CSEL*] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien: Holder, Pichler, Tempsky, últimos volumes Berlin: De Gruyter) e
- [*CCL*] *Corpus Christianorum Series Latina* (Turnhout: Brepols). Novas edições críticas estão sendo continuamente preparadas e as antigas substituídas.

A edição *Patrologia Latina* [*PL*] (Jacques-Paul Migne (ed.), Paris 1877), que costumava ser a edição padrão, é uma reimpressão da edição dos beneditinos de St.-Maur em Paris do século XVII e naturalmente não atende aos padrões críticos modernos; permanece necessário apenas para cerca de um terço dos sermões para os quais ainda faltam edições modernas.

Para obter uma lista completa das obras de Agostinho e as edições críticas padrão, consulte

- *Léxico Agostiniano* 4 (2012-2018), pp. XI-XXXIV (disponível online); Fitzgerald (ed.) 1999, xxxv-etc.

Uma lista de trabalho completa também é encontrada em Fuhrer 2018a: 1680-1687.

Comentários

Exceto pelos diálogos *Confissões* e *Cassiciacum*, comentários detalhados sobre os escritos de Agostinho são raros, especialmente em inglês. Aqui está uma seleção:

- O'Donnell; James J., 1992, *Augustine: Confessions*, 3 vols., Oxford: Oxford University Press. Introdução, texto e comentários. [O'Donnell 1992 disponível online]
- Simonetti, Manlio et al. (eds.), 1992-1997, *Santo Agostinho. Confissões*. 5 vols., Milão: Mondadori. Texto revisado criticamente, tradução e comentários.
- Flasch, Kurt, 1993, *O que é o tempo? Agostinho de Hipona. o XI Livro das Confissões*, Frankfurt/Main: Klostermann (2^a edição 2004).
- Fuhrer, Therese, 1997, *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis), Livros 2 e 3, Introdução e Comentário*, Berlim/Nova York: De Gruyter.
- Watson, Gerard, 1990, *Santo Agostinho. Soliloquies and Immortality of the Soul, with an Introduction, translation and Commentary*, Warminster: Aris & Phillips.
- Bermon, Emmanuel, 2007, *Significado e Ensino. Texto latino, tradução francesa e comentário sobre 'De magistro' de Santo Agostinho*, Paris: Vrin.

Trabalhos de referência

- *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius Mayer et al., Basel: Schwabe, 1986ff. Quatro volumes de cinco concluídos (até "Sacrificium"). Artigos em inglês, francês e alemão, lemas em latim. Também disponível online (licença necessária).
- *Corpus Augustinianum Gissense*, a Cornelio Mayer editum 3.0 (CAG-online), Basel: Schwabe. Banco de dados pesquisável das obras completas de Agostinho em latim, com base nas edições mais recentes (incluindo pesquisa de citações) e banco de dados bibliográfico com mais de 50.000 títulos. Licença necessária. Acesso gratuito à base de dados bibliográfica no "Literatur-Portal" do *Zentrum für Augustinusforschung*, Würzburg (disponível online).
- Drecoll, Volker Henning (ed.), 2007, *Augustin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fitzgerald, Allan D. (ed.), 1999, *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999. Enciclopédia em um volume, traduzida para o
 - Inglês: *Santo Agostinho. O Mediterrâneo e a Europa, séculos IV a XXI*, Paris: Edition du Cerf, 2005
 - Inglês: *Agostinho. Dicionário Enciclopédico*, Roma: Città Nuova Editrice, 2007.
- Fuhrer, Therese, 2018a, "§ 144. Augustine of Hippo", em Christoph Riedweg, Christoph Horn e Dietmar Wyrwa (eds.), *The Philosophy of Antiquity 5.2: Philosophy of Imperial Times and Late Antiquity*, Basel: Schwabe, pp. 1672-1750. Com bibliografia completa até 2018 (ib. pp. 1828-1853).
- Pollmann, Karla (ed.), 2013, *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, 3 vols., Oxford: Oxford University Press.

Introdução e Geral

- Brown, Peter, 2000, *Agostinho de Hipona. Uma biografia. Uma nova edição com um epílogo*, segunda edição, Londres: Faber & Faber (primeira edição 1967). Traduzido em
 - Português: *Agostinho de Hipona. Uma biografia*, Frankfurt: Societäts-Verlag, 1973, segunda edição 2000.
 - Português: *A vida de Santo Agostinho*, Paris: Editions du Seuil, 1971.
- Catapano, Giovanni, 2010a, *Agostino*, Roma: Carocci.
- Gilson, Étienne, 1943, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, segunda edição, Paris: Vrin. Tradução para o inglês: *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, LEM Lynch (trad.), Nova York: Random House, 1960.
- Horn, Christoph, 1995, *Augustinus*, Munique: Beck.
- Kirwan, Christopher, 1989, *Augustine*, Nova York: Routledge.
- Matthews, Gareth B., 2005, *Augustine*, Malden: Blackwell.
- Meconi, David Vincent e Eleonore Stump (eds.), 2014, *The Cambridge Companion to Augustine*, segunda edição, Cambridge: Cambridge University Press 2014. Edição revisada e ampliada de Stump and Kretzmann (eds.) 2001. doi:10.1017/CCO9781139178044
- O'Donnell, James J., 2005, *Agostinho. Uma Nova Biografia*, Nova York: HarperCollins.
- Rist, John M., 1994, *Agostinho. Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stump, Eleonore e Norman Kretzmann (eds.), 2001, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL0521650186

- Vessey, Mark (ed.), 2012, *A Companion to Augustine*, Chichester: Blackwell. doi:10.1002/9781118255483
- Wetzell, James, 2010, *Agostinho. A Guide for the Perplexed*, Londres/Nova York: Bloomsbury.

Autores gregos e latinos citados

- Cicero, *De officiis*, Michael Winterbottom (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1994.
- ---, *Tusculanae disputationes*, Max Pohlenz (ed.), Leipzig: Teubner, 1918.
- Diógenes Laércio, *Vidas de filósofos eminentes*, Tiziano Dorandi (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis - Commentaire au songe de Scipion*, Mireille Armisen-Marchetti (ed. trad.), 2 vols., Paris, 2003.
- Platão, *Opera*, Elizabeth A. Duke, et al. (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1995 (vol. 1); John Burnet (ed.), Oxford: Oxford University Press 1901-1907 (vols. 2-5).
- Plotinus, *Opera*, Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer (eds.), 3 vols., Oxford: Oxford University Press, 1964-1982.
- Porphyry, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Erich Lamberz (ed.), Leipzig: Teubner, 1975.
- Possidius, *Life of Saint Augustine*, Herbert T. Weiskotten (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1919.
- Sextus Empiricus, *Opera*, Hermann Mutschmann et al. (eds.), 4 vols., Leipzig: Teubner, 1914-1962.
- Long, Anthony A. e David N. Sedley (eds.), 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.

Literatura Secundária Seleccionada

- Ayres, Lewis, 2010, *Augustine and the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511780301
- BeDuhn, Jason D., 2010, *Dilema Maniqueísta de Agostinho 1: Conversão e Apostasia, 373-388 EC*, Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- ---, 2013, *Augustine's Manichaean Dilemma 2. Making a "Catholic" Self, 388-401 EC*, Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- Bermon, Emmanuel, 2001, *O cogito no pensamento de Santo Agostinho*, Paris: Vrin.
- Bermon, Emmanuel e Gerard O'Daly (eds.), 2012, *The De Trinitate of Saint Augustine. Exegese, lógica e noética. Anais do colóquio internacional de Bordeaux, 16 a 19 de junho de 2010*, Paris: Études Augustiniennes.
- Bittner, Rüdiger, 1999, "Filosofia da História de Agostinho", em Matthews 1999: 345-360.
- Bochet, Isabelle, 2011, "As *questiones* atribuídas a Porfírio na Carta 102 de Agostinho", em Sébastien Morlet (ed.), *Tratado de Porfírio Contra os Cristãos. Um século de pesquisa, novas questões. Anais do colóquio internacional organizado em 8 e 9 de setembro de 2009 na Universidade de Paris IV-Sorbonne*, Paris: Études Augustiniennes, pp. 371-394.
- Børresen, Kari E., 2013, "Challenging Augustine in Feminist Theology and Gender Studies", em Pollmann 2013: 135-141.
- Bouton-Touboullic, Anne-Isabelle, 2004, *A ordem oculta. A noção de ordem em Santo Agostinho*, Paris: Etudes Augustiniennes.

- ---, 2012, "Que não há amor sem conhecimento: um estudo de um argumento de *De Trinitate*, livros VIII-XV", em Bermon e O'Daly 2012: 181-203.
- Brachtendorf, Johannes, 2000, *A Estrutura da Mente Humana Segundo Agostinho. Auto-reflexão e conhecimento de Deus em De trinitate*, Hamburgo: Meiner.
- ---, 2005, *Augustin's 'Confessions'*, Darmstadt: Scientific Book Society.
- ---, 2012, "Time, Memory, and Selfhood in *De Trinitate*", em Bermon e O'Daly 2012: 221-233.
- Brittain, Charles, 2002, "Percepção Não Racional nos Estoicos e Agostinho", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22: 253-308.
- ---, 2003, "Colloquium 7: Attention Deficit in Plotinus and Augustine: Psychological Problems in Christian and Platonist Theories of the Grades of Virtue", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 18: 223-275. doi:10.1163/22134417-90000043
- ---, 2012a, "Autoconhecimento em Cícero e Agostinho (*De trinitate*, X, 5, 7-10, 16)", em Catapano e Cillerai 2012: 107-135.
- ---, 2012b, "Autoconhecimento Intelectual em Agostinho (*De Trinitate* 14.7-14)", em Bermon e O'Daly 2012: 313-330.
- Brown, Peter, 1988, *O Corpo e a Sociedade. Homens, Mulheres e Renúncia Sexual no Cristianismo Primitivo*, Nova York: Columbia University Press. Traduzido em
 - Português: *A castidade dos anjos. Renúncia sexual, ascetismo e fisicalidade no cristianismo primitivo*, Munique: Hanser, 1991.
 - Português: *A Renúncia da Carne. Virgindade, Celibato e Continência no Cristianismo Primitivo*, Paris: Gallimard, 1995.

- Bubacz, Bruce, 1981, *Teoria do Conhecimento de Santo Agostinho. Uma Análise Contemporânea*, Nova York: Edwin Mellen Press.
- Burnell, Peter J., 1992, "O Status da Política na 'Cidade de Deus' de Santo Agostinho", *História do Pensamento Político*, 13(1): 13-29.
- ---, 1995, "Concupiscence and Moral Freedom in Augustine and before Augustine": *Augustinian Studies*, 26(1): 49-63. doi:10.5840/augstudies19952612
- Burnyeat, Myles F., 1987, "Wittgenstein and Augustine *De Magistro*", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 61: 1-24. Reimpresso em Matthews 1999: 286-303. doi:10.1093/aristoteliansupp/61.1.1
- Byers, Sarah, 2012a, "Agostinho e os Filósofos", em Vessey 2012: 175-187. doi:10.1002/9781118255483.ch14
- ---, 2012b, "The Psychology of Compassion: Stoicism in *City of God* 9.5", em Wetzel 2012: 130-148. doi:10.1017/CBO9781139014144.008
- ---, 2013, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139086110
- Cary, Phillip, 2000, *Invenção de Agostinho do Eu Interior. O Legado de um Platonista Cristão*, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 2008a, *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195336481.001.0001
- ---, 2008b, *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195336498.001.0001

- Cary, Phillip, John Doody e Kim Paffenroth (eds.), 2010, *Augustine and Philosophy*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Cassin, Mireille, 2017, *Augustin é místico?*, Paris: Editions du Cerf.
- Castagnoli, Luca, 2010, *Antiga auto-refutação: a lógica e a história do argumento da auto-refutação de Demócrito a Agostinho*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Catapano, Giovanni, 2010, "Agostinho", em *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Lloyd Gerson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1:552-581. doi:10.1017/CHOL9780521764407.038
- ---, 2013, "The Epistemological Background of Augustine's Dialogues", em Sabine Föllinger e Gernot M. Müller (eds.), *The Dialogue in Antiquity. Formas e funções de um gênero literário entre filosofia, transferência de conhecimento e encenação dramática*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 107-122.
- ---, 2012-2018a, "Philosophy", *Augustinus-Lexikon*, 4: 719-742.
- ---, 2012-2018b, "Ratio", *Augustinus-Lexikon*, 4: 1069-1084.
- ---, no prelo, "Signum-res", *Augustinus-Lexikon*, 5.
- Catapano, Giovanni e Beatrice Cillerai (eds.), 2012, *De trinitate de Agostinho e sua fortuna na filosofia medieval (= Idade Média. Revisão da história da filosofia medieval 27)*, Pádua: O polígrafo.
- Chappell, Timothy DJ, 1995, *Aristóteles e Agostinho sobre a Liberdade. Duas Teorias da Liberdade, Ação Voluntária e Akrasia*, Nova York: St. Martin's Press.
- Cillerai, Beatrice, 2008, *Memória como 'capacitas Dei' segundo Agostinho. Unidade e complexidade*, Pisa: Edições ETS.
- ---, 2012, "A mens-imago e a "memória metafísica" na reflexão trinitária de Santo Agostinho", em Bermon e O'Daly 2012: 291-312.

- Clark, Elizabeth A., 1996, *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- —, 2000, "Sementes Viciadas e Vasos Sagrados. Augustine's Manichean Past", em Karen L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, pp. 367-401.
- Clark, Gillian, 2009, "Podemos Conversar? Augustine and the Possibility of Dialogue", em *The End of Dialogue in Antiquity*, Simon Goldhill (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 117-134. doi:10.1017/CBO9780511575464.007
- —, 2015, *Mônica. Um santo comum*, Oxford: Oxford University Press.
- Colish, Marcia L., 1980, *A tradição estoica da Antiguidade ao início da Idade Média II: estoicismo no pensamento cristão latino até o século VI*, Leiden: Brill.
- den Bok, Nico W., 1994, "Liberdade da Vontade: Uma Sondagem Sistemática e Biográfica dos Pensamentos de Agostinho sobre a Vontade Humana", *Augustiniana*, 44(3/4): 237-270.
- Dihle, Albrecht, 1982, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press 1982.
- Dobell, Brian, 2009, *Conversão Intelectual de Agostinho: A Jornada do Platonismo ao Cristianismo*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511691744
- Dodaro, Robert, 2004a, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511487668
- —, 2004b, "Political and Theological Virtudes in Augustine, Letter 155 to Macedonius", *Augustiniana*, 54(1/4): 431-474.

- ---, 2009, " *Ecclesia and Res publica*. How Augustinian are Neo-Augustinian Politics?", em: Lieven Boeve, Mathijs Lamberigts e Maarten Wisse (eds.), *Augustine and Postmodern Thought. Uma nova aliança contra a modernidade?* Leuven: Peeters, pp. 237-271.
- ---, 2012, "Augustine on the Statesman and the Two Cities", em Vessey 2012: 386-397. doi:10.1002/9781118255483.ch30
- Doody, John, Kevin L. Hughes e Kim Paffenroth (eds.), 2005, *Augustine and Politics*, Lanham: Lexington Books.
- Drecoll, Volker Henning, 1999, *O surgimento da doutrina da graça de Agostinho*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- ---, 2004-2010, "Gratia", *Augustinus-Lexikon*, 3. 182-242.
- ---, 2012-2018, "Pelagius, Pelagians", *Augustinus-Lexikon*, 4: 624-666.
- du Roy, Olivier, 1966, *A inteligência da fé na Trindade segundo Santo Agostinho. Gênese de sua Teologia Trinitária até 391*, Paris: Etudes Augustiniennes.
- Dutton, Blake D., 2014, "A Privacidade da Mente e a Leitura Totalmente Aprovada das Escrituras", em Mann 2014: 155-180. doi:10.1093/acprof:oso/9780199577552.003.0008
- Dyson, Robert W., 2001, *The Pilgrim City. Idéias sociais e políticas nos escritos de Santo Agostinho de Hipona*, Woodbridge: Boydell.
- Flasch, Kurt, 1995, *Lógica do Terror. Aurelius Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, primeira tradução alemã de Walter Schäfer. Editado e explicado por Kurt Flasch, segunda edição, Mainz: Dieterich (primeira edição 1990).
- Frede, Michael, 2011, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Anthony A. Long (ed.), Berkeley: University of California Press.

- Fuchs, Marko J., 2010, *Sum and cogito. Figuras básicas da individualidade finita em Agostinho e Descartes*, Paderborn: Schöningh.
- Fuhrer, Therese, 1999, "Sobre o pano de fundo epistemológico do conceito de fé de Agostinho", em Fuhrer e Erler 1999: 191-211.
- —, 2013, "Molding de Agostinho da Idéia Maniqueísta de Deus nas *Confissões*", *Vigiliae Christianae*, 67(5): 531-547. doi: 10.1163/15700720-12341155
- —, 2018b, " *Ille intus magister*. Sobre o conceito didático de interioridade de Agostinho", in Peter Gemeinhardt et al. (eds.), *Teachers in late antique Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 129-146.
- Fuhrer, Therese e Michael Erler (eds.), 1999, *On the Reception of Hellenistic Philosophy in Late Antiquity*, Stuttgart: Teubner.
- Gioia, Luigi, 2007, *The Theological Epistemology of Augustine's Trinity*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:bear/9780199553464.001.0001
- Hadot, Ilsetraut, 2005, *Artes liberais e filosofia no pensamento antigo*, segunda edição, Paris: Vrin (primeira edição 1984).
- Hagendahl, Harald, 1967, *Augustine and the Latin Classics*, Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- Harding, Brian, 2008, *Augustine and Roman Virtue*, Londres/Nova York: Bloomsbury.
- Harrison, Carol, 2006, *Repensando a teologia inicial de Agostinho: um argumento para a continuidade*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/0199281661.001.0001
- Harrison, Simon, 1999, "Temos um testamento? Augustine's Way in to the Will", em Matthews 1999: 195-205.

- ---, 2006, *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198269847.001.0001
- Helm, Paul, 2014, "Thinking Eternally*", em Mann 2014: 135-154. doi:10.1093/acprof:oso/9780199577552.003.0007
- Hoffmann, Philippe, 2017, "Tempo e Eternidade no Livro XI das Confissões: Agostinho, Plotino, Porfírio e São Paulo", *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 63(1): 31-79. doi:10.1484/J.REA.4.2017072
- Holmes, Robert L., 1999, "St. Augustine and the Just War Theory", em Matthews 1999: 323-344.
- Hölscher, Ludger, 1986, *The Reality of Mind. Argumentos Filosóficos de Agostinho para a Alma Humana como uma Substância Espiritual*, Londres/Nova York: Routledge. Tradução para o inglês: *A realidade da mente. Uma apresentação e restabelecimento fenomenológico dos argumentos de Agostinho para a substancialidade espiritual da alma*, Heidelberg: Winter 1999.
- Holte, Ragnar, 1962, *Beatitude e Sabedoria. Santo Agostinho e o problema do fim do homem na filosofia antiga*, Paris: Études Augustiniennes.
- Horn, Christoph, 1996, "Agostinho e o surgimento do conceito filosófico de vontade", *Journal of Philosophical Research* 50(1/2): 113-132.
- --- (ed.), 1997, *Agostinho. De civitate dei*, (*Auslegen classics*, 11), Berlin: Akademie Verlag.
- ---, 1999, "Agostinho sobre a Virtude, a Moralidade e o Bem Maior", em Fuhrer e Erler 1999: 173-190.

- ---, 2012, "Teoria da Mente e Autoconhecimento de Augustine: Alguns Problemas Fundamentais", em Bermon e O'Daly 2012: 205-219.
- Irwin, Terence H., 1999, "Vícios Esplêndidos? Augustine For and Against Pagan Virtues", *Filosofia Medieval e Teologia*, 8(2): 105-127. doi:10.1017/S1057060899082018
- Kahn, Charles H., 1988, "Descobrendo a Vontade. De Aristóteles a Agostinho", em John M. Dillon e Anthony A. Long (eds.), *A Questão do 'Ecletismo'. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, CA: The University of California Press, pp. 234-259.
- Kany, Roland, 2007, *O Pensamento da Trindade de Agostinho. Balanço, crítica e continuação da pesquisa moderna sobre 'De trinitate'*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Karfíková, Lenka, 2012, *Graça e a Vontade Segundo Agostinho*, Markéta Janebová (trad.), Leiden/Boston: Brill. doi:10.1163/9789004229211
- ---, 2017, "Augustine on Recollection between Plato and Plotinus", in Markus Vinzent (ed.), *Studia Patristica 75. Trabalhos apresentados na Décima Sétima Conferência Internacional sobre Estudos Patrísticos realizada em Oxford 2015*, Leuven: Peeters, pp. -102.
- King, Peter, 2012, "A semântica da análise trinitária de Agostinho em *De Trinitate* 5-7", em Bermon e O'Daly 201: 123-135.
- ---, 2014a, "Augustine on Knowledge", em Meconi and Stump 2014: 142-165. doi:10.1017/CCO9781139178044.013
- ---, 2014b, "Augustine on Language", em Meconi and Stump 2014: 292-310. doi:10.1017/CCO9781139178044.023

- Kirwan, Christopher, 2001, "Filosofia da Linguagem de Agostinho", em Stump e Kretzmann 2001: 186-204. doi:10.1017/CCOL0521650186.015
- Knuuttila, Simo, 2001, "Tempo e Criação em Agostinho", em Stump e Kretzmann 2001: 103-115. Reimpresso em Meconi and Stump 2014: 81-97. doi:10.1017/CCOL0521650186.009
doi:10.1017/CCO9781139178044.008
- Lagouanère, Jérôme, 2012, *Interioridade e reflexividade no pensamento de Santo Agostinho. Formas e gênese de uma conceituação*, Paris: Etudes Augustiniennes.
- Lamberigts, Mathijs, 2000, "Uma avaliação crítica das críticas da visão de sexualidade de Agostinho", em Robert Dodaro e George Lawless (eds.), *Agostinho e seus críticos. Ensaio em homenagem a Gerald Bonner*, Londres/Nova York: Routledge, pp. 176-197.
- ---, 2001, "Agostinho era maniqueísta? The Assessment of Julian of Aelclanum", em Johannes van Oort et al. (eds.), *Augustine and Manicheism in the Latin West*, Leiden: Brill, pp. 113-136.
- ---, 2004, "Agostinho sobre a Predestinação. Algumas questões controversas revisitadas", *Augustiniana*, 54(1/4): 279-305.
- Lancel, Serge e James S. Alexander, 1996-2002, "Donatistae", *Augustinus-Lexikon*, 2: 606-638.
- Lettieri, Gaetano, 2001, *O outro Agostino. Hermenêutica e retórica da graça da crise à metamorfose do De doctrina christiana*, Brescia: Morcelliana.
- Lössl, Josef, 2002, "Agostinho na Predestinação: Consequências para a Recepção", *Augustiniana*, 52(2/4): 241-272.
- Lorenz, Rudolf, 1964, "Grace and Knowledge in Augustine," *Journal of Church History*, 75:21-78. Reimpresso em Carl Andresen (ed.), *On*

the Augustin Talks of the Present II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, pp. 43-125.

- MacDonald, Scott, 1999, "Primal Sin", em Matthews 1999: 110-139.
- ---, 2012a, "Revisitando os inteligíveis: a teoria da iluminação em *De Trinitate*, XII", em Catapano e Cillera 2012: 137-160.
- ---, 2012b, "Augustine's Cognitive Voluntarism in *De trinitate* 11", em Bermon e O'Daly 2012: 235-250.
- ---, 2014, "The Divine Nature: Being and Goodness", em Meconi and Stump 2014: 17-36. doi:10.1017/CCO9781139178044.004
- Madec, Goulven, 1989, *A pátria e o caminho. Cristo na Vida e no Pensamento de Santo Agostinho*, Paris: Desclée.
- ---, 1996, *Santo Agostinho e a filosofia. Notas críticas*, segunda edição, Paris: Etudes Augustiniennes.
- Mann, William E., 1999, "Inner-Life Ethics", em Matthews 1999: 140-165.
- --- (ed.), 2006, *Confissões de Agostinho. Ensaios Críticos*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- ---, 2014, "Agostinho sobre o Mal e o Pecado Original", em Meconi and Stump 2014: 98-107. doi:10.1017/CCO9781139178044.009
- --- (ed.), 2014, *Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199577552.001.0001
- Markus, Robert A., 1970, *Saeculum. História e Sociedade na Teologia de Santo Agostinho*, Cambridge: Cambridge University Press.
- --- (ed.), 1972, *Agostinho. Uma coleção de ensaios críticos*, Nova York: Anchor Books. Antologia de ensaios mais antigos.
- ---, 2006, *Christianity and the Secular*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Matthews, Gareth B., 1992, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- --- (ed.), 1999, *The Augustinian Tradition*, Berkeley, CA: University of California Press.
- ---, 2010, "Perspectiva em primeira pessoa de Augustine", em Cary, Doody e Paffenroth 2010: 41-60.
- Mayer, Cornelius Petrus, 1969, *Os sinais no desenvolvimento espiritual e na teologia do jovem Agostinho*, Würzburg: Augustinus-Verlag.
- ---, 1974, *Os sinais no desenvolvimento espiritual e na teologia de Agostinho. Parte II: A época antimaniqueísta*, Würzburg: Augustinus-Verlag.
- ---, 1996-2002, "Criação, criador, criatura", *Augustinus-Lexikon*, 2: 56-116.
- Mendelson, Michael, 1998, "'O Negócio dos Ausentes': A Origem da Alma no *De Genesi Ad Litteram* 10.6-26 de Agostinho", *Estudos Agostinianos*, 29(1): 25-81. doi:10.5840/augstudies19982918
- Menn, Stephen, 1998, *Descartes e Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511608995
- ---, 2014, "O Desejo de Deus e o Método Aporético nas Confissões de Agostinho", em Mann 2014: 71-107. doi:10.1093/acprof:oso/9780199577552.003.0005
- Mesch, Walter, 1998, *Presente Refletido. Um estudo do tempo e da eternidade em Platão, Aristóteles, Plotino e Agostinho*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- Miles, Margaret R., 2007, "Não sem nome, mas sem nome. A mulher arrancada do lado de Agostinho", em Stark 2007b: 167-188.

- ---, 2012, "Do estupro à ressurreição: pecado, diferença sexual e política", em Wetzel 2012: 75-92. doi:10.1017/CBO9781139014144.005
- Müller, Christof, 1996-2002, "Femina", *Augustine Lexicon*, 2: 1266-1281.
- Müller, Jörn, 2009, *Fraqueza de Vontade na Antiguidade e na Idade Média. Uma história de problemas de Sócrates a Johannes Duns Scotus*, Leuven: Peeters.
- Nash, Ronald H., 1969, *A Luz da Mente. Teoria do Conhecimento de Santo Agostinho*, Lexington: University Press of Kentucky.
- Nawar, Tamer, 2014, " *Adiutrix Virtutum?* Augustine on Friendship and Virtue", em Suzanne Stern-Gillet e Gary M. Gurtler (eds.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, Albany, NY: SUNY Press, pp. 197-226.
- ---, 2015, "Augustine on the Varieties of Understanding and Why There is No Learning from Words", *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 3: 1-31. doi:10.1093/acprof:oso/9780198743798.003.0001
- Nisula, Timo, 2012, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Leiden/Boston: Brill.
- O'Connell, Robert J., 1968, *Primeira Teoria do Homem de Santo Agostinho, AD 386-391*, Cambridge, MA: The Belknap Press.
- ---, 1987, *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, New York: Fordham University Press.
- O'Daly, Gerard, 1976, "Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine", *Studia Patristica 14. Trabalhos apresentados na Sexta Conferência Internacional de Estudos Patrísticos realizada em Oxford*

1971, Berlim: Akademie Verlag 1976, pp. -469. Reimpresso em O'Daly 2001: não. III.

- ---, 1987 *Filosofia da Mente de Agostinho*, Londres: Duckworth.
- ---, 1986-1994, "Soul, soul", *Augustinus-Lexikon*, 1: 315-340.
- ---, 1999, *Cidade de Deus de Agostinho. Um Guia do Leitor*, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 2001, *Platonismo pagão e cristão. Estudos em Plotino e Agostinho*, Aldershot: Variorum.
- O'Donovan, O., 1980, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven: Yale University Press.
- Paffenroth, Kim e Robert P. Kennedy (eds.), 2003, *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Pagels, Elaine, 1989, *Adam, Eve and the Serpent*, New York: Vintage Books. Tradução alemã: *Adam, Eve and the Snake*, Hamburgo: Rowohlt 1991.
- Pépin, Jean, 1977, *Ex Platoniorum persona. Estudos nas leituras filosóficas de Santo Agostinho*, Amsterdam: Hakkert. Reimpressão de estudos anteriores.
- Pollmann, Karla, 1996, *Doctrina christiana. Investigações sobre os primórdios da hermenêutica cristã com referência especial a Agostinho, De doctrina christiana*, Freiburg/Suíça: Universitäts-Verlag.
- Pollmann, Karla e Mark Vessey (eds.), 2005, *Agostinho e as Disciplinas. De Cassiciacum a Confessions*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199230044.001.0001
- Poder, Kim, 1996, *Desejo Velado. Augustine on Women*, Nova York: Continuum Books.

- Rist, John, 2001, "Faith and Reason", em Stump e Kretzmann 2001: 26-39. doi:10.1017/CCOL0521650186.003
- Schäfer, Christian, 2000, "Agostinho sobre Modo, Forma e Ordem Natural": *Estudos Agostinianos*, 31(1): 59-77. doi:10.5840/augstudies20003111
- ---, 2002, *Unde malum. A questão de onde vem o mal em Plotino, Agostinho e Dionísio*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Seelbach, Larissa Carina, 2002, *O sexo feminino não é um defeito. A mulher e sua semelhança com Deus em Agostinho*, Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Shanzer, Danuta, 2002, " Arrancado do meu lado . Augustine's Spare Rib– *Confessiones* 6.15.25", *The Journal of Roman Studies*, 92: 157-176. doi:10.2307/3184864
- ---, 2005, "As Disciplinas de Agostinho: *Silencioso por mais tempo que a Musa de Varro?*", em Pollmann e Vessey 2005: 69-112.
- Siebert, Matthew Kent, 2018, "Desenvolvimento de Agostinho sobre o Conhecimento Testimonial", *Journal of the History of Philosophy*, 56(2): 215-237. doi:10.1353/hph.2018.0021
- Sorabji, Richard, 2000, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199256600.001.0001
- Stark, Judith Chelius, 2007a, "Agostinho sobre as mulheres. À imagem de Deus, mas menos", em Stark 2007b: 215-241.
- --- (ed.), 2007b, *Feminist Interpretations of Augustine*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Stróżyński, Mateusz, 2013, "Não há busca pelo eu: autoconhecimento no livro dez do *De Trinitate* de Agostinho ", *Phronesis*, 58(3): 280-300. doi:10.1163/15685284-12341250

- Stump, Eleonore, 2001, "Agostinho sobre o Livre Arbítrio", em Stump e Kretzmann 2001: 124-147. Versão abreviada em Meconi and Stump 2014: 166-186. doi:10.1017/CCOL0521650186.011 doi:10.1017/CCO9781139178044.014
- Teske, Roland J., 2009, *Agostinho de Hipona: Filósofo, Exegeta e Teólogo. Uma segunda coleção de ensaios*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Tornau, Christian, 2006a, *Entre a Retórica e a Filosofia. A técnica de argumentação de Agostinho no De civitate dei e seus antecedentes histórico-pedagógicos* Berlin: De Gruyter.
- ---, 2006b, "Agostinho Aceita a Virtude Pagã? The Place of Book 5 in the Argument of the *City of God*", em Frances Young, Mark Edwards e Paul Parvis (eds.), *Studia Patristica 43. Trabalhos apresentados na XIV Conferência Internacional de Estudos Patrísticos realizada em Oxford 2003*, Leuven : Peeters, pp. 263-275.
- ---, 2013, "Agostinho e os graus neoplatônicos de virtude. Tentando uma Interpretação da Carta 155 de Agostinho a Macedônio", em Filip Karfík e Euree Song (eds.), *Platão Revived. Essays on Ancient Platonism in Honor of Dominic O'Meara*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 215-240.
- ---, 2014, "Intelligible Matter and the Genesis of Intellect: The Metamorphosis of a Plotinian Theme in *Confessions* 12-13", em Mann 2014: 181-218. doi:10.1093/acprof:oso/9780199577552.003.0009
- ---, 2015, "Felicidade nesta vida? Agostinho sobre o princípio de que a virtude é autossuficiente para a felicidade", em *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, Øyvind Rabbås, Eyjólfur K. Emilsson, Hallvard Fossheim e Miira Tuominen (eds.),

Oxford: Oxford University Imprensa, 265-280. doi:10.1093/acprof:oso/9780198746980.003.0015

- ---, 2017, " *Ratio in Subject?* As fontes da prova de Agostinho para a imortalidade da alma no *Soliloquia* e sua defesa em *The Immortalitate Animae*", *Phronesis*, 62 (3): 319-354. doi: 10.1163/15685284-12341330
- van Dusen, David, 2014, *O Espaço do Tempo. Uma interpretação sensualista do tempo em Agostinho, Confessions X to XII*, Leiden/Boston: Brill.
- van Fleteren, Frederick, 2010, "Agostinho e Filosofia: *Intellectus Fidei*", em Cary, Doody e Paffenroth 2010: 23-40.
- van Oort, Johannes, 2012, "Agostinho e os Livros dos Maniqueus", em Vessey 2012: 188-199. doi:10.1002/9781118255483.ch15
- --- (ed.), 2013, *Agostinho e Cristianismo Maniqueísta. Documentos selecionados da Primeira Conferência Sul-Africana sobre Agostinho de Hipona. Universidade de Pretória, 24-26 de abril de 2012*, Leiden/Boston: Brill.
- ---, 2016, "Mais uma vez: o dilema maniqueísta de Agostinho", *Augustiniana*, 66(1/4): 233-245.
- ---, no prelo, *Augustine and Mani*, Leiden/Boston: Brill. Documentos coletados sobre Agostinho e Maniqueísmo.
- van Riel, Gerd, 2007, "Exegese de Agostinho sobre 'Céu e Terra' em Conf. XII: Encontrando a verdade entre filósofos, hereges e exegetas", *Quaestio*, 7: 191-228. doi: 10.1484/J.QUAESTIO.1.100154
- Vessey, Mark, Karla Pollmann e Allan D. Fitzgerald (eds.), 1999, *History, Apocalypse and the Secular Imagination. Novos*

ensaios sobre a Cidade de Deus de Agostinho, Bowling Green: Centro de Documentação de Filosofia.

- Williams, Thomas, 2001, "Interpretação Bíblica", em Stump e Kretzmann 2001: 59-70. doi:10.1017/CCOL0521650186.006 Versão revisada sob o título "Hermenêutica e Leitura das Escrituras", em Meconi and Stump 2014: 311-328. doi:10.1017/CCO9781139178044.024
- Wolterstorff, Nicholas, 2012, "Rejeição de Agostinho ao Eudaimonismo", em Wetzel 2012: 149-166. doi:10.1017/CBO9781139014144.009
- Zagzebski, Linda Trinkaus, 1991, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195107630.001.0001
- zum Brunn, Émilie, 1969 [1988], "O dilema do ser e do nada em Santo Agostinho. Dos primeiros diálogos às *confissões*", *Pesquisas agostinianas*, 6: 3-102. Traduzido como *Santo Agostinho. Ser e nada*, Nova York: Paragon House Publishers 1988.

Autor: Christian Tornau

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

BOÉCIO

Anício Mânlio Torquato Severino Boécio (475-525) há muito é reconhecido como um dos intermediários mais importantes entre a filosofia antiga e a Idade Média latina e, por meio de sua *Consolação da Filosofia*, como um talentoso escritor literário, com o dom de tornar as ideias filosóficas dramáticas e acessíveis a um público mais amplo. Ele já havia traduzido as obras lógicas de Aristóteles para o latim, escrito comentários sobre elas, bem como livros didáticos de lógica, e usado seu treinamento lógico para contribuir com as discussões teológicas da época. Todos esses escritos, que seriam extremamente influentes na Idade Média, baseavam-se extensivamente no pensamento de neoplatônicos gregos, como Porfírio e Jâmblico. Boécio não era apenas um intermediário, no entanto. Ele era um pensador independente, embora trabalhasse dentro de uma tradição que dava pouco peso à originalidade filosófica. Ambos os aspectos de Boécio serão considerados nas seções seguintes.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. O Projeto Lógico e os Comentários Lógicos
3. Os livros-texto de lógica
4. Os tratados teológicos
5. A Consolação da Filosofia: o argumento dos livros I-V.2
6. Presciência Divina, Contingência e Eternidade
7. Interpretando a Consolação
8. Influência e importância de Boécio
9. Bibliografia

1. Vida e Obras

Boécio nasceu na aristocracia romana c. 475-7 d.C. – mais ou menos na mesma época em que o último imperador romano, Rômulo Augusto, foi deposto (agosto de 476). Boécio viveu a maior parte de sua vida sob o governo de Teodorico, um ostrogodo educado em Constantinopla, que ficava feliz em permitir que as antigas famílias mantivessem suas tradições em Roma, enquanto ele exercia o poder em Ravena. A posição social privilegiada de Boécio garantiu que ele aprendesse grego e, embora seja improvável que ele tenha viajado para Atenas ou Alexandria, os locais das duas escolas filosóficas (platônicas) remanescentes, ele certamente estava familiarizado com uma boa parte do trabalho que estava acontecendo lá. Ele pôde passar a maior parte de sua vida em lazes instruídos, desenvolvendo seu vasto projeto de tradução e comentário de textos filosóficos. A aristocracia romana estava, em sua época, completamente cristianizada, e Boécio também se envolveu em algumas das disputas eclesiásticas de seu tempo, centradas principalmente em torno de um cisma entre as igrejas latina e grega que foi resolvido pouco antes de sua morte.

Os últimos anos de Boécio são bem conhecidos para quem leu sua obra mais popular, a *Consolação da Filosofia*. Ele concordou em se tornar o "Mestre dos Ofícios" de Teodorico, um dos oficiais mais graduados, mas rapidamente se desentendeu com muitos outros no tribunal, provavelmente porque apontou a corrupção deles. Acusado de traição e de praticar magia, foi preso e (provavelmente em 526) executado, mas não antes de ter a chance de escrever sua obra-prima literária.

A Consolação da Filosofia, um *prosimetrum* (uma obra em prosa com interlúdios em versos) que narra, em polida linguagem literária, um diálogo imaginário entre o prisioneiro Boécio e uma senhora que personifica a

Filosofia, contrasta com o restante da obra de Boécio. Além de escrever livros-texto sobre aritmética e geometria, estreitamente baseados em modelos gregos, Boécio dedicou-se a traduzir a lógica de Aristóteles e a comentá-la; ele produziu um comentário sobre as *Categorias* e dois sobre a *Interpretação* e sobre o *Isagoge* ("Introdução") de Porfírio, que se tornou uma parte padrão do currículo lógico. Ele também compôs livros de lógica sobre divisão, silogismos categóricos e sobre dois ramos da lógica que exigirão mais explicações (veja abaixo, Seção 3): silogismos hipotéticos e raciocínio tópico (junto com um comentário sobre os *Tópicos* de Cícero). Em três de seus quatro tratados teológicos (frequentemente conhecidos como *Opuscula sacra*), I, II e V, Boécio usa seu equipamento lógico para enfrentar problemas da doutrina cristã; IV, porém, é uma declaração direta da doutrina cristã, uma espécie de confissão de fé; enquanto III é um tratado filosófico breve, não especificamente cristão.

2. O Projeto Lógico e os Comentários Lógicos

O trabalho de Boécio como tradutor e comentarista da lógica aristotélica pode parecer apenas o começo de um projeto mais amplo, anunciado no segundo comentário sobre *Da interpretação* (c. 516), e abreviado por sua execução, para traduzir e comentar todos os escritos de Platão e Aristóteles. No entanto, Boécio parece ter ficado tão absorto em seu papel de expositor da lógica, não se limitando a um único comentário sobre cada obra e escrevendo livros extras, que é difícil não ver que isso o distraiu, em qualquer caso, de seu esquema mais grandioso. De fato, Boécio parece ter seguido com um projeto *lógico* bastante especial.

A natureza particular e deliberada deste projeto não é posta em dúvida pelo fato de que os comentários lógicos de Boécio, embora quase certamente não sejam apenas traduções servis de marginalia de um

manuscrito grego (como James Shiel (1990) argumentou), não são de forma alguma originais em suas doutrinas lógicas. Pois o que é importante é a escolha de Porfírio por Boécio como sua principal autoridade em lógica. Foi Porfírio quem, cerca de dois séculos antes, foi responsável por tornar a lógica aristotélica um assunto importante dentro do currículo neoplatônico. Ele sustentava que não entrava em conflito com a doutrina platônica, como seu professor Plotino acreditava, porque sua área de aplicação era limitada ao mundo sensível, ao qual a linguagem cotidiana se refere. Neoplatônicos posteriores aceitaram a importância da lógica aristotélica, e a harmonia entre o ensino platônico e aristotélico, mas eles tendiam a tentar descobrir as doutrinas neoplatônicas mesmo nos textos lógicos aristotélicos. No caso do *Categorias*, eles até imaginaram que Aristóteles havia tirado sua doutrina de um escritor pitagórico, Arquitas, e que havia um fio subjacente e descontroladamente metafísico no texto que era dever do comentarista descobrir.

Boécio, no entanto, embora fazendo uso ocasional de comentários posteriores, geralmente seguia Porfírio: nas *Categorias*, ele se manteve próximo ao comentário de perguntas e respostas sobrevivente (e bastante simples) de Porfírio, enquanto o longo segundo comentário sobre a *Interpretação* é comumente aceito como o melhor guia para a exegese de Porfírio, já que seu próprio comentário não sobreviveu. Os comentários de Boécio eram, portanto, porque mais porfíricos, mais aristotélicos do que o que estava sendo escrito em grego em seu período.

A abordagem porfírica de Boécio é evidente até mesmo nos dois comentários sobre o próprio *Isagoge* de Porfírio (uma introdução às *Categorias* que se tornou aceita como parte padrão do currículo lógico) – um texto sobre o qual, obviamente, o próprio Porfírio nunca havia comentado. Perto do início do *Isagoge*, Porfírio menciona três questões

sobre universais, mas se recusa a discuti-las em um trabalho introdutório. Eles existem ou são meros conceitos? Se existem, são corporais ou não, e, se não são, estão separados das coisas sensíveis ou existem nelas? Na época de Boécio, os comentaristas gregos haviam desenvolvido uma maneira padrão de glosar essa passagem. Eles explicaram que os universais poderiam ser considerados como conceitos (universais *post rem* – “depois da coisa”), como intrínsecos às coisas corpóreas (universais *in re* – “na coisa”) e como realmente existentes e separados dos corpos (universais *ante rem* – “antes da coisa”). Na maior parte de sua obra, Boécio segue essa forma de pensar sobre os universais (cf. Cross 2012). Mas aqui ele adota uma abordagem diferente, voltando-se para uma linha de pensamento (1906, 161:14 e segs.) que remonta em parte ao próprio Porfírio e, através dele, ao grande aristotélico Alexandre de Afrodísias.

Boécio começa com um argumento contra os universais como objeto de investigação. Tudo o que realmente existe é um em número, mas nada que seja comum a muitos ao mesmo tempo pode ser um em número. Mas os universais são comuns a muitos ao mesmo tempo. E assim os universais não existem na realidade, mas apenas no pensamento. Os pensamentos, continua Boécio, são de dois tipos: aqueles que derivam de seu objeto tal como ele é (chamemos-lhes “pensamentos correspondentes”) e aqueles que não derivam. Se os pensamentos que são universais fossem pensamentos correspondentes, então os universais também existiriam na realidade. Como não o fazem, os universais são pensamentos não correspondentes e os pensamentos não correspondentes são vazios. A investigação dos universais (e, portanto, dos cinco predicáveis estudados no *Isagoge*) deve, portanto, ser abandonada. A maneira de Boécio enfrentar essa objeção é desafiar apenas o estágio final. Pensamentos não correspondentes, ele argumenta, não são vazios se forem abstrações.

Considere um objeto matemático como uma linha ou um ponto, que o matemático contempla abstraindo do corpo material do qual faz parte. Não existe na realidade uma linha ou ponto imaterial e, no entanto, o pensamento do matemático não é vazio ou enganoso. O caso é semelhante se desconsiderarmos as características acidentais de alguma coisa particular (John Marenbon, por exemplo) e ficarmos apenas com sua natureza de homem. Essa linha de resposta, como Alain de Libera (1999, 159-280) mostrou, remonta a Alexandre de Afrodísias ou seus seguidores. Boécio, no entanto, continua a dar-lhe o seu próprio toque particular, sugerindo que os universais produzidos pela abstração não são meramente construções da mente, mas apreendem a realidade como ela é. Embora esta linha se encaixe estranhamente com o argumento do qual Boécio partiu, ele pode já estar antecipando o Princípio dos Modos de Cognição, que ele propõe no *Consolação* (ver seção 6 abaixo).

O longo segundo comentário sobre *A Interpretação* é muito provavelmente baseado, como explicado acima, no comentário perdido de Porfírio. Assim, ele fornece um relato completo da semântica de Porfírio – uma semântica baseada em Aristóteles, porque ele considera a linguagem comum preocupada com coisas materiais e não com o mundo inteligível. Há também uma extensa discussão sobre a passagem da batalha naval no Capítulo 9. De acordo com o princípio da bivalência, 'Haverá uma batalha naval amanhã' é verdadeiro ou falso. Mas, se for verdade, amanhã *haverá* uma batalha naval; se falso, *não haverá*. De qualquer maneira, não é, portanto, uma questão de necessidade? A estratégia de Boécio é dizer que 'Haverá uma batalha naval amanhã' é de fato verdadeiro ou falso, mas, como a batalha naval é um evento contingente, sua verdade ou falsidade é apenas indefinida. O que significa esta posição? Existem várias interpretações de como isso deve ser

entendido. Talvez o mais plausível seja que Boécio sustenta que, se um evento *e* é contingente, então a sentença '*e* acontecerá' é falsa, mesmo que aconteça que *e* de fato aconteça, porque '*e* acontecerá' implica que ocorrerá necessariamente. Mas uma frase qualificada como 'ocorrerá contingentemente' é verdadeiro apenas no caso de não ser necessário que aconteça, e realmente aconteça.

3. Os livros-texto de lógica

Os dois livros-texto de lógica de Boécio mais interessantes são os tratados sobre *diferenças* tópicas (c. 522-3) e sobre silogismos hipotéticos (516-22), uma vez que cada um dá uma visão de uma área da lógica antiga tardia para a qual existem outras poucas, se houver, fontes.

A partir dos Tópicos de Aristóteles, os lógicos da antiguidade tardia elaboraram um sistema de argumentação tópica, que foi consideravelmente influenciado pelas necessidades dos advogados romanos. O foco da teoria tópica é *descobrir* argumentos, e esses argumentos geralmente não são formalmente válidos, mas meramente plausíveis. As *diferenças* tópicas são as classificações dos tipos de tais argumentos; conhecer as *diferenças* dá ao argumentador um meio pronto para chegar a uma linha de raciocínio persuasiva. Suponha, por exemplo, que eu queira argumentar que devemos elogiar Cícero. Começo a pensar em quais informações tenho que possam me ajudar a argumentar sobre esse ponto, e me lembro que todos estão cheios de elogios a outro orador, Demóstenes. Então reviro mentalmente a lista de *diferenças* tópicas e vejo que a *diferença* 'de iguais' me fornecerá o argumento de que preciso:

1. Todos elogiam Demóstenes como orador.
2. Cícero é igual a Demóstenes como orador.

Portanto,

3. Todos deveriam elogiar Cícero.

Associada a isso, como a todas as diferenças, está uma “sentença máxima” (*maxima propositio*), neste caso: “coisas iguais devem ser julgadas igualmente”; também poderia ser adicionado ao argumento para torná-lo formalmente válido, mas Boécio não concebia sentenças máximas sendo usadas dessa maneira. Em vez disso, o argumentador tópico produz argumentos de força diferente, dependendo de quão perto de ser uma verdade lógica está a sentença máxima associada com a diferença que ele está usando. Algumas sentenças máximas de fato estabelecem leis fundamentais do raciocínio (incluindo *modus ponens* e *modus tollens*); outros afirmam o que são, na melhor das hipóteses, regras práticas e, no caso do tópico “da autoridade” – a liminar para aceitar como verdadeiro o que os sábios, os especialistas ou a maioria acreditam – nem mesmo isso.

As duas principais autoridades de Boécio, Cícero e Temístio, fornecem listas bastante diferentes das diferenças tópicas, e uma das tarefas de seu livro-texto é mostrar que seus esquemas realmente coincidem. Em seu comentário sobre os *Tópicos* de Cícero, escrito pouco antes, Boécio expõe a mesma teoria, mas deixa bastante espaço para digressões sobre assuntos como universais, causalidade, livre arbítrio e lógica estoica.

É a lógica estoica e as relações de Boécio com ela que dão ao seu tratado *Sobre os silogismos hipotéticos* seu interesse especial. Um silogismo é ‘hipotético’ quando uma de suas premissas é uma sentença molecular que usa ‘se’ ou ‘ou’ (entendido como disjunção exclusiva) como conectivo. Assim, por exemplo, o seguinte silogismo é hipotético:

4. Se é dia, é claro.

5. Não é claro.

Portanto,

6. Não é dia.

Um leitor moderno estará inclinado a ver (4-6) como um pedaço de lógica de sentença simples: $p \rightarrow q$; $\neg q$; portanto $\neg p$. Uma vez que foram os estoicos que, na antiguidade, desenvolveram uma lógica de sentença, em contraste com o termo lógica de Aristóteles, parece que o tratado de Boécio sobre silogismos hipotéticos é tributário da lógica estoica. Esta conclusão é verdadeira na medida em que a tradição herdada por Boécio remonta em parte às raízes estoicas. No momento em que chegou a Boécio, no entanto, os elementos estoicos e peripatéticos tornaram-se irremediavelmente confusos (cf. Speca 2001). Como C.J. Martin (1991) mostrou, o próprio Boécio carecia do aparato conceitual para pensar em termos de lógica de sentença. Para ele, (4-6) deve ser entendido como lógica do termo, em que os predicados 'é luz' e 'é dia' são atribuídos ou negados a um sujeito vago 'isso'. O próprio tratado é principalmente dedicado a um cálculo laborioso das várias formas possíveis de silogismo hipotético envolvendo dois, três (com uma primeira premissa como 'Se é A, então se é B, é C') e quatro termos (com uma primeira premissa como 'Se, se é A então é B, então, se é C então é D').

4. Os tratados teológicos

Os três *opuscula sacra* escritos para analisar pontos da doutrina cristã parecem ter sido ocasionados por acontecimentos da época. O Tratado V, contra Eutiques e Nestório, foi aparentemente inspirado por uma carta (c. 513) de um grupo de bispos gregos, propondo uma fórmula cristológica que, esperavam eles, uniria as Igrejas Ocidental e Oriental. Os dois tratados sobre a Trindade (II é um esboço parcial para I) provavelmente estão relacionados à intervenção em 519 por um grupo de monges citas,

também destinados a curar o cisma. As obras têm, entretanto, um interesse muito além de suas contribuições ao debate doutrinário imediato. Eles são pioneiros em um método de usar a análise lógica em um contexto teológico que Agostinho havia antecipado, mas não desenvolvido. Ambas as posições heréticas (por exemplo, as visões sobre Cristo e a natureza humana sustentadas por Eutiques e Nestório) e a doutrina cristã ortodoxa são submetidas a um rigoroso escrutínio, usando as técnicas da lógica aristotélica e, quando necessário, ideias da física aristotélica. As ideias heréticas mostram conter contradições lógicas. Quanto à compreensão ortodoxa de Deus, ela não se encaixa nas classificações da lógica aristotélica e da ciência natural, mas Boécio tenta mapear exatamente até que ponto essas distinções, que são acomodadas ao mundo criado, também se aplicam à divindade, e em que ponto eles falham e nos fornecem apenas uma analogia.

Essa maneira de pensar sobre Deus fica especialmente clara no longo tratado sobre a Trindade (I). Quando se diz que Deus tem um atributo, como essa predicação deve ser entendida? Para as coisas criadas, no esquema aristotélico, uma predicação é substancial (quando o gênero, a espécie ou *a diferença* é predicado de algo: 'Sócrates é um animal/homem/racional') ou accidental, quando o predicado é qualquer acidente em qualquer uma das nove categorias aristotélicas de acidente. Agostinho já havia reconhecido que nada é predicado de Deus accidentalmente. As predições sobre ele podem ser relativas, como quando ele é chamado de 'Pai' ou 'Filho', ou substanciais. Mesmo quando lhe é atribuída uma qualidade ou quantidade, a predicação é substancial. Quando dizemos que uma coisa criada é grande ou boa, estamos afirmando que ela participa da grandeza ou da bondade: uma coisa é a coisa existir, outra é ser grande ou boa. Mas Deus é a própria grandeza e a

própria bondade, e assim, quando dizemos 'Deus é bom' ou 'Deus é grande', não estamos afirmando nenhum atributo dele além do que ele é como substância.

No Tratado I, Boécio desenvolve esse esquema. Em especial, ele distingue entre predicções nas categorias de Substância, Quantidade e Qualidade, que são próprias e intrínsecas, e aquelas nas outras seis categorias, excluindo Relação, que ele chama de impróprias e extrínsecas. A ideia intuitiva por trás da distinção parece ser que as predicções nessas outras categorias dizem respeito apenas a como o sujeito se relaciona com outras coisas; apenas atributos substanciais, quantitativos e qualitativos caracterizam a própria coisa. Boécio continua dizendo que, enquanto todas as predicções próprias e intrínsecas sobre Deus são substanciais, as predicções extrínsecas e impróprias sobre ele não são: elas não dizem respeito ao que Deus ou suas criaturas são, mas sim sobre coisas *exteriores*.

A discussão da Relação mostra de forma particularmente clara como Boécio aplica a lógica para analisar Deus tanto quanto pode, e então mostra onde e como a lógica falha. Ele precisa explicar como pode ser verdade que o mesmo Deus é o Pai e o Filho. Ele o faz afirmando que uma predicção de Relação, como 'é o Pai', não diz respeito à substância das coisas relacionadas: que *a* está relacionado a *b* em nada muda *a* ou *b*. Além disso, existem algumas relações que uma coisa pode ter consigo mesma – por exemplo, a de igualdade. Ser-pai e ser-filho não são, entre as coisas criadas, tais relações: ninguém pode ser seu próprio pai ou seu próprio filho. Mas é aqui, diz Boécio, que a lógica da criatura falha quando tenta compreender a Trindade: temos de tentar de alguma forma apreender a ideia de uma relação de paternidade ou filiação que seja reflexiva.

Outra questão filosófica que Boécio explora em suas discussões sobre a Trindade é a individuação (bem como, mais amplamente, o tema das partes e do todo). Infelizmente, não está completamente claro qual teoria da individuação ele subscreve. Uma leitura rápida de algumas passagens sugeriria que as substâncias são individuadas por um feixe de acidentes, mas há indícios de que Boécio pode ter preferido uma teoria de individuação por posição espaço-temporal, ou uma diferente de qualquer uma delas (cf. Arlig, 2009).

O Tratado III também se preocupa com a predicação e Deus. Mas difere nitidamente dos outros tratados, pois não contém nada especificamente cristão. A questão que aborda é como todas as substâncias são boas naquilo que são, e ainda assim não são bens substanciais. Boécio toma como verdade fundamental que todas as coisas tendem para o bem, e também que as coisas são por natureza como o que desejam. Tudo, portanto, é por natureza bom. Mas se assim for, então as coisas devem ser boas por participação ou substancialmente (ou 'essencialmente' como diria um filósofo moderno). Se fossem apenas bons por participação, seriam bons por acidente, não por natureza. Mas se eles são bons substancialmente, então sua substância é a própria bondade e, portanto, nada pode ser distinguido do primeiro bem, Deus. Ao dar sua resposta, Boécio faz uso de um conjunto de axiomas que ele afirma no início da peça e empreende um experimento mental no qual é suposto por impossível que Deus não exista. A chave para sua solução está em encontrar uma maneira baseada em princípios para distinguir entre uma coisa *que* é um ser *F* na medida em que existe, e uma coisa *que* é substancialmente *F*. Para *a* ser substancialmente *F* significa, implica a discussão de Boethius, que '*a* não é- *F*' é inconcebível (poderíamos dizer 'logicamente impossível'). Para *a* ser *F* no sentido de que existe significa

apenas que 'a não é- F' é impossível (podemos dizer 'impossível dada a forma como o mundo está configurado'). Enquanto é inconcebível que Deus não seja bom, é meramente impossível que tudo não seja bom.

5. A Consolação da Filosofia: o argumento dos livros I-V.2

A *Consolação da Filosofia* apresenta dificuldades interpretativas de ordem diferente das obras lógicas ou dos tratados teológicos. Ao contrário deles, é escrito em uma forma literária elaborada: consiste em um diálogo entre Boécio, sentado em sua cela de prisão aguardando a execução, e uma senhora que personifica a Filosofia, e sua prosa muitas vezes altamente retórica é intercalada com passagens em verso. Além disso, embora seja verdade que em outros lugares Boécio não escreve de maneira que o identifique como cristão, exceto nos *Tratados Teológicos* I, II, IV e V, a ausência de qualquer referência explícita ao cristianismo na *Consolação* coloca um problema especial, quando se lembra que é a obra de um homem prestes a enfrentar a morte e, portanto, compondo literalmente seu testamento filosófico e literário. Essas questões aparecerão em foco mais nítido (Seção 7) quando o argumento da *Consolação* tiver sido examinado.

A situação real de Boécio prepara o cenário para o argumento da *Consolação*. Ele se apresenta como totalmente confuso e abatido por sua súbita mudança de sorte. A primeira tarefa da filosofia - fiel ao objetivo genérico de uma *consolação* - é consolar, não oferecendo simpatia, mas mostrando que Boécio não tem boas razões para reclamar: a verdadeira felicidade, ela deseja argumentar, não é prejudicada nem mesmo pelo tipo de desastre que ele experimentou. Ela também identifica no Livro I um objetivo mais amplo: mostrar que não é o caso, como afirma a personagem de Boécio, que os maus prosperam e os bons são oprimidos.

A filosofia parece ter duas linhas de argumentação diferentes para mostrar a Boécio que sua situação não o exclui da verdadeira felicidade. A primeira linha de argumentação repousa sobre uma *complexa* visão do bem maior. A primeira (que é apresentada no Livro II e na primeira parte do Livro III) distingue entre os bens ornamentais da fortuna, que são de valor muito limitado - riquezas, status, poder e prazer sensual - e os verdadeiros bens: as virtudes e também a suficiência, que é o que realmente desejam aqueles que buscam riquezas, status e poder. Também reconhece alguns bens de fortuna não ornamentais, como amigos e familiares de uma pessoa, como tendo um valor genuíno considerável. Com base nessas distinções, a Filosofia pode argumentar que Boécio não perdeu nenhum bem verdadeiro, e que ainda retém aqueles bens da fortuna - sua família - que carregam muito valor real. Ela não afirma que, em sua queda de poderoso, rico e respeitado para o status de prisioneiro condenado, Boécio não perdeu nada de valor algum.

A segunda linha de argumentação da filosofia é baseada em uma visão *simples* do bem maior. Ela começa a apresentá-lo em III.10, uma virada na discussão, que é precedida pelo poema mais solene de toda a obra (III m. 9), uma invocação a Deus em termos emprestados do Timeu de Platão. Através de uma série de argumentos que extraem as consequências dos pressupostos neoplatônicos que Boécio aceita, a Filosofia mostra que o bem perfeito e a felicidade perfeita não estão apenas em Deus: eles *são* Deus. A felicidade perfeita é, portanto, completamente intocada pelas mudanças na fortuna terrena, por mais drásticas que sejam. Mas o que esta segunda abordagem falha em explicar é como o ser humano individual, como Boécio, deve se relacionar com a felicidade perfeita que é Deus. A filosofia parece falar como se, apenas por *saber* que Deus é a felicidade perfeita, o próprio Boécio se tornaria feliz,

embora na seção seguinte pareça que é agindo bem que uma pessoa pode alcançar o bem.

A filosofia agora prossegue (III.11-12) para explicar como Deus governa o universo. Ele o faz agindo como uma causa final. Ele é o bem que todas as coisas desejam e, portanto, funciona como 'um elmo e leme, pelo qual a estrutura do mundo é mantida estável e sem deterioração'. A filosofia, portanto, retrata um Deus inteiramente não intervencionista, presidindo um universo que é bem ordenado simplesmente porque ele existe. Mas como esse relato se encaixa na aparente opressão dos bons e triunfo dos ímpios, sobre os quais Boécio começou reclamando? No Livro IV.1-4, a Filosofia mostra, baseando-se no *Górgias de Platão*, que o mal realmente não prospera e eles são de fato impotentes. Seu argumento central é que o que todos desejam é a felicidade, e a felicidade é idêntica ao bem.

Os bons, portanto, ganharam felicidade, enquanto os maus não; e como as pessoas têm poder na medida em que podem obter ou realizar o que desejam, os ímpios são impotentes. Ela também argumenta que os bons ganham sua recompensa automaticamente, pois sendo bons, eles alcançam o bem, que é a felicidade. Ao contrário, como o mal não é uma coisa, mas uma privação da existência, por serem maus os homens se punem, porque até deixam de existir, ou seja, deixam de ser o que eram, humanos, e se tornam outros, animais inferiores. A filosofia é, portanto, capaz de apresentar enfaticamente duas das reivindicações mais contra-intuitivas do *Górgias*: que os ímpios são mais felizes quando são prevenidos de seu mal e punidos por ele, do que quando o praticam impunemente, e que aqueles que cometem injustiça são mais infelizes do que aqueles que a sofrem.

No início do IV.5, entretanto, há outra mudança de direção. O personagem Boécio pode apresentar as objeções óbvias e de bom senso à posição que a Filosofia vem assumindo: "qual homem sábio", ele pergunta, "preferiria ser um exilado desgraçado e sem um tostão a ficar em sua própria cidade e levar lá uma vida próspera, poderoso em riqueza, reverenciado em honra e forte em poder?" A filosofia responde abandonando completamente a explicação desenvolvida a partir de III.11, que apresentava Deus como uma causa final não interveniente, e oferece, em vez disso, uma visão de Deus como a causa eficiente de todas as coisas. A providência divina é a visão unificada na mente de Deus do curso dos eventos que, desdobrados no tempo, é chamado de 'destino', e tudo o que acontece na terra faz parte da providência de Deus. A mudança de direção da filosofia pode parecer a princípio tornar a objeção de bom senso de Boécio ainda mais difícil de responder, mas na verdade é bastante fácil para ela explicar que recompensas e punições aparentemente injustas na terra sempre servem a um propósito bom, embora para nós oculto: por exemplo, exercitar as pessoas boas para aumentar sua virtude, ajudar os ímpios a se arrependerem ou, alternativamente, deixá-los se arruinar. Um problema menos tratável levantado pela nova abordagem da Filosofia é que ela parece implicar que a vontade humana é causalmente determinada. Ao contrário de muitos filósofos modernos, Boécio não acreditava que a vontade possa permanecer livre, no sentido necessário para a atribuição de responsabilidade moral, se for determinada causalmente. Além disso, a Filosofia insiste que a cadeia causal da providência, tal como trabalhada no destino, abrange tudo o que acontece. Em V.1, quando Boécio pergunta sobre o acaso, a Filosofia explica que se diz que os eventos acontecem por acaso quando são o resultado de uma cadeia de causas não intencional ou

inesperada, como quando alguém está cavando um campo em busca de vegetais e encontra um tesouro enterrado.

A solução da filosofia é argumentar (V.2) que os atos racionais da vontade, ao contrário de todos os eventos externos, não pertencem à cadeia causal do destino. Essa liberdade, no entanto, é desfrutada apenas pelas “substâncias divinas e supernas” e pelos seres humanos engajados na contemplação de Deus. Reduz-se e perde-se à medida que os humanos dão atenção às coisas mundanas e se deixam levar pelas paixões.

6. Presciência Divina, Contingência e Eternidade

No V.3, no entanto, o personagem Boécio apresenta um argumento, baseado na presciência de Deus sobre eventos futuros, que ameaça mostrar que mesmo os atos mentais de vontade são necessários e, portanto (como o autor Boécio acreditava), não são livres. Ele argumenta que:

(7) Se Deus prevê todas as coisas e não pode se enganar de forma alguma, o que a providência previu será, necessariamente acontecerá. (8) Portanto, se Deus preconhece desde a eternidade não apenas o que os humanos farão, mas também seus planos e vontades, não haverá liberdade de escolha, pois não poderá haver nenhuma ação, ou qualquer tipo de vontade que o divino infalível a providência não previu. Pois se as volições são capazes de resultar diferentemente de como foram previstas, então não haverá previsão firme do futuro, mas opinião incerta, e julgo que é perverso acreditar nisso sobre Deus.

Uma vez que é aceito que Deus é onisciente, e que isso implica que ele *sabe* o que cada evento futuro – incluindo eventos mentais como volições – serão, (7) e (8) cada um parece excluir qualquer tipo de liberdade da vontade necessária para atribuir responsabilidade moral: uma consequência cujas implicações desastrosas que o personagem de Boécio descreve vividamente.

A resposta da filosofia a essa dificuldade é a seção filosoficamente mais complexa e interessante da *Consolação*. É uma parte da obra de Boécio (talvez a única) que continua a interessar a filosofia contemporânea (da religião) e, por essa razão, tem sido muitas vezes interpretada de acordo com uma estrutura fornecida pelo pensamento mais recente sobre o problema da presciência divina. (ver, por exemplo, Leftow 1991, Zagzebski 1991). O que se segue é, antes, uma tentativa de apresentar a discussão como ela realmente ocorre na *Consolação*.

O primeiro ponto que precisa ser resolvido é qual, exatamente, é o problema que o personagem de Boécio propõe? Uma maneira de ler essa discussão é que o argumento aqui é de fato falacioso. De acordo com esta interpretação, o raciocínio por trás de (7) parece ser da seguinte forma:

9. Deus conhece cada evento, incluindo todos os eventos futuros.

10. Quando alguém *sabe* que um evento acontecerá, então o evento acontecerá.

11. (10) é verdadeiro por necessidade, porque é impossível saber o que não é o caso.

12. Se alguém sabe que um evento acontecerá, acontecerá necessariamente. (10, 11)

13. Todo evento, inclusive os futuros, acontece necessariamente. (9, 12)

O padrão por trás de (8) será semelhante, mas ao contrário: de uma negação de (13), a negação de (9) será vista como decorrente. Mas, como é fácil observar, (9-13) é um argumento falacioso: (10) e (11) implicam, não (12), mas

14. Necessariamente, se alguém souber que um evento vai acontecer, ele vai acontecer.

A falácia em questão diz respeito ao escopo do operador de necessidade. Boécio, seria a alegação, inferiu erroneamente a necessidade (de alcance restrito) do consequente ('o evento acontecerá'), quando ele tem o direito apenas de inferir a necessidade (de escopo amplo) de todo o condicional ('se alguém sabe que um evento vai acontecer, vai acontecer'). O personagem Boécio é claramente levado por esse argumento falacioso, e não há nenhuma boa razão para pensar que o autor Boécio tenha se dado conta da falácia (apesar de uma passagem posterior em que alguns comentaristas modernos interpretaram nesse sentido). Não obstante, a discussão que se segue não se dirige, como parece ser o perigo, a um não-problema. Intuitivamente, Boécio vê que a ameaça que a presciência divina representa para a contingência de eventos futuros surge não apenas da afirmação de que as crenças de Deus sobre o futuro constituem conhecimento, mas também do fato de serem crenças sobre o futuro. Há um problema real aqui, porque se Deus sabe agora o que farei amanhã, então parece que o que farei já está determinado, ou então terei o poder amanhã para converter o conhecimento de Deus hoje em uma crença falsa. Embora sua formulação lógica não capte esse problema, a solução que Boécio dá à Filosofia é claramente destinada a enfrentá-lo.

Também é possível ler a forma como a questão é colocada pelo personagem de Boécio como não envolvendo uma falácia (Marenbon 2013). O personagem de Boécio está, nesta leitura, apresentando uma

espécie de argumento transcendental. Boécio considera que quando um conhecedor conhece um evento futuro, em vez de apenas ter opinião sobre ele, o conhecedor está julgando que o evento é fixo, pois se fosse um evento que poderia ser diferente, poderia ser objeto de opinião, mas não conhecimento. Se os eventos futuros pudessem ser diferentes, então Deus, ao conhecê-los, estaria de fato sustentando uma crença falsa, pois estaria julgando que eles não poderiam ser de outra forma. Mas Deus não tem crenças falsas e, portanto, o mundo deve ser tal que suas crenças sobre eventos futuros não sejam falsas e, portanto, todos os eventos futuros devem ser corrigidos.

A filosofia identifica (V.4) a dificuldade central do personagem Boécio como estando na aparente incompatibilidade entre um evento não ter um resultado necessário e, no entanto, ser conhecido de antemão. Prever algo 'como se fosse certo' quando é incerto como isso acontecerá é 'estranho à integridade do conhecimento', uma vez que envolve 'julgar uma coisa como sendo diferente do que é'. A filosofia rebate essas dúvidas com o princípio de que 'tudo o que é conhecido é apreendido, não de acordo com seu próprio poder, mas de acordo com a capacidade daqueles que o conhecem'. Sua visão, como ele a desenvolve (em V.5 e V.6), é baseada no que pode ser chamado de *Princípio dos Modos de Cognição*: a ideia de que o conhecimento é sempre relativizado a diferentes níveis de conhecedores, que têm diferentes tipos de objetos de conhecimento. Essa relativização é, no entanto, limitada. O mesmo item não é verdadeiro para um conhecedor e falso para outro, mas a maneira pela qual um determinado item é conhecido difere de acordo com os poderes do conhecedor. A filosofia desenvolve este esquema em relação aos diferentes níveis da alma (inteligência, razão, imaginação e os sentidos) e

seus diferentes objetos (Forma pura, universais abstratos, imagens, coisas corporais particulares).

A filosofia não segue neste ponto o caminho mais óbvio que o *Princípio dos Modos de Cognição* sugeriria e declara que depende apenas do conhecedor se algo é conhecido como certo ou não. Talvez ela tenha aceitado que há algo intrinsecamente incerto sobre os contingentes futuros, quem quer que os conheça. Em vez disso, ela chega à sua conclusão por meio de uma reviravolta mais complexa do argumento. A filosofia argumenta que a relação temporal da coisa conhecida pelo conhecedor - seja ela conhecida como um evento passado, presente ou futuro - depende da natureza e do poder cognitivo do conhecedor. O modo de ser e saber de Deus, ela argumenta, é eterno, e a eternidade divina, ela diz, não é o mesmo que apenas faltar um começo e um fim, mas é (V.6) 'a posse total, simultânea e perfeita de vida ilimitada'.

Um ser que é eterno dessa maneira, argumenta a Filosofia, conhece todas as coisas - passadas, presentes e futuras - da mesma forma que nós, que vivemos no tempo e não na eternidade, sabemos o que é presente. Uma vez que, portanto, eventos contingentes que são futuros para nós estão presentes em relação a Deus, não há razão para que Deus não os conheça como certos. Mas, se eles podem ser conhecidos como certos, eles são realmente contingentes? A última parte do argumento da Filosofia lida com este problema aceitando que, como conhecidos por Deus em seu presente eterno, os eventos não são contingentes, mas necessários de uma maneira especial que não envolve qualquer restrição ou limitação da liberdade. Existem, ela explica, dois tipos de necessidade: simples e condicional. Necessidades simples são o que hoje se chamaria de necessidades físicas ou econômicas: que o sol nasça ou que um homem algum dia morra.

Ao contrário, é condicionalmente necessário que, por exemplo, eu esteja caminhando, quando estiver caminhando (ou quando alguém vir que estou caminhando); mas dessa necessidade condicional não se segue que seja simplesmente necessário que eu caminhe. Embora vários comentaristas modernos interpretem essa passagem como a maneira da Filosofia perceber a falácia da distinção de escopo na maneira original como o personagem Boécio apresenta o problema, ela realmente parece estar apresentando um ponto bem diferente. Em uma compreensão aristotélica da modalidade, aceita pelo autor Boécio, o presente é necessário: "o que é, necessariamente é, quando é" (*Da Interpretação* 19a23). A filosofia está argumentando que, uma vez que Deus conhece todas as coisas como se fossem presentes, os eventos futuros são necessários, em relação ao fato de serem conhecidos por Deus, exatamente da mesma forma que qualquer coisa que é presentemente é necessária. E essa necessidade do presente é uma necessidade irrestrita - aqueles que aceitaram as modalidades aristotélicas não pensaram que, porque, quando estou sentado, estou necessariamente sentado, minha liberdade de ficar de pé foi reduzida. De fato, como enfatiza a Filosofia, em si mesmos os eventos futuros permanecem completamente livres. A filosofia é, portanto, capaz de explicar como, como conhecidos por Deus, eventos contingentes futuros têm a certeza que os torna objetos apropriados de conhecimento, ao invés de opinião, embora retendo, no entanto, sua indeterminação.

É importante acrescentar, no entanto, que a maioria dos intérpretes contemporâneos não lê o argumento de V.3-6 exatamente dessa maneira (para uma avaliação equilibrada de várias interpretações, incluindo a oferecida aqui, veja Sharples 2009; e para uma crítica poderosa dos aspectos da visão apresentada aqui, veja Michon 2015). Eles sustentam

que a Filosofia está argumentando que Deus é atemporal, eliminando assim os problemas sobre o determinismo, que surgem quando o conhecimento dos contingentes futuros de Deus é visto como um evento no passado e, portanto, fixo.

Independentemente de como seja interpretado, o argumento da Filosofia dá uma guinada surpreendente bem no final do livro. Quando fez sua exposição inicial do problema, o personagem Boécio distinguiu o problema em questão – o da presciência divina – do da predeterminação divina. Ele havia explicado (V.3) que, para os propósitos de sua discussão, ele estava assumindo que Deus não causa os eventos que ele conhece de antemão: ele os conhece porque eles acontecem, ao invés de acontecerem porque ele os conhece de antemão. Acrescentou, porém, de passagem, que realmente não aceitava essa visão: é "de trás para frente" pensar que "o resultado das coisas no tempo deveria ser a causa da presciência eterna". A filosofia agora retorna a esse ponto, admitindo que o ato de conhecer de Deus "estabelece a medida para todas as coisas e nada deve às coisas que se seguem a ela".

7. Interpretando a Consolação

Uma maneira perfeitamente plausível de ler a *Consolação* é tomá-la, como a maioria das obras filosóficas, pelo valor nominal. Nesta leitura, a Filosofia é reconhecida como uma figura claramente autoritária, cujo ensinamento não deve ser posto em dúvida e cujo sucesso em consolar o personagem Boécio deve ser assumido como completo. As aparentes mudanças de direção observadas na Seção 5 serão tomadas como estágios na reeducação de Boécio ou como efeitos não intencionais do desejo da autora de fazer deste trabalho um compêndio de um sistema

filosófico sincrético, e a visão da própria Filosofia de que ela resolveu o problema problema da presciência será aceito como o de Boécio, o autor.

No entanto, há uma série de razões que sugerem que a intenção de Boécio como autor era mais complexa. Em primeiro lugar, teria sido difícil para o público-alvo de cristãos educados ignorar o fato de que, nesse diálogo, um cristão, Boécio, está sendo instruído por uma figura que representa claramente a tradição da filosofia pagã e que propõe algumas posições (no Alma do Mundo em III m.9, e sobre a sempiternidade do mundo em V.6) que a maioria dos cristãos teria achado duvidosa. O personagem Boécio não diz nada que seja explicitamente cristão, mas quando em III.12 a Filosofia diz, ecoando as palavras da Sabedoria VIII, 1 que 'é o sumo bem que governa todas as coisas fortemente e as dispõe docemente', ele expressa seu deleite não apenas no que ela disse, mas muito mais 'naquelas mesmas palavras' que ela usa - uma ampla indicação ao leitor de que ele se lembra de sua identidade cristã mesmo no meio de sua instrução filosófica.

Em segundo lugar, o gênero que Boécio escolheu para a *Consolação*, o do *prosimetrum* ou sátira menipeia, foi associado a obras que ridicularizam as pretensões de reivindicações de autoridade à sabedoria. Elementos de sátira sobre as reivindicações de aprendizagem estão presentes até mesmo no vasto e enciclopédico *Casamento de Mercúrio e Filologia* pelo autor do século V Marciano Capella, que Boécio claramente conhecia. Os autores antigos pensaram cuidadosamente sobre os gêneros, e é difícil pensar que a escolha de Boécio não tenha sido um indício de que a autoridade da Filosofia não deve ser tomada como completa. E, terceiro, à luz dessas duas considerações, as mudanças de direção, as incoerências e o fracasso final do longo argumento sobre presciência, quando a questão é repentinamente reformulada como uma

questão sobre predestinação, tudo se sugere como características intencionais, para as quais o intérprete deve prestar contas.

Alguns intérpretes recentes, como Joel Relihan (1993, 187-194; 2007), chegaram a sugerir que a *Consolação* deve ser entendida ironicamente como um relato da insuficiência da Filosofia (e da "filosofia") para fornecer consolo, em contraste com a fé cristã. Tal visão parece exagerada, porque o autor Boécio claramente se esforçou muito com os argumentos filosóficos propostos no texto, e as linhas principais do pensamento da Filosofia se ajustam bem à metafísica vislumbrada nos tratados teológicos e mesmo, em alguns momentos, nos comentários lógicos. É plausível, porém, sustentar que Boécio desejava, embora reconhecendo o valor da filosofia - à qual dedicara sua vida e pela qual se apresentava como prestes a morrer - apontar suas limitações: limitações que a própria Filosofia, que faz questão de enfatizar que ela não é divina, aceita. Filosofia, ele pode estar sugerindo, fornece argumentos e soluções para problemas que devem ser aceitos e ensina um modo de vida que deve ser seguido, mas fica aquém de fornecer uma compreensão coerente e abrangente de Deus e sua relação com as criaturas. O caráter de Boécio deveria ser satisfeito, mas não completamente satisfeito, pelo argumento da Filosofia. E se esta é a posição do autor de Boécio na *Consolação*, então se encaixa perfeitamente com o método teológico que ele foi pioneiro no *opuscula sacra*.

8. Influência e importância de Boécio

A influência de cada área da escrita filosófica de Boécio foi vasta na Idade Média. Junto com Agostinho e Aristóteles, ele é o autor filosófico e teológico fundamental na tradição latina.

Em lógica, as traduções de Aristóteles e Porfírio feitas por Boécio (exceto a do Analítico Posterior, que se perdeu) permaneceram padrão durante toda a Idade Média. Seus comentários - especialmente sobre as Categorias, o segundo comentário sobre o Isagoge e o segundo comentário mais avançado sobre a Interpretação – foram os principais instrumentos pelos quais os lógicos dos séculos IX ao XII passaram a entender os textos aristotélicos que ele havia traduzido e a lidar com seus problemas e com a ampla gama de questões filosóficas relacionadas levantadas pela tradição antiga tardia. Mesmo filósofos do século XII tão independentes quanto Abelardo e Gilberto de Poitiers devem profundamente a esses comentários. Os livros de lógica eram igualmente importantes. Antes que o Analíticos Anteriores se tornasse amplamente disponível no final do século XII, os alunos aprendiam silogística com as monografias de Boécio sobre ele. A teoria do argumento tópico, adquirida especialmente de Sobre Diferenciais Tópicos, forneceu uma estrutura para os filósofos do século XII em propor e analisar argumentos, e da combinação de estudar o argumento tópico e a teoria dos silogismos hipotéticos como Boécio o apresentou, Abelardo foi levado à sua redescoberta da lógica proposicional (cf. Martin, 1987).

A partir do século XIII, entretanto, tanto os comentários quanto os tratados de Boécio tornaram-se menos influentes. Sobre Diferenciais Tópicos e Na Divisão continuaram a ser estudados, mas não os tratados sobre silogismos categóricos e hipotéticos. Os usuários dos comentários eram pouco frequentes, mas eles incluíam Tomás de Aquino.

Os tratados teológicos provavelmente já eram conhecidos pelos alunos de Alcuin na corte de Carlos Magno por volta de 800, e uma tradição de glosas ao texto provavelmente remonta à Escola de Auxerre no final do século IX. O opuscula sacra forneceu um modelo para os primeiros

pensadores medievais que desejavam usar seu treinamento lógico ao pensar sobre a doutrina cristã. Anselmo certamente estava ciente deles, embora olhasse mais de perto para Agostinho; a primeira obra teológica de Abelardo, a Teologia do Sumo Bem, apesar de sua originalidade, é claramente inspirada no primeiro tratado de Boécio (Sobre a Trindade). Na década de 1140, Gilberto de Poitiers expôs sua metafísica e sua visão da teologia em uma exegese detalhada do opuscula sacra, que veio a ser o comentário padrão, embora os tratados também tenham sido comentados por outros estudiosos do século XII, de mentalidade mais platônica. Embora os opuscula sacra não fizessem formalmente parte do currículo de teologia na maioria das universidades medievais posteriores, eles continuaram a ser estudados, e Tomás de Aquino escreveu comentários sobre os Tratados I e III.

Embora a influência dessas outras obras tenha sido grande, a popularidade e a importância da Consolação a excederam em muito. O texto já ecoa no que deve ser uma das primeiras peças da filosofia latina genuinamente medieval, o pequeno tratado 'Sobre a verdadeira filosofia' com o qual Alcuin prefaciou seu Na gramática, e permaneceu um favorito durante o final da Idade Média e no Renascimento. Não até a época de Gibbon tinha sido reduzido a um objeto de admiração condescendente do historiador. Uma medida da extensão e do caráter de seus leitores são as traduções, não apenas para quase todos os vernáculos medievais, mas também para o grego e até mesmo para o hebraico. Entre os tradutores estavam dois dos maiores escritores vernáculos de toda a época: Jean de Meun, que colocou a Consolação para o francês antigo no final do século XIII, e Chaucer, que o traduziu para o inglês médio cerca de um século depois. Como sugere seu envolvimento, o diálogo de Boécio foi um texto que popularizou a filosofia fora das universidades, e suas características

literárias, assim como seus argumentos, inspiraram imitações e adaptações criativas, desde o *De planctu Naturae* ('Lamento da Natureza') de Alain de Lille até, mais distante, o *Convivio* de Dante e até o *Troilo e Criseyde* de Chaucer. Filósofos e teólogos também usaram o trabalho; fez parte do currículo escolar dos séculos IX ao XII e, embora os tratados de Aristóteles não lhe dessem espaço no currículo universitário, continuou a ser estudado por alunos e professores de lá. Por exemplo, o relato de Tomás de Aquino sobre o bem supremo em sua *Suma Teológica* lalle baseia-se na Consolação, e a definição de eternidade dada pela Filosofia no Livro V tornou-se o ponto de partida para quase todas as discussões medievais posteriores sobre Deus e o tempo. Além disso, a Consolação continuou a ser importante nas discussões filosóficas até o final do século XVII (cf. Belli 2011).

A Consolação tinha muitos comentários medievais - principalmente sobre todo o texto, embora alguns apenas examinassem o Livro III, m. 9. Nos séculos X e XI, o comentário escrito por Remigius de Auxerre foi o mais lido (e muitas vezes adaptado). O comentário de Guilherme de Conches, escrito na década de 1120, tornou-se padrão nos séculos XII e XIII e o comentário do dominicano inglês Nicolau Trivet, do início do século XIV, foi o mais popular no final da Idade Média. Um dos problemas centrais enfrentados por qualquer comentarista era a relação do texto com o ensino cristão. Remigius e, de uma forma mais sutil, William tomaram Boécio, a quem eles sabiam ser cristão, por apresentar a doutrina cristã sem parecer fazê-lo; A abordagem de Trivet é menos sincrética, embora ele não ache nada inaceitável para os cristãos na Consolação.

Os parágrafos anteriores nesta seção podem parecer indicar que não há dúvida sobre a importância de Boécio como filósofo. No entanto, o próprio tamanho de sua influência medieval levou a uma atitude, difundida

entre os historiadores da filosofia (ver especialmente Courcelle, 1967), que faz com que Boécio quase desapareça como uma figura por direito próprio. Ele é visto, antes, como um canal através do qual as ideias filosóficas gregas foram transmitidas à tradição latina. Claro, um aspecto da influência de Boécio é de fato que ele disponibilizou ideias e argumentos derivados de Platão, Aristóteles, Alexandre de Afrodisias, Porfírio e Jâmblico. Mas ele também era um pensador individual, com gostos e pontos de vista pronunciados, não menos (se não mais) original do que seus contemporâneos gregos; e também, na Consolação, um dos raros filósofos cujo pensamento, como o de Platão, não pode ser claramente separado da complexa forma literária em que é expresso.

9. Bibliografia

a. Textos primários em latim

- De institutione musica, G. Friedlein (ed.), Leipzig: Teubner, 1867.
- De arithmetica, H. Oosthout and J. Schilling (eds.), Turnhout: Brepols, 1999 (Corpus Christianorum series latina 94a).
- Commentaries on On Interpretation, C. Meiser (ed.), Leipzig: Teubner, 1887, 1880.
- Commentaries on Isagoge, S. Brandt (ed.), Vienna/Leipzig: Tempsky/Freitag, 1906 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 38).
- De divisione, J. Magee (ed.), Leiden/Boston/Cologne: Brill, 1998 (Philosophia antiqua 77).
- De hypotheticis syllogismis, L. Obertello (ed.), with Italian translation, Brescia: Paideia, 1969 (Istituto di Filosofia dell'Università di Parma, Logicalia 1).

- De syllogismo categorico, C. Thomsen Thörnqvist (ed.), Gotheburg: University of Gothenburg, 2008 (Studies graeca et latina gothoburgensia 68)
- De topicis differentiis, D.Z. Nikitas (ed.), in Boethius: De topicis differentiis kai hoi buzantines metafraseis tou Manouel Holobolou kai Prochorou Kudone, Athens/Paris/Brussels: Academy of Athens/Vrin/Ousia, 1969 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini 5).
- Introductio ad syllogismos categoricos, C. Thomsen Thornqvist (ed.), Gotheburg: University of Gothenburg, 2008 (Studies graeca et latina gothoburgensia 69).
- An edition of the Categories commentary by M. Asztalos is (and has for many years been) in preparation; at the moment, the work must still be read in the edition found in J.-P. Migne, Patrologia Latina 64.
- Opuscula Sacra and De consolatione Philosophiae, C. Moerschini (ed.), revised edition, Munich/Leipzig: K.G. Saur, 2005.

b. Traduções selecionadas para o inglês (e outras) de textos primários

- Bower, C. M., 1989, Boethius: Fundamental of Music, New Haven and London: Yale University Press.
- Guillaumin, J. Y., 1995, De institutione arithmetica, edition with French translation, Paris: Belles Lettres, 1995.
- Magee, J. (ed.), 1998, Boethius. De divisione, Leiden/Boston/Cologne: Brill, 1998 (Philosophia antiqua 77). Full English translation.
- Relihan, J. C., 2001, Boethius, 'Consolation of Philosophy', Hackett: Indianapolis.

- Spade, P.V. (trans.), 1994, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Indianapolis, Ind./Cambridge, Mass.: Hackett. The passage on universals from the second commentary to the *Isagoge*.
- Stewart, H.F, E.K. Rand, and S.J. Tester, 1973, *Boethius: the Theological Tractates; the Consolation of Philosophy*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Stump, E., 1978, *Boethius's 'De topicis differentiis'*, Ithaca/London: Cornell University Press. Full English translation and commentary.
- —, 1988, *Boethius's 'In Ciceronis Topica'*, Ithaca/London: Cornell University Press. Full English translation and commentary.

c. Trabalhos Secundários Selecionados

- Arlig, A., 2009, 'The Metaphysics of Individuals in the *Opuscula sacra*,' in Marenbon 2009, 129-54.
- Asztalos, M., 1993, 'Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: the Categories,' *Harvard Studies in Classical Philology*, 95: 367-407.
- Belli, M., 2011, *Il centro e la circonferenza. Fortuna del De consolatione philosophiae di Boezio tra Valla e Leibniz*, Florence: Olschki (Le corrispondenze letterarie, scinetifiche ed erudite dal rinasimento all' moderna. Subsidia 14).
- Boehm, T., T. Jurgasch, A. Kirchner (eds.), 2014, *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Chadwick, H., 1981, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford : Oxford University Press.
- Courcelle, P., 1967, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris: Études Augustiniennes.

- De Libera, A., 1999, *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris: Aubier.
- De Rijk, L.M., 1988, 'On Boethius' Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics,' in N. Kretzmann (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Dordrecht /Boston/London: Kluwer, 1-29 (Synthese Historical Library 32).
- Donato, A., 2013, *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*, London/New York: Bloomsbury.
- Dronke, P., 1994, *Verse with Prose from Petronius to Dante. The Art and Scope of the Mixed Form*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Ebbesen, S., 1990, 'Boethius as an Aristotelian Commentator,' in Sorabji (1990), 373-91.
- Fuhrmann, M. and Gruber, J., 1984, *Boethius*, Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung 483).
- Galonnier, A. (ed.), 1984, *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac*, Louvain-la-neuve, Leuven and Paris; Institut supérieur de philosophie and Peeters (Wege der Forschung 483).
- Gibson, M. (ed.), 1981, *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford: Blackwell.
- Gruber, J., 2006, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, 2nd edition, Berlin/New York: De Gruyter (Texte und Kommentare—eine altertumswissenschaftliche Reihe 9).
- Hoenen, M.F.M. and Nauta, L. (eds.), 1997, *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Tradition of the 'Consolatio Philosophiae'*, Leiden/New York/Cologne: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 58).

- Huber, P., 1976, *Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Zurich: Juris.
- Huygens, R.B.C., 1954, 'Mittelalterliche Kommentare zum O qui perpetua...', *Sacris Erudiri*, 6: 373-427.
- Kaylor, N. and Phillips, P. E. (eds.), 2012, *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden: Brill.
- Kretzmann, N., 1985, 'Nos Ipsi Principia Sumus: Boethius and the Basis of Contingency,' in T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht: Reidel, 23-50.
- ---, 1998, 'Boethius and the Truth about Tomorrow's Sea Battle,' in D. Blank and N. Kretzmann (trans.) *Ammonius on Aristotle on Interpretation 9 with Boethius on Aristotle on Interpretation 9*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 24-52.
- Leftow, B., 1991, *Time and Eternity*, Ithaca/London; Cornell University Press.
- MacDonald, S., 1988, 'Boethius's Claim that all Substances are Good,' *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70: 245-79.
- Magee, J., 1989, *Boethius on Signification and Mind*, London/New York/Copenhagen/Cologne: Brill (*Philosophia Antiqua* 52).
- Maioli, B., 1978, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M.S. Boezio. Una delucidazione*, Rome: Bulzoni (Università degli studi di Siena, Facoltà di Magistero: sede di Arezzo—Quaderni dell'Istituto di scienze filosofiche 4).
- Marenbon, J., 2002, *Boethius*, New York: Oxford University Press.
- ---, 2003, 'Rationality and Happiness: interpreting Boethius's Consolation of Philosophy,' in J. Yu and J.J.E. Gracia (eds.), *Rationality*

and Happiness: from the Ancients to the Early Medievals, Rochester: University of Rochester Press, 175-97.

- --- (ed.), 2009, *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ---, 2013, 'Divine Prescience and Contingency in Boethius's Consolation of Philosophy', *Rivista di storia della filosofia*, 68: 9-19.
- Michon, C., 2015, 'La prescience et la liberté, le temps et l'éternité. Un relecture du dernier livre (V) de la Consolation de Philosophie', in A. Giavatto and F. le Blay (eds.), *Autour de la Consolation de Philosophie de Boèce*, Neuilly: Atlande, 127-63.
- Martin, C.J., 1987, 'Embarrassing Arguments and Surprising Conclusions in the Development of Theories of the Conditional in the Twelfth Century,' in J. Jolivet and A. De Libera (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: aux origines de la logica modernorum*, Naples: Bibliopolis, 377-400 (Actes du septième Symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers, 17-22 Juin 1985).
- ---, 1991, 'The Logic of Negation in Boethius,' *Phronesis*, 36: 277-304.
- ---, 1999, 'Non-Reductive Arguments from Impossible Hypotheses in Boethius and Philoponus,' *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17: 279-302.
- Minio-Paluello, L., 1972, *Opuscula: The Latin Aristotle*, Amsterdam: Hakkert.
- Minnis, A.J. (ed.), 1987, *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of 'De Consolatione Philosophiae'*, Cambridge: Brewer.

- --- (ed.), 1993, *Chaucer's Boece and the Mediaeval Tradition of Boethius*, Cambridge: Brewer (Chaucer Studies 18).
- Obertello, L., 1974, *Severino Boezio*, Genoa; Academia Ligure di Scienze e Lettere.
- Relihan, J., 1993, *Ancient Menippean Satire*, London and Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Relihan, J., 1997, *The Prisoner's Philosophy: life and death in Boethius's Consolation*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Schlapkohl, C., 1999, *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über der Personbegriff*, Marburg: Elwert (Marburger Theologische Studien).
- Schrimpf, G., 1966, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden: Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 2).
- Schurr, V., 1935, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der 'Skythischen Kontroversen'*, Paderborn: Schöningh (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte 18,1).
- Sharples, R., 2009, 'Fate, prescience and free will,' in Marenbon (2009), 207-272.
- Shiel, J., 1990, 'Boethius' Commentaries on Aristotle,' in Sorabji (1990), 349-72.
- Sorabji, R., 1983, *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth.
- --- (ed.), 1990, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London: Duckworth.

- Speca, A., 2001, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic* (*Philosophia Antiqua* 87), Leiden: Brill.
- Troncarelli, F., 1981, *Tradizioni perdute. La 'Consolazione Philosophiae' nell'alto medioevo*, Padua: Antenore (*Medioevo e umanesimo* 42).
- —, 1987, *Boethiana aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della 'Consolatio Philosophiae' tra IX e XII secolo*, Alessandria: Edizioni dell'Orso (*Biblioteca di scrittura e civiltà* 2).
- William of Conches, 1999, *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Turnout: Brepols (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 158: *Guillelmi de Conchis opera omnia* II).
- Zagzebski, L.T., 1991, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York/Oxford: Oxford University Press.

Autor: John Marenbon

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA

Dionísio, ou Pseudo-Dionísio, como ficou conhecido no mundo contemporâneo, foi um neoplatônico cristão que escreveu no final do século V ou início do século VI d.C. e que transpôs de forma completamente original todo o neoplatonismo pagão de Plotino para Proclo, mas especialmente o de Proclo e a Academia Platônica em Atenas, em um contexto cristão distintamente novo.

ÍNDICE

1. Dionísio: Pessoa
2. Lendo as Obras de Dionísio
3. Esquema e Conteúdo das Obras
 - 3.1 Representações Teológicas
 - 3.2 Sobre os Nomes Divinos
 - 3.3 Teologia Simbólica
 - 3.4 Teologia Mística
 - 3.5 Sobre as Hierarquias Celeste e Eclesiástica
4. Fontes, Ideias, Caráter da Escrita, Termos: Cristianismo e Neoplatonismo
 - 4.1 Fontes, Ideias e Termos
 - 4.2 Personagem da Escrita
 - 4.3 Filosofia?
5. Vida após a morte: significado e influência
6. Esboço dos Trabalhos
 - 6.1 Sobre os Nomes Divinos
 - 6.2 Teologia Mística
 - 6.3 Na Hierarquia Celestial
 - 6.4 Sobre a Hierarquia Eclesiástica

6.5 Cartas

7. Bibliografia

7.1 Texto e Traduções

7.2 Comentários patrísticos e medievais

7.3 Fontes secundárias

7.4 Sugestões de leitura adicional

1. Dionísio: Pessoa

Embora Pseudo-Dionísio tenha vivido no final do quinto e início do sexto século d.C., suas obras foram escritas como se fossem compostas por São Dionísio, o Areopagita, que era um membro do conselho judicial ateniense (conhecido como 'o Areópago') no 1º século d.C. e que foi convertido por São Paulo. Assim, essas obras podem ser consideradas uma "falsificação" bem-sucedida, fornecendo a Pseudo-Dionísio credenciais cristãs impecáveis que convenientemente antecederam Plotino em cerca de duzentos anos. Tão bem-sucedido foi esse estratagema que Dionísio adquiriu autoridade quase apostólica, dando a seus escritos enorme influência na Idade Média e na Renascença, apesar de suas opiniões sobre a Trindade e Cristo (por exemplo, sua ênfase na única atividade teândrica de Cristo (ver Carta 4) em oposição à visão ortodoxa posterior de duas atividades) nem sempre foram aceitos como ortodoxos, uma vez que exigiam defesas repetidas, por exemplo, por João de Citópolis e por Máximo, o Confessor. A identidade fictícia de Dionísio, posta em dúvida já no século VI por Hipácio de Éfeso e mais tarde por Nicolau de Cusa, foi seriamente questionada pela primeira vez por Lorenzo Valla em 1457 e John Grocyn em 1501, um ponto de vista crítico posteriormente aceito e divulgado por Erasmo de 1504 em diante. Mas só se tornou geralmente aceito nos tempos modernos que, em vez de ser discípulo de São Paulo,

Dionísio deve ter vivido na época de Proclo, provavelmente sendo um aluno de Proclo, talvez de origem síria, que sabia o suficiente sobre platonismo e a tradição cristã para transformar ambos. Como Proclo morreu em 485 d.C., e como a primeira citação clara das obras de Dionísio é de Severo de Antioquia entre 518 e 528, então podemos colocar a autoria de Dionísio entre 485 e 518-28 d.C. Essas datas são confirmadas pelo que encontramos no corpus dionisíaco: um conhecimento do neoplatonismo ateniense da época, um apelo fórmulas doutrinárias e partes da liturgia cristã (por exemplo, o Credo) corrente no final do século V, e uma adaptação do final ritos religiosos neoplatônicos do século V, particularmente a teurgia, como veremos a seguir.

Também deve ser reconhecido que “falsificação” é uma noção moderna. Como Plotino e os Capadócijs antes dele, Dionísio não pretende ser um inovador, mas sim um comunicador de uma tradição. Adotar a persona de uma figura antiga era um recurso retórico há muito estabelecido (conhecido como *declamatio*), e outros no círculo de Dionísio também adotaram pseudônimos do Novo Testamento. As obras de Dionísio, portanto, são muito menos uma falsificação no sentido moderno do que um reconhecimento de recepção e transmissão, ou seja, uma espécie de reconhecimento codificado de que as ressonâncias de qualquer empreendimento sagrado são intertextuais, reunindo as estruturas diacrônicas de tempo e espaço em uma forma sincrônica, e que este ensinamento teológico, pelo menos, é dialeticamente recebido de outro.

Dionísio representa seu próprio ensinamento como vindo de Hieroteu e como sendo dirigido a Timóteo. Ele parece conceber-se, portanto, como uma figura intermediária, muito como um Dionísio, o Areopagita, de fato. Finalmente, se Jâmblico e Proclo podem apontar para

uma sabedoria primordial, pré-platônica, a saber, a de Pitágoras, e se o próprio Plotino pode alegar não ser o criador de uma tradição (afinal, o termo neoplatonismo é apenas um rótulo moderno conveniente), então por que Dionísio não pode apontar para uma ressonância teológica e filosófica distintamente cristã em uma sabedoria pré-plotiniana anterior que instantaneamente preencheu a lacuna entre o judaico-cristianismo (São Paulo) e o paganismo ateniense (o Areopagita)? [Para uma visão diferente de Dionísio como criptopagão, veja Lankila, 2011, 14-40.]

2. Leitura das Obras de Dionísio

Ler Dionísio pode ser uma tarefa difícil por muitas razões: em parte porque sua frequente linguagem teológica hiperbólica é estranha às nossas próprias práticas de língua inglesa; em parte porque quase todas as palavras que ele emprega ressoam com toda a história do pensamento antigo, desde o platonismo cristão dos Padres, particularmente, Gregório de Nissa e os Capadócius, até o neoplatonismo de Plotino, Jâmblico e Proclo, enquanto sua teologia se concentra predominantemente em as escrituras judaicas e cristãs (que Dionísio chama de "oráculos divinos"); em parte, novamente, porque a ordem em que devemos ler suas obras não é clara e porque Dionísio menciona pelo menos sete obras que foram perdidas. Portanto, não temos certeza de como lê-lo, pois tanto parece duvidoso ou potencialmente fictício. Essa imagem é ainda mais complicada pelos títulos que subdividem partes de suas obras, que parecem, devido à terminologia peculiar a elas, ter sido inseridas por uma mão ou mãos posteriores.

Os escritos sobreviventes são quatro tratados e dez cartas. Os quatro tratados são: 1) *Sobre os Nomes Divinos (ND)* (*Peri theion onomaton*, em grego; *De Divinis Nominibus*, em latim), a obra mais longa de treze

capítulos que trata teologia afirmativa ou catafática, ou seja, os nomes atribuídos a Deus o criador nas escrituras e também nos textos pagãos, mas também explorando os limites da linguagem e, portanto, também envolvendo expressões negativas ou teologia apofática. 2) *Sobre a Hierarquia Celeste (HC)* (*Peri tes ouranias hierarchias*, em grego; *De coelesti hierarchia*, em latim), obra que examina como os nove coros de anjos (nas escrituras) devem ser entendidos em nos erguer para Deus. 3) *Sobre a Hierarquia Eclesiástica (HE)* (*Peri tes ekklestiastikes hierarchias*, em grego; *De ecclesiastica hierarchia*, em latim) que examina as diversas ordens e liturgia da igreja como nos relacionando com Deus através de um hierarquia divinamente designada, mas humana. E 4) *Sobre Teologia Mística (TM)* (*Peri mustikes theologias*, em Grego; *De mystica theologia*, em latim), uma breve mas poderosa obra que trata da teologia negativa ou apofática e na qual a teologia torna-se explicitamente “mística” pela primeira vez na história (por místico aqui não queremos dizer um extraordinário ou privado experiência de transcender a si mesmo no sentido moderno do termo, mas simplesmente “escondido”).

Sobre isso, veja Bouyer, 1949; Vanneste, 1959; McGinn 1994). Seguem-se dez cartas que fornecem comentários úteis sobre os tópicos dos quatro tratados acima, especialmente a carta 9 sobre o que Dionísio chama de teologia simbólica, da qual as obras 2) e 3) acima (*HC*; *HE*) formam uma parte substancial. As dez cartas parecem estar organizadas em uma ordem quase hierárquica, as cartas 1-4 sendo endereçadas a um monge (Gaio, também o nome de um ou mais companheiros de São Paulo), carta 5 a um diácono, carta 6 a um sacerdote, e as cartas 7 e 9 aos hierarcas ou bispos. A carta 8 perturba esta ordem, pois é dirigida a um monge encarregado de perturbar a própria ordem hierárquica!

Que ordem das obras devemos adotar? Na tradução francesa de M. de Gandillac e a tradução inglesa de C. Luibheid e P. Rorem (ver bibliografia), a ordem é *ND*, *TM*, *HC* e *HE*. Nos manuscritos do Areopagítico corpus, a ordem é *HC*, *HE*, *ND*, *TM*, seguido pelas Cartas. O próprio Dionísio fornece uma esboço explicativo que favorece a ordem de Luibheid e Rorem, e que dá uma organização sistemática ao seu corpo de trabalho, incluindo tanto os tratados que possuímos atualmente como também os tratados que ou não existem mais ou, mais provavelmente, nunca foram escritos. Seu contorno é especialmente valioso para dois destes últimos tratados - o *Representações Teológicas* e o *Teologia Simbólica* - já que a ordem em que ele afirma tê-los escrito revela tanto o valor relativo de seu conteúdo quanto a sequência em que o leitor deve proceder. Assim, ajuda o leitor a adivinhar a natureza de seu conteúdo e a colocá-lo em seu devido lugar com as duas obras restantes escritas por Dionísio sobre as formas da teologia. As três primeiras – as *Representações Teológicas*, *Sobre os Nomes Divinos* e a *Teologia Simbólica* – discutem formas de teologia cada vez mais divididas e sensuais. A quarta obra teológica, a *Teologia Mística*, inverte a sequência e restaura o leitor à unidade divina:

Nos livros anteriores, meu argumento viajou para baixo do mais exaltado para as categorias mais humildes, absorvendo este baixo caminho um número cada vez maior de ideias que se multiplicaram com cada etapa da descida. Mas meu argumento agora surge do que é abaixo até o transcendente, e quanto mais sobe, mais linguagem vacila, e quando tiver passado para cima e além da subida, virará completamente em silêncio, pois finalmente estará em harmonia com aquele que está indescritível (*TM* 1033 C).

Neste artigo adotaremos uma variante desta última ordem tanto porque o próprio Dionísio parece tê-lo favorecido e porque esclarece a estrutura sistemática das obras teológicas.

3. Esquema e Conteúdo das Obras

3.1 Representações Teológicas

Embora as *Representações Teológicas* não existam, são capazes de extrair seu conteúdo das amplas descrições de Dionísio em suas outras obras. Parece ter se dedicado a nomes para as três pessoas dentro da divindade e seus atributos. Esses nomes são as representações mencionadas no título da obra. Eles descrevem duas formas de diferenciação dentro da divindade: a distinção em pessoas e em atributos das pessoas. Nomes para as pessoas incluem "Pai", "Filho" e "Espírito Santo". Os nomes dos atributos incluem "fonte", "ramo", "flor" e "luz". Dionísio não explica por que usa o termo "representação" (*hypotuposis*) para esses nomes, mas seu gosto por trocadilhos pode tê-lo levado a adotá-lo por causa de sua semelhança com "pessoa" (*hipóstase*).

Alguns desses nomes descrevem mais do que uma pessoa dentro da divindade. O nome "pai", por exemplo, também pode ser usado para animais, caso em que significa o progenitor masculino. Parece que aplicamos tais nomes literalmente para animais e apenas metaforicamente para pessoas dentro da divindade. Mas Dionísio descobre uma passagem da carta de Paulo aos Efésios, que o leva a afirmar o contrário. Paulo diz que Deus, o Pai é aquele "de quem toda a paternidade nos céus e na terra é nomeada". Com base nessa autoridade bíblica, Dionísio explica que podemos usar os termos "pai" e "filho" nos animais apenas porque a divindade já passou pela mesma relação. Em outras palavras, a causalidade interna exercida dentro da divindade é a fonte de todas as

outras causalidades. Isso inclui não apenas a causa de um animal por outro, mas de um anjo por outro, visto que os anjos também recebem a nomes de "pai" e "filho".

3.2 Sobre os Nomes Divinos

A rigor, todas as obras teológicas, exceto as *Representações Teológicas*, se dedicam a nomes divinos ou nomes para a divindade. Mas Dionísio dedica seu segundo tratado teológico, intitulado *Sobre os Nomes Divinos* apenas a um tipo particular de nome divino. Este tipo de nome descreve uma terceira distinção dentro da divindade (além da distinção de pessoas e de atributos pessoais): a distinção nos múltiplos atributos de a divindade como um todo. Embora os nomes se apliquem à divindade como um todo, e assim se referem a ele como uma unidade, cada nome é diferente e assim, tomados em conjunto, eles diferenciam a divindade. A distinção implícita entre a unidade da divindade e a multiplicidade dos nomes se reflete na própria estrutura dos nomes. Cada nome inclui o mesmo prefixo: "sobre-", ou *hiper-* em grego, que indica a unidade do divindade a quem os nomes são aplicados. Mas cada nome é diferente, indicando a auto-multiplicação da divindade.

O resultado é um conjunto de nomes como "excesso de bem", "excesso de ser" e "excesso de vida". Ocasionalmente, Dionísio também faz uso de um segundo prefixo equivalente: "pré-" ou *pro-* em grego. Deus é "pré-bem" e "pré-ser", o que significa que ele tem os atributos das criaturas de uma forma que transcende tanto a criatura quanto o atributo. Os prefixos "sobre-" e "pré-" devem ser aplicados estritamente aos nomes quando são usados para Deus em si mesmo. Por outro lado, quando os nomes são usados apenas de Deus como causa, os prefixos podem ser

deixados de lado, pois a causalidade de Deus já é uma procissão na diferenciação propriamente significada por cada um dos diferentes nomes.

Alguns dos intérpretes medievais posteriores de Dionísio sugerem que Deus possui os atributos das criaturas em sua forma mais adequada e ideal, mas o próprio Dionísio não sugere isso. Em vez disso, o objeto mais adequado dos nomes é a criatura mais elevada. As instâncias exemplares de "bondade", "ser" e "vida", por exemplo, são os mais elevados dos anjos ou mentes inteligíveis, como Dionísio também os chama. Por esta razão, Dionísio freqüentemente se refere a este tipo de nome como um "nome inteligível". Ele incorpora ao número de nomes inteligíveis as categorias inteligíveis neoplatônicas tradicionais: ser, identidade, diferença, repouso e movimento, bem como a tríade neoplatônica de ser, vida e intelecto. O fato de Deus transcender o significado próprio desses nomes não significa que ele deva ser chamado de "não-ser", "não-vida" ou "não-intelecto". Dionísio prefere simplesmente dizer que Deus está "acima do ser", "acima da vida" e "acima do intelecto".

Os nomes inteligíveis poderiam formar a base de uma teologia independente de qualquer tradição religiosa específica ou texto sagrado. Muitos deles são centrais para fontes platônicas fora do contexto do cristianismo e aparecem apenas incidental e obscuramente nas escrituras hebraicas e cristãs. Eles também descrevem a estrutura inteligível do cosmos, uma estrutura que é acessível a toda investigação humana, seja ela assistida por textos bíblicos ou não. Mas Dionísio nega explicitamente que os nomes possam ser adquiridos de qualquer fonte que não seja as escrituras hebraicas e cristãs. Mesmo que os nomes pudessem ser derivados da contemplação da estrutura inteligível do mundo, nós os aplicamos na teologia à causa dessa estrutura e não à própria estrutura. Uma vez que a causa dessa estrutura está além do alcance da investigação

humana, não podemos confiar em nossos próprios poderes para nossa descrição. Em vez disso, dependemos da revelação das escrituras como nossa fonte para os nomes inteligíveis.

Poucos seres humanos têm a capacidade de contemplar os nomes inteligíveis em sua pureza. A maioria de nós exige que os nomes sejam encarnados em coisas visíveis antes que possamos entendê-los. Incapazes de ver "ser", "vida" e "sabedoria" em si mesmos, precisamos de um ser visível que seja vivo e sábio. Tal pessoa pode então se tornar o meio pelo qual contemplamos o inteligível. O professor possivelmente fictício de Dionísio, Hieroteu, é uma dessas encarnações visíveis dos nomes. Mas Hieroteu pode fazer mais do que encarnar os nomes. Ele também pode desdobrá-los na fala, tomando o nome unitário de "ser" e descrevendo-o longamente, como Dionísio faz no quinto capítulo de *Sobre os Nomes Divinos*. Conforme ele o descreve, o nome se desdobra em uma forma mais múltipla, por causa das muitas palavras usadas em sua descrição. Assim, ela se aproxima do caráter múltiplo de nosso modo humano comum de conhecer e se torna mais facilmente compreendida.

3.3 Teologia Simbólica

Outros nomes referem-se diretamente a coisas visíveis, cuja multiplicidade e acessibilidade à sensação torna-os fáceis de entender. A dificuldade com esses nomes, referidos por Dionísio e o tradição neoplatônica geralmente como "símbolos", é que eles não têm nenhuma relação inerente com a divindade. Sua significação literal é restrita ao reino do sensível, e assim eles devem ser transformadas em metáforas para que se tornem úteis para teologia. Esta é a tarefa da *Teologia Simbólica* de Dionísio. Embora o trabalho em si não exista, o encontramos realizando o mesmo projeto em cada uma de suas obras existentes.

Uma das fontes de símbolos favoritas de Dionísio é um verso do Salmo 78: "o Senhor acordou, como um homem forte, poderoso, mas cambaleando com o vinho. Tomado literalmente, o verso indica que Deus dorme e se embriaga com vinho, duas atividades que aplicam-se adequadamente apenas a seres encarnados e visíveis. Apenas um ser encarnado pode manifestar as atividades para as quais os nomes "dormem" e "embriaguez" refere-se literalmente. Se quisermos aplicar tal termos a Deus, eles devem estar ligados a um conteúdo estranho e inteligível que poderá conduzir o intérprete do nome simbólico à contemplação de um nome inteligível. No "sono", por exemplo, Dionísio encontra um significado comum tanto para o inteligível quanto para coisas visíveis: afastamento do mundo. Ele conclui que o sono de Deus é o seu "afastamento e falta de comunicação com o objetos de sua providência". Na embriaguez, Dionísio vê uma espécie de excesso, e assim ele explica que a embriaguez de Deus é "a imensidão sobrecarregada de todos os bens naquele que é sua causa". Do significado literal facilmente compreendido do termo, o leitor sobe para o terreno inteligível mais difícil de imparcialidade e imensurabilidade.

Embriaguez e sono são o que Dionísio chama de "semelhanças diferentes". Eles nos parecem excepcionalmente indignos de Deus e, portanto, são "dissemelhantes", mas revelam uma verdade inteligível capaz de nos levar a ele e, portanto, são "semelhantes". Dionísio privilegia tais nomes em detrimento de nomes mais apropriados como "dourado" e "luminoso". Quanto mais o nome parece apropriado, mais provável é que sejamos levados a pensar que compreendemos adequadamente a divindade em nosso uso do nome. A própria materialidade e ignobilidade das semelhanças dissimilares gritam que os nomes não descrevem

literalmente a divindade e obrigam o leitor a buscar a verdade inteligível por trás do nome.

Podemos nos perguntar se os nomes simbólicos são uma parte necessária da teologia, já que seu conteúdo pertence à teologia inteligível e não a uma teologia “simbólica”. Dionísio afirma repetidamente sua necessidade, não por causa do caráter de seu conteúdo, mas por causa da natureza da alma humana. A alma pode ser dividida em duas partes: uma apaixonada e outra desapaixonada. Apaixonado aqui significa movido por coisas exteriores à alma. Os sentidos, por exemplo, são passionais porque só podem funcionar quando um objeto externo lhes dá algo para sentir. Dionísio segue uma tradição neoplatônica de longa data quando diz que a maioria de nós é incapaz de envolver nossa parte sem paixão diretamente. Em vez disso, nossa parte sem paixão entra em jogo apenas indiretamente, por meio da atividade da parte apaixonada. Ao sentir o mundo que nos rodeia, somos levados a contemplar as suas estruturas inteligíveis através das sensações que recebemos. Mesmo aqueles poucos seres humanos que podem envolver sua parte desapaixonada diretamente acham útil reforçar sua contemplação com exemplos extraídos dos sentidos. Dionísio pode entender a causalidade de Deus diretamente e, ainda assim, achar útil comparar a causalidade de Deus com a emanção da luz do sol.

Tais exemplos não requerem a presença de uma escritura revelada. Professores qualificados em qualquer assunto são caracterizados por sua capacidade de apresentar exemplos úteis extraídos da experiência comum quando explicar uma verdade inteligível difícil. O próprio Dionísio frequentemente recorre a exemplos “ao nosso nível” para explicar algo inteligível. O símbolo bíblico vai além, tentando revelar o Deus que está antes e além da verdade inteligível. O mais alto intelecto humano tem pouca capacidade de alcançar esta verdade diretamente e, portanto, não

podemos confiar em professores intelectuais como guias para essa verdade. Exigimos o dom de símbolos, que ligam nossas vidas comuns à compreensão da divindade além do ser. E assim Dionísio não descreve os nomes simbólicos como ferramentas pedagógicas desenvolvidas por teólogos. Em vez disso, os nomes aparecem nas visões extáticas do profetas. Embora Dionísio afirme explicitamente nossa dependência do escrituras hebraicas e cristãs como a fonte desses símbolos, ele sem escrúpulos embeleza a lista de nomes com símbolos extraídos de outras tradições. Por exemplo, ele discute longamente o nome de “tigela de mistura”, que não tem fonte real nas escrituras cristãs ou hebraicas, mas ocorre centralmente na filosofia platônica derivada do *Timeu* de Platão.

3.4 Teologia Mística

Quando Dionísio elogia “semelhanças diferentes” sobre nomes simbólicos aparentemente mais apropriados para Deus, ele explica que pelo menos alguns nomes diferentes são negações, e negações são mais próprias de Deus do que afirmações. A *Teologia Mística* tem como tema esta última e mais misteriosa forma de teologia. Negações são apropriadamente aplicadas não apenas aos nomes da teologia simbólica. Todos e quaisquer nomes divinos devem ser negados, começando com os da teologia simbólica, continuando com os nomes inteligíveis e concluindo com as representações teológicas. A divindade não é mais “espírito”, “filiação” e “paternidade” do que “intelecto” ou “adormecido”. Essas negações devem ser distinguidas das privações. Uma privação é simplesmente a ausência de um determinado predicado que poderia facilmente estar presente. A ausência do predicado se opõe à sua presença: “sem vida” se opõe a “vivo”. Mas quando dizemos que a divindade não é “viva”, não queremos dizer que ela é “sem vida”. A

divindade está além dos inanimados, assim como além dos vivos. Por esta razão, Dionísio diz que nossas afirmações da divindade não se opõem às nossas negações, mas que ambas devem ser transcendidas: mesmo as negações devem ser negadas.

As passagens mais controversas e misteriosas da *Teologia Mística* giram em torno do místico como considerado em si mesmo e não como o ato de negar as outras formas de teologia. Dionísio diz que depois de cessar toda a fala, leitura e compreensão dos nomes, segue-se um silêncio divino, escuridão e desconhecimento. Todas as três características parecem privativas, como se estivessem simplesmente sendo a ausência de fala, visão e conhecimento, respectivamente. Mas Dionísio não os trata como privativos. Em vez disso, ele usa linguagem temporal e espacial para marcar um lugar e um tempo especiais para eles. Usando como exemplo o relato da ascensão de Moisés ao Monte Sinai nas escrituras hebraicas, Dionísio diz que depois que Moisés ascendeu por meio da contemplação sensível e inteligível de Deus, ele entrou na escuridão acima do pico da montanha. A escuridão está localizada acima da montanha, e Moisés entra nela após sua contemplação de Deus nas várias formas de teologia. Dionísio deixa a relação entre Moisés e as trevas altamente obscura. Alguns comentadores a reduzem a uma forma de saber, embora seja uma forma extraordinária de saber. Outros a reduzem a uma forma de experiência afetiva, na qual Moisés sente algo que nunca poderá saber ou explicar em palavras. O próprio Dionísio não fornece evidências decisivas a favor de nenhum movimento interpretativo. Ele fala apenas da "união" de Moisés com a divindade inefável, invisível e incognoscível.

3.5 Sobre as Hierarquias Celeste e Eclesiástica

Talvez ainda mais enfadonho do que a natureza da união em Dionísio é a questão de como os tratados teológicos se relacionam com os dois tratados sobre hierarquia. A *Teologia Mística* sugere uma ascensão do reino sensorial inferior da realidade através do reino intermediário inteligível para a escuridão da própria divindade, tudo realizado por uma única pessoa. Os tratados hierárquicos, por outro lado, sugerem que os reinos sensível e inteligível não são lugares alcançados por um único ser, mas diferentes tipos de seres, e que a visão de Deus é passada de ser em ser para baixo através dos níveis da hierarquia. A *Hierarquia Celestial* descreve o reino inteligível como dividido em nove categorias de seres: os serafins, querubins, tronos, domínios, potestades, autoridades, principados, arcanjos e anjos. A *Hierarquia Eclesiástica* descreve os seres humanos dentro da igreja como divididos em oito fileiras: os hierarcas ou bispos, sacerdotes, diáconos, monges, leigos, catecúmenos, penitentes e os endemoninhados. Dionísio não aborda a vida humana fora da igreja, exceto por algumas referências esparsas aos anjos que presidem outras tradições religiosas e à anterior "hierarquia legal" do rito judaico, que precede a hierarquia eclesiástica do rito cristão.

Os hierarcas, os mais altos dentro da hierarquia humana, contemplam o reino inteligível diretamente, embora presumivelmente contemplem apenas seu nível mais baixo: os anjos. O resultado visível da contemplação dos anjos pelos hierarcas é a série de ritos pertencentes à igreja cristã. Como os hierarcas são capazes de contemplar diretamente o inteligível, eles não realizam os ritos por si mesmos, mas por causa dos monges e leigos, que não têm capacidade para a contemplação inteligível direta. Os monges e leigos são capazes de envolver a parte sem paixão de suas almas apenas por meio da parte apaixonada e, portanto, precisam de

um gatilho visível – o símbolo – para estimular sua contemplação inteligível. As categorias de hierarca, sacerdote e diácono são responsáveis pela administração dos ritos, com um conjunto específico de iniciados sob seus cuidados e uma ação específica a realizar. Os diáconos purificam os catecúmenos, penitentes e possessos, principalmente dando-lhes instrução ética. Os sacerdotes iluminam os leigos, que são capazes de acolher a verdade inteligível. Os hierarcas se aperfeiçoam, tarefa cujo iniciado parece idealmente ser o monge, pois Dionísio identifica os monges como levando a vida mais perfeita do que aqueles que não são explicitamente consagrados como clérigos.

A própria estrutura da igreja reflete os diferentes papéis do clero e dos leigos. O hierarca fica parado no altar, de costas para a multiplicidade do interior da igreja. Ele entra na nave da igreja apenas para trazer objetos sagrados como incenso, pão e vinho e óleo sagrado para o reino da multiplicidade, a nave espacialmente estendida. Quando ele traz o incensário para a nave, por exemplo, sua fragrância é distribuída aos leigos ali, assim como o pão e o vinho são distribuídos posteriormente no rito eucarístico. O hierarca então retorna ao altar e retoma seu próprio objeto de contemplação, a fonte inteligível dos ritos. Os leigos, por outro lado, permanecem dentro da nave espacialmente estendida, mas se orientam para o altar, onde os objetos sagrados são elevados para sua contemplação. Antes que essa contemplação possa ocorrer, os catecúmenos, penitentes e os endemoninhados devem ser removidos da igreja. Sua orientação para o material os impede de contemplar adequadamente a verdade inteligível por meio de sua manifestação visível nos objetos sagrados.

Embora os ritos tenham como objetivo a contemplação inteligível, não parece que formas não rituais de contemplação, como a leitura,

possam substituir a participação nos ritos. A contemplação dionisiaca é pública, para que nos una uns aos outros; envolve a oração, para que possa nos unir explicitamente com a divindade; requer também corpos, pois só a interação dos corpos permite que o ato contemplativo inclua os dois componentes de nossa natureza: corpo e alma. Os nomes usados nos tratados teológicos de Dionísio adquirem seu poder salvífico neste contexto litúrgico. Embora os ritos envolvam a realização de ações corporais, eles se revestem de palavras: as escrituras hebraicas e cristãs e a tradição oral das orações litúrgicas. Apenas o silêncio e o desconhecimento da *Teologia Mística* não encontram lugar claro nos ritos litúrgicos da hierarquia, pois transcende tanto os ritos visíveis dos leigos quanto a contemplação inteligível do clero. Pode ser que, assim como alguns pontos da liturgia pedem um silêncio literal, a contemplação inteligível do hierarca no altar deve envolver-se em sua própria forma de silêncio, de modo a permitir o aparecimento da divindade além da nomeação. Sobre esta questão, porém, Dionísio é tão silencioso quanto a teologia mística que coroa sua visão da ascensão humana a Deus.

4. Fontes, Ideias, Caráter da Escrita, Termos: Cristianismo e Neoplatonismo

Tendo examinado o plano e o conteúdo dessas obras, vamos agora dar uma breve olhada em algumas das fontes das ideias de Dionísio (e problemas associados), e no caráter da escrita de Dionísio, a fim de determinar o que na prática ele está realmente fazendo e para ver se há algo genuinamente filosófico em sua escrita.

4.1 Fontes, Ideias e Termos

Há uma grande tensão entre o platonismo e o cristianismo nos escritos de Dionísio. Lutero expressou o lado negativo dessa tensão: "Dionísio é muito pernicioso; ele platoniza mais do que cristianiza" (*Cativeiro Babilônico da Igreja (Weimarer Ausgabe 6, 562)*). Von Balthasar foi mais positivo, vendo a cristianização do neoplatonismo de Dionísio "como um efeito colateral de seu próprio esforço propriamente teológico", ou seja, "a clara síntese realizada de verdade e beleza, de teologia e estética" (*A Glória do Senhor*, vol. 2, 148-9). Talvez se possa sugerir que nem o cristianismo nem o platonismo são espetáculos secundários no pensamento de Dionísio; eles são São perspectivas inteiras mutuamente importantes que não se perdem na mistura, não importa o quão subordinado o neoplatonismo possa ser ao cristianismo para o próprio Dionísio.

A preocupação central de Dionísio é como um Deus trino, que ele chama - entre outras coisas - de thearquia (governo de deus; princípio de deus), que é totalmente incognoscível, ser irrestrito, além de substâncias individuais, além até mesmo da bondade, pode se manifestar para , em e através de toda a criação, a fim de trazer de volta todas as coisas à escuridão oculta de sua fonte. Para esse fim, Dionísio emprega alguns dos principais insights neoplatônicos: (1) O permanente - processo - retorno ou conversão de todas as coisas como a expressão criativa e receptiva do que significa para qualquer coisa criada ser. Nos termos de Proclo nos *Elementos de Teologia*, prop. 35: "Todo efeito permanece em sua causa, dela procede e a ela se converte". Esta é uma forma de expressar a conexão vertical de tudo pela identidade, a diferença e a superação da diferença por um retorno à identidade que constitui a natureza de tudo o que é causado. (2) A ordenação hierárquica dos seres como uma

expressão tanto de suas colocações naturais quanto de suas liberdades, bem como o imediatismo simultâneo, sem intermediário, da presença desconhecida de Deus (sobre hierarquia ver *HC* 3). Cada coisa e ordem guarda relação com o todo ou manifesta o todo, mas “segundo sua própria capacidade”, como diz o famoso ditado neoplatônico. Uma pedra ou um verme, por exemplo, é uma janela para todo o universo se você souber olhar.

No caso de (1), o contraste entre Dionísio e o neoplatonismo não deve ser entendido como um contraste entre a criação divina livre, por um lado, e a suposta emanção ou iluminação por necessidade, por outro, para a liberdade divina/humana e a criação do “nada” também são facetas conspícuas do pensamento neoplatônico. O que vemos em Dionísio é antes uma nova maneira de entender o permanecer, o derramar e o retornar, não apenas concretamente em relação às várias hierarquias, mas estruturalmente em relação às várias obras (*ND* está mais preocupado com a procissão, por exemplo, enquanto *HE*, *HC* e *TM* lidam com diferentes níveis de retorno), mas também em relação ao amor providencial de Deus que, embora permanecendo supereminentemente idêntico a si mesmo e pré-contendo tudo em si mesmo, é a força criadora transbordando em seus efeitos (processão) para reconduzi-los à identidade (retorno): “[A Causa de Tudo] é 'tudo em todos', como afirmam as escrituras, e certamente ele deve ser louvado por ser o criador e originador de todas as coisas, Aquele que as completa, seu preservador, seu protetor e seu lar, o poder que os devolve a si mesmo, e tudo isso em um ato único, irreprimível e supremo” (*ND* 1, 7, 596c-597a).

No caso de (2) (hierarquia e presença divina), Dionísio enfatiza, muito mais do que a impressão frequentemente sugerida pelo neoplatonismo, a franqueza da criação. Todo ser, não importa onde seja colocado na escala

dos seres e não importa o quão dependente possa ser de seres ontologicamente superiores a ele (por exemplo, para seres humanos, anjos) é direta e imediatamente dependente de Deus em e para sua existência. Mais uma vez, os contrastes frequentemente traçados entre a “fuga do só para o só” do neoplatonismo e a comunidade hierárquica de Dionísio ou entre a suposta visão neoplatônica de que o Uno causa a existência de seres inferiores apenas por meio da mediação do superior, enquanto o cristianismo vê a criação como imediatos são simplesmente falsos ou muito simplistas. O misticismo de Plotino não é “solitário” no sentido frequentemente suposto e, para Plotino, Porfírio e Proclo, o Uno causa a existência imediata e profundamente, quaisquer que sejam as outras influências que entram na complexidade da existência.

O que vemos em Dionísio, em contraste, é uma retenção de seu lugar na hierarquia e um retorno muito concreto à identidade – no caso dos seres humanos, por exemplo, por meio da escritura, ritual e desempenho prático para uma união mais profunda com Deus, em vez de do que um simples movimento concebido espacialmente “para cima” na hierarquia. Ainda mais amplamente, vemos no pensamento de Dionísio novas possibilidades de pensar sobre o amor divino, um amor que combina além do ser e do ser irrestrito, a transcendência e ainda um tipo de vulnerabilidade hiperessencial de maneiras bastante surpreendentes, novas maneiras consequentemente de pensar tanto sobre o divino e eros humano, sobre a afetividade (cf. o famoso ditado de Dionísio sobre aprender com os escritores sagrados, ou descobrir a verdade por si mesmo, ou não apenas aprender, mas “experimentalmente as coisas divinas” (*pathein ta theia*) (ND 2, 9); e compare Aristóteles, fr. 15 (Rose) e *Hebreus* 5:8), sobre a natureza da significação e a limites da linguagem (ver seção 4 abaixo), sobre a teoria do mal como privação e não-ser, por mais que isso

dependa de um dos opúsculos de Proclo (cf. *ND* 4, 18-35), sobre a riqueza estética deste mundo à luz da teologia e da vida da Igreja, e mesmo sobre a relação alma-corpo, embora a antropologia não faz parte da preocupação primária de Dionísio (mas veja seus comentários em *HE* 404B, 433c, 437a-440a, 441b, 553a e seguintes, 565b-c).

Dois exemplos serão suficientes aqui: (a) a notável descrição de Dionísio do amor extático de Deus e (b) sua transformação radical dos mundos inteligíveis e sensíveis neoplatônicos.

(a) Primeiro, Dionísio evidentemente não pode aceitar em nenhum único sentido direto a noção neoplatônica de um Uno que exclua a possibilidade de expressar a trindade. Ele, portanto, liga de uma nova maneira Deus como ser irrestrito com Deus como totalmente além do ser ou de quaisquer predicções determinadas. Ao mesmo tempo no *ND* ele argumenta que o êxtase do amor, que se move como uma força unificadora através da criação sem se afastar de si mesmo, é a natureza divina. Dionísio admite, em uma nota do *Fedro* de Platão, que é característico do anseio não permitir que “os amantes pertençam a si mesmos, mas apenas a seus entes queridos” (*ND* 4, 13). Isso é demonstrado, ele prossegue argumentando, pelo cuidado providencial do maior pelo menor (uma referência ao divino amor providencial de Proclo (*eros pronoetikos*) do *Comentário à Primeira Alcibíades*, nº 56), pelo amor de iguais, e pelo menor para aqueles melhores do que eles (uma referência tanto ao tratamento seminal de Aristóteles sobre a amizade na *Ética a Nicômaco* quanto ao retorno ou conversão do amor de Proclo (*eros epistreptikos*) no mesmo *Comentário* acima), como também no caso da famosa máxima de São Paulo “Já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim” (Gl 2,20). Poderia então tal pertencer ao amado ser característico de Deus, ainda que talvez em um sentido diferente?

Dionísio continua assim:

Devemos ousar dizer ainda isto em nome da verdade que a própria causa de todas as coisas, por seu belo e bom amor por todas as coisas, por um transbordamento de bondade amorosa, torna-se fora de si (*exo heautou ginetai*) por seu cuidado providencial para todos os seres e é como se fosse, encantado (*thelgetai*) pela bondade, afeição (*agapesis*) e amor (*eros*), e é conduzido (*katagetai*) de seu lugar acima de tudo e transcendente de todos para habitar em todas as coisas de acordo com seu poder superessencial extático que não se afasta de si mesmo (*ND* 4, 13).

A própria noção é, evidentemente, notável, a noção, isto é, de uma espécie de conjunção de opostos que se esforça por exprimir a inexprimível magnitude do amor divino e mesmo por sugerir poder e vulnerabilidade (ou “quase” vulnerabilidade: “como foram, enfeitiçados - seduzidos, encantados”), bem como a possibilidade de uma genuína relação bidirecional entre o Criador e as criaturas mais sintonizadas com o pensamento bíblico. No entanto, a expressão permanece grega, pois a palavra *thelgetai* que Dionísio escolhe é aquela que ecoa a conclusão do discurso de Agathon no *Simpósio* onde Agathon elogia um Amor que todos “devem cantar com justiça, compartilhando na música que ele canta que encanta/encanta/seduz (*thelgon*) o pensamento (*phronema*) de todos os deuses e seres humanos” (197c). Dionísio muda o contexto, mas não inverte realmente a polaridade: é Deus que ainda - como os seres humanos - é seduzido pelo amor e pela afeição pelos seres e “levado para baixo” para habitar neles. Esse pequeno detalhe e transposição são meramente acidentais? Pode ser, mas neste contexto, o uso de tal verbo e pensamento não é acidental. Dionísio não escreve como um cristão isolado do pensamento pagão ou como se fosse um pensador neoplatônico

disfarçado de cristão. Em vez disso, ele provoca e se delicia com a intertextualidade em todos os pontos.

(b) Um segundo exemplo é a natureza precisa da transposição de Dionísio da estrutura neoplatônica. Dionísio torna concreto e acessível todo o mundo do neoplatonismo na vida humana, mas sacramental da Igreja, um mundo de pessoas e coisas comuns cujo significado só pode ser plenamente realizado e aperfeiçoado no mundo celestial e supercelestial.

Para o neoplatonismo clássico, especialmente em sua forma plotiniana, as verdades reais que sustentam ou formam as origens, começos (*archai*) do mundo da experiência comum são as três hipóstases ou realidades da alma, do intelecto e do Um. As hipóstases são necessárias, acima de tudo, para dar conta de nossa experiência de graus de unidade e organização. O mundo da vida acessível aos nossos sentidos é um mundo organizado e animado, e este precisa de um grau mais intenso de unidade para explicá-lo, a saber, o princípio da vida, ou seja, a alma e todas as almas. Mas mesmo o mundo da alma é “um e muitos”, organizado de dentro, mas também exigindo um princípio de unidade e organização além de si mesmo. E o mesmo é verdade até para um grau mais elevado de intelecto. O intelecto é “um-muitos”, um mundo organizado de intelectos, em cada um dos quais está presente todo o intelecto. Cada um é uma espécie de realidade holográfica. E porque o intelecto ainda é um mundo, apesar de sua unidade mais intensa do que a alma, ele requer uma unidade além do intelecto e além do ser para organizá-lo e formar o fundamento sem fundamento de seu próprio ser do qual surgiu.

Assim, (1) no neoplatonismo, existem 3 hipóstases, por um lado, a saber, alma, intelecto e o Um, e quatro dimensões cósmicas ou hipercósmicas, por outro: (i) o mundo sensível como um mundo de coisas;

(ii) o mundo sensível ligado pela alma ao mundo inteligível; (iii) o próprio mundo inteligível composto de todos os intelectos; e finalmente (iv) o Um ou o Bem, de onde tudo veio. E (2) embora tudo tenha seu “lugar” apropriado nessa hierarquia hipostática, a presença do Bem é tão imediata e tão acessível, que a presença está mais próxima de cada coisa até do que o intelecto ou a alma. Isso é igualmente verdade tanto em Plotino quanto em Proclo. Além disso, (3) para explicar a derivação de cada entidade do que vem antes dela, não é suficiente como alguns estudiosos supuseram que o neoplatonismo deveria apenas multiplicar intermediários e se entregar a uma propensão absurda para tríades, como Vida, Sabedoria, Mente; O neoplatonismo deveria antes ser visto como uma forma de pensamento que tenta meditar sobre, ler os signos e representar como, tão precisamente quanto possível, todos os seres são derivados e se relacionam com o Uno, para examinar e explicar sua dependência, abertura, infinitude e interconectividade radical sem perder de vista o ordenamento multidimensional do universo (sensível/inteligível) e o fato de que mesmo a simplicidade das coisas que não têm intelecto ou vida, mas apenas existência nua, brota do poder do Uno.

O que Dionísio consegue fazer é tanto captar profundamente esse espírito e, portanto, transformá-lo, quanto torná-lo concreto e acessível nas experiências bíblicas, sacramentais e comuns dos praticantes cristãos. Em vez das 4 dimensões do universo neoplatônico, Dionísio tem o seguinte: (1) o mundo sensível ou hierarquia jurídica, ou seja, o mundo considerado sob o aspecto da “coisificação” objetiva ou do direito, ou seja, no caso do direito, um mundo em que dependemos de prescrições e não de qualquer compreensão mais profunda, um mundo em que os “mistérios” ou coisas ocultas (como o Batismo e a Eucaristia) são meras cerimônias mecânicas e as Escrituras recebem apenas um significado literal. Para

Dionísio (como para Platão), a lei é necessária, mas ainda deficiente. A lei de Moisés, por exemplo, “fornecia apenas uma contemplação velada para iluminar sem prejudicar capacidades fracas de visão” (HE 501c). Então (2) segue a hierarquia eclesiástica, ou seja, o mundo sensível como os membros do corpo místico de Cristo conduzidos pela alma ao significado da hierarquia inteligível ou celestial, onde os símbolos podem começar a ser lidos. Seus mistérios, sensíveis e inteligíveis, são as Escrituras e os Sacramentos, seus iniciadores são os sacerdotes e seus iniciados são os que os recebem. A partir dessa perspectiva, Dionísio transforma radicalmente o neoplatonismo, mas ao mesmo tempo provoca possibilidades inteiramente novas nas estruturas que transforma.

4.2 Personagem da Escrita

Qual é o caráter geral da escrita de Dionísio? E há algo filosófico nela? Dionísio nos apresenta formas complexas de teologia afirmativa (*catafática*) e negativa (*apofática*), explorando o que podemos dizer sobre Deus, o que queremos dizer com nossas declarações, descobrindo a necessidade de falarmos demais sobre Deus e forçarmos formas de linguagem a seus pontos de ruptura, e então ver o que não podemos dizer sobre Deus. A negação é importante aqui em ambos os níveis, tanto na teologia catafática quanto na teologia apofática. Essa complexa teoria da significação e sua subversão é frequentemente chamada de *teologia negativa*: afirmar nossas afirmações, depois negá-las e depois negar as negações para garantir que não façamos um ídolo de um Deus sobre o qual nada sabemos. Mas também é muito mais do que isso.

Dionísio está praticando formas de meditação teológica no sentido que os primeiros Padres da Igreja entenderam, não como um tipo de conhecimento acadêmico objetivado, mas como uma forma mais

complexa e intersubjetiva de abordagem, comunhão e contemplação. Dionísio adota a palavra teurgia, "obra divina", juntamente com teologia, "palavra divina", para descrever a realidade mais íntima dessa prática, adotando-a do entendimento neoplatônico posterior de uma simpatia oculta ou interconexão entre as coisas materiais e o sagrado, significados divinos residentes neles em virtude do poder divino. Jâmblico, por exemplo, havia negado que o pensamento puro ou a contemplação pudessem trazer a união com o divino. O que era crucial era a realização de certas ações rituais ou teurgia, "obra divina", na crença de que se poderia atingir o divino pela encarnação de forças divinas em objetos materiais, estátuas ou seres humanos através do poder divino espelhado em todos os lugares. no universo e na simpatia natural de todas as partes, e não apenas falando sobre os deuses (*theo-logia*) ou olhando para eles (*theoria*). Para alguns críticos modernos, a adaptação de Dionísio da teurgia pagã é análoga a chamar os sacramentos cristãos de "mágicos", o que também resulta na subsunção de tudo (moralidade e contemplação) a uma forma de correspondência mágica. Mas Dionísio não entende a teurgia dessa maneira. Para ele, "a teurgia é a consumação (*sygkephalaiosis*) da teologia" (HE 432B), o que quer dizer que a atividade de Deus dentro de todas as ordens da natureza não abole a natureza, a moralidade, a contemplação ou a ciência, mas as completa e torna possível a divinização da natureza humana.

A obra de Deus em todas as coisas, portanto, transforma o mundo em um reservatório de possibilidades: em seu nível mais baixo e fragmentado, é aparentemente um mundo de coisas individuais, discretas e sem significado, mas na realidade é um mundo revestido de sinais, símbolos, e significados ocultos como a criação multidimensional de um Deus Triádico. Mesmo as coisas mais baixas não podem ser simplesmente

desprezadas, pois mesmo em sua diferença com o divino, elas carregam a capacidade de significar o divino de forma mais apropriada do que imagens supostamente mais valiosas. Se dizemos que Deus é bom, corremos o risco de pensar que sabemos inteiramente o que queremos dizer e, conseqüentemente, de fechar um pensamento que deve ser radicalmente aberto, senão totalmente subvertido. Se comparamos Deus a um "verme", subvertemos nossas próprias tendências confortáveis ao ficarmos chocados ao encher a imagem com questionamentos. Assim, o salmista que usa a imagem do verme esconde o sagrado daqueles que o profanariam com falta de entendimento e, no entanto, aponta para o sagrado de uma maneira nova. Essa constante tensão ou dialética entre ocultação e abertura permeia toda a prática meditativa da teologia de Dionísio; e, dessa perspectiva, a prática de escrita de Dionísio é um processo complexo e necessariamente enganoso ou subversivo de ler o insight codificado (ou contemplação) nas coisas criadas de tal maneira que nem a beleza perceptiva da coisa material nem a beleza oculta mais profunda do o signo torna-se uma armadilha, um ídolo ou um ponto de fuga, mas, ao contrário, uma atividade que abre um mundo irresistivelmente belo em e para Deus.

Há várias conseqüências disso. Primeiro, a escrita de Dionísio é uma resposta, uma preparação dos órgãos de recepção para o amor de Deus em louvor e adoração. Em teologia, estamos aprendendo a louvar, a cantar – não a catalogar – Deus. Em segundo lugar, tal escrita é dialógica e intersubjetiva em sua essência de três maneiras: a) Como professor e aluno "intermediário", a receptividade e a transmissão dialógicas, abertas em ambas as direções, caracterizam sua forma essencial; b) Mesmo no conteúdo das várias obras de Dionísio, repletas de tríades (que podem facilmente ser relegadas a uma obscura propensão neoplatônica para

fornecer links intermediários), esse entremeio aberto, característico da conversa e da cooperação, é fundamental para os escalões das várias hierarquias. No *HE*, por exemplo, na tríade catecúmeno (aquele que se purifica), padrinho ou confirmado (aquele que está sendo iluminado) e hierarca (aquele que está sendo aperfeiçoado e iluminador) (segundo a forma triádica tradicional: purificação – iluminação – perfeição), o padrinho primeiro apresenta o catecúmeno e ambos padrinho e catecúmeno são então mediados pelo trabalho do hierarca.

Pelo menos para Dionísio (se não na operação real de uma “igreja”), a hierarquia aqui não é uma questão de dominação, mas sim de uma genuína abertura, testabilidade por meio de interlocutor e mediador, comunidade e responsabilidade. c) Finalmente, o que completa tanto a forma quanto o conteúdo é sobretudo a oração, pois, para Dionísio (como para Anselmo muito mais tarde), a oração é a forma primária do pensamento filosófico reverente e da receptividade, “estendendo-nos”, como em Gregório de Nissa, para ser “levantado” (cf. *ND* 3). O exemplo mais famoso de tal oração é o início do *TM*, onde no discurso/pedido “Tríade, acima da substância, acima de deus, acima do bem” para “fazer nosso caminho direto para o pico mais alto, além do conhecimento e da luz, de as escrituras místicas - lá onde os mistérios simples, absolutos e imutáveis do falar de Deus jazem envoltos na escuridão além da luz do segredo - silêncio oculto”, Timóteo, o discípulo também está incluído, junto conosco, os leitores.

4.3 Filosofia?

Tudo isso parece tão estranho ao espírito da filosofia moderna que podemos perguntar se há algo realmente filosófico na prática de Dionísio? A resposta tem que ser afirmativa, pois há um padrão perfeitamente

razoável em toda a obra de Dionísio. Além disso, Dionísio considera sua própria tarefa como uma espécie de demonstração (*apodeixis*) ou exibição (*deixai*). Nos *Nomes Divinos*, tal demonstração recebe uma ressonância paulina quando Dionísio afirma que devemos nos apegar à revelação bíblica dos nomes divinos “não nas palavras persuasivas da sabedoria humana, mas na demonstração do poder concedido pelo Espírito” (ND 585b; cf. Paulo 1 Cor 2-4).

Em outras palavras, Dionísio vê aqui a escritura como fornecendo a base para uma compreensão mais profunda da atribuição ou predicação que nos levará além de nossas próprias capacidades meramente humanas. Que tal demonstração envolve a revelação dos significados simbólicos, contemplativos e místicos das coisas comuns com a ajuda do testemunho das escrituras é claro na *Hierarquia Eclesiástica*, que novamente parte do propósito de Dionísio de demonstrar o que a hierarquia compreende; e que isso inclui argumentos, razões, a possibilidade de debate e até de aprimoramento das demonstrações de Dionísio por parte de seu interlocutor fica claro também no final da obra, quando a humildade literária que caracteriza sua escrita (cf. HE 568a ff.; ND 981c-984a; HC 340b) mostra-se filosoficamente justificado pela capacidade de Dionísio de expor os dois lados do caso a favor e contra o batismo infantil, no entendimento de que ele pode não estar de posse da visão mais completa da situação e que seu interlocutor deve “usar” o que ele disse “como passos (*epanabathmois*) para um raio de luz superior” (HE 568d-569a).

Este é um pensamento expresso em termos muito reminiscentes do desejo de Sócrates na República de subverter ou destruir hipóteses e usá-las como trampolins para algo melhor, e também é um pensamento que não é indigno da visão semelhante de Wittgenstein no final do *Tractatus*. As palavras imediatamente a seguir deixam clara a conexão entre caridade

de interpretação, abertura e demonstração: “Seja generoso comigo então, meu querido amigo, ... e mostre (*deixon*) aos meus olhos aquela beleza mais bela e unificada que você pode ser capaz de ver”. A demonstração nesse sentido, então, inclui muito do que poderíamos considerar propriamente filosófico, mas no fundo é também uma forma de “leitura divina” (*lectio divina*, ou leitura meditativa e orante) da natureza e da palavra, um reconhecimento receptivo como uma espécie de método ou de abrir caminho “para ouvir as palavras sagradas o mais receptivamente possível, para estar aberto às obras divinas de Deus, para abrir um caminho edificante (*hodopoiesis*) em direção àquela herança que nos espera no céu e para aceitar nossa mais divina e sagrada regeneração” (*HE* 392a).

5. Vida após a morte: significado e influência

Em suma, Dionísio representa as ressonâncias instantâneas, possíveis em circunstâncias inusitadas, entre formas de pensamento e prática que podem, à primeira vista, parecer totalmente divergentes. Ele é, portanto, em alguns aspectos, um pensador perigoso, mas ao mesmo tempo um forjador de novas possibilidades:

1. Em parte porque, como cristão, ele não pode aceitar pelo valor de face a visão neoplatônica do Uno como trindade excludente, Dionísio forja uma nova maneira de pensar sobre Deus ao vincular o além-ser com o ser irrestrito e ao combinar no amor transcendente de Deus tanto o poder quanto o tipo de vulnerabilidade hiperessencial e erótica. No primeiro caso, ele fornece uma ligação frutífera entre filosofias baseadas em um princípio transcendente além do ser (por exemplo, o Bem) e filosofias do ser, e no segundo exemplo ele sugere um Deus

amoroso que, na tradição judaico-cristã, faz sentido abordar em oração. Ao mesmo tempo, porém, este ponto de vista deixa espaço, especialmente do ponto de vista moderno, para o diálogo interreligioso, pois, embora seja certamente um ponto de vista cristão, também permanece radicalmente aberto.

2. Ele também consegue transpor o neoplatonismo pagão para uma teologia cristã completa, desde a Trindade e o mundo angélico, passando pela encarnação e redenção até a vida sacramental e as ordens da Igreja, e estendendo-se à antiga Lei, e fornece não apenas uma visão simbólica e mística explicação, mas uma profunda reconsideração da importância da prática litúrgica como uma resposta tanto às ocultas quanto às mais manifestas obras divinas da graça nas escrituras, rituais, moralidade, lei e até coisas materiais.

3. Juntamente com as escrituras, os Padres e toda a tradição antiga, ele fornece uma estrutura e um vocabulário para a espiritualidade comum, bem como para a prática mística, especialmente para descrever a abordagem da alma através da inatividade de todo o conhecimento para um estado de unificação com Deus na escuridão brilhante de um silêncio oculto" (*TM* 1); e sua complexa teologia negativa transmite uma teoria da significação que, de muitas maneiras, é tão auto-subversiva e necessariamente enganosa em cada nível (tanto catafático quanto apofático) que para as gerações futuras dificilmente será possível traduzir suas obras sem também escrever comentários sobre eles.

4. Além disso, a visão de Dionísio do universo visível criado teria uma influência marcante por duas razões, primeiro, porque seu

senso vívido da beleza estética e imaginativa do universo sensível, permeado da perspectiva da beleza divina pela interrelação e harmonia (ver esp. *ND* 7), veio inspirar o programa do abade Suger para uma nova arquitetura, a catedral gótica, e, segundo, porque Dionísio também levou em conta a feiúra, o defeito, a resistência e o mal por sua teoria do mal como privação e não-ser, uma teoria adotada de Plotino (com mudanças significativas) e Proclo e destinado a ter mais influência sobre Tomás de Aquino nos tempos medievais e Ficino no Renascimento.

Para a longa tradição de comentários, de João de Citópolis a Aquino e Ficino, veja a bibliografia 2 abaixo. São Gregório Magno refere-se a Dionísio em seu próprio comentário sobre os anjos e provavelmente tinha as obras completas em Roma. Mas o estudo de Dionísio não decolou no Ocidente latino até que o imperador bizantino Miguel, o Gago, enviou uma cópia do corpus dionisíaco como presente ao rei franco Luís, o Piedoso, em 827. Esta cópia serviu como fonte das primeiras traduções de Dionísio para o latim. A primeira tradução, feita por volta de 838 por Hilduin, abade de um mosteiro perto de Paris (que identificou Dionísio não apenas como São Dionísio, o Areopagita, mas também como o primeiro bispo de Paris), era tão ininteligível que Carlos II perguntou ao grande filósofo irlandês: João Scottus Eriugena, para fazer uma nova tradução que completou em 862 e que foi posteriormente revisada com esclarecimentos em 875. A influência de Dionísio é profunda no próprio pensamento de Eriugena como seria mais tarde na tradição franciscana (especialmente Grosseteste e Boaventura) e também em menor grau no dominicano (tanto Alberto quanto Tomás de Aquino escreveram comentários). De fato, pode-se dizer que a tríade permanência-procissão-retorno forma a estrutura essencial da

obra-prima inacabada de Tomás de Aquino, a *Suma Teológica*. A influência das ideias de Dionísio perpassam não só os italianos e ingleses Renascentista, mas também os escritores místicos da Renânia, como Meister Eckhart (falecido em 1327), Tauler (falecido em 1361), Ruysbroeck (falecido em 1381), Gerson (falecido em 1429), e mais tarde Denis, o Cartuxo (falecido em 1471) e Nicolau de Cusa (falecido em 1464, cuja obra *A Doute Ignorância* tem uma dívida para com a agnosia ou desconhecimento de Dionísio, assim como o autor anônimo da *Nuvem do Desconhecimento*) e os grandes místicos espanhóis, por exemplo, São João da Cruz (falecido em 1591). No Oriente grego, *Sobre a Hierarquia Eclesiástica* de Dionísio inspirou uma série de comentários litúrgicos, começando com a *Mistagogia* de Máximo, o Confessor (falecido em 662) e continuando com obras de Germano de Constantinopla (falecido em 733) e Nicolau Cabásilas (falecido em 1390).

Dionísio desempenhou um papel importante na controvérsia palamita do século 14, citada tanto por Gregório Palamas (falecido em 1359) quanto por seus oponentes. No mundo moderno, Dionísio recebeu menos atenção, embora tenha alguma importância para o pensamento idealista alemão do século XIX e também, em menor grau, para o romantismo inglês e americano. No chamado mundo “pós-moderno”, no entanto, dois pensadores que escreveram sobre Dionísio com grande perspicácia são Jean-Luc Marion e Jacques Derrida. Derrida, em particular, foi um dos poucos pensadores filosóficos contemporâneos, se não o único, a perceber a importância de Dionísio em relação à desconstrução (termo que ele mesmo não usa) e a explorar a natureza complexa da oração, abordar , e negação no contexto das possibilidades necessariamente enganosas e abertas da teologia negativa.

6. Esboço dos Trabalhos

6.1 Sobre os Nomes Divinos

- Caps. 1-3: introdução metodológica: como os nomes divinos fazem e não fazem conhecer a Deus (cap. 1); como são o resultado da diferenciação e da unidade em Deus (cap. 2); a necessidade da oração e o grau de diferenciação no próprio tratado de Dionísio, comparado com as escrituras e os obra de seus predecessores (cap. 3)
- *HC.* 4: o nome de "bom", com seus nomes aliados de "luz", "beleza", "amor" e "ciúme"; a natureza do mal
- Caps. 5-7: os nomes da tríade neoplatônica: "ser" (cap. 5), "vida" (cap. 6) e "intelecto" (cap. 7) com seu nome aliado de "palavra"
- *HC.* 8: o nome de "poder" com seus nomes aliados de "justiça" e "salvação"
- *HC.* 9: nomes derivados de categorias neoplatônicas de ser: "mesmo" e "diferente", "repouso" e "movimento", "semelhança" e "dissimilaridade" e outros
- *HC.* 10: nomes que se referem ao tempo, como "antigo dos dias" e "eternidade"
- *HC.* 11: o nome de "paz"; se os nomes existem em si mesmos, e como eles existem em Deus
- *HC.* 12: nomes de governo, como "rei dos reis" e "senhor dos senhores"
- *HC.* 13: os nomes "perfeito" e "um"

6.2 Teologia Mística

- *HC.* 1: introdução e alegoria da ascensão de Moisés ao Monte Sinai
- *HC.* 2: teologia mística comparada a esculpir uma estátua

- *HC. 3*: esboço explicativo das obras teológicas de Dionísio; comparação entre teologia afirmativa e negativa
- Caps. 4-5: teologia negativa em ação, negando primeiro as coisas sensíveis e suas características (cap. 4), depois nomes divinos e representações teológicas (cap. 5)

6.3 Na Hierarquia Celestial

- *HC s.1-2*: introdução metodológica: como recebemos a iluminação divina (cap. 1) e como usamos nomes para descrever Deus e os anjos (cap. 2)
- *HC. 3*: definição geral de hierarquia
- *HC. 4*: descrição da hierarquia celestial
- *HC. 5*: o significado de "anjo"
- *HC. 6-10*: as nove classes de anjos identificadas (cap. 6), depois explicadas uma a uma (caps. 7-9), então resumidas em termos de sua missão comum (cap. 10)
- Caps. 11-13: aparentes violações do princípio hierárquico: todos os anjos são referidos como "poderes celestiais" (cap. 11), os hierarcas humanos às vezes são chamados de "anjos" (cap. 12), e o profeta Isaías parece ter sido purificado diretamente por um serafim, um dos escalões mais altos (cap. 13)

6.4 Sobre a Hierarquia Eclesiástica

- *HC. 1*: definição e explicação da hierarquia; como nossa hierarquia difere da hierarquia celestial; origem dos ritos eclesiais
- *HC. 2*: contemplação do batismo
- *HC. 3*: contemplação da comunhão; descrição sistemática de catecúmenos, penitentes e possesores

- *HC. 4*: contemplação do rito da unção
- *HC. 5*: contemplação da consagração de bispos, presbíteros e diáconos; descrição da hierarquia jurídica; tríade de purificação, iluminação e perfeição
- *HC. 6*: contemplação da consagração de um monge
- *HC. 7*: contemplação dos ritos fúnebres; breves comentários sobre oração de intercessão, excomunhão e batismo infantil

6.5 Cartas

- 1-2: para Gaius, sobre teologia negativa: como Deus está além do conhecimento (carta 1) e além de "Deus" e "bondade" (carta 2)
- 3-4: a Gaius, sobre a encarnação de Cristo: sua "repentina" (carta 3) e como ela manifesta uma única atividade "teândrica" das naturezas divina e humana (carta 4)
- 5: a Doroteu, sobre teologia negativa, com referências bíblicas
- 6: a Sosípatro, contra polêmicas
- 7: a Policarpo, contra polêmicas e sobre milagres
- 8: a Demófilo, sobre obedecer aos superiores na hierarquia
- 9: a Tito, sobre teologia simbólica
- 10: a João, sobre o mal e o sofrimento

7. Bibliografia

7.1 Textos e traduções

- *Patrologia Graeca*, v. 3-4, ed. J. P. Migne, Paris 1857-66.
- *Corpus Dionysiacum I* (ND), ed. B. R. Suchla, Berlin: De Gruyter, 1990.

- Corpus Dionysiacum II (HC, HE, TM, Letters), eds. G. Heil and A. M. Ritter, Berlin: De Gruyter, 1991.
- Dionysius the Areopagite: The Divine Names and Mystical Theology, trans. C. E. Rolt, London: Society for the Propagation of Christian Knowledge, 1920.
- Pseudo-Dionysius: The Complete Works, trans. C. Luibheid and P. Rorem, London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1987.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite. Oeuvres complètes. Traduction, préface et note, Paris: Aubier, 1980.
- Pseudo-Dionysius: The Divine Names and Mystical Theology, trans. J. Jones, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1980.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes, trans. B. R. Suchla, Stuttgart: Hierseemann, 1988.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, trans. G. Heil, Stuttgart: Hierseemann, 1986.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die mystische Theologie und Briefe, Stuttgart: Hierseemann, 1994.
- The Works of Dionysius the Areopagite, trans. J. Parker, London: Parker, 1897.

7.2 Comentários patrísticos e medievais

- John of Scythopolis et al., c. 530, Scholia, ed. P. Corderius, Patrologia Cursus Completus, Series Graeca 4, Paris: Migne 1857-91. (Annotations from the Patristic period)
- Johannes Scottus Eriugena, c. 860-70, Expositiones in Ierarchiam coelestem (Commentaries on CH), ed. J. Barbet, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 31, Turnhout: Brepols, 1975.

- Hugh of St. Victor, c.1120-30, *Commentariorum in Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii Areopagitae* (Commentary on HC), *Patrologia Cursus Completus, Series Latinus* 175, Paris: Migne, 1844-80.
- Gallus, Thomas, 1242, *Thomas Gallus: Grand commentaire sur la Théologie Mystique* (Commentary on TM), ed. G. Thery, Paris: Haloua, 1934.
- Grosseteste, Robert, c. 1240-3, *Mystical Theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on "De Mystica Theologia"*, ed. J. McEvoy, Leuven: Peeters, 2003.
- Albert the Great, c. 1250-60, *Super Dionysium de divinis nominibus* (Commentary on ND), ed. P. Simon in *Opera omnia*, vol. 37, part 1, Munster: Aschendorff, 1972.
- Aquinas, Thomas, c. 1265-8, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* (Commentary on ND), ed. C. Pera, Turin: Marietti, 1950.
- Chevallier, P. (ed.), 1937-50, *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traditions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopagrite*, Bruges: Desclée de Brouwer, 2 vols: repr. Stuttgart, 1989 (with translations by Hilduin, Eriugena, John Sarracenus, Grosseteste, Ficino and others.)

7.3 Fontes secundárias

- de Andia, Y., 1996, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden: E. J. Brill.
- Beggiani, S. J., 1996, "Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius," *Theological Studies*, 57: 201-223

- Brons, B., 1976, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik and christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita (God and Beings: An Examination of the Relationship between Neoplatonist Metaphysics and Christian Tradition in Dionysius the Areopagite), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Corrigan, K., 1996, "'Solitary' mysticism in Plotinus, Proclo, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius," *The Journal of Religion*, 75(1): 28-42.
- ---, 2004, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Indiana: Purdue University Press
- Finan, T. and Twomey, V. (eds.), 1992, *The Relationship Between Neoplatonism and Christianity*, Dublin: Four Courts Press.
- Gersh, S., 1978, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: Brill.
- Golitzin, A., 1999 [2003], "Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism," *Pro Ecclesia*, XII/2 (2003): 161-212.
- Harrington, L. M., 2004, *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris*, Leuven: Peeters.
- ---, 2004, *Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism*, New York: Palgrave.
- Hathaway, R., 1969, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague.
- Koch, J., 1956-7, "Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter" (Augustinian and Dionysian Neoplatonism in the Middle Ages), *Kantstudien* 48: 117-33; repr. in W. Beierwaltes, *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 317-42.

- Lankila, T., 2011, "The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project," *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 5: 14-40.
- Louth, A., 1989, *Denys, the Areopagite*, Wilton, CT: Morehouse-Barlow
- McGinn, B., 1994, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York: Crossroads, 157-82. (and also see appendixes)
- O'Daly, G., 1981, "Dionysius Areopagita", *Theologische Realenzyklopädie*, 8: 772-80
- Perl, E. D., 2008, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany: SUNY.
- O'Rourke, F., 1992, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden: Brill.
- Roques, R., 1954, *L'univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys (The Dionysian Universe: The Hierarchical Structure of the World According to Pseudo-Dionysius)*, Paris: Aubier; repr. Paris: Editions du Cerf, 1983.
- Roques, R. et al., 1954, "Denys l'Areopagite (le Pseudo-)", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire (Volume 3)*, 244-429.
- Rorem, P., 1993, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford: Oxford University Press.
- Sheldon-Williams, I. P., 1970, "The Pseudo-Dionysius", in A. H. Armstrong (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stang, C., 2012, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No Longer I'*, Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Denys, 1995, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 19-49.

- Vanneste, J., 1959, *Le mystère de Dieu*, Brussels: Desclée de Brouwer.
- Völker, W., 1958, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden: F. Steiner.
- Wallis, R. T., 1972, *Neoplatonism*, 2nd edition with a foreward and bibliography by Lloyd P. Gerson (1995) London, UK; Indianapolis: Duckworth, Hackett.
- Wear, S. K. and Dillon, J., 2007, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot: Ashgate.

7.4 Sugestões de leitura adicional

Na Hierarquia Celestial

- Battisti, G. S., 1983, "Strutture e figure retoriche nel 'de Caelesti Hierarchia' dello Pseudo-Dionigi: Un mezzo di espressione dell' ontologia Neoplatonica," *Archivio di Filosofia*, 51: 293-319.
- Duclow, D. F., 1994, "Isaiah meets the seraph: Breaking ranks in Dionysius and Eriugena?" *Eriugena: East and West*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 233-52.
- Lilla, S., 1986, "Note sulla Gerarchia Celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita," *Augustinianum*, 26: 519-73.
- Sheldon-Williams, I. P., 1972, "Henads and Angels: Proclo and the Pseudo-Dionysius," *Studia Patristica*, 11: 65-71.
- Dionysian Sources: Neoplatonic or Christian?
- Golitzin, A., 1993, "The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?" *Mystics Quarterly*, 19: 98-114.
- Louth, A., 1986, "Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite," *Journal of Theological Studies* 37: 432-8.

- Rist, J., 1992, "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul," in H. J. Van Westra (ed.) *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought*, Leiden: E. J. Brill.
- Saffrey H. D., 1982, 'New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclo', in D. J. O'Meara (ed.) *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 65-74.
- Shaw, G., 1999, "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite," *Journal of Early Christian Studies*, 7: 573-99.

Sobre os Nomes Divinos

- Corsini, E., 1962, *Il trattato 'De divinis nominibus' dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino.
- Janowitz, N., 1991, "Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius," *History of Religions*, 30 May: 359-372.
- Suchla, B. R., 1996, "Wahrheit über jeder Wahrheit: Zur philosophischen Absicht der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Dionysius Areopagita," *Theologische Quartalschrift* 176: 205-17.

Hierarquia Eclesiástica

- Golitzin, A., 1994, *Et Introibo ad Altare Dei, Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton; George Dedousis*.
- Harrington, L. M., 2004, *Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism*, New York: Palgrave.
- Perl, E., 1994, "Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism," *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68: 15-30.

- Wesche, P., 1989, "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33: 53-73.

Influência na Filosofia Medieval

- de Andia, Y., 1997, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Boiadjev, T.; Kapriev, G.; and Speer, A. (eds.), 2000, *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout: Brepols.
- Coakley, S. and Stang, C. M. (eds.), 2009, *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Dondaine, H. F., 1953, *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Harrington, L. M., 2004, *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris*, Leuven: Peeters.
- Rorem, P. and Lamoreaux, J., 1998, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press.

Linguagem

- Bader, G., 1989, "Gott nennen: Von Götternamen zu göttlichen Namen: Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 86: 306-54.
- Breton, S., 1994, "Superlatif et négation: Comment dire la Transcendance?" *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 78: 193-202.

- Gersh, S., 1978, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: Brill.
- Scazzoso, P., 1967, *Ricerche sulla Struttura del Linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milan: Società Editrice Vita e Pensiero.
- Turner, Denys, 1995, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 19-49.

Amor

- Osborne, C., 1994, *Eros Unveiled*, Oxford: Clarendon.
- Rist, J., 1966, "A Note on Eros and Agape in the Pseudo-Dionysius," *Vigiliae christianae*, 20: 235-43.
- de Vogel, C. J., 1981, "Greek Cosmic Love and the Christian Love of God," *Vigiliae christianae*, 35: 57-84.

Teologia Mística

- Carabine, D., 1995, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain: Peeters.
- Lossky, V., 1939, "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28: 204-21.
- Rist, J., 1964, "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism," *Hermes*, 92: 213-25.
- Williams, J., 1999, "The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite," *Downside Review*, 117: 157-172.

Dionisíacos Pós-Modernos

- Derrida, J., 1987, "Comment ne pas parler: Dénégations," *Psyché: Invention de l'autre*, Galilée: 584-95.
- Marion, J.-L., 1977, *L'idole et la distance*, Paris: Editions Bernard Grasset.
- Marion, J.-L., 1982, *Dieu sans l'être: Hors-texte*, Paris: Librairie Arthème Fayard.

Teologia Simbólica

- Roques, R., 1957, "Symbolisme et theologie negative chez le Pseudo-Denys," *Bulletin de l'association Guillaume Budé*.
- Rorem, P., 1984, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto.
- Schmemmann, A., 1981, "Symbols and Symbolism in the Orthodox Liturgy," *Orthodox Theology and Diakonia*, Brookline, Massachusetts: Hellenic College Press.

Autores: Kevin Corrigan e L. Michael Harrington

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

SANTO ANSELMO

Santo Anselmo (1033-1109) foi um dos pensadores cristãos mais importantes do século XI. Ele é mais famoso na filosofia por ter descoberto e articulado o chamado "argumento ontológico"; e em teologia por sua doutrina da expiação. No entanto, sua obra se estende a muitos outros importantes assuntos filosóficos e teológicos, entre os quais: compreender os aspectos e a unidade da natureza divina; a extensão de nosso possível conhecimento e compreensão da natureza divina; a natureza complexa da vontade e seu envolvimento na livre escolha; a interação da vontade e ação humana e da graça divina; as naturezas da verdade e da justiça; as naturezas e origens das virtudes e vícios; a natureza do mal como negação ou privação; e a condição e implicações do pecado original.

No curso de sua obra e pensamento, ao contrário da maioria de seus contemporâneos, Anselmo desenvolveu uma argumentação que, em muitos aspectos, dependia apenas indiretamente da Sagrada Escritura, da doutrina cristã e da tradição. Anselmo também desenvolveu análises sofisticadas da linguagem usada na discussão e investigação de questões filosóficas e teológicas, destacando a importância de focar no significado dos termos usados em vez de se deixar enganar pelas formas verbais e examinar a adequação da linguagem aos objetos de investigação, particularmente à natureza divina. Além disso, em seu trabalho ele discutiu e exemplificou a resolução de aparentes contradições ou paradoxos fazendo distinções apropriadas. Por essas razões, um título tradicionalmente concedido a ele é o de Doutor Escolástico, uma vez que sua abordagem de assuntos filosóficos e teológicos representa e contribuiu para a escolástica cristã medieval.

ÍNDICE

1. Vida
2. Influências
3. Metodologia: Fé e Razão
4. O Proslogion (Alocução)
5. Resposta de Gaunilo e Resposta de Anselmo
6. O Monologion (Solilóquio)
7. Porquê um Deus homem
8. Sobre "Gramático"
9. Sobre a Verdade
10. Sobre a Liberdade do Arbítrio
11. Sobre a Queda do Diabo
12. Sobre a Concordância
13. Os fragmentos
14. Outros escritos
15. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Vida

Anselmo nasceu em 1033 em Aosta, cidade fronteiriça do reino da Borgonha. Na adolescência, decidiu que não havia vida melhor do que a monástica. Ele tentou se tornar um monge, mas foi recusado pelo abade do mosteiro local. Deixando sua terra natal quando jovem, ele se dirigiu para o norte através dos Alpes para a França, finalmente chegando a Bec na Normandia, onde estudou com o eminente teólogo e dialético Lanfranc, cujo envolvimento em disputas com Berengar estimulou um renascimento na especulação teológica e aplicação de dialética no argumento teológico.

No mosteiro de Bec, Anselmo dedicou-se à erudição e encontrou uma atração da infância pelo despertar da vida monástica. Incapaz de decidir entre tornar-se monge em Bec ou Cluny, tornar-se eremita ou viver de sua herança e dar esmolas aos pobres, ele colocou a decisão nas mãos de Lanfranc e Maurílio, o arcebispo de Rouen, que decidiu que Anselmo deveria entrar vida monástica em Bec, que ele fez em 1060.

Em 1063, depois que Lanfranc deixou Bec e foi para Caen, Anselmo foi escolhido como prior. Entre as várias tarefas que Anselmo assumiu como prior estava a de instruir os monges, mas também lhe sobrava tempo para a realização de rigorosos exercícios espirituais, que desempenhariam um grande papel em seu desenvolvimento filosófico e teológico. Como seu biógrafo, Eadmer, escreve: "sendo continuamente entregue a Deus e aos exercícios espirituais, ele atingiu tal altura de especulação divina que foi capaz, com a ajuda de Deus, de ver e desvendar muitas questões obscuras e anteriormente insolúveis..." (1962, p. 12). Tornou-se particularmente conhecido, tanto na comunidade monástica como na comunidade mais ampla, não apenas pelo alcance e profundidade de sua visão sobre a natureza humana, as virtudes e vícios e a prática da vida moral e religiosa, mas também pela intensidade de suas devoções e ascetismo.

Em 1070, Anselmo começou a escrever, particularmente orações e meditações, que ele enviava a amigos monásticos e nobres para usar em suas devoções particulares. Ele também se envolveu em muita correspondência, deixando para trás inúmeras cartas. Eventualmente, seu ensino e pensamento culminaram em um conjunto de tratados e diálogos. Em 1077, ele produziu o *Monologion*, e em 1078 o *Proslogion*. Eventualmente, Anselmo foi eleito abade do mosteiro. Em algum momento enquanto ainda estava em Bec, Anselmo escreveu o *De Veritate* (Sobre a

Verdade), *De Libertate Arbitrii* (Sobre a liberdade do arbítrio), *De Casu Diaboli* (Sobre a Queda do Diabo) e *De Grammatico* (Sobre Gramático).

Em 1092, Anselmo viajou para a Inglaterra, onde Lanfranc havia sido arcebispo de Canterbury. A sede episcopal foi mantida vaga para que o rei William Rufus pudesse receber sua renda, e Anselmo foi proposto como o novo bispo, uma perspectiva que nem o rei nem Anselmo desejavam. Eventualmente, o rei adoeceu, mudou de ideia com medo de sua morte e nomeou Anselmo para se tornar bispo. Anselmo tentou argumentar sua inaptidão para o cargo, mas acabou aceitando. Além dos cuidados típicos do cargo, seu mandato como arcebispo de Canterbury foi marcado por conflitos quase ininterruptos sobre inúmeras questões com o rei William Rufus, que tentou não apenas se apropriar de terras, escritórios e rendas da igreja, mas até mesmo ter Anselmo deposto. Anselmo teve que ir para o exílio e viajar para Roma para defender o caso da igreja inglesa ao Papa, que não apenas afirmou a posição de Anselmo, mas recusou o próprio pedido de Anselmo para ser destituído de seu cargo. Enquanto arcebispo no exílio, no entanto, Anselmo terminou *Porquê um Deus homem*, escrevendo também os tratados *Epistolae de Incarnatione Verbi* (Sobre a Encarnação do Verbo), *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato* (Sobre a concepção virginal e o pecado original), *De Processione Spiritus Sancti* (Sobre a processão do Espírito Santo), e *Sobre a concordância da presciência e da predestinação e da graça de Deus com o livre arbítrio*.

Ao retornar à Inglaterra após a morte de William Rufus, o conflito acabou surgindo entre o arcebispo e o novo rei, Henrique I, exigindo que Anselmo mais uma vez viajasse a Roma. Quando o julgamento foi feito pelo Papa Pascoal II a favor de Anselmo, o rei o proibiu de retornar à Inglaterra, mas eventualmente a reconciliação ocorreu. Anselmo morreu em 1109, deixando para trás vários alunos e amigos de alguma

importância, entre eles Eadmer, biógrafo de Anselmo, e o teólogo Gilbert Crispin. Ele foi declarado doutor da Igreja Católica Romana em 1720 e é considerado santo pela Igreja Católica Romana e pelas igrejas da Comunhão Anglicana.

Hoje, Anselmo é mais conhecido por sua prova de Proslogion para a existência de Deus, mas seu pensamento era amplamente conhecido na Idade Média e ainda hoje em certos círculos acadêmicos, particularmente entre estudiosos religiosos, por consideravelmente mais do que essa única conquista. Para biografias mais completas de Anselmo, veja *Vita Sancti Anselmi/A Vida de Santo Anselmo: Arcebispo de Canterbury*, de Eadmer, e *Um livro das palavras do abençoado Anselmo*, de Alexander.

2. Influências

Com exceção de Santo Agostinho e, em menor medida, Boécio, é difícil atribuir definitivamente a influência de outros pensadores ao desenvolvimento do pensamento de Santo Anselmo. Para ter certeza, Anselmo estudou com Lanfranc, mas Lanfranc não parece ter sido uma influência significativa no conteúdo real ou na expressão do pensamento de Anselmo, e ele ignorou amplamente as dúvidas de Lanfranc sobre o método do *Monologion*. Anselmo cita Boécio, mas não o utiliza extensivamente. Outras figuras foram propostas como influências sobre Anselmo, por exemplo João Escoto Erigena e Pseudo-Dionísio, mas tais propostas são colocadas no quadro adequado por estas observações de Koyré: "A influência desses dois grandes pensadores não é de todo ausente em verossimilhança *a priori*" (Koyré 1923, 109). É possível que um deles, ou outros pensadores, tenham influenciado Anselmo, mas ir além da mera possibilidade dados os textos que possuímos é controverso.

Discernir influências na obra de Anselmo é em grande parte conjectural, precisamente porque Anselmo faz tão poucas referências a pensadores anteriores em sua obra. No prefácio do *Monologion* ele escreve: “Reexaminando a obra muitas vezes eu mesmo, não consegui encontrar nada do que eu disse nela, que não concordaria [*cohaereat*] com os escritos dos Padres Católicos e especialmente com os do bem-aventurado Agostinho” (*S. v. 1*, p.8).

[Todas as citações dos textos de Anselmo (exceto os *Fragmentos*) são traduções do autor de *As Obras de Santo Anselmo, Arcebispo de Cantuária*, aqui abreviado como *S.*, seguido (quando necessário) do volume e dos números das páginas. Os termos latinos entre colchetes ou parênteses foram romanizados para a ortografia atual. Todas as citações dos *Fragmentos* são traduções do autor do *Uma nova obra inacabada de Santo Anselmo de Cantuária*, doravante abreviado como *Ol*].

Anselmo faz referência a Agostinho *Sobre a Santíssima Trindade*, mas como um todo, não dando referências específicas. Claramente, Agostinho foi uma grande influência no pensamento de Anselmo, mas isso em si não é digno de nota, já que praticamente todos os seus contemporâneos se encaixam de uma forma ou de outra na ampla corrente da tradição agostiniana. Como Southern resume as questões: “[A] ambivalência das relações de Anselmo com Santo Agostinho permanece um dos mistérios de sua mente e personalidade. O pensamento de Agostinho era a atmosfera penetrante na qual Anselmo se movia; mas ele nunca se contentou apenas em reproduzir Agostinho” (1963, 32).

De fato, uma das características mais importantes da obra de Anselmo é sua originalidade. Como Southern também apontou, essa originalidade não se limitou aos tratados e diálogos. Em suas orações e meditações mais devotas, Anselmo adaptou as formas tradicionais a um

novo conteúdo, (1963, 34-47) “abrindo o caminho que levava ao Dia da ira, à *A imitação de Cristo* e às obras-primas da piedade medieval posterior” (1963, 47). Embora claramente em dívida com uma tradição agostiniana (neo)-platônica, muitas vezes chamada de “filosofia cristã”, a originalidade de Anselmo claramente promoveu e expandiu essa tradição e preparou o caminho para a escolástica posterior. O termo “filosofia cristã” foi usado em vários sentidos, particularmente dentro e para denotar a tradição agostiniana, e foi aplicado à obra de Anselmo por numerosos intérpretes. Um conjunto de debates, que deu origem a uma literatura considerável, e que ainda hoje continua em certa medida, ocorreu nos círculos francófonos (espalhou-se nos círculos de língua alemã, italiana, espanhola e inglesa nos anos posteriores) no início 1930, sobre a natureza e a possibilidade da “filosofia cristã”. Um dos principais participantes, Etienne Gilson, de fato usou a fórmula de Anselmo *a fé buscando o entendimento* várias vezes como uma das definições da filosofia cristã.

A obra de Anselmo foi influente para alguns de seus contemporâneos e continuou a exercer influência de várias maneiras sobre filósofos e teólogos até os dias atuais. O chamado “argumento ontológico” teve numerosos críticos, defensores e adaptadores filosoficamente ou teologicamente notáveis por direito próprio, entre eles São Boaventura, São Tomás de Aquino, Descartes, Gassendi, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, e um número ainda maior no século passado, entre eles Charles Hartshorne, Etienne Gilson, Maurice Blondel, Martin Heidegger, Karl Barth, Norman Malcolm e Alvin Plantinga. No entanto, o(s) “argumento(s)” discutido(s) nesta literatura freqüentemente não são exatamente o que é encontrado nos textos de Anselmo, e uma literatura considerável se desenvolveu abordando exatamente essa questão.

O(s) argumento(s) para o ser ou existência de Deus formam apenas uma pequena parte da obra considerável e complexa de Anselmo, e sua influência tem sido muito mais ampla e profunda do que originar uma linha perene de investigação e discussão filosófica. Em seu próprio tempo, ele teve vários alunos talentosos, entre eles Anselmo de Laon, Gilbert Crispin, Eadmer (escritor da *Vita Anselmi*), Alexander (escritor da *Dicta Anselmi*) e Honorius Augustodunensis. Suas obras foram copiadas e divulgadas durante sua vida e exerceram influência sobre os escolásticos posteriores, entre eles Boaventura, Tomás de Aquino, John Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Para uma discussão mais aprofundada sobre a influência de Anselmo, cf. Châtillon, 1959, Southern, 1963, Rovighi, 1964, Hopkins, 1972 e Fortin, 2001.

3. Metodologia: Fé e Razão

Até que ponto a obra de Anselmo, e quais partes dela, devem ser consideradas filosofia ou teologia (ou “teologia filosófica”, “filosofia cristã” e assim por diante) é uma questão longamente debatida. As respostas (e suas razões) dependem consideravelmente das concepções de filosofia e teologia de cada um e de sua distinção e interação. Essas questões reconhecidamente importantes são deixadas de lado aqui para focar em três características principais da obra de Anselmo: a motivação pedagógica de Anselmo e seu público-alvo; a noção de fé em busca de compreensão (*fides quaerens intellectum*); e a estilística e a dialética de Anselmo.

Anselmo fornece um relato paradigmático do motivo pedagógico que estrutura suas obras no Prólogo do *Monologion*.

Alguns dos irmãos me pediram frequentemente e sinceramente que escrevesse para eles alguns dos

assuntos que trouxe à luz para eles quando conversamos juntos em nossos discursos habituais, sobre como a essência divina deve ser meditada e algumas outras coisas pertencentes a esse tipo de meditação, como uma espécie de modelo para meditação... Eles prescreveram esta forma para mim: absolutamente nada nesses assuntos deve ser feito convincente [*persuadiretur*] pela autoridade da Escritura, mas o que quer que a conclusão [*finis*], através de investigações individuais, deva afirmar... a necessidade da razão provaria concisamente [*cogeret*], e a clareza da verdade evidentemente mostraria que esse é o caso. Eles também desejavam que eu não desdenhasse de enfrentar e abordar [*obviare*] objeções simplórias e quase tolas que me ocorreram (*S. v. 1, p.7*).

O público original de seus escritos eram monges beneditinos que buscavam uma compreensão mais completa da fé cristã e pediam que Anselmo fornecesse uma articulação dela de uma forma bem diferente daquelas típicas e tradicionais de seu tempo, ou seja, onde tais discussões teológicas eram realizadas. principalmente por meio da citação e interpretação das Escrituras e das autoridades patrísticas. Anselmo expressa esse motivo pedagógico novamente no *Porquê um Deus Homem*: "Muitas vezes e com muita sinceridade me pedem, em palavras e por escrito, que me comprometa por escrito com a posteridade [*lembranças... recomendo*] respostas razoáveis [*razões*] que costumo dar aos que perguntam sobre certa questão de nossa fé" (*S. v. 2, p.47*).

O objetivo dos tratados de Anselmo não é fornecer um substituto filosófico para a fé cristã, nem racionalizá-la ou sistematizá-la apenas à luz da razão natural. Ao contrário, nos casos do *Monologion* e do *Proslogion*, ele visa tratar meditativamente, pelos recursos da razão, aspectos centrais da fé cristã, a saber, como ele coloca no Prólogo do *Proslogion*: "que Deus verdadeiramente é, e que ele é o bem supremo que não precisa de outro, e que ele é o que todas as coisas precisam para que sejam e para que estejam bem, e tudo o mais que cremos sobre a substância divina" (S., v. 1, p. 93). Nos outros tratados (exceto o *Gramático*, que ele explicitamente afirma ser para "iniciantes na dialética", e que "pertence a um assunto diferente da [Sagrada Escritura]", S., v.1, p. 173), Anselmo preocupa-se com outros aspectos importantes e muitas vezes inter-relacionados da fé cristã, desenvolvendo os argumentos por meio do raciocínio, em vez de confiar explicitamente na autoridade patrística ou bíblica no curso da argumentação. Ao longo de sua carreira, o público-alvo de Anselmo se expande consideravelmente, principalmente quando ele se envolveu na controvérsia sobre a Trindade que culminou em sua *Epístola sobre a encarnação do Verbo e por que Deus é homem*.

O *Proslogion* Prólogo do fornece um motivo um pouco diferente, mas claramente relacionado para sua produção. Depois do *Monologion*, Anselmo escreve: "considerando que aquela obra foi construída a partir de uma interligação [*concatenação*] de muitos argumentos, comecei a me perguntar se talvez um único argumento [*unum argumentum*] que não precisasse de nada além de si mesmo para se provar" (S., v. 1, p. 93). Depois de ter descoberto este *unum argumentum* ("argumento único") após grande esforço e dificuldade, Anselmo escreveu sobre ele e vários outros tópicos relacionados, no interesse de compartilhar a alegria que ele

tinha trouxe, ou pelo menos agradar a outro que o lesse (*alicui legenti placiturum*).

Precisamente em que consiste esse único argumento tem sido um assunto de considerável debate acadêmico. Uma interpretação bastante comum, mas claramente incorreta, do “argumento único” considera-o como referindo-se apenas à prova da existência ou existência de Deus no Capítulo 2 ou, no máximo, nos Capítulos 2-4. No outro extremo, alguns comentaristas consideram o único argumento como a totalidade do *Proslogion*. Uma terceira posição intermediária argumenta que o *unum argumentum* é a totalidade do *Proslogion*, menos os últimos três capítulos, por duas razões: 1) Anselmo chama os últimos três capítulos de *conjecturas*; 2) Anselmo diz no prefácio que escreveu o *Proslogion* sobre o próprio argumento (*de hoc ipso*) e sobre várias outras coisas (e algumas outras).

Como explica Anselmo ao seu interlocutor Boso, sua escrita do *Sobre a concepção virginal* é motivada por um propósito semelhante ao do *Proslogion*, reexaminando e rearticulando temas já abordados em outras obras.

Pois estou certo de que quando você lê no *Porquê um Deus homem...* que, além do que eu coloquei lá, outra razão pode ser vislumbrada [*posse uideri*], como Deus assumiu a humanidade sem pecado da massa pecaminosa da raça humana, sua mente mais estudiosa será levada não pouco a perguntar o que isso razão é. Consequentemente, temi que pareceria injusto para você se ocultasse o que penso sobre isso [*do que me parece*] de sua diversão [*ao seu amor*] (*S.*, v. 2, p. 139).

O prólogo dos três diálogos conectados (*Sobre a Verdade, Sobre a liberdade do arbítrio, Sobre a queda do diabo*) não indica conclusivamente se eles foram escritos para responder a pedidos específicos dos monges. Claramente, entretanto, eles tratam de assuntos de interesse teológico e filosófico que surgem da reflexão e discussão sobre a fé, a vida e o pensamento cristãos.

Fides quaerens intellectum, "a fé buscando o entendimento" era o título original do *Proslogion* e é uma designação adequada para os projetos filosóficos e teológicos de Anselmo como um todo. Anselmo começa e nunca sai do ponto de vista de um cristão católico comprometido e praticante, mas isso não significa que sua obra filosófica seja viciada como filosofia por operar com base e dentro dos limites de pressuposições teológicas. Em vez disso, Anselmo se envolve na filosofia, empregando o raciocínio em vez de apelar para a autoridade patrística ou bíblica, a fim de estabelecer as doutrinas da fé cristã (que, como crente fiel e praticante, ele considera já estabelecidas) de uma maneira diferente, mas possível, através do emprego da razão. A fé buscando o entendimento vai além de simplesmente estabelecer as doutrinas da fé, porém, justamente porque busca o entendimento, a inteligibilidade racional (na medida do possível) das doutrinas.

Anselmo cita as Escrituras em certos pontos de sua obra, bem como "no que cremos" (*quod credimus*), mas a atenção a seus textos indica que ele não confia na autoridade bíblica ou doutrinária diretamente para resolver problemas ou fornecer pontos de partida para seu raciocínio. Em alguns casos, ele faz com que o aluno ou sua própria voz questionadora (como em *Proslogion*, capítulo 8) apresente passagens bíblicas de verdades da doutrina cristã a fim de levantar problemas que exijam uma resolução racional. Em outros casos (como em *Sobre a Concordância*, livro

1, capítulo 5), ele *usa* passagens bíblicas como pontos de partida para argumentos, mas para argumentos errôneos que ele então critica. Ainda em outros casos, Anselmo traz as Escrituras precisamente para explicar como certas passagens ou expressões devem ser corretamente entendidas (como em *Sobre a Queda do Diabo*, explicando como Deus causando o mal deve ser entendido). Por fim, Anselmo cita a Escritura após o curso de seu argumento para reconectar a argumentação racional com a revelação cristã (como em *Proslogion*, capítulo 16, onde o raciocínio anterior de Anselmo culmina em Deus “habitando” uma “luz inacessível”). Para uma discussão sobre Anselmo e as Escrituras, cf. Barth, 1960, Tonini, 1970, e Henry, 1962.

Em seu exercício real da razão, Anselmo mostra tanto confiança na capacidade da razão de fornecer entendimento à fé quanto consciência das limitações que o exercício da razão humana eventualmente encontra e das quais se torna consciente. Por exemplo, em *Proslogion*, capítulo 15, ele conclui que Deus não é apenas aquilo do qual nada maior pode ser pensado, mas algo maior do que pode ser pensado. Outro aspecto importante da *fides quaerens intelligentum* de Anselmo é que, no *Monologion*, a razão é empregada por aquele que “disputa e investiga consigo mesmo coisas das quais não havia notado anteriormente [*non animadvertisset*]” (S., v. 1, p. 8) e no *Proslogion*, alguém “esforçando-se para elevar sua mente à contemplação de Deus e procurando entender o que ele acredita” (S., v. 1, p. 94).

Apesar do emprego deliberado da razão por Anselmo como um meio para a verdade sobre a ordem natural e sobrenatural, seu racionalismo é mitigado. O Capítulo 1 do *Monologion* exemplifica isso. A avaliação de Anselmo é que alguém poderia persuadir a si mesmo das verdades defendidas no *Monologion* pelo uso de sua razão, mas Anselmo

se apressa em acrescentar: “Eu desejo que seja entendido [*Ser aceito*] que, mesmo que uma conclusão seja alcançada [*ser concluído*] aparentemente tão necessário [*como se necessário*] por razões que me parecem boas, não é que seja totalmente [*de forma alguma*] necessário, mas apenas que para o tempo atual [*provisório*] se diga que pode parecer necessário (*S.* , v. 1, p.14).

O capítulo 64 do *Monologion* fornece outra discussão importante sobre o uso da razão e do argumento. Anselmo distingue entre ser capaz de entender ou explicar que algo é verdadeiro ou que algo existe, e ser capaz de entender ou explicar como algo é verdadeiro. Uma vez que a substância divina, o Deus trino está, em última análise, além das capacidades do entendimento humano, a razão, ou mais precisamente o sujeito humano racional, deve reconhecer tanto os limites quanto as capacidades da razão.

Acho que para quem investiga uma questão incompreensível deve ser suficiente que, raciocinando sobre ela, chegue a saber que ela existe com toda a certeza, mesmo que não possa ir além pelo uso do intelecto [*penetrar... com o entendimento*] em como é desta forma. Nem por isso devemos negar a certeza da fé àquelas coisas que são afirmadas por meio de provas necessárias [*testes*], e que não são inconsistentes com nenhuma outra razão, se por causa da incompreensibilidade de sua sublimidade natural elas não se permitem [*eles não toleram*] para ser explicado. (*S.* , v. 1, p. 75)

Anselmo não está questionando ou minando com ceticismo as capacidades da razão e da argumentação. Nem todo objeto possível com

o qual o intelecto tenta se envolver apresenta tais problemas, mas apenas Deus. Assim, embora não se possa fornecer um relato completamente completo e exaustivamente sistemático da substância divina, isso não diminui a certeza do que a razão foi capaz de determinar.

Estilisticamente, os tratados de Anselmo assumem duas formas básicas, diálogos e meditações contínuas. Os primeiros representam discussões pedagógicas entre um aluno bastante talentoso e curioso e um professor. Neste último, Anselmo fornece, como observado anteriormente, modelos de meditação, mas o modelo difere consideravelmente do *Monologion* ao *Proslogion*, pois no primeiro tratado, Anselmo visa fornecer um modelo de uma pessoa meditando, ou (usando a concepção de Aristóteles) engajando-se em dialética consigo mesmo, enquanto no segundo caso, a pessoa se dirige ao próprio Deus que ela está tentando compreender da melhor maneira que as capacidades humanas permitem.

No diálogo *Porquê um Deus homem*, um aluno, Boso, “meu irmão e filho mais amado” (*S.*, v. 2, p. 139) é chamado pelo nome. Na maioria dos diálogos, o aluno e o professor não são nomeados; fica claro, porém, que o professor representa Anselmo e apresenta as doutrinas de Anselmo. O *Sobre a concepção virginal* e o *Sobre a concordância* não são escritos na mesma forma de diálogo que os outros tratados, mas são dialógicos em sua(s) voz(es) narrativa(s), pois Anselmo se dirige a outra pessoa (no *Sobre a concepção virginal* a Boso), articulando possíveis problemas e objeções que seu leitor possa fazer para abordá-los.

A forma do diálogo tem um propósito pedagógico e reflete o projeto de *fides quaerens intellectum*, bem exemplificado por esta passagem do *Diabo*: “[*Sobre a queda*] Talvez eu saiba como devo responder a alguém que me pergunte exatamente a mesma coisa. De fato, nem sempre é fácil

responder com sabedoria [*sapienter*] a alguém que está perguntando tolamentemente [*insipienter*]." (S. , v. 1, p. 275)

Curiosamente, parece que um problema recorrente para Anselmo era que seus tratados eram copiados e circulados sem sua autorização e antes de seu estado final e acabado. Ele afirma ser esse o caso dos três diálogos conectados e do *Porquê um Deus homem*.

As seções a seguir fornecem discussões e trechos de muitas das principais obras de Anselmo. Com exceção do *Proslogion*, *Monologion* e *Porquê um Deus homem*, as obras são examinadas em ordem cronológica (da melhor forma que sabemos). Estas três obras são discutidas primeiro e nesta ordem porque o *Proslogion* atraiu mais atenção dos filósofos (mais do que o *Monologion* anterior, com o qual compartilha objetivos e conteúdo semelhantes) e o *Porquê um Deus homem* também atraiu mais atenção dos teólogos do que o três diálogos anteriores "relativos ao estudo da Sagrada Escritura" (S. , v.1, p. 173) (*Sobre a Verdade, Sobre a liberdade do arbítrio, Sobre a queda do diabo*).

4. O *Proslogion*

No *Proslogion*, Anselmo pretendia substituir os muitos argumentos interconectados de seu trabalho anterior e muito mais longo, o *Monologion*, por um único argumento. Uma vez que o *argumento único* deve provar não apenas que Deus existe, mas também outras questões sobre Deus, como observado acima, há alguma controvérsia acadêmica sobre exatamente qual é o argumento no texto do *Proslogion*. Claramente, o chamado "argumento ontológico" para a existência de Deus no capítulo 2 desempenha um papel central. Deve ser apontado que Anselmo em nenhum lugar usa o termo "argumento ontológico", nem de fato os críticos ou proponentes do argumento até a época de Kant. Infelizmente, tornou-

se tão arraigado em nosso vocabulário filosófico, especialmente na erudição anglófona de Anselmo, que seria pedante insistir em não usá-lo. Uma literatura recente interessante e considerável se desenvolveu explicitamente contestando a denominação "ontológica" aplicada à(s) *prova(s) Proslogion* de Anselmo do ser ou existência de Deus, uma bibliografia parcial da qual é fornecida em McEvoy, 1994.

Observando que Deus é considerado algo do qual nada maior pode ser pensado (*quo maius cogitari non potest*), Anselmo pergunta se tal coisa existe, uma vez que o Louco dos *Salmos* disse em seu coração que Deus não existe.

Mas certamente aquele mesmo Louco, quando ele ouve esta mesma expressão que eu digo [*hoc ipsum quod dico*]: "algo do qual nada maior pode ser pensado", entende o que ele ouve; e o que ele entende está em seu entendimento [*in Intellectu*], mesmo que ele não entenda que essa coisa existe. Pois uma coisa é estar no entendimento, e outra é compreender uma coisa existir... Portanto, até o tolo é obrigado a admitir [*convincitur*] que há em seu entendimento algo além do qual nada maior pode ser pensado, pois quando ele ouve isso, ele o entende, e tudo o que é entendido está no entendimento. E certamente aquilo do qual não se pode pensar nada maior não pode existir apenas no entendimento. Pois se está apenas no intelecto [*in solo intellectu*], pode-se pensar que também está na realidade [*in re*], que é algo maior. Se, portanto, aquilo do qual nada maior pode ser pensado está

apenas no intelecto, aquilo mesmo do qual nada maior pode ser pensado é aquilo do qual algo maior pode ser pensado. Mas certamente isso não pode ser. Portanto, sem dúvida, existe algo do qual não se pode pensar nada maior [*exsistit*] tanto no entendimento como na realidade. (*S.*, v. 1, p. 101-2)

No capítulo 3, Anselmo continua a argumentação, fornecendo o que alguns comentaristas consideram ser um segundo argumento ontológico.

E existe tão verdadeiramente que não se pode pensar que não exista. Pois, uma coisa que não pode ser pensada como não sendo (que é maior do que o que não pode ser pensado como não sendo), pode ser pensada como sendo. Assim, se aquilo do qual nada maior pode ser pensado pode ser pensado como não sendo, aquela mesma coisa do que algo maior não pode ser pensado não é aquilo do qual algo maior não pode ser pensado, que não pode ser compatível [*convenire*, isto é, com *a* coisa sendo tal]. Portanto, há verdadeiramente algo do qual não se pode pensar algo maior, e não se pode pensar que não seja. (*S.*, p. 102-3)

Dirigindo-se a Deus, Anselmo explica por que não se pode pensar que Deus não existe, indicando por que Deus tem esse status exclusivamente. “[I] se alguma mente pudesse pensar algo melhor do que você, a criatura ascenderia sobre o Criador e se envolveria em julgamento sobre o Criador, o que é bastante absurdo. E qualquer outra coisa que não seja você mesmo pode ser considerada inexistente. Pois só você é a mais verdadeira de todas as coisas e, portanto, você tem o maior grau [*máximo*],

pois qualquer outra coisa não é tão verdadeira [como Deus] e, por essa razão, tem menos de ser (*S.* , p. 103). Isso levanta um enigma, no entanto. Por que o Louco não apenas *duvida* se Deus existe, mas *afirma* que Deus não existe? Uma resposta possível, mas bastante circular, é fornecida no final do Capítulo 3. "Por que mais, exceto porque ele é estúpido e tolo?" (*S.* , p. 103) Como Anselmo sabe, no entanto, isso realmente não responde à pergunta. O Capítulo 4 fornece uma resposta. O Louco pensa e não pensa [*cogitare*] que Deus não existe, pois há dois sentidos para "pensar":

Uma coisa é pensada de uma maneira quando se pensa na palavra [*vox*] que a significa, de outra maneira quando se entende o que a coisa em si é. Portanto, na primeira maneira, pode-se pensar que Deus não existe, mas na segunda, não. De fato, ninguém que entenda o que Deus é pode pensar que Deus não é, mesmo que ele diga essas palavras em seu coração, sem qualquer significado ou com algum outro significado que não se aplique adequadamente a Deus [*aliqua extranea significatione*]. (*S.* , p. 103-104)

Os capítulos 5-26 do Proslogion lidam progressivamente com os atributos divinos, 5-23 continuando ou construindo a partir do argumento, e 24-26 sendo conjecturas conectadas sobre a bondade de Deus. No capítulo 5, Anselmo deduz atributos de Deus do mesmo "do qual nada maior pode ser pensado" que ele usou nos capítulos 2-4.

O que então você é, Senhor Deus, aquilo do qual nada maior pode ser pensado? Mas o que és senão aquilo que é a maior de todas as coisas, o único que existe por si mesmo, que fez tudo do nada? Pois o

que não é isso, é menos do que se pode pensar. Mas isso não pode ser pensado sobre você. Pois que bem falta ao sumo bem, pelo qual existe todo bem? E assim, você é justo, verdadeiro, feliz, e tanto faz ser melhor do que não ser. (*S.* , p. 104)

Esses atributos de Deus, o que é melhor ser do que não ser, são preenchidos no Capítulo 6 (perceptivo, onipotente, misericordioso, impassível), Capítulo 11 (vivo, sábio, bom, feliz, eterno) e Capítulo 18 (uma unidade).

No capítulo 18, Anselmo argumenta da unidade superlativa de Deus para a unidade de seus atributos. “[Você] é tanto uma espécie de unidade [*unum quiddam*] e idêntico a si mesmo, que você não é diferente de si mesmo de forma alguma; na verdade, você é essa mesma unidade, divisível por nenhum entendimento. Portanto, a vida e a sabedoria e os outros [atributos] não são partes de você, mas todos eles são um, e cada um deles é inteiramente o que você é e o que os outros [atributos] são.” (*S.* , p. 115)

No capítulo 23, ele emprega essa noção de unidade superlativa para explicar como Deus pode ser uma Trindade, indicando que todas as pessoas da Trindade compartilham igual e completamente dos atributos divinos. Na unidade divina, a segunda pessoa da Trindade, o Filho ou o Verbo é coigual à primeira pessoa: “Verdadeiramente, não pode haver nada além do que você é, nem nada maior ou menor do que você na Palavra pela qual você mesmo fala; pois sua Palavra é verdadeira [*verum*] da mesma forma que você é verdadeiro [*quomodo tu verax*] e, por essa razão, ele é a mesma verdade que você, não diferente de você (*S.*, p. 117). O mesmo vale para a terceira pessoa da Trindade, que é “o único amor, comum a ti e a teu Filho, isto é, o Espírito Santo que procede de ambos”

(*S.*, p. 117). Assim, para cada uma das pessoas da Trindade, “o que cada uma delas é individualmente é ao mesmo tempo toda a Trindade, o Pai e o Filho e o Espírito Santo; pois, qualquer um deles individualmente não é outra coisa senão a unidade supremamente simples e a simplicidade supremamente una, que não pode ser multiplicada ou ser uma coisa diferente da outra (*S.*, pág. 117).

Há cinco outros assuntos principais que Anselmo aborda no *Proslogion*, os três primeiros dos quais são conjuntos de problemas decorrentes de aparentes incompatibilidades nos atributos divinos. Anselmo coloca essas questões no capítulo 6. “Como você pode ser perceptivo [*es sensibilis*] se você não é um corpo? Como você pode ser onipotente, se não pode fazer tudo? Como você pode ser misericordioso e impassível ao mesmo tempo?” (*S.*, p. 104). Anselmo trata da primeira brevemente no capítulo 6, propondo que perceber é saber (*cognoscere*) ou visa conhecer (*ad cognoscendum*), de modo que Deus é supremamente perceptivo sem conhecer as coisas pelo tipo de sensibilidade humana seres e animais têm.

A argumentação do Capítulo 7 é particularmente importante. Há coisas que Deus não pode fazer, por exemplo, mentir, se corromper, fazer com que o que é verdadeiro seja falso ou o que foi feito não seja feito. Parece que um ser verdadeiramente onipotente deveria ser capaz de fazer essas coisas. Ser capaz de fazer tais coisas, sugere Anselmo, não é realmente ter um poder (*potentia*), mas realmente uma espécie de impotência (*impotentia*). “Pois aquele que pode fazer essas coisas, pode fazer o que não é vantajoso para si mesmo e o que não se deve fazer. Quanto mais uma pessoa pode fazer essas coisas, mais a adversidade e a perversidade podem fazer contra essa pessoa, e menos essa pessoa pode fazer contra elas” (*S.*, p. 105). Portanto, quem faz essas coisas o faz por

impotência, por ter seu arbítrio sujeito ao de outra coisa, e não por meio de seu poder. Isso, como explica Anselmo, depende de uma maneira inexata de falar, onde se expressa impotência ou incapacidade como uma espécie de poder ou habilidade.

Nos capítulos 8-11, por meio de um argumento mais longo e sustentado, Anselmo responde à terceira pergunta explicando como Deus pode ser misericordioso e justo ao mesmo tempo. A explicação repousa na misericórdia de Deus proveniente de sua bondade, que não é, em última análise, algo diferente da justiça de Deus, e que pode ser reconciliada com ela. Anselmo conclui no capítulo 12: “Mas certamente, o que quer que você seja, você não é através de outro, mas através de si mesmo. Consequentemente, você é a própria vida pela qual você vive, e a sabedoria pela qual você é sábio, e a bondade pela qual você é bom para as pessoas boas e más; e da mesma forma com atributos semelhantes (*S.*, p. 110). Para Deus ser misericordioso, perdoar e, portanto, não fazer justiça a todos os transgressores, ou da mesma forma para Deus não estender misericórdia, perdoar e, portanto, fazer justiça a todos os transgressores, seria Deus algo menor do que Ele é. Com efeito, é maior poder ser justo e misericordioso ao mesmo tempo, o que é possível a Deus precisamente porque a justiça e o bem só em Deus coincidem. Ao mesmo tempo, Anselmo admite que, quando se trata de entender exatamente por que Deus perdoa misericordiosamente um julgamento justo em um caso particular, está além de nossas capacidades humanas. Para uma discussão mais aprofundada dos capítulos 8-11, cf. Bayart, 1937, Corbin, 1988 e Sadler, 2006.

A quarta questão principal, discutida nos capítulos 14-17, tem a ver com nosso conhecimento limitado de Deus, que se origina tanto da pecaminosidade humana quanto do esplendor deslumbrante de Deus.

Novamente, como no Capítulo 4, pode-se dizer que algo é e não é o caso ao mesmo tempo, porque está sendo dito de maneiras diferentes e distinguíveis. "Se [minha alma] não te viu [Deus], então não viu a luz nem a verdade. Mas, não é a verdade e a luz o que ela viu e ainda não te viu, visto que te viu apenas de uma certa maneira [*aliquatenus*] mas não te viu exatamente como você é [*sicuti es*]?" (S. , p. 111)

A razão pela qual a alma humana não vê Deus diretamente é dupla, decorrente tanto da natureza humana finita quanto da natureza divina infinita. "Mas certamente [a mente humana] está escurecida em si mesma e está deslumbrada [*reverbetur*] por você. É obscurecido por sua própria brevidade [*sua brevitatem*] e é dominado por sua imensidão. Verdadeiramente ela é restrita [*contrahitur*] por sua própria estreiteza, e é superada [*vincitur*] por sua grandeza" (S. , p. 112) Por isso, no capítulo 15, Anselmo conclui que Deus é de fato "maior do que se pode pensar" (*maior quam cogitari potest*).

Finalmente, nos capítulos 18-21, Anselmo discute a eternidade de Deus. Anselmo primeiro indica que a eternidade de Deus é tal que Deus está inteiramente presente quando e onde quer que Deus esteja, ou seja, em todos os lugares e em todos os momentos. Então, no capítulo 19, ele começa a articular as implicações da eternidade de Deus de forma mais completa, conduzindo finalmente a uma transformação de perspectiva. Assim como não é verdade que existe a eternidade e Deus está em e é, portanto, eterno, já que a realidade é que Deus é a própria eternidade, Deus não está em todo tempo ou lugar, mas sim em tudo, em todos os tempos e lugares, está em Deus, isto é, na eternidade de Deus.

5. Resposta de Gaunilo e Resposta de Anselmo

Gaunilo, um monge da Abadia de Marmoutier, embora observando o valor do restante do *Proslogion*, atacou seu argumento para a existência de Deus em vários aspectos. Seus argumentos prefiguram muitos argumentos feitos por filósofos posteriores contra argumentos ontológicos para a existência de Deus, e as respostas de Anselmo fornecem informações adicionais sobre o *argumento no Proslogion*. Gaunilo faz quatro objeções principais e, em cada caso, transpõe “aquilo do qual nada maior pode ser pensado” de Anselmo para “aquilo que é maior do que tudo o mais que pode ser pensado”.

Gaunilo afirma que é preciso um argumento adicional para passar desse ser pensado à impossibilidade de não ser. “Precisa ser provado por algum outro argumento indubitável que este ser é tal que, assim que é pensado, sua existência indubitável é percebida com certeza pelo entendimento” (*S.*, v. 1, p. 126). Ele menciona essa necessidade de um argumento adicional, não fornecido, mais duas vezes em sua *Réplica* e, em última instância, discute o que realmente está em questão. O Louco pode dizer: “[Quando] eu disse que na verdade [*rei veritate*] havia tal coisa que é 'maior que tudo?' Pois primeiro, por algum outro argumento completamente certo, deve-se provar que existe alguma natureza superior, isto é, uma maior ou melhor do que tudo o que existe, para que a partir dela possamos provar todas as outras coisas que não podem faltar ao que é maior ou melhor do que todo o resto” (*S.*, p. 129).

Um segundo problema é se alguém pode realmente entender o que é suposto ser entendido para que o argumento funcione, porque Deus é diferente de qualquer criatura, qualquer coisa que tenhamos conhecimento ou concepção. “Quando ouço 'aquilo que é maior do que tudo o que pode ser pensado', que não pode ser dito senão o próprio

Deus, não posso pensá-lo ou tê-lo no intelecto com base em algo que conheço de sua espécie ou corrida... Pois não conheço a coisa em si, nem posso formar uma ideia dela a partir de algo semelhante" (S., p. 126-7).

Gaunilo continua nessa linha, argumentando que a fórmula verbal empregada no argumento é apenas isso, uma fórmula verbal. A fórmula não pode ser realmente compreendida, então ela não existe realmente no entendimento. A significação ou significado dos termos pode ser pensada, "mas não como por uma pessoa que sabe o que é tipicamente significado por esta expressão [voz], isto é, por alguém que a pensa com base em uma coisa que é verdadeira pelo menos em pensamento sozinho" (S., p. 127). Em vez disso, o que realmente está sendo pensado, segundo Gaunilo, é vago. A significação ou significado dos termos é apreendido apenas de maneira tateante. "[I] é pensado como por aquele que não conhece a coisa e simplesmente pensa com base em um movimento da mente produzido ao ouvir esta expressão, tentando imaginar para si mesmo o significado da expressão percebida" (S., p. 127). Disso Gaunilo conclui o que entende ser a negação de uma das premissas do argumento: "Tanto então para a noção de que essa natureza suprema já existe em meu entendimento" (S., pág. 127).

Um terceiro problema que Gaunilo levanta é que o argumento poderia ser aplicado a outras coisas além de Deus, coisas que são claramente imaginárias, de modo que, se o argumento fosse válido, poderia ser usado para provar muito mais do que Anselmo pretendia, ou seja, falsidades. Aqui, o exemplo da Ilha Perdida é apresentado. "Você não pode mais duvidar que esta ilha que supera [*praestantior*] todas as outras terras realmente existe em algum lugar na realidade, esta ilha que você não duvida de existir em seu entendimento; e como é mais excelente não estar apenas no entendimento, mas também estar na realidade, é

necessário que exista, pois, se não existisse, qualquer outra terra que existe na realidade seria mais excelente do que ela. (*S.*, p. 128)

As respostas de Anselmo são longas, detalhadas e densas. Anselmo observa a alteração de Gaunilo dos termos do argumento, e que isso afeta a força do argumento.

Você repete muitas vezes que eu digo isso, porque o que é maior do que tudo [*maius omnibus*] está no entendimento, se o entendimento está na realidade – pois de outra forma o que é maior do que tudo o mais não seria maior do que tudo o mais – mas tal prova [*probatio*] não é encontrada em nenhum lugar em todas as coisas que eu disse. Pois dizer “aquilo que é maior do que tudo” e “aquilo do qual nada maior pode ser pensado” não tem o mesmo valor para provar que aquilo de que se fala é na realidade (*S.*, p. 134). Portanto, se, do que é dito ser “maior que tudo”, o que “aquilo do qual nada maior pode ser pensado” prova de si por si mesmo [*de se per seipsum*] não pode ser provado de maneira semelhante, você me criticou injustamente por ter dito o que eu não disse, quando isso difere tanto do que eu disse. (*S.*, p. 135)

Na visão de Anselmo, Gaunilo exige um argumento adicional precisamente porque ele não entendeu o argumento como Anselmo o apresentou. Anselmo também afirma que podemos entender o significado do termo “aquilo do qual nada maior pode ser pensado”, e que não é simplesmente uma fórmula verbal.

Novamente, você diz que, quando você ouve, você não é capaz de pensar ou ter em sua mente “aquilo do qual não se pode pensar algo maior” com base em algo conhecido de sua espécie ou gênero, de modo que você nem conhece a coisa em si, nem você pode formar uma ideia dela a partir de algo semelhante. Mas, evidentemente, o assunto é e permanece diferente [*aliter sese habere*]. Pois todo bem menor, na medida em que é bom, é semelhante a um bem maior. É evidente para qualquer mente razoável que ascendendo de bens menores a bens maiores, daqueles dos quais algo maior pode ser pensado, somos capazes de inferir muito [*muitos ... lançar*] sobre aquilo do qual nada maior pode ser pensado. (*S.*, p. 138)

Anselmo observa uma semelhança entre os termos “inefável”, “impensável” e “aquilo do qual nada maior pode ser pensado”, pois em cada caso, pode ser impossível para nós pensar ou entender a coisa referida pela expressão, mas a expressão pode ser pensada e compreendida. Anteriormente, Anselmo faz uma distinção que lança luz adicional sobre essa distinção entre pensar e entender a expressão e pensar e entender a coisa referida pela expressão. Ele também emprega uma metáfora útil. “[S]e tu dizes que o que não é totalmente compreendido não é compreendido e não está no entendimento: dize, então, que como alguém não é capaz de contemplar a mais pura luz do sol, não vê luz que nada mais é do que luz solar” (*S.*, p. 132). Não precisamos entender completa e exhaustivamente a que um termo se refere para que possamos entender o termo, e isso se aplica a este caso. “Certamente 'aquilo do qual

não se pode pensar nada maior' é compreendido e está no entendimento pelo menos na medida [*hactenus*] que essas coisas são entendidas disso (S., p. 132).

Anselmo também esclarece o escopo de seu argumento, indicando que ele se aplica apenas a Deus: "Digo com confiança que se alguém encontrar para mim algo existente na realidade ou apenas no pensamento, além de 'aquilo do qual não se pode pensar algo maior', ao qual a estrutura esquemática [*conexionem*] do meu argumento poderia ser corretamente adaptada [*aptare valeat*], vou encontrar e dar a ele esta ilha perdida, para nunca mais ser perdida. (S., p. 134)

6. O Monologion

Este trabalho anterior e consideravelmente mais longo inclui um argumento para a existência de Deus, mas também muito mais discussão sobre os atributos divinos e a economia, e alguma discussão sobre a mente humana. A prova que Anselmo fornece no Capítulo 1 é aquela que ele considera mais fácil para uma pessoa

que, por não ouvir ou por não acreditar, não conhece a única natureza, a maior de todas as coisas, a única suficiente para si mesma em sua eterna bem-aventurança, e que por sua bondade onipotente dá e faz por todas as outras coisas que são algo ou que de alguma forma estão bem [*aliquomodo bene sunt*], e das muitas outras coisas que necessariamente acreditamos sobre Deus ou sobre o que ele criou. (S., v. 1, p. 13)

A prova do Monologion argumenta da existência de muitas coisas boas para uma unidade de bondade, uma coisa pela qual todas as outras coisas são boas. Anselmo primeiro pergunta se a diversidade de bem que experimentamos por meio de nossos sentidos e por meio do raciocínio de nossa mente é toda boa por meio de uma única coisa boa, ou se há coisas boas diferentes e múltiplas por meio das quais elas são boas. Ele reconhece, é claro, que há uma variedade de maneiras de as coisas serem boas, e também reconhece que muitas coisas são de fato boas por meio de outras coisas. Mas ele está levando a questão ainda mais longe, pois para cada coisa boa B através da qual outra coisa boa A é boa, pode-se ainda perguntar por que essa coisa boa B é boa. Se os bens podem ser comparáveis como bens, deve haver alguma maneira mais geral e unificada de considerar sua bondade, ou aquilo pelo qual eles são bons. Anselmo argumenta: "você não está acostumado a considerar algo bom, exceto por conta de alguma utilidade, como a saúde e as coisas que conduzem à saúde são consideradas boas [propter aliquam utilitatem], ou por ter algum valor intrínseco [propter quamlibet honestatem], assim como a beleza e as coisas que contribuem para a beleza são consideradas um bem". (S. , p. 14)

Isso sendo concedido, a utilidade e os valores intrínsecos podem ser levados a uma unidade mais geral. "É necessário, para todas as coisas úteis ou intrinsecamente valiosas, se elas são de fato boas, que sejam boas por essa mesma coisa, por meio da qual todos os bens juntos [cuncta bona] devem existir, qualquer que seja essa coisa" (S. , p. 14-5). Somente esse bem é bom por si mesmo. Todas as outras coisas boas são, em última análise, boas por meio dessa coisa, que é o bem superlativo ou supremo. Certos corolários podem ser extraídos disso. Uma é que todas as coisas boas não são apenas boas por meio desse Bem Supremo; eles são bons,

isto é, eles têm seu ser do Supremo Bem. Outra é que "o que é supremamente bom [summe bonum] também é supremamente grande [summe magnum]. Consequentemente, há uma coisa que é supremamente boa e supremamente grande, ou seja, o mais alto [summum] de todas as coisas que existem" (S., p. 15). No capítulo 2, Anselmo esclarece o que entende por "grande", destacando um ponto que assumirá maior importância no capítulo 15: "Mas, estou falando de 'grande' não com relação ao espaço físico [spatio], como se fosse algum corpo, mas sim sobre coisas que são maiores [maius] na medida em que são melhores [melius] ou mais dignas [dignus], por exemplo, sabedoria" (S., p. 15).

O Capítulo 3 fornece uma discussão mais aprofundada sobre a dependência ontológica de todos os seres em relação a esse ser. Para qualquer coisa que é ou existe, deve haver algo através do qual ela é ou existe. "Pois, tudo o que é, ou é através de algo ou através de nada. Mas nada é através do nada. Pois, não pode ser pensado que algo deveria ser, mas não através de algo. Então, o que quer que seja, só é através de algo" (S., p. 15-6). Anselmo considera e rejeita várias maneiras possíveis de explicar como é que todas as coisas são. Poderia haver um único ser através do qual todas as coisas têm seu ser. Ou pode haver uma pluralidade de seres através dos quais outros seres têm seu ser. A segunda possibilidade permite três casos: "[S]e eles são múltiplos, então: 1) eles são referidos a alguma coisa única através da qual eles são, ou 2) eles são, individualmente [singula], por si mesmos [per se] , ou 3) eles são mutuamente através um do outro [per se invicem]" (S. , p. 16).

No primeiro caso, eles são todos através de um único ser. No segundo caso, há ainda um único poder ou natureza de existir por si mesmo [existindo per se], comum a todos eles. Dizer que eles existem por

si mesmos realmente significa que eles existem por meio desse poder ou natureza que compartilham. Mais uma vez, eles têm um único fundamento ontológico do qual dependem. Pode-se propor o terceiro caso, mas é um absurdo em consideração. "A razão não permite que haja muitas coisas [que têm seu ser] mutuamente umas pelas outras, pois é um pensamento irracional que uma coisa deva ser por outra coisa, à qual a primeira coisa dá seu ser" (S., p. 16).

Para Anselmo, três coisas decorrem disso. Primeiro, há um único ser através do qual todos os outros seres têm seu ser. Em segundo lugar, esse ser deve ter seu ser por si mesmo. Em terceiro lugar, nas gradações do ser, este ser está no mais alto grau.

Tudo o que é através de outra coisa é menor do que aquilo através do qual tudo o mais é junto e o único que é por si mesmo... Assim, há uma única coisa, de todas as coisas, é, no maior grau e supremamente [maxime et summe]. Pois, o que de todas as coisas é em maior grau, e através do qual qualquer outra coisa é boa ou grande, e através da qual qualquer outra coisa é alguma coisa, necessariamente essa coisa é supremamente boa e supremamente grande e a mais elevada de todas as coisas que existem. (S. , p. 16)

O Capítulo 4 continua esta discussão sobre graus. Na natureza das coisas, existem vários graus (grads) de dignidade ou valor (dignitas). O exemplo que Anselmo usa é bem-humorado e indica uma característica importante da mente racional humana, ou seja, sua capacidade de compreender esses diferentes graus de valor. "Pois aquele que duvida que um cavalo em sua natureza seja melhor que um pedaço de madeira, e que

um ser humano seja superior a um cavalo, essa pessoa seguramente não merece ser chamada de ser humano" (S., p. 17). Anselmo argumenta que deve haver uma natureza superior, ou melhor, uma natureza que não possui uma superior, caso contrário as gradações seriam infinitas e ilimitadas, o que ele considera absurdo. Por argumentação semelhante à dos capítulos anteriores, ele aduz que só pode haver uma dessas naturezas superiores. A escala de gradações surge novamente mais tarde no capítulo 31, onde ele indica que os graus de ser das criaturas, e ser superior a outras criaturas, depende de seu grau de semelhança com Deus (especificamente com a Palavra divina).

[Todo entendimento julga as naturezas vivas como superiores às não vivas, as naturezas sencientes como superiores às não sencientes, as racionais como superiores às irracionais. Pois uma vez que a Natureza Suprema, em sua própria maneira única, não apenas é, mas também vive, percebe e é racional, é claro que... o que de alguma forma é vivo é mais semelhante à Natureza Suprema do que aquilo que não vive de forma alguma; e, o que de alguma forma, mesmo pelo sentido corporal, conhece algo é mais parecido com a Natureza Suprema do que o que não percebe nada; e, o que é racional é mais parecido com a Natureza Suprema do que o que não é capaz de raciocinar. (S. , p. 49)

Através de algo semelhante ao que os filósofos analíticos poderiam denominar um experimento de pensamento e os fenomenólogos uma variação eidética, Anselmo considera um ser gradualmente despojado de razão, senciência, vida e, então, o "ser nu" (nudum esse) que restaria: "

[Essa substância seria assim destruída pouco a pouco, conduzida gradativamente (gradatim) a ser cada vez menos e, por fim, ao não-ser. E aquelas coisas que, quando são tiradas [absumpta] uma a uma de alguma essência, a reduzem a cada vez menos ser, quando são reassumidas [assumpta].... leve-o a um ser cada vez maior" (S. , p. 49-50).

Nos capítulos seguintes, Anselmo indica que a Natureza Suprema deriva sua existência apenas de si mesma, o que significa que nunca foi trazida à existência por outra coisa. Anselmo usa uma analogia para sugerir como o ser do Ser Supremo pode ser entendido.

Portanto, de que maneira deve ser entendido [intelligenda est] como sendo por si e por si [per se et ex se], se não se faz, não surge como sua própria matéria, nem de modo algum se ajuda a ser o que não era antes?... Da mesma forma que "luz" [lux] e "acender" [lucere] e "iluminação" [lucens] estão relacionados entre si [sese habent ad invicem], assim também estão "essência" [essentia] e "ser" [esse] e "ser", isto é, supremamente existente ou supremamente subsistente. (S. , p. 20)

Esta Natureza Suprema é aquela através da qual todas as coisas têm seu ser precisamente porque é o Criador, que cria todos os seres (incluindo a matéria dos seres criados) ex nihilo.

Nos capítulos 8-14, o argumento muda de direção, levando finalmente a uma reafirmação da doutrina cristã tradicional do Logos (a "Palavra" de Deus, o Filho do Pai e Criador). A argumentação começa pelo exame do significado de "nada", distinguindo diferentes sentidos e usos do termo. A criação ex nihilo pode ser interpretada de três maneiras diferentes. De acordo com a primeira maneira, "o que se diz ter sido feito

do nada não foi feito de forma alguma" (S., p. 23). De outra forma, "algo foi dito ser feito do nada desta maneira, que foi feito deste mesmo nada, isto é, daquilo que não é; como se esse nada fosse algo existente, do qual algo pudesse ser feito" (S., p. 23). Finalmente, há uma "terceira interpretação... quando entendemos que algo foi feito, mas que não há algo do qual foi feito" (S., p. 23).

A primeira maneira, diz Anselmo, não pode ser aplicada adequadamente a qualquer coisa que realmente tenha sido feita, e a segunda maneira é simplesmente falsa, então a terceira maneira ou sentido é a interpretação correta. No Capítulo 9, uma importante implicação da criação ex nihilo é extraída: "Não há como algo vir a ser racionalmente a partir de outro, a menos que algo preceda a coisa a ser feita na razão do criador como um modelo, ou melhor, uma forma, ou uma semelhança, ou uma regra" (S., p. 24). Isso, por sua vez, implica outra doutrina importante: "o que as coisas seriam, ou que tipos de coisas ou como as coisas seriam, estavam na razão da natureza suprema antes de tudo vir a ser" (S., p. 24). Nos capítulos subsequentes, a doutrina é mais elaborada, culminando neste padrão sendo a elocução (locutio) da essência suprema e da essência suprema, isto é, a Palavra (verbum) do Pai, sendo da mesma substância que o Pai.

Os capítulos 15-28 examinam, discutem e defendem atributos particulares de Deus, sendo os capítulos 15-17 e 28 de interesse particular. O capítulo 15 é dedicado à questão do que pode ser dito sobre a substância divina. Os termos relativos não comunicam realmente a essência do ser divino, inclusive incluindo expressões como "o mais elevado de todos" (summa omnium) ou "maior do que tudo o que foi criado por ele" (maior omnibus). "Pois se nenhuma dessas coisas jamais existiu, em relação à qual [Deus] é chamado de "o mais alto" e "maior",

seria entendido como nem o mais alto nem o maior. Mas, ainda assim, não seria menos bom por isso, nem perderia a grandeza de sua essência. E isso é óbvio, por esta razão: o que quer que seja bom ou grande, isso não é por outro, mas por si mesmo" (S., p. 28).

Existem ainda outras maneiras de falar sobre a substância divina. Uma maneira é dizer que a substância divina é "o que é em geral [omnino] melhor do que o que não é. Pois, só é aquilo do que nada é melhor, e aquilo que é melhor do que tudo o que não é o que é." (S. , p. 29) Dada essa explicação, embora haja algumas coisas que são melhores para certos seres ser do que não ser, Deus não será essas coisas, mas apenas o que é absolutamente melhor ser do que não ser. Assim, por exemplo, Deus não será um corpo, mas Deus será sábio ou justo. Anselmo fornece uma lista parcial das qualidades ou atributos que expressam a essência divina: "vivos, sábios, poderosos e onipotentes, verdadeiros, justos, felizes, eternos e o que quer que seja, absolutamente melhor ser do que não ser" (S., p. 29).

Anselmo levanta um problema no capítulo 16. Admitindo que Deus tenha esses atributos, pode-se pensar que tudo o que está sendo significado é que Deus é um ser que tem esses atributos em maior grau do que outros seres, não o que Deus é. Anselmo usa a justiça como exemplo, o que é adequado, pois geralmente é concebida como algo relacional. Anselmo primeiro expõe o problema em termos de participação nas qualidades. "[E] tudo o que é justo é justo por meio da justiça, e da mesma forma para outras coisas desse tipo. Consequentemente, essa natureza suprema não é justa a não ser pela justiça. Assim, parece que pela participação na qualidade, ou seja, a justiça, a substância supremamente boa pode ser chamada de justa" (S., p. 30). E esse raciocínio leva à

conclusão de que a substância supremamente boa “existe apenas por meio de outra, e não por si mesma” (S., p. 30).

O problema é que Deus é o que é por si mesmo, enquanto as outras coisas são o que são por meio dele. No caso de cada atributo divino, como posteriormente no Proslogion, Deus tendo esse atributo é precisamente esse atributo em si, de modo que, por exemplo, Deus não é apenas por algum padrão ou ideia de justiça extrínseca ao próprio Deus, mas Deus é a própria justiça de Deus e justiça no sentido superlativo. Tudo o mais pode ter o atributo de justiça, enquanto Deus é justiça. Este argumento pode ser estendido a todos os atributos de Deus. O que é percebido como resolvido no caso da justiça, o intelecto é constrangido pela razão a julgar [sentire] ser o caso sobre tudo o que é dito de maneira semelhante sobre isso natureza suprema. Qualquer um deles, então, é dito sobre a natureza suprema, não é como [qualis] nem quanto [quanta] [a natureza suprema tem qualidade] que é mostrado [monstratur] mas sim o que é... é a essência suprema, vida suprema, razão suprema, salvação suprema [salus], justiça suprema, sabedoria suprema, verdade suprema, bondade suprema, grandeza suprema, beleza suprema, imortalidade suprema, incorruptibilidade suprema, imutabilidade suprema, felicidade suprema, eternidade suprema, poder supremo [potestas], unidade suprema, que nada mais é do que ser supremo, vivendo supremamente, e outras coisas da mesma forma [similiter] (S., p. 30-1).

Isso levanta imediatamente outro problema, no entanto, porque isso parece uma multiplicidade de atributos supremos, implicando que cada um é uma maneira particularmente superlativa de ser para Deus, sugerindo que Deus é de alguma forma um composto. Em vez disso, em Deus (não em qualquer outro ser) cada um deles é todos os outros. Deus estar sozinho, como argumenta o capítulo 28, é ser em um sentido não

qualificado. Todos os outros seres, uma vez que são mutáveis, ou porque podem ser entendidos como provenientes do não-ser, “quase (vix) existem ou quase (fere) não existem” (S., p. 46).

Os capítulos 29-48 continuam a investigação da geração da “expressão” ou Palavra, o Filho, do Pai na economia divina, e 49-63 expandem isso para a discussão do amor entre o Pai e o Filho, ou seja, o Santo Espírito, igualmente Deus como o Pai e o Filho. 64-80 discutem a compreensão da criatura humana sobre Deus. O capítulo 31 é de particular interesse e discute a relação entre palavras ou pensamentos na mente humana e o Verbo ou Filho pelo qual todas as coisas foram criadas pelo Pai. Uma mente humana contém imagens ou semelhanças de coisas que são pensadas ou faladas, e uma semelhança é verdadeira na medida em que imita mais ou menos a coisa de que é semelhante, de modo que a coisa tem prioridade na verdade e na estar sobre o sujeito humano que a apreende, ou mais propriamente falando, sobre a imagem, ideia ou semelhança pela qual o sujeito humano apreende a coisa. Na Palavra, porém, não há semelhanças ou imagens das coisas criadas, mas, ao contrário, as próprias coisas criadas são imitações de suas verdadeiras essências na Palavra.

A discussão nos capítulos 64-80, que conclui o Monologion, apresenta três pontos centrais. Primeiro, o Deus trino é inefável e, exceto em certos aspectos, incompreensível, mas podemos chegar a essa conclusão e compreendê-la até certo ponto por meio da razão. Isso ocorre porque nossos argumentos e investigações não atingem o caráter distintivo (proprietary) de Deus. Isso não representa um problema intransponível, no entanto.

Muitas vezes falamos sobre muitas coisas que não expressamos corretamente, exatamente como elas

realmente são, mas significamos através de outra coisa o que não queremos ou não podemos expressar corretamente, como por exemplo, quando falamos em enigmas. E muitas vezes vemos algo, não propriamente, exatamente como a coisa é, mas através de alguma semelhança ou imagem, por exemplo, quando olhamos para o rosto de alguém em um espelho. Com efeito, assim falamos e não falamos, vemos e não vemos, a mesma coisa. Falamos sobre isso e vemos através de outra coisa; nós não falamos sobre isso e o vemos através de seu caráter distintivo [proprietatem] para mim através de alguma semelhança (S., v.1, p. 76).

Anselmo usa o exemplo do atributo divino da sabedoria. "Pois o nome 'sabedoria' não é suficiente para me revelar aquele ser por meio do qual todas as coisas foram feitas do nada e preservadas de [cair no] nada." (S., p. 76).

O resultado disso é que todo pensamento e conhecimento humano sobre Deus é mediado por algo. Semelhanças nunca são aquilo de que são uma semelhança, mas há graus maiores e menores de semelhança. Isso leva ao segundo ponto. O ser humano aproxima-se do conhecimento de Deus investigando o que está mais próximo dele, ou seja, a mente racional, que é um espelho tanto de si mesmo quanto, embora de forma diminuída, de Deus.

[Assim como a mente racional sozinha entre todas as outras criaturas é capaz de se elevar à investigação desse Ser, da mesma forma não é menos que a única através da qual a própria mente racional pode

progredir em direção à investigação desse Ser. Pois já sabemos [jamcognitum est] que a mente racional, através da semelhança da essência natural, é a que mais se aproxima desse Ser. O que é então mais evidente do que quanto mais assiduamente a mente racional se dirige a aprender sobre si mesma, mais efetivamente ela ascende ao conhecimento [cognitionem] desse Ser, e quanto mais descuidadamente ela olha para si mesma, mais ela desce de a exploração [especulee] desse Ser? (S., v.1, p. 77).

Em terceiro lugar, ser verdadeiramente racional envolve amar e buscar a Deus, o que de fato requer um esforço para lembrar e compreender Deus. “É claro que a criatura racional deve gastar toda a sua capacidade e vontade [suum posse et velle] em lembrar, compreender e amar o Bem Supremo, para o qual ela sabe ter seu próprio ser.” (S. , p. 79)

7. Porquê um Deus homem

O Monologion e o Proslogion (embora frequentemente apenas os capítulos 2-4 deste último) são tipicamente estudados por filósofos. O Porquê um Deus homem é mais frequentemente estudado por teólogos, particularmente desde que a interpretação de Anselmo da Expição influenciou a teologia cristã. O método, no entanto, como em suas outras obras, é principalmente filosófico, tentando entender as verdades da fé cristã por meio do uso do raciocínio, desde que, é claro, esse raciocínio seja aplicado a conceitos teológicos. Anselmo fornece uma dupla justificativa para o tratado, ambos respondendo a pedidos “por fala e por carta”. A primeira é para aqueles que pedem a Anselmo que discuta a

Encarnação, fornecendo explicações racionais (rationes) “não para que pela razão cheguem à fé, mas para que se deleitem na compreensão e contemplação das coisas em que acreditam, e para que pode estar, tanto quanto possível, 'sempre pronto para satisfazer todos aqueles que pedem uma conta [rationem] para aquelas coisas pelas quais 'nós 'esperamos.'” (S., v. 2, p. 48)

A segunda é para essas mesmas pessoas, mas para que possam discutir com os não-cristãos. Como diz Anselmo, os incrédulos fazem da questão da Encarnação um ponto crucial em seus argumentos contra o cristianismo, “ridicularizando a simplicidade cristã como uma tolice, e muitos fiéis estão acostumados a revirá-la em seus corações” (S., p. 48). A questão formulada simplesmente é esta: “por que motivo ou necessidade Deus se fez homem, e por sua morte, como cremos e confessamos, devolveu a vida ao mundo, quando ele poderia ter feito isso? seja por meio de outra pessoa, humana ou angelical, ou apenas por sua vontade?” (S., p. 48)

No capítulo 3, o interlocutor de Anselmo, seu colega monge e aluno Boso, levanta várias objeções específicas feitas por não-cristãos à doutrina cristã da Encarnação: “fazemos injustiça e desprezamos [contumeliam] a Deus quando afirmamos que ele desceu ao ventre de uma mulher, e que nasceu de mulher, que se alimentou de leite e comida humana, e – para que eu possa passar por cima de muitas outras coisas que não parecem próprias de Deus – que suportou cansaço, fome, sede, chicotadas, e a cruz e morte entre ladrões” (S., v. 2, p. 51).

A resposta imediata de Anselmo espelha a estrutura do Porquê um Deus homem. Cada um dos pontos que ele faz é discutido em detalhes mais adiante no trabalho.

Pois era apropriado que, assim como a morte entrou na raça humana pela desobediência do homem, a vida deveria ser restaurada pela obediência do homem. E, assim como o pecado que foi a causa de nossa condenação teve seu início na mulher, assim o autor de nossa justiça e salvação deveria nascer da mulher. E, que o diabo conquistou o homem persuadindo-o a provar da árvore [ligni], deve ser conquistado pelo homem através da paixão que ele suportou na árvore [ligni]. (S. , p. 51)

O primeiro livro (capítulos 1-25) produz um longo argumento, envolvendo uma série de distinções, discussões sobre a propriedade de certas expressões e as implicações de desejar certas coisas. Os capítulos 16-19 representam uma longa digressão envolvendo questões sobre o número de anjos que caíram ou se rebelaram contra Deus, se seu número deve ser composto de bons humanos e questões relacionadas. As três partes mais importantes do argumento assumem a forma dessas discussões: a justiça e a injustiça de Deus, dos humanos e do diabo; as obrigações do Pai e do Filho desejando a redenção da humanidade; a incapacidade dos humanos de pagar a Deus por seus pecados.

Anselmo distingue, como faz no tratado anterior Sobre a Verdade, diferentes maneiras pelas quais uma ação ou estado pode ser justo ou injusto, especificamente justo e injusto ao mesmo tempo, mas não da mesma maneira de ver o assunto. "Pois às vezes acontece [contingit] que a mesma coisa é considerada justa e injusta de pontos de vista diferentes [diversisconsideribus], e por essa razão é julgada totalmente justa ou totalmente injusta por aqueles que não a observam com cuidado" (S., p. 57). Os humanos são justamente punidos por Deus pelo pecado, e eles são

justamente atormentados pelo diabo, mas o diabo atormenta injustamente os humanos, embora seja justo para Deus permitir que isso aconteça. De certa forma, diz-se que o diabo atormenta o homem com justiça, porque Deus permite isso com justiça e o homem sofre com justiça. Mas, porque se diz que um homem sofre justamente, não se quer dizer que ele sofre justamente por causa de sua própria justiça, mas porque é punido pelo justo julgamento de Deus (S., p. 57).

É necessário não apenas distinguir entre diferentes maneiras de olhar para o mesmo assunto, mas também distinguir entre o que é diretamente desejado e o que está implicado em desejar certas coisas. À primeira vista, pode parecer que Deus Pai deseja diretamente a morte de Jesus Cristo, Deus Filho, ou que este último deseja sua própria morte. De fato, algo assim tem que acontecer, porque Deus quer a redenção da humanidade, e isso vem através da Encarnação e através da morte e ressurreição de Cristo. De acordo com Anselmo, Cristo morre como uma implicação daquilo que Deus deseja. "Pois, se pretendemos fazer algo, mas nos propomos a fazer primeiro algo pelo qual a outra coisa será feita, quando o que escolhemos ser primeiro é feito, se o que pretendemos vem a ser, diz-se corretamente que é feito por causa do outro..." (S., p. 62-3). Assim, o que Deus quis (como Pai e Filho) foi a redenção da raça humana, que exigia a morte de Cristo, e exigia isso "não porque o Pai preferiu a morte do Filho à sua vida, mas porque o Pai não estava disposto a restaurar a raça humana a menos que o homem fizesse algo tão grande quanto a morte de Cristo" (S., pág. 63). Como Anselmo continua explicando, a determinação da vontade do Filho ocorre então dentro da estrutura da vontade do Pai. "Como a razão não exigia que outra pessoa fizesse o que ela não podia, por isso o Filho diz que deseja a própria morte, que ele preferiu sofrer a que a raça humana não seja salva" (S., p. 63-4). O que estava envolvido na

morte de Cristo, portanto, era na verdade a obediência por parte do Filho, seguindo precisamente o que estava implicado na vontade de Deus de redimir a humanidade. O ponto central do argumento é então deixar claro por que a redenção da humanidade teria que envolver a morte de Cristo. Articulando isso, Anselmo começa discutindo o pecado em termos do que é devido ou devido a (*quod debet*) Deus.

Pecado é precisamente não dar a Deus o que Lhe é devido, a saber: “[o] muito querer [*voluntas*] de uma criatura racional deve [*debet*] estar sujeito à vontade de Deus” (S, p. 68). Fazer isso é justiça ou retidão de vontade, e é a “única e completa dívida de honra” (*solus et totus honor*), que é devida a Deus. Ora, o pecado, entendido como desobediência e desprezo ou desonra, não é tão simples, nem tão simples de remediar, como parece à primeira vista. No ato ou *volição* pecaminosa, que já requer sua própria compensação, há um pecado adicional contra a honra de Deus, que requer compensação adicional. “Mas, enquanto ele não pagar [*solvit*] o que tomou indevidamente [*rapuit*], ele continua em falta. Também não basta simplesmente devolver o que foi tirado, mas pelo desprezo demonstrado [*pro contumelia illata*] ele deve devolver mais do que tirou” (S., p. 68).

Anselmo fornece exemplos análogos: colocar em risco a segurança de outro deve restaurar a segurança, mas também compensar a angústia (*illata doloris iniuria recompenset*); violar a honra de alguém requer não apenas honrar a pessoa novamente, mas também fazer uma recompensa de alguma outra forma; ganhos injustos devem ser recompensados não apenas pela devolução do ganho injusto, mas também por algo que não poderia ter sido exigido de outra forma.

A questão então é se seria certo que Deus simplesmente perdoasse os pecados humanos por misericórdia, e a resposta é que isso seria

impróprio para Deus, precisamente porque contrariaria a justiça. É realmente impossível, porém, que os humanos façam recompensa ou satisfação, isto é, satisfaçam as exigências da justiça, pelos seus pecados. Uma razão para isso é que a pessoa já deve tudo o que daria a Deus em determinado momento. Boso sugere inúmeras recompensas possíveis: “[p]enitência, um coração contrito e humilhado, abstinência e trabalhos corporais de vários tipos, e misericórdia em dar e perdoar, e obediência” (S., p. 68).

Anselmo responde, no entanto: “Quando você dá a Deus algo que você deve a ele, mesmo que você não peque, você não deve considerar isso como a dívida que você possui com ele pelo pecado. Pois você deve todas essas coisas que menciona a Deus (S., p. 68). A justiça estrita exige que o ser humano dê satisfação pelo pecado, satisfação que é humanamente impossível. Na ausência dessa satisfação, Deus perdoadando o pecado violaria a justiça estrita, no processo contrariando a justiça suprema que é Deus. Um ser humano é duplamente obrigado pela culpa do pecado e, portanto, é “indesculpável” por ter “livremente [sponte] obrigado por aquela dívida que ele não pode pagar, e por sua culpa se lançou nessa impotência, de modo que nenhum dos dois pode pagar o que devia antes de pecar, ou seja, não peca, nem pode pagar o que deve porque pecou (S., p. 92).

Consequentemente, os humanos devem ser redimidos por meio de Jesus Cristo, que é homem e Deus, cujo argumento vem no Livro II, começando no capítulo 6, e elaborado ao longo do restante do tratado, que também trata de problemas subsidiários. O argumento central é que apenas um ser humano pode compensar o pecado humano contra Deus, mas sendo isso impossível para qualquer ser humano, tal recompensa só poderia ser feita por Deus. Isso só é possível para Jesus Cristo, o Filho, que

é Deus e homem, com (seguindo a doutrina de Calcedônia) duas naturezas unidas, mas distintas na mesma pessoa (Capítulo 7). A expiação é realizada pela morte de Cristo, que é de valor infinito, maior do que todo ser criado (capítulo 14), e até redime os pecados daqueles que mataram Cristo (capítulo 15). Em última análise, na interpretação de Anselmo da expiação, a justiça divina e a misericórdia divina nos sentidos mais amplos mostram-se inteiramente compatíveis.

8. Sobre "Gramático"

Esse diálogo se destaca no corpus anselmiano e se concentra em desvendar alguns quebra-cabeças sobre linguagem, qualidades e substâncias. As soluções de Anselmo para os quebra-cabeças envolvem fazer distinções necessárias em pontos apropriados e tornar explícito o que expressões específicas devem expressar. O diálogo termina com os enigmas resolvidos, mas também com Anselmo sinalizando o caráter provisório das conclusões alcançadas no curso da investigação. Ele adverte o aluno: "Como eu sei o quanto os dialéticos de nosso tempo discutem sobre a questão que você levantou, não quero que você se apegue aos pontos que fizemos para que você os sustentasse obstinadamente se alguém pudesse destrua-os com argumentos mais poderosos e crie outros" (S., v.1, p. 168).

O aluno começa perguntando se "especialista em gramática" (grammaticus) é uma substância ou uma qualidade. A questão e a discussão têm um escopo mais amplo, no entanto, uma vez que isso é conhecido, "reconhecerei o que devo pensar sobre outras coisas que são faladas de maneira semelhante por derivação [denominativa]" . (S. , p.144)

Há um enigma sobre o termo "especialista em gramática" e outros termos semelhantes, porque um caso, ou melhor, um argumento, pode ser

feito para qualquer uma das opções, o que significa que pode ser interpretado como uma substância ou uma qualidade. O aluno apresenta o argumento.

Que todo especialista em gramática é um homem, e que todo homem é uma substância, basta para provar que o especialista em gramática é uma substância. Pois, seja o que for que o especialista em gramática tenha, essa substância seguiria, ele tem apenas pelo fato de ser um homem. Assim, uma vez que se admita que ele é um homem, tudo o que se segue de ser um homem decorre de ser um especialista em gramática. (S. , v. 1, p.144-5)

Ao mesmo tempo, os filósofos que lidaram com o assunto sustentaram que é uma qualidade, e sua autoridade não deve ser desconsiderada levemente. Portanto, há um problema sério e genuíno. O termo deve significar uma substância ou uma qualidade, e não pode fazer ambos. Uma opção deve ser verdadeira e a outra falsa, mas como há argumentos a serem feitos para qualquer um dos lados, é difícil dizer qual é o falso.

O professor responde apontando que as opções não são necessariamente incompatíveis entre si. Antes de explicar como isso pode acontecer, ele pede ao aluno que exponha as objeções contra ambas as opções. O aluno começa atacando a premissa "especialista em gramática é homem" (*grammaticum esse hominem*) com dois argumentos

Nenhum especialista em gramática pode ser entendido [*intelligi*] sem referência à gramática, e todo homem pode ser entendido sem referência à gramática. Todo especialista em gramática admite

[ser] mais e menos, e ninguém admite [ser] mais ou menos. De qualquer uma dessas ligações [contextione] de duas proposições segue-se uma conclusão, ou seja, nenhum especialista em gramática é um homem. (S., p.146)

O professor afirma, no entanto, que essa conclusão não decorre das premissas e usa um argumento semelhante para ilustrar seu ponto. O termo "animal" significa "substância animada capaz de percepção", que pode ser entendida sem referência à racionalidade. O professor então faz com que o aluno admita uma proposição adicional: "todo animal pode ser entendido sem referência à racionalidade, e nenhum animal é necessariamente racional", ao qual ele acrescenta: "Mas nenhum homem pode ser entendido sem referência à racionalidade, e é necessário que todo homem seja racional" (S., p.147). A implicação, que o aluno vê e gostaria de evitar, é a conclusão claramente falsa, "nenhum homem é um animal". Por outro lado, o aluno não quer abrir mão da ligação entre o homem e a racionalidade.

O professor indica uma saída para a situação, observando que as falsas conclusões são obtidas inferindo-se das premissas de maneira mecânica, sem examinar o que de fato está sendo expresso pelas premissas, sem fazer distinções adequadas com base no que está sendo expresso, e sem reafirmar as premissas como proposições que expressam mais adequadamente o que as premissas deveriam afirmar. O professor começa pedindo ao aluno que deixe explícito o que o homem e o especialista em gramática estão entendendo com ou sem referência à gramática. Isso permite que as premissas nos argumentos do aluno sejam mais adequadamente reafirmadas.

Todo homem pode ser entendido como homem sem referência à gramática. Nenhum especialista em gramática pode ser entendido como especialista em gramática sem referência à gramática. Nenhum homem é mais ou menos homem, e Todo especialista em gramática é mais ou menos um especialista em gramática. (S., v. 1, p.148-9)

Em ambos os casos, agora é evidente que onde antes parecia haver um termo comum e, portanto, um silogismo válido, não há de fato nenhum termo comum. Isso não significa que nada possa ser validamente inferido deles. Mas, para que algo seja validamente inferido, um termo comum deve ser encontrado. O professor aconselha: "O termo comum de um silogismo não deve estar tanto na expressão apresentada [in prolotione] quanto no significado [in sententia]" (S, p.149). O raciocínio por trás disso é que o que "liga o silogismo" é o significado dos termos usados, não as meras palavras, "pois assim como nada é realizado se o termo é comum na linguagem [in voce] mas não no significado [in sensu], da mesma forma nada nos impede se estiver em nosso entendimento [in intelligenceu] mas não na expressão apresentada [in prolotione]" (S., p.149).

O primeiro conjunto de premissas do argumento duplo do aluno pode ser reformulado como as seguintes novas premissas.

Ser homem não requer gramática, e

Ser um especialista em gramática requer gramática. (S., p.149)

Assim reformuladas, as premissas têm um termo comum, e delas se pode inferir uma conclusão, a saber: "Ser especialista em gramática não é ser homem, ou seja, não há a mesma definição para ambas" (S., p.149). O que essa conclusão significa não é que um especialista em gramática não é um homem, mas sim que eles não são idênticos, não têm a mesma

definição. Outros silogismos, que parecem válidos à primeira vista, mas terminam em conclusões falsas, podem ser transformados de forma semelhante. Uma que trata diretamente da pergunta inicial do aluno é:

Todo especialista em gramática é mencionado como uma qualidade [in eo quod quale].

Nenhum homem é mencionado como uma qualidade.

Assim, nenhum homem é um especialista em gramática. (S., p.150)

As premissas podem ser reformuladas de acordo com seu significado:

Todo especialista em gramática é considerado especialista em gramática como uma qualidade.

Nenhum homem é mencionado como homem como uma qualidade. (S., p.150)

Agora é aparente que, novamente, não há meio termo, e a conclusão não segue validamente. O aluno explora vários silogismos possíveis que podem ser construídos antes que o professor indique que o aluno, que finaliza com a conclusão, "a essência do homem não é a essência do especialista em gramática" (S., p.150) não entendeu totalmente entendeu a lição. O professor traz uma distinção adicional, a de respeito ou maneira (modo). Isso requer atenção ao que realmente está sendo significado pelas expressões "homem" e "especialista em gramática". Um especialista em gramática, que é um homem, pode ser entendido como um homem sem referência à gramática; portanto, em certo sentido, um especialista em gramática pode ser entendido sem referência à gramática (isto é, entendido como homem, não como um especialista em gramática), o que ele ainda é. E um homem que é um especialista em gramática, que deve ser entendido como um especialista em gramática, não pode ser entendido sem referência à gramática.

Outro quebra-cabeça pode ser levantado sobre o homem e especialista em gramática, tendo em vista estar presente em uma matéria. Um argumento que vai claramente contra as intenções de Aristóteles pode ser derivado usando uma de suas afirmações como premissa.

Especialista em gramática está entre aquelas coisas que estão em uma matéria.

E, nenhum homem está em uma matéria.

Portanto, nenhum especialista em gramática é um homem. (S., p.154)

O professor novamente orienta o aluno a prestar muita atenção ao significado do que está sendo dito. Quando se fala de um "especialista em gramática", as coisas que são significadas são "homem" e "gramática". O homem é uma substância e não está presente em uma matéria, mas a gramática é uma qualidade e está presente em uma matéria. Então, dependendo de como se olha, alguém pode dizer que o especialista em gramática é uma substância e não uma matéria, se eles querem dizer "especialista em gramática" na medida em que o especialista em gramática é um homem (*secundum hominem*). Alternativamente, pode-se dizer que especialista em gramática é uma qualidade e está em uma matéria, se eles significam "especialista em gramática" em relação à gramática (*secundum grammaticam*). Da mesma forma, "especialista em gramática" pode ser considerado, sob diferentes pontos de vista, como substância primária ou secundária, ou nenhuma das duas.

"Especialista em gramática" demonstrou ser tanto uma substância quanto uma qualidade, de modo que não há inconsistência entre eles. O aluno então levanta um problema relacionado, perguntando por que o "homem" não pode ser uma substância e uma qualidade da mesma forma. "Pois homem significa uma substância junto com todas aquelas diferenças

que estão no homem, como sensibilidade e mortalidade" (S., p.156). O professor ressalta que o caso de "homem" não é semelhante ao de "especialista em gramática". "[Você] não considera quão diferentemente o nome 'homem' significa aquelas coisas das quais um homem consiste, e quão especialista em gramática [significa] homem e gramática. Verdadeiramente, o nome 'homem' significa por si só e como uma coisa aquelas coisas das quais o homem inteiro consiste. (S. , p.156)

"Especialista em gramática", no entanto, significa "homem" e "gramática" de maneiras diferentes. Significa "gramática" por si só (per se); significa "homem" por outra coisa (per aliud). A perícia em gramática é um acidente do homem, então "expert em gramática" não pode significar "homem" em nenhum sentido incondicionado, mas é algo dito do homem (apelativo hominis). O homem é a substância subjacente na qual pode haver gramática, e a substância subjacente pode ser especialista em gramática.

Assim, "especialista em gramática" pode ser corretamente entendido de acordo com as Categorias de Aristóteles como uma qualidade, porque significa uma qualidade. Ao mesmo tempo, diz-se "perito em gramática" de uma substância, ou seja, o homem. Isso ainda levanta alguns problemas na mente do aluno, que sugere que "especialista em gramática" poderia ser um ter, ou sob a categoria de ter, e pergunta se uma única coisa pode ser de várias categorias. O professor, admitindo que o assunto requer um estudo mais aprofundado, sustenta, orientando o aluno através de vários exemplos, que uma única expressão que significa mais de uma coisa pode estar em mais de uma categoria, desde que as coisas que são significadas não sejam significadas como de fato uma só coisa.

9. Sobre a Verdade

Este diálogo, que Anselmo descreve no prefácio como um dos “três tratados relativos ao estudo da Sagrada Escritura”, tratando “do que é a verdade, em que coisas [quibus rebus] costuma-se dizer que é a verdade e o que é a justiça ” (S., v.1, p. 173), começa com um aluno pedindo uma definição de verdade. A lição dialógica toma como ponto de partida a verdade dos enunciados. Uma afirmação é verdadeira “[quando] o que ela afirma [quod enunciat], seja afirmando ou negando, é assim [est]” (S., v. 1, p. 177). Diante disso, a teoria da verdade de Anselmo aparece à primeira vista como uma simples teoria da correspondência, onde a verdade consiste na correspondência entre enunciados e estados de coisas significados por esses enunciados.

Sua teoria é mais complexa, no entanto, e se baseia em uma noção platônica de participação, ou, mais precisamente, combina uma teoria da correspondência com uma visão participativa platônica. “[Nada é verdadeiro exceto participando da verdade; e assim a verdade da coisa verdadeira está na própria coisa verdadeira. Mas verdadeiramente a coisa declarada não está na declaração verdadeira. Portanto, [a coisa declarada] não deve ser chamada de sua verdade, mas a causa de sua verdade. Por esta razão, parece-me que a verdade da afirmação deve ser procurada apenas na própria linguagem [ipsa oratione]” (S., v. 1, p. 177). É muito importante neste ponto ter em mente que Anselmo não está dizendo que toda verdade está simplesmente na linguagem, mas sim que a verdade das afirmações, verdade da significação, reside na linguagem utilizada. A verdade do enunciado não pode ser o enunciado em si, nem pode ser o significado do enunciado, nem a “definição” do enunciado, pois em qualquer um desses casos, o enunciado sempre seria verdadeiro. Em vez disso, as declarações são verdadeiras quando significam correta ou

corretamente, e Anselmo fornece o termo-chave para sua teoria mais ampla da verdade, "retidão" ou "correção". "Portanto, sua verdade [de uma afirmação] não é algo diferente de retidão [rectitudo]" (S., p. 178).

Anselmo observa, no entanto, que mesmo quando uma afirmação afirma que o que não é é, ou vice-versa, ainda há alguma verdade ou correção na afirmação. Isso ocorre porque há dois tipos de verdade em significar, pois uma afirmação pode significar que o que é o caso é o caso, e significa o que significa. "Há uma retidão e verdade na afirmação porque ela significa o que foi feita para significar [ad quod significandum facta est]; e, há outra, quando significa aquilo que recebeu a capacidade de significar [quod accepit significare]" (S., p. 179).

Assim, para Anselmo, a verdade dos enunciados consiste em parte na correspondência do enunciado com o estado de coisas significado, mas também na própria significação, no sentido ou significado do enunciado. "Ele sempre possui o último tipo de verdade, mas nem sempre possui o primeiro. Pois, tem o último tipo naturalmente, mas o primeiro tipo acidentalmente e de acordo com o uso" (S., p.179). Por exemplo, a expressão "é dia" sempre possui o segundo tipo de verdade, pois a expressão sempre pode significar o que ela significa; em outras palavras, pode transmitir um significado. Mas, se ele possui ou não o primeiro tipo de verdade, depende se de fato é dia. Segundo Anselmo, em certas afirmações, os dois tipos de verdade ou correção são inseparáveis um do outro, sendo exemplos disso afirmações universais, como "o homem é um animal".

Ele passa a discutir a verdade de outros tipos, no pensamento, na vontade, na ação, nos sentidos e no ser das coisas. A verdade no pensamento é análoga à verdade na significação, mas Anselmo discute apenas o primeiro tipo de verdade, onde os pensamentos correspondem a

estados reais de coisas, sendo esta a “correção” do pensamento. A verdade na vontade também consiste na retidão, ou seja, em querer o que se deve querer. Com relação às ações, novamente a verdade é retidão, neste caso bondade. “Fazer o bem [bene facere] e fazer o mal [male facere] são contrários. Por isso, se fazer a verdade [veritatem facere] e fazer o bem são o mesmo em oposição, não são diferentes em seu significado. [Fazer o que é certo [rectitudinem facere] é fazer a verdade ... Nada é mais aparente então do que que a verdade de uma ação é sua retidão. (S. , p. 182)

Mas Anselmo distingue entre ações naturais, como o aquecimento do fogo, que são irracionais e necessárias, e ações não naturais, como dar esmolas, que são racionais e não necessárias. O tipo natural é sempre verdadeiro, como o segundo tipo de verdade na significação. O tipo não natural é às vezes verdadeiro, às vezes falso, como o primeiro tipo de verdade na significação. A verdade dos sentidos, argumenta Anselmo, é um equívoco, pois a verdade ou falsidade que envolve os sentidos não está nos sentidos, mas no “julgamento” (in opinione). “O próprio sentido interior comete um erro [se fallit], em vez de o sentido exterior mentir para ele.” (S. , p. 183)

Falar do segundo tipo de verdade na significação e da verdade das ações naturais envolve referência a uma “Verdade Suprema”, a saber, Deus. Tudo o que é, enquanto é, recebe seu ser [quod est] da Verdade Suprema. Um argumento, colocado na boca do professor do diálogo, decorre disso: 1) “Se todas as coisas são isso, ou seja, o que elas são lá [na Verdade Suprema], sem dúvida elas são o que deveriam ser”. 2) “Mas tudo o que é o que deve ser é justamente [recte est]. “Assim, tudo o que é, é com razão.” (S , p. 185)

Isso, no entanto, parece apresentar um problema genuíno e sério, dada a existência e experiência do mal, especificamente, “muitas ações

feitas malignamente" (multa opera male), no mundo como o conhecemos. Para abordar isso, Anselmo recorre à distinção tradicional entre Deus causando e Deus permitindo o mal. Ações más e má vontade não deveriam ser, mas o que acontece quando Deus permite, porque Ele permite, deveria ser. A solução para esse quebra-cabeça está em uma distinção adicional. "Pois, de muitas maneiras, a mesma matéria [eadem res] suporta opostos quando considerada de diferentes perspectivas [diversisconsideribus]. Muitas vezes, esse é o caso de uma ação" (S., p. 187).

Anselmo usa o exemplo de uma "surra" (percussio), que pode ser considerada tanto uma ação, por parte do agente, quanto uma paixão, por parte do sofredor passivo. Tanto o ativo quanto o passivo estão necessariamente conectados. "Pois uma surra é de quem age e de quem sofre, donde se pode dizer tanto da ação [dar uma surra] quanto da paixão [receber uma surra]" (S., p. 187). Embora esses dois estejam necessariamente conectados, o mesmo não é verdade sobre os julgamentos que podem ser feitos em relação a cada lado da ação, por exemplo, a retidão da ação ou o sofrimento. Uma pessoa pode ser espancada com razão, mas pode ser errado esta ou aquela pessoa dar a surra. A implicação disso é que "pode acontecer que de acordo com a natureza deva ser uma ação ou uma paixão, mas em relação à pessoa que age ou à pessoa que sofre não deve ser, pois nem o primeiro deve fazê-lo nem o segundo sofrer" (S., p. 188). Neste caso, e em outros casos semelhantes, é possível que a mesma coisa tenha determinações aparentemente contraditórias. A chave aqui, no entanto, é que a mesma coisa está sendo "considerada de diferentes perspectivas [diferentes considerações]" (S., p. 188).

Anselmo então traz todos os outros tipos de verdade de volta à verdade da significação, não os reduzindo todos à significação, mas indicando como eles estão conectados uns aos outros. “Pois há significação verdadeira ou falsa não apenas naquelas coisas que estamos acostumados a chamar de signos, mas também em todas as outras coisas de que falamos. Pois, como algo não deve ser feito por alguém a menos que seja algo que alguém deva fazer, pelo próprio fato de alguém fazer algo, ele diz e significa que deve fazer essa coisa. (S. , p. 189) Em toda ação, de acordo com essa doutrina, há uma afirmação implícita da verdade sendo feita (com ou sem razão) pelo agente. Por exemplo, um especialista diz a um não especialista que certas ervas não são venenosas, mas evita comê-las, sendo o significado (verdadeiro) de sua ação mais confiável do que seu significado (falso) em sua declaração. Isso se aplica ainda mais.

Da mesma forma, se você não sabia que não se deve mentir e alguém mentiu na sua presença, então, mesmo que ele lhe dissesse que ele mesmo não deveria mentir, ele próprio lhe diria mais por sua ação [opere] que ele deveria mentir do que por suas palavras que ele não deveria [mentir]. Da mesma forma, quando alguém pensa ou deseja algo, se você não soubesse se ele deveria desejar ou pensar sobre essa coisa, e se você pudesse ver sua vontade ou seu pensamento, ele significaria para você por essa mesma ação [ipso opere] que ele deveria pensar e querer isso. E, se ele tivesse que fazê-lo, ele falaria a verdade. Mas se não, ele mentiria. (S. , p. 189)

Na linguagem de Anselmo, é possível que a ação, o querer e o pensar sejam falsos, ou seja, mentiras por parte do sujeito que age, quer ou pensa. Isso envolve uma referência, notada anteriormente, à Verdade Suprema, Deus, mais especificamente à verdade do ser das coisas como elas são na Verdade Suprema. Todos os tipos de verdade ou retidão são, em última análise, determinados ou condicionados pela Verdade Suprema, que é "a causa de todas as outras verdades e retidão". Algumas dessas outras verdades são, por sua vez, causas e efeitos, enquanto outras são simplesmente efeitos. "Como a verdade que está na existência das coisas é um efeito da Verdade Suprema, esta também é a causa da verdade pertencente aos pensamentos e da verdade que está nas proposições; mas essas duas verdades não são a causa de nenhuma verdade" (S., p. 189).

Depois de ter realizado essas investigações dialógicas dos vários tipos de verdade, Anselmo está agora pronto para fornecer uma definição: "Portanto, a menos que eu esteja enganado, podemos estabelecer a definição de que [definire quia] a verdade é a retidão perceptível apenas pela mente" (S., p. 191). Isso introduz a discussão final do diálogo, o aluno perguntando: "Mas já que você me ensinou que toda verdade é retidão, e visto que retidão me parece ser a mesma coisa que justiça, ensine-me também o que eu poderia entender que a justiça seja" (S. , p. 191). A primeira resposta do professor é que justiça, verdade e retidão são conversíveis entre si. "[Quando] estamos falando de retidão perceptível apenas para a mente, verdade, retidão e justiça são mutuamente definidas em relação uma à outra [invicem sese definidant]" (S., p. 192). Essa relação permite ao ser humano investigador racional utilizar um desses termos, ou melhor, sua compreensão do significado dos termos, para chegar à compreensão dos demais (que é de fato o que está acontecendo no

próprio diálogo). "Se alguém conhece um deles e não conhece os outros, pode ampliar seu conhecimento [scientiam pertingere] do conhecido ao desconhecido. Em verdade, quem conhece um não pode deixar de conhecer os outros dois" (S., p. 192).

A justiça, porém, tem um sentido mais específico e próprio do ser humano, "a justiça à qual se deve louvar, assim como à sua contrária, isto é, a injustiça, se deve condenar". (S. , p. 192) Esse tipo de justiça, argumenta Anselmo, reside apenas em seres que conhecem a retidão e, portanto, podem desejá-la. Assim, esse tipo de justiça está presente apenas nos seres racionais, e nos seres humanos, não está no conhecimento ou na ação, mas na vontade. A justiça é então definida como "correção da vontade", e como isso pode permitir instâncias em que alguém deseja corretamente, em outras palavras, o que ele ou ela deveria desejar, sem querer estar em tal situação, ou instâncias em que alguém o deseja, mas deseja o objeto certo por um motivo ruim, a definição de justiça é ainda especificada como "retidão da vontade mantida por si mesma" (propter se servata). Anselmo deixa claro que essa retidão é recebida de Deus antes de o ser humano tê-la, desejá-la ou mantê-la. E, de certa forma, depende radicalmente da própria justiça de Deus. "Se dissermos que a retidão [de Deus] é mantida por si mesma, não parecemos ser capazes de adequadamente [conuenienter] fale da mesma forma sobre qualquer outra retidão. Pois assim como [a retidão de Deus] se preserva em si e não em alguma outra coisa, não é por meio de outro, mas por si mesma, e da mesma forma não por causa de outra coisa, mas por causa de si mesma." (S. , p. 196)

Isso leva ao tópico final do Sobre a Verdade, a unidade da verdade. Segundo Anselmo, embora haja uma multiplicidade de coisas verdadeiras, e múltiplas e diferentes formas de as coisas serem verdade, há, em última

análise, apenas uma verdade, anterior a todas elas, e da qual elas participam. Pelas discussões em tratados anteriores, fica claro que essa verdade única e última é, claro, Deus.

10. Sobre a Liberdade do Arbítrio

Este tratado é o segundo dos três tratados pertencentes ao estudo da Sagrada Escritura, e trata principalmente da natureza da vontade humana e sua relação com a justiça ou retidão da vontade discutida no final do Sobre a Verdade. O aluno começa fazendo as perguntas centrais:

Visto que o livre arbítrio [liberum arbitrium] parece ser oposto à graça de Deus, à predestinação e à presciência, desejo saber o que é esse livre arbítrio e se sempre o temos. Pois se o livre-arbítrio é “poder pecar e não pecar”, como costuma-se dizer por alguns, e sempre o temos, de que modo podemos necessitar de alguma graça? Pois, se nem sempre o temos, por que o pecado é imputado a nós quando pecaríamos sem livre escolha? (S. , v. 1, p. 207)

A resposta imediata é a negação de que a liberdade de escolha é ou inclui a capacidade de pecar, pois isso significaria que Deus e os anjos bons, que não podem pecar, não teriam livre escolha. Anselmo não está disposto nem mesmo a distinguir completamente a livre escolha de Deus e dos anjos bons daquela dos humanos. “Embora a livre escolha dos humanos seja diferente da livre escolha de Deus e dos anjos bons, ainda assim a definição dessa liberdade, de acordo com esse nome, deve ser a mesma em ambos os casos.” (S. , p. 208)

A princípio parece que uma vontade que pode se voltar para o pecado ou para o não pecado é mais livre, mas isso é poder perder o que

convém e o que é útil ou vantajoso (*quod decet et quod expedit*) a quem quer. Ser capaz de pecar é, na verdade, uma habilidade de se tornar mais não-livre. A chave para o argumento é que não pecar é entendido como uma condição positiva para manter a retidão ou correção (*rectitudo*). Anselmo faz dois pontos-chave em apoio a isso. “A vontade que não pode desviar-se da retidão de não pecar é assim mais livre do que aquela que pode abandoná-la [retidão].” (S., p. 208) A análise das concepções de liberdade, pecado e poder são semelhantes às do capítulo 7 do *Proslogion*: “A capacidade de pecar, portanto, que quando adicionada à vontade diminui sua liberdade e quando retirada aumenta, não é nem liberdade nem parte da liberdade” (S., v. 1, p. 209).

Isso levanta dois problemas, no entanto. Tanto os anjos caídos quanto o primeiro humano foram capazes de pecar e pecaram. Dado o argumento que acabamos de apresentar, ser capaz de pecar e liberdade parecem estranhos (*aliena*) um ao outro, mas se alguém não peca por livre arbítrio, parece que deve pecar por necessidade. Além disso, a noção de ser um “servo do pecado” requer esclarecimento, explicando especificamente como um ser livre pode ser dominado pelo pecado e, assim, tornar-se um servo. Anselmo faz uma distinção sutil. No caso do primeiro homem ou anjo caído, o Diabo:

Ele pecou por sua escolha que era livre, mas não por meio da qual [unde] era livre, ou seja, pela capacidade pela qual ele era capaz de [per potestatem qua poterat] não pecar e não servir ao pecado, mas sim pelo capacidade de pecar que ele tinha [per potestatem quam habebat peccandi], pela qual ele não foi nem auxiliado para a liberdade de

não pecar nem compelido ao serviço de pecar. (S., v. 1, p. 210)

Analogamente a isso, se alguém é capaz de ser servo do pecado, isso não significa que o pecado seja capaz de dominá-lo, de modo que sua escolha de pecar, de se tornar servo do pecado, não seja gratuita. Outra questão surge então, como uma pessoa, depois de se tornar um servo do pecado, ainda seria livre, para a qual a resposta é que ela ainda retém alguma liberdade natural de escolha, mas é incapaz de usar sua liberdade de escolha exatamente da mesma maneira. como alguém poderia antes de escolher pecar (mais adiante, no capítulo 12, Anselmo esclarece que ser um "servo do pecado" é precisamente "uma incapacidade de evitar o pecado").

A diferença, no entanto, é muito importante. A liberdade de escolha que eles originalmente possuíam era orientada para um fim, o de "querer o que eles devem querer e o que é vantajoso para eles quererem" (S., p. 211), ou seja, correção ou retidão (rectitudo) da vontade. Anselmo então considera quatro diferentes maneiras possíveis pelas quais eles tiveram essa liberdade orientada para a retidão ou retidão da vontade:

1. seja por adquiri-lo sem que ninguém o tenha dado, visto que ainda não o tinham
2. seja por recebê-lo quando ainda não o tinham, se alguém o desse para que o tivessem
3. seja por desertarem o que receberam e por recuperarem por si mesmos o que haviam desertado
4. seja por guardá-lo sempre uma vez recebido (S., v. 1, p. 211)

As três primeiras possibilidades são rejeitadas, restando apenas a quarta. Criaturas racionais receberam originalmente retidão de vontade, que eram obrigadas a manter, mas livres (em certo sentido) para manter ou

perder. A liberdade de escolha, no entanto, tem uma razão, a saber, manter essa retidão original da vontade por si mesma.

Existem então dois estados possíveis diferentes. Enquanto alguém mantiver a retidão da vontade por si mesma, ele o fará livremente. Uma vez que alguém perde a retidão de vontade através do uso de sua livre escolha, não tem mais a capacidade de manter a retidão de vontade, realmente por definição, uma vez que, afinal, a perdeu. Aqui, Anselmo esclarece: "Mesmo que falte retidão de vontade, ainda assim [uma] natureza racional não possui menos do que aquilo que lhe pertence. Pois, a meu ver, não temos habilidade que por si só seja suficiente para sua ação; e ainda, quando faltam aquelas coisas sem as quais nossas habilidades dificilmente podem ser postas em prática, ainda assim dizemos que temos essas habilidades que estão em nós (S., p. 212-3).

Ele emprega duas analogias, uma geral e outra mais específica. Pode-se ter uma habilidade ou um instrumento que pode realizar alguma coisa, mas quando faltam as condições para seu emprego, nada pode por si só. Da mesma forma, ver uma montanha requer não apenas visão, mas também luz e uma montanha realmente estar lá para ser vista. Quando falta a retidão da vontade, perdida, ainda se tem a capacidade de mantê-la, mas as condições faltam para tê-la e mantê-la. "O que nos impede de ter o poder de manter a retidão da vontade por causa dessa mesma retidão, mesmo que essa mesma retidão esteja ausente, enquanto dentro de nós houver razão, pela qual podemos reconhecê-la, e vontade, por que somos capazes de segurá-lo? Pois a liberdade de escolha mencionada aqui consiste em ambos [ex his enim constat]" (S., p. 214).

Os capítulos 5-9 discutem a tentação, especificamente como a vontade pode ser vencida pela tentação, afastando-se ou perdendo a retidão da vontade, desejando uma ação (por exemplo, mentir,

assassinato, roubo, adultério) contrária à vontade de Deus. Anselmo admite que uma pessoa pode ser colocada em uma situação em que as opções são restritas e onde consequências indesejadas decorrem de cada opção, por exemplo, quando uma pessoa é forçada a escolher entre mentir e, assim, evitar a morte (por um tempo) e morrer. A vontade é mais forte que qualquer tentação, ou mesmo o próprio Diabo, mas tanto a tentação quanto o Diabo podem criar dificuldades para a pessoa que resiste e podem restringir as situações de escolha. Nesses casos, a vontade pode se deixar vencer. Isso ainda envolve o livre arbítrio da vontade, mas é um livre arbítrio para um ou outro tipo de falta de liberdade. Anselmo argumenta que “uma natureza racional sempre possui livre escolha, uma vez que sempre possui a capacidade de manter a retidão da vontade por causa dessa própria retidão, mesmo que com dificuldade em alguns momentos” (S., pág. 222).

Perdida esta retidão, ou melhor, abandonada livremente, o ser humano livre torna-se servo do pecado, porque não pode por si mesmo reencontrar essa retidão. “De fato, assim como nenhuma vontade, antes de possuir retidão, poderia adquiri-la a menos que Deus a desse, assim, depois que ela abandonou o que havia recebido, não é capaz de recuperá-la, a menos que Deus a devolva.” (S , p. 222) Em tal condição, o ser humano permanece livre no sentido de poder manter a retidão-de-vontade, ou seja, não pecar, justamente por escolher livremente mantê-la, se a tivesse, o que eles não fazem. Uma vez que Deus o dá de novo, o ser humano fica novamente livre para mantê-lo ou perdê-lo. A liberdade em sentido pleno para Anselmo, portanto, consiste na capacidade de manter a retidão da vontade por si mesma, ou seja, escolher e agir de modo a não perdê-la, mesmo diante de tentação.

11. Sobre a Queda do Diabo

Este diálogo, consideravelmente mais longo do que o Sobre a Verdade e o Sobre a Liberdade anteriores, desenvolve alguns temas que eles levantaram e aborda várias outras questões filosóficas de grande importância, incluindo a natureza do mal e da negação e as complexidades da vontade. O diálogo começa na tentativa de entender as implicações de todos os seres criados não terem nada que não tenham recebido de Deus. "Nenhuma criatura tem nada [aliud] de si mesma. Pois o que não tem a si mesmo de si mesmo, de que maneira poderia ter algo de si mesmo? (S ., v. 1, p. 233) Somente Deus, o Criador, sozinho tem algo (quidquid) de si mesmo. Todos os outros seres, como dependentes de Deus para sua existência, têm o que têm dele. O aluno levanta um problema inicial no Capítulo 1, relacionado com a causação divina. Parece então que Deus é a causa não apenas de seres criados terem algo e de seu ser, mas também que Deus é então a causa de sua passagem ao não-ser. Isso significaria então que Deus é a causa não apenas de tudo o que é, mas também de tudo o que não é.

O professor faz uma distinção necessária aqui. Diz-se que uma coisa causa a existência de outra coisa em vários casos diferentes. Diz-se apropriadamente que aquele que realmente causa algo a ser é o causador. Quando alguém capaz de fazer algo não ser não o causa, e então a coisa é (porque a primeira coisa não interfere com a segunda coisa sendo ou vindo a ser), a primeira coisa é dita indevidamente como causa da segunda. Consequentemente, diz-se que Deus causa as coisas de ambas as maneiras. Também se diz indevidamente que Deus causa o que não é para não ser, quando o que realmente se quer dizer com isso é que Deus simplesmente não causa isso. Da mesma forma, quando as coisas passam

do ser ao não-ser, Deus não o causa, embora não as conserve no ser, porque elas simplesmente voltam ao seu estado original de não-ser.

Isso tem relação com a questão da responsabilidade divina pelo mal, estabelecendo os outros problemas do diálogo.

Assim como nada que não seja bom vem do Sumo Bem, e todo bem é do Sumo Bem, assim também nada que não seja [essentia] vem do Supremo Ser [essentia], e todo ser é do Supremo Ser. Visto que o Bem Supremo é o Ser Supremo, segue-se que todo ser é uma coisa boa e toda coisa boa é um ser. Portanto, assim como o nada e o não-ser [non esse] não são o ser [essentia], assim também não são bons. Assim, nada e não-ser não são daquele de quem nada é, a menos que seja bom e ser. (S. , p. 235)

O problema central é entender como o Diabo poderia ser responsável por seu próprio pecado, dado que o que ele tem, ele tem de Deus, e a longa argumentação no capítulo 3 esclarece a natureza complexa do problema. Parece que há uma inconsistência entre a bondade de Deus e a justiça de seu julgamento, por um lado, e o Diabo não recebendo perseverança de Deus que não a deu a ele, por outro lado. No entanto, o aluno está fazendo a suposição global de que, uma vez que dar X é a causa de X ser recebido, não dar X é a causa de X não ser recebido.

Em alguns casos, porém, isso não ocorre, e o professor fornece um exemplo. "Se eu ofereço [porrigo] algo a você e você o aceita [accipis], não o dou, portanto, porque você o recebe [accipis], mas, portanto, você o recebe porque eu o dou, e o dar é a causa do recebendo". (S. , p. 236) Nesse caso positivo, o dar é a causa do receber, mas, se o caso for negado,

a ordem de causar o que acontece (ou melhor, o que não acontece) é oposta. “E se eu oferecer exatamente isso a outra pessoa e ela não aceitar? Ele, portanto, não aceita porque eu não dou? O estudante percebe que a maneira correta de encarar as coisas é “antes que você não dê porque ele não aceita”. (S , p. 236) Em casos como esses, onde não dar X não é a causa de X não ser recebido, se não se der X, ainda pode-se inferir que X não é recebido. Essa resposta, no entanto, não elimina as dúvidas iniciais do aluno, pois simplesmente empurra o problema fundamental ainda mais para trás. “Se você deseja afirmar que Deus não deu a ele porque ele não recebeu, eu pergunto: por que ele não recebeu? Foi porque ele não foi capaz ou porque não quis? Pois se ele não tivesse a capacidade ou a vontade de receber [potestatem aut uoluntatem accipiendi], Deus não o deu”. (V. , p. 237) Isso parece colocar a responsabilidade pela falta do Diabo de volta em Deus, e o aluno pergunta: “[S]e ele não foi capaz de ter a capacidade ou a vontade de receber perseverança a menos que Deus a dê , em que ele pecou, ao não aceitar o que Deus não lhe deu para poder ou querer receber [posse aut uelle accipere]? (S. , p. 237)

A resposta é que Deus de fato deu essa capacidade e vontade, e o aluno conclui que o Diabo recebeu perseverança de Deus. O professor faz dois esclarecimentos importantes. A primeira é que “eu não disse que Deus lhe deu o recebimento da perseverança [accipere perseuerantiam], mas sim ser capaz ou desejar [posse aut uelle] receber perseverança”. (S. , p. 237) O estudante então conclui que, uma vez que o Diabo desejou e foi capaz de (voluit et potuit) receber perseverança, ele de fato a recebeu.

Isso leva ao segundo esclarecimento, muito mais complexo. Há casos em que alguém pode e deseja fazer algo, mas não o termina ou o realiza completa ou perfeitamente, casos em que a vontade inicial é alterada antes que a coisa esteja totalmente concluída.

P: Então você quis e conseguiu perseverar naquilo que não perseverou.

E: Certamente eu quis, mas não perseverei em querer [in voluntariamente], e assim não perseverei na ação.

P: Por que você não perseverou em querer?

E: Porque eu não quis.

P: Mas, enquanto você quis perseverar na ação, você quis perseverar nesse querer [in voluntate]? (S. , p. 238)

A vontade é marcada por uma reflexividade, como o aluno reconhece quando o professor pergunta por que ele não perseverou em querer. Pode-se responder que ele não perseverou em querer (que é a razão pela qual ele não continuou a querer) porque ele não quis. Esse tipo de explicação poderia ser iterado infinitamente e não explicaria realmente nada. Em vez disso, a explicação para o fracasso da vontade (*defectus uoluntatis*) requer referência a outra coisa, e isso requer cunhar uma nova expressão. Como diz o professor: “Vamos dizer que perseverar no querer é 'querer completamente' [peruelle]” (S., p. 238). E, ele pergunta ao seu aluno: “Quando, portanto, você não completou o que quis e pôde, por que você não completou?” Em resposta, o aluno fornece a conclusão: “Porque eu não quis isso completamente” (S., p. 238). Isso permite uma resolução parcial para o problema: embora o Diabo tenha recebido a vontade e a capacidade de receber perseverança e a vontade e a capacidade de perseverar, ele não recebeu realmente a perseverança porque não será completamente. Novamente, esta resposta simplesmente empurra o problema para outro nível, levando o aluno a perguntar:

Mais uma vez eu pergunto por que ele não quis completamente. Pois quando você diz que o que ele quis, ele não quis completamente, você está dizendo

algo como: o que ele quis no início, ele não quis depois. Então, quando ele não quis o que queria antes, por que ele não quis, a menos que não tivesse vontade? E por esta última não quero dizer a vontade que ele tinha anteriormente quando a quis, mas aquela que ele não tinha quando não a quis. Mas por que ele não teve essa vontade, a não ser porque não a recebeu? E por que não o recebeu, a não ser porque Deus não o deu? (S., p. 239)

O professor lembra ao aluno o ponto estabelecido anteriormente, que Deus não deu ao Diabo porque o Diabo não recebeu. Mais uma vez, a falha está do lado da criatura e, neste ponto, o professor afirma que o Diabo poderia ter recebido a guarda (*tenere*) do que tinha, mas em vez disso o abandonou ou desertou (*deseruit*). A relação entre não receber e deserção tem uma estrutura paralela ao não dar e ao não receber: o Diabo não recebeu porque desertou, e Deus não deu ao Diabo porque o Diabo não recebeu.

Mais uma vez, esta é apenas uma solução parcial, e ainda parece que Deus pode ser o responsável pela queda do Diabo, porque Deus não deu algo ao Diabo, a saber, a vontade de manter, não de desertar, o que ele tinha. A causa de alguém abandonar algo, afirma o aluno, é porque essa pessoa não quer mantê-lo. A resposta do professor aqui é semelhante às respostas anteriores, pois ele distingue os casos em que a relação causal que o aluno afirma ter não é válida. É diferente, no entanto, e encerra a argumentação complexa do Capítulo 3, porque introduz a noção-chave de objetos conflitantes da vontade. Usando o exemplo de um avarento que desejaria tanto manter seu dinheiro quanto ter pão, o que o obriga a gastar dinheiro, o professor observa que, nesse caso, querer desertar é anterior a

não querer guardar algum bem, justamente porque se tem vontade de abandonar a coisa para ter algo que se prefere ter. No caso do Diabo então:

a razão pela qual ele não quis quando deveria e o que deveria ter não foi que sua vontade era deficiente [defecit] porque Deus falhou [deo deficiente] para dar, mas sim que o próprio Diabo, ao querer o que não deveria ter, expulsou sua boa vontade por causa do surgimento de uma má vontade. Portanto, não foi porque não teve uma boa vontade perseverante ou não a recebeu, porque Deus não a deu, mas porque Deus não a deu porque o Diabo, desejando o que não devia, abandonou o boa vontade, e por abandoná-la não a guardou. (S. , p. 240)

Nos capítulos 4 a 28, são exploradas as questões levantadas por essa solução para o problema: a natureza complexa da vontade e o status ontológico do mal, do nada e da injustiça. O capítulo 4 introduz uma distinção fundamental nos objetos da vontade, entre a justiça (justitia) e o que é benéfico, útil ou agradável (commodum). O caso do Diabo é o caso de criaturas racionais e voluntárias em geral. O professor observa: "Ele não poderia ter desejado nada, exceto a justiça ou o que é benéfico. Pois a felicidade, que todas as naturezas racionais desejam, consiste em coisas benéficas". E o aluno confirma: "Podemos reconhecer isso em nós mesmos, que não querem nada além do que julgamos ser justo ou benéfico". (S. , p. 241)

O Diabo errou ao desejar algo benéfico, mas que ele não tinha e não deveria ter no momento em que o desejou; era querer de maneira

desordenada e, por meio disso, desejar a coisa benéfica de maneira a não manter a justiça, precisamente porque desejar a coisa benéfica de maneira desordenada exigia o abandono da justiça. O Diabo quis ser igual a Deus e acima de Deus, querendo de modo a rejeitar a ordem que Deus introduziu nas coisas (incluindo as vontades), ou dito de outra forma, usando um termo que resiste à tradução: "ele quis algo por sua própria vontade [propria voluntate], que não estava sujeita [subdita] a ninguém. Pois deve ser apenas para Deus querer algo por sua própria vontade, de modo que ele não siga uma vontade superior [à sua]." (S. , p. 242)

A vontade, tanto nos anjos como nos seres humanos, é complexa e pode ser considerada de pontos de vista diferentes, embora complementares, e em termos de seus objetos, que podem diferir ou coincidir. Os capítulos 12-14 discutem as relações entre a vontade, a felicidade e a justiça. Existem dois tipos fundamentais de bem e dois tipos de mal: a justiça (*justitia*) e o que é benéfico, útil ou agradável (*commodum*); injustiça e o que é prejudicial ou desagradável (*incommodum*). Os seres racionais, assim como outros seres que podem perceber, têm uma vontade natural de evitar o que é prejudicial ou desagradável (*in commodum*) e de possuir o que é benéfico, útil ou agradável (*commodum*), e por essa vontade natural, que é para a felicidade, eles se movem para desejar outras coisas, como meios para alcançar o bem que desejam.

Em contraste, os seres racionais podem ser justos ou injustos, e podem querer justiça ou injustiça. Embora todos os seres racionais desejem a felicidade, nem todos desejam a justiça. É possível que as duas vontades entrem em conflito e que uma deseje a felicidade desordenadamente e, assim, deserte da justiça. Alternativamente, é possível desejar justiça, o que afeta como a felicidade é desejada.

A justiça, quando acrescentada, temperaria tanto a vontade de felicidade, que tanto refrearia o excesso da vontade quanto não cortaria sua capacidade de exceder. Assim, porque se quer ser feliz, pode-se ir ao excesso [excedere], mas porque se quer justamente, não se quer ir ao excesso [excedere], e assim tendo uma justa vontade de felicidade pode-se e deve-se seja feliz. E, não querendo o que não se deve querer, ainda que pudesse, mereceria poder nunca querer o que não se deve querer, e mantendo sempre a justiça por meio de uma vontade contida, não se estaria de modo algum em precisar; mas, se alguém desertasse da justiça por uma vontade desenfreada [im moderatam], estaria em necessidade de todas as maneiras. (S. , p. 258)

Os capítulos 15-16 mostram que a relação entre justiça e injustiça é de um bem e sua privação, ou seja, a justiça é algo, ou seja, tem bondade e tem ser, enquanto a injustiça nada mais é do que a ausência ou privação da justiça que deve existir, nomeadamente num testamento. A prioridade da justiça sobre a injustiça significa que a vontade retém vestígios (vestigia) da justiça que abandonou, ou seja, que deveria ter justiça. A injustiça, ou o estado de ser injusto, não tem nenhum ser, ou seja, não é nada.

As relações entre mal, injustiça, nada e a vontade são explicadas nos capítulos 7-11, 19-20 e 26. Primeiro, como explica o professor, a própria vontade, considerada como vontade, não é nada. "Agora, mesmo que [a vontade e a mudança da vontade] não sejam substâncias, ainda assim não pode ser provado que não sejam seres [essentias], pois há muitos outros seres além daqueles que são propriamente chamados de 'substâncias'.

Portanto, uma vontade boa não é mais alguma coisa do que uma vontade má, nem esta última é mais má do que aquela é boa". (S., p. 245) A conclusão disso não é que a vontade má não seja de fato má, mas sim que "a vontade má não é aquela mesma maldade que torna más as pessoas más" (S., p. 245).

O mal que torna as pessoas más é, ao contrário, a injustiça, a privação da justiça, que não é nada. Dizer que a injustiça e o mal não são de fato nada levanta um problema, pois parece que a injustiça e o mal são alguma coisa. Por um lado, parece que o bem e o mal são correlativos entre si. "[O mal é uma privação do bem, admito, mas vejo que o bem não é menos privação do mal (S., p. 247). Colocando uma segunda dificuldade, parece que "mal" deve significar algo, já que "mal" é um nome. Por fim, os efeitos do mal parecem ser algo em nossa experiência, então parece paradoxal insistir que sua causa é "nada".

Essas dificuldades são resolvidas de várias maneiras. Primeiro, como observado anteriormente, a relação entre o mal ou a injustiça como privação e seu oposto, a justiça, não é recíproca. A injustiça é a privação da justiça, a justiça não é a privação da injustiça, mas aquilo de que a injustiça é uma privação. Dito de outra forma, a justiça é algo positivo e tem existência, e sua existência não é dependente ou condicionada por seu oposto e privação, a injustiça.

Uma segunda resolução consiste em notar que "nada" significa, mas significa por negação. Como diz o professor, fazendo uma importante distinção:

"Mal" e "nada" significam algo; ainda que o que eles significam não seja mau ou nada. Mas há outra maneira pela qual eles significam algo e o que é significado é algo; não verdadeiramente algo,

porém, mas como se algo [quase líquido]. Pois, de fato, muitas coisas são ditas de acordo com a forma [da linguagem] [secundum formam], que não são ditas de acordo com a realidade [secundum rem]. (S., p. 250) Assim, assim, "mal" e "nada" significam algo, e o que é significado é algo que não está de acordo com a realidade, mas de acordo com a forma de falar. (S., pág. 251)

Uma terceira resolução reside em explicar a relação entre o mal e o nada da injustiça e a aparente positividade e existência das coisas que são chamadas de más. A própria vontade, como algo, é boa; objetos em si, dispostos da vontade, desde os prazeres mais básicos até o ser semelhante a Deus, é bom. Mesmo as coisas vis e impuras úteis ou prazerosas que dão prazer aos animais irracionais (*comoda infima et immunda quibus irrationalia animalia delectantur*, S. , p. 257) são em si boas. O que permite que um existente positivo seja um mal é a desordem em que está envolvido, e isso tem a ver com a vontade, e com a injustiça como tal, que são a fonte de toda positividade que o mal tem. "[S] como nenhuma coisa é chamada de 'má' exceto por uma vontade má ou por causa de uma vontade má - como um homem mau e uma ação má - nada é mais claro do que que nenhuma coisa é má, nem o mal é outra coisa senão a ausência da justiça que foi desertada no testamento, ou em alguma coisa por má vontade". (S. , pág. 264) A ausência de justiça na vontade, ou injustiça, é sempre, a rigor, nada, a ausência ou falta do que deveria ser. No entanto, "às vezes o mal que é prejudicial ou desagradável (*incommodum*) é claramente nada, como a cegueira, outras vezes é algo, como tristeza ou dor". (S. , p. 274) O que normalmente focamos ao pensar sobre o mal são os últimos casos. "Quando, pois, ouvimos a palavra 'mal', não tememos o

mal que não é nada, mas o mal que é alguma coisa, que decorre da ausência do bem. Pois, da injustiça e da cegueira, que são más e que não são nada, seguem-se muitas coisas nocivas ou desagradáveis (incommoda) que são más e são alguma coisa, e é isso que tememos quando ouvimos a palavra 'mal'." (S. , pág. 274)

Assim, voltando à questão original, o que as criaturas têm de bom, elas têm de Deus, e o que elas têm de mal vem delas (ou de outras criaturas), mas, em última análise, do nada, isto é, da falta de o que deveria ser (ou do que deveria ter sido). Em qualquer caso, é claro, por exemplo, o caso do Diabo, pode ser necessária uma análise considerável para ver como o que Deus deu permitiu que o mal acontecesse.

12. Sobre a Concordância

Este último trabalho é de particular interesse por várias razões. Em seu conteúdo, trata de assuntos examinados pelas obras anteriores de Anselmo, desenvolvendo ainda mais suas doutrinas. O *De Concordia* refere-se a obras anteriores pelo nome, especificamente *Sobre a Verdade*, *Sobre a liberdade do arbítrio*, *Sobre a queda do diabo* e *Sobre a concepção virginal e o pecado original*. Estilisticamente, sua forma é intermediária entre as dos tratados e as dos diálogos, pois Anselmo aborda as possíveis objeções e respostas de um interlocutor no primeiro livro, mas o faz dentro de um discurso contínuo. No segundo e terceiro livros, Anselmo não se dirige mais a um interlocutor. Os três principais tópicos ou "questões" do título dividem desigualmente os livros da obra.

A primeira questão, ou problema, é como o livre arbítrio (*liberum arbitrium*) e a presciência de Deus podem ser compatíveis. Este é realmente um choque entre liberdade e necessidade. "É necessário [necesse est] que aquelas coisas que Deus prevê que vão acontecer [esse

futura], e aquelas que vêm a ser por livre escolha não chegam por qualquer necessidade" (S., v. 2, p. 245) O procedimento de Anselmo é assumir tanto o livre arbítrio quanto a presciência de Deus para ver se eles de fato se contradizem, raciocinando que, se forem genuinamente incompatíveis, alguma outra impossibilidade surgirá deles. A suposição não gera de fato uma contradição.

[E] se algo vai acontecer sem necessidade [sine necessitate], Deus, que prevê todas as coisas futuras, sabe disso mesmo. Então, o que Deus sabe de antemão necessariamente [necessita] vai acontecer, assim como é conhecido de antemão. Assim, é necessário [necesse est] que algo aconteça sem necessidade. Portanto, para quem entende isso corretamente, a presciência da qual a necessidade segue e a livre escolha da qual a necessidade é removida não parecem de forma alguma contraditórias, pois é necessário que Deus preveja o que vai acontecer, e Deus preveja algo a ser vai acontecer sem qualquer necessidade. (S., p. 245)

O interlocutor levanta várias objeções. A primeira é facilmente resolvida, pois consiste simplesmente em deslocar o terreno das ações em geral para o pecado. Visto que Deus sabe de antemão se uma pessoa vai pecar ou não, parece que então é necessário que uma pessoa peque ou não peque. Anselmo simplesmente torna explícito o significado completo do que está sendo afirmado, após o que fica claro que enquadrar a questão em termos de pecado simplesmente gera a mesma estrutura. "Você não deve dizer apenas: 'Deus sabe de antemão que vou pecar ou

não vou pecar', mas sim: 'Deus sabe de antemão que sem necessidade vou pecar ou não vou pecar'" (S., pág. 246).

A segunda objeção levanta um enigma que decorre do sentido de "necessidade". "Necessidade parece significar [sonare] compulsão ou restrição [coactionem uel prohibitionem]. Assim, se é necessário que eu peque por minha vontade, entendo-me ser compelido por alguma força oculta à vontade de pecar; e se eu não pecar, sou impedido de pecar". (S., p. 246-7) Em resposta, Anselmo observa que algumas coisas são ditas necessariamente ser ou não ser, mesmo quando não há compulsão ou restrição. No caso de ações voluntárias, Deus as conhece de antemão, mas essa presciência não produz nenhuma compulsão ou restrição. Ao contrário, Deus os conhece de antemão precisamente como ações voluntárias. Há uma necessidade envolvida, mas uma que "segue", em vez de "preceder" ou determinar a coisa ou evento.

Anselmo fornece exemplos dessas duas modalidades de necessidade. Uma revolta que vai acontecer amanhã não ocorre por necessidade. Poderia acontecer de outra forma, embora não aconteça. O nascer do sol amanhã acontecerá por necessidade. Deve acontecer assim.

A insurreição, que não será por necessidade, afirma-se que acontecerá apenas por uma necessidade seguinte [sequenti necessitate], uma vez que o que vai acontecer está sendo dito do que vai acontecer. Pois, se vai acontecer amanhã, necessariamente vai acontecer. O nascer do sol, no entanto, é entendido como indo acontecer por dois tipos de necessidade, a saber, a necessidade precedente [praecedenti] que faz a coisa ser - assim será, pois é necessário

[necesse est] que seja - e a seguindo a necessidade que não o obriga a ser. (S. , p. 250)

Quando alguém diz que é necessário que aconteça o que Deus prevê, é necessário cuidado para que essas diferentes modalidades de necessidade não se misturem. No caso da vontade humana, a necessidade é do tipo seguinte, não do tipo precedente. Há uma temporalidade envolvida na necessidade da vontade humana.

O que o livre arbítrio quer, o livre arbítrio pode e não pode não querer [non velle], e é necessário que queira. Pois não pode querer antes de querer, visto que é livre, e uma vez que quer, não pode não querer, mas é necessário que queira, pois é impossível querer e não querer a mesma coisa. Ao mesmo tempo há uma dupla necessidade, porque [o que a vontade quer livremente] é compelido a ser pela vontade, e o que acontece não pode ao mesmo tempo não acontecer. Mas o livre-arbítrio faz essas necessidades, o que pode evitá-las antes que existam. (S. , p. 251)

Longe de o livre-arbítrio ser incompatível com a necessidade e com a presciência de Deus, o livre-arbítrio é de fato produtivo de alguma necessidade. Anselmo emprega uma linha de raciocínio semelhante à usada em obras anteriores, principalmente no Sobre a Verdade. "Por que então é algo surpreendente se assim algo é da liberdade e da necessidade, quando há muitas coisas que são apreendidas de maneiras opostas, mudando o ponto de vista [diversa razão]? " (S. , p. 253) O emprego dessa técnica de distinção permite-lhe concluir que são de fato compatíveis: "Não há incoerência se, de acordo com as razões dadas

anteriormente, afirmamos que uma e a mesma coisa vai necessariamente ser, uma vez que vai ser, e que não é necessariamente compelido a ser, a não ser por aquela necessidade que foi dito antes de vir a ser do livre arbítrio. (S. , p. 253)

No capítulo 5, em última análise, a fim de fornecer uma hermenêutica para passagens bíblicas aparentemente problemáticas, Anselmo oferece aos leitores um vislumbre intelectual da eternidade. Dentro da eternidade, não há passado ou futuro, mas apenas presente; não o presente fugaz de nossa experiência temporal, mas um presente eterno, que tem uma prioridade ontológica sobre o tempo conforme o vivenciamos. “Embora nada exista exceto o que está presente, não é o presente temporal, como o nosso, mas sim o eterno, no qual todos os tempos estão contidos. Se de certa forma o tempo presente contém todos os lugares e todas as coisas que estão em qualquer lugar, da mesma forma, todo tempo está contido [clauditur] no eterno presente, e tudo o que está em qualquer tempo.” (S. , p. 254)

A natureza das coisas temporais é que, enquanto estão no tempo, não existem sempre e mudam de tempos em tempos, ao passo que, como existem na eternidade, sempre existem e são imutáveis. Anselmo novamente enquadra isso em termos de diferentes pontos de vista. Algo pode ser mudado no tempo e ainda ser imutável na eternidade “Pois as coisas que são mutáveis no tempo e imutáveis na eternidade não são mais opostas do que não ser em algum tempo é estar sempre na eternidade, ou ter sido ou ir para estar de acordo com o tempo e não ter sido ou não ser na eternidade”. (S., p. 255) Isso permite uma compreensão mais completa da relação entre a presciência de Deus e o livre arbítrio. Antes (na sequência temporal) algo é desejado por um ser existente no tempo, como

pecar ou não pecar, pode ser de outra forma. Já existe na eternidade, no entanto, que é como Deus sabe (ou do nosso ponto de vista, pré-conhece).

Anselmo trata brevemente da segunda questão ou problema, reconciliando a predestinação com o livre arbítrio. Esta questão parece apresentar uma questão mais problemática do que a presciência divina. Pode-se, como Anselmo, reconciliar a presciência divina com as escolhas humanas livres assumindo a posição de que Deus conhece as escolhas humanas livres como livres, mas de um ponto de vantagem da eternidade, no qual as ações humanas livres, não compelidas ou restritas já aconteceram, ou expressos de forma mais adequada já estão acontecendo. A predestinação, no entanto, parece envolver Deus fazendo as coisas acontecerem do jeito que acontecem. Existe uma resolução possível, no entanto; podemos dizer: "Deus predestina as pessoas más e suas más obras quando ele não as corrige e suas más obras. Mas diz-se que ele conhece e predestina coisas boas, porque ele faz [facit] que elas sejam e que sejam boas; mas para as coisas más, ele apenas as faz ser o que são essencialmente, não que sejam más. (S., p. 261) Ou seja, (de acordo com as posições desenvolvidas nas obras anteriores de Anselmo), Deus nunca causa diretamente algo mal, mas fornece a base, no ser e na bondade, para o que é então transformado em mal, se afastou de como deveria ser.

Deus predestina as ações humanas, segundo Anselmo, mas predestina-as precisamente como ações livres ou voluntárias, o que não lhes impõe uma necessidade que não provenha da vontade do eleitor, pelo tipo de necessidade seguinte discutida em relação à presciência .

Pois Deus - embora Ele predestine - não causa [facit] essas coisas obrigando ou restringindo a vontade, mas sim comprometendo-a [dimittendo] com seu

próprio poder. Mas mesmo que a vontade use seu próprio poder, nada faz que Deus não faça nas coisas boas por sua graça, nas coisas ruins não por sua própria vontade, mas pela vontade da pessoa. E assim como a presciência, que não erra, apenas antevê o que é verdadeiro, assim como será, seja necessário ou espontâneo, assim também a predestinação... predestina uma coisa apenas como é na presciência. (S. , p. 261)

A terceira questão ou problema é reconciliar a graça de Deus e a livre escolha humana. Ao mostrar que não há nenhuma contradição real entre eles, o tratamento de Anselmo abrange uma série de questões. Há uma variedade de diferentes pontos de vista a serem considerados. Alguns, apoiando-se no apelo às Escrituras, sustentam que somente a graça divina conduz à salvação; outros, também apelando para outras passagens das Escrituras, sustentam que a salvação depende de nossa vontade. Promovendo a primeira posição, alguns citam passagens que parecem ter boas obras e a salvação depende da graça, e outros apontam para a experiência bastante comum de pessoas que, apesar de seus esforços, falham. Além das passagens bíblicas que ensinam que os humanos têm livre arbítrio, ou que exortam as pessoas a fazer o bem e que condenam o mal, há uma linha de raciocínio que apoia o livre arbítrio, a saber: "Se ninguém fizesse o bem ou o mal por meio do livre arbítrio, então não haveria razão para que [nec ullo modo esset cur] Deus justamente dê o que eles merecem [retribueret] aos bons e aos maus pelos méritos de cada um". (S. , p. 264)

A posição que Anselmo desenvolve pode ser resumida da seguinte forma: Graça e livre arbítrio não são apenas compatíveis, mas de fato

cooperam entre si. Portanto, deixando de lado a exceção dos bebês batizados, a graça e a livre escolha são necessárias para que alguém seja salvo. As maneiras pelas quais a graça e o livre arbítrio cooperam entre si, bem como as maneiras pelas quais o livre arbítrio falha em cooperar com a graça, são complexas. Quatro características principais disso são: a relação entre correção ou retidão (rectitudo) e graça; a necessidade de cooperação com a graça através da própria vontade; A tríplice distinção de Anselmo sobre a vontade; e a vontade de felicidade e a vontade de justiça.

A retidão da vontade foi discutida longamente nas obras anteriores de Anselmo, mas recebe um tratamento mais sofisticado e matizado no Sobre a Concordância. Como antes: "Não há dúvida de que a vontade só quer corretamente [recte] quando é reta [recta] a vontade não é reta porque quer corretamente, mas deseja corretamente porque é reta" (S., p. 265-6) Quando a vontade deseja a retidão por si mesma, ela claramente deseja corretamente e, como nas obras anteriores, a vontade deseja permanecer nesta retidão. No Sobre a Concordância, no entanto, é possível que alguém deseje mais retidão. "Não nego que uma vontade reta deseja uma retidão que ainda não possui, quando deseja ter uma retidão maior do que tem; mas eu digo que nenhuma vontade pode querer retidão, se não tiver a retidão pela qual a deseja. (S. , p. 266)

Mais tarde, Anselmo diz algo muito semelhante:

Diz-se aos já convertidos [isto é, voltados para Deus, conservis]: "convertem-se", seja para que se convertam ulteriormente, seja para que se mantenham convertidos. Pois, aqueles que dizem: "converte-nos, Deus", já estão de alguma forma convertidos, pois têm uma vontade reta quando querem ser convertidos. Mas eles rezam por aquilo

que receberam para que a sua conversão seja aumentada, assim como aqueles que eram crentes e diziam: “aumenta a nossa fé”. É como se ambos os grupos dissessem: “aumenta em nós o que nos deste, faz cumprir [perfeite] o que começaste. (S. , p. 272)

Quando alguém tem retidão, pode desejar preservá-la, mas, na falta dela, não pode simplesmente desejar tê-la e, assim, tê-la. Além disso, uma criatura não pode ter retidão de si mesma, nem pode tê-la de outra criatura. Em vez disso, só pode tê-la através da graça de Deus.

A graça, como Anselmo afirma claramente, não é algo simples de definir. Por um lado, existem muitas maneiras diferentes pelas quais a graça é concedida. Como diz Anselmo, ele “não está à altura da tarefa [non valeam] – pois faz isso de muitas maneiras – de enumerar as maneiras pelas quais, depois que essa retidão foi recebida, a graça ajuda a livre escolha para manter o que recebeu. (S. , p. 267) Por outro lado, as graças seguem as graças, e isso também ocorre de mais de uma maneira. Por exemplo: “Se a vontade, por livre escolha mantendo o que recebeu, merece um aumento da justiça que recebeu, ou mesmo o poder de uma boa vontade, ou algum tipo de recompensa, tudo isso são frutos da primeira graça e “graça por graça” e, portanto, tudo isso deve ser imputado à graça” (S., p. 266-7).

O livre arbítrio pode cooperar com a graça, graça que primeiro é dada, ou seja, a doação da retidão que a vontade recebe pelo livre arbítrio, e então, ao manter esta justiça, coopera novamente com a graça. A graça só pode ser perdida pelas escolhas feitas de abandonar a retidão em favor de outra coisa. Digno de nota, neste tratado, Anselmo dá um exemplo concreto deste tipo de graça. “Essa retidão nunca está separada da

vontade, exceto quando ela deseja outra coisa que não esteja em harmonia com essa retidão. Assim como quando alguém recebe a retidão da sobriedade voluntária e a rejeita desejando um prazer imoderado de beber” (S., p. 267).

Na visão de Anselmo, as graças são oferecidas de várias maneiras, mesmo nos momentos em que se está decidindo. Ele dá vários exemplos de como a graça auxilia a livre escolha da vontade quando alguém é tentado a abandonar a retidão que recebeu, “atenuando ou mesmo cancelando totalmente a força da tentação sitiante, ou aumentando a afeição dessa mesma retidão” (S., p. 268). Anselmo fornece um princípio de interpretação nestes assuntos: “Em suma, uma vez que tudo está sujeito à ordenação de Deus, tudo o que acontece a uma pessoa que auxilia a livre escolha de receber ou manter aquela retidão de que falo, deve ser imputado inteiramente à graça” (S., p. 268).

Em sua explicação da extensa metáfora do cultivo no Livro 3, Capítulo 6, Anselmo fornece outros exemplos de graça, mostrando a graça que vem da graça e o envolvimento da livre escolha em cada ponto. A metáfora é:

[Assim como a terra, sem nenhum cultivo pelos humanos, produz inúmeras ervas e árvores sem as quais a natureza humana é nutrida ou até mesmo destruída, aquelas que são mais necessárias para nós para nutrir a vida [não são produzidas] sem grande trabalho e cultivo, e não sem sementes. Da mesma forma, o coração humano, sem ensino, sem aplicação [estúdio] germina espontaneamente pensamentos e vontades [voluntários] que não servem para a salvação ou mesmo prejudiciais, enquanto aqueles, sem os quais não progredimos

para a salvação da alma, nunca concebemos e germinam sem uma semente própria e cultivo laborioso. (S., p. 270)

A graça, a semente, envolve e até requer participação e esforço humanos e, ao mesmo tempo, auxilia o esforço humano em quase todas as etapas. A graça e a vontade humana interagem constantemente.

Que [pregadores] sejam enviados, é uma graça. E por isso a pregação é uma graça, porque o que vem da graça é graça; e ouvir [a Palavra pregada] é graça, e entender o que é ouvido é graça, e retidão de querer é graça. Verdadeiramente enviar, pregar, ouvir, entender nada são, a menos que a vontade deseje o que a mente entende. Assim, o que a mente concebe ao ouvir a Palavra é a semente da pregação e a retidão é o "crescimento" [incrementum] que Deus dá, sem o qual "nem o que planta nem o que rega são alguma coisa, mas sim Deus que dá o crescimento ." (S., p. 271)

A discussão de Anselmo sobre o testamento no Sobre a Concordância revisita algumas das mesmas doutrinas desenvolvidas em obras anteriores. Uma pessoa não é forçada pela tentação ou opressão a abandonar a retidão da vontade, mas deixa de querer mantê-la porque deseja outra coisa. O que uma pessoa deseja, ela o fará por retidão ou por algum benefício. Esses motivos podem, e em alguns casos, colidem entre si. Há uma análise mais refinada do testamento, utilizada posteriormente como ponto de partida no Da moral atribuído a Anselmo.

Visto que os instrumentos particulares têm o que são [hoc quod sunt], e suas aptidões e seus usos,

distingamos na vontade aquilo pelo qual o chamamos de instrumento, suas aptidões e seus usos. A essas aptidões da vontade podemos chamar “afeições”, pois o instrumento do querer é afetado por suas aptidões. Fala-se da vontade equivocadamente e de três maneiras. Pois, o instrumento do querer é uma coisa, a afeição do instrumento é outra, e o uso deste mesmo instrumento é outra ainda. O instrumento do querer é aquele poder [vis] da alma que ela usa para querer. A afeição desse instrumento é aquela pela qual esse próprio instrumento é afetado a querer algo, mesmo quando não pensa no que quer. O uso desse mesmo instrumento é o que temos apenas quando pensamos no que queremos. (S., p. 280)

Existe apenas um instrumento de vontade, e o próprio instrumento não admite graus. Existem muitos usos da vontade, ou seja, vontades reais em situações concretas, usando o instrumento da vontade. Existem múltiplas afeições ou aptidões da vontade, e elas admitem graus maiores e menores. Anselmo afirma que todas elas podem ser consideradas como vontades diferentes, pois não são idênticas (são distinguíveis sem serem separáveis). A distinção também permite esclarecer o agenciamento da vontade: “A vontade como instrumento move todos os outros instrumentos que livremente [sponte] usamos, tanto os que fazem parte de nós – como a mão, a língua, a visão – quanto os externos à nós – como caneta, machado – e causa [facit] todos os nossos movimentos voluntários. De fato, ele se move por meio de sua própria afeição, pelo que pode ser chamado de instrumento que se move a si mesmo”. (S. , p. 283-4)

Duas afeições são de particular importância e permitem esclarecer como alguém deserta da justiça ou da retidão da vontade. “Desses dois afetos, que ainda chamamos de 'vontades', vem todo o mérito de uma pessoa, seja bom ou mau. Essas duas vontades diferem, no entanto, porque aquela que é para benefício voluntário é inseparável, mas aquela para retidão voluntária é separável. (S , p. 284) Isso significa que a vontade de benefício, que Anselmo também chama de “vontade de felicidade” (*uoluntas beatitudinis*) sempre faz parte do ser humano, enquanto a vontade de justiça não. Uma pessoa pode desejar justiça ou retidão (se a tiver), caso em que a possui, ou uma pessoa não pode. É por desertar da justiça, ou por não querer a vontade de justiça, para querer outra coisa, ou seja, uma felicidade tal que é incompatível com a justiça, que a vontade como um todo, e a pessoa como um todo se extravia. Isso então acontece pelo uso da livre escolha da pessoa.

13. Os Fragmentos

Anselmo deixou para trás fragmentos de uma obra inacabada de algum interesse filosófico. Estilisticamente, eles parecem ter a intenção de ser um diálogo completo, e as partes que possuímos são escritas em estilo latino polido. Seu conteúdo consiste em análises de conceitos e terminologia centrais para certas partes da obra de Anselmo e, embora o tema da aceitação acrítica do uso linguístico comum que obscurece os assuntos reais em questão não seja novo, as análises são realizadas com certo grau de sofisticação inigualável pelas obras existentes. O aluno inicia o diálogo: “Há muitos assuntos sobre os quais desejo há algum tempo sua resposta, entre os quais capacidade [*potestas*] e incapacidade [*impotentia*], possibilidade e impossibilidade, necessidade e liberdade. Eu

enumero todos estes juntos ao mesmo tempo, porque o conhecimento deles me parece estar misturado.” (OI, p. 23)

O aluno é levado a várias conclusões absurdas ao raciocinar sobre esses assuntos, que Anselmo tratou em obras anteriores, por exemplo, reconciliar Deus ser onipotente com Deus ser incapaz de fazer certas coisas, ou ser impossível para Deus fazer essas coisas. O professor indica que é preciso entender o significado do verbo “fazer” (*facere*), e do que é, propriamente dito (*proprie*) “próprio” (*suum alicuius*). “Fazer” (mais tarde, Anselmo indicará que agere, “agir” também faz isso) tem um status interessante e único, pois é usado coloquialmente como substituto de muitas outras expressões, inclusive aquelas que envolvem “não fazer” (*não facere*). As expressões que ele pode substituir podem ser as respostas adequadas à pergunta: “o que ele/ela está fazendo?”

O professor então introduz várias discussões sobre as causas. “E tudo de que qualquer verbo é dito [ou seja, qualquer sujeito do qual um verbo é predicado], é alguma causa para o que é significado por aquele verbo sendo o caso. E, toda causa, no uso linguístico comum [*usu loquendi*] é dito “fazer” ou fazer “[*facere*] aquilo de que é a causa”. (OI, p. 26) Alguns deles são diretos, como uma pessoa correndo causa que está correndo. Alguns deles não são tão diretos. “Pois, desta forma, quem está sentado faz com que esteja sentado, e quem sofre, faz com que haja sofrimento, porque se aquele que sofre não existisse, não haveria sofrimento”. (OI, p. 26) Além disso, o ser ou a natureza de uma coisa é uma causa para o que pode ser dito dela. “Se, por exemplo, dissermos: '(o) ser humano é um animal', (o) ser humano é causa de que haja um animal e que se diga que 'há um animal'. Não quero dizer que (o) ser humano é a causa da existência animal, mas sim que (o) ser humano é a causa de ser e ser chamado de

(um) animal. Pois por este nome é significado e concebido todo o ser humano, no qual todo o animal é como uma parte.” (OI, pág. 27-8)

A seguir, o professor observa que existem diferentes maneiras (*modis usus loquendi*) de usar o verbo “criar”, “fazer” ou “causar” (*facere*), e embora admita que sua divisão é numerosa e bastante complicada (*multiplex et nimis implicata*), ele avança uma divisão sêxtupla de fazer com que as coisas sejam ou não sejam.

Duas maneiras, quando:

1. causa o que se diz que causa, ou
2. não causa o que se diz causar não ser

Quatro maneiras, quando causa ou não causa que outra coisa seja ou não seja. Pois dizemos algo para fazer com que outra coisa seja, porque

1. faz com que algo mais seja, ou
2. não faz com que outra coisa seja, ou
3. porque faz com que outra coisa não seja, ou
4. porque não faz com que outra coisa não seja. (OI, p. 29)

Ele fornece exemplos de cada um deles:

1. Quando se diz que alguém causou a morte de outra pessoa ao matá-la com uma espada.

2. O único exemplo. Eu tenho é se eu postular alguém que poderia ressuscitar uma pessoa morta, mas não deseja fazê-lo. Em outros assuntos, os exemplos são abundantes, como quando dizemos que alguém faz um mal ser, aquele que, quando pode, esse alguém não faz com que não seja.

3. Quando se afirma que alguém matou outro, porque mandou matar o outro, ou porque fez com que o assassino tivesse uma espada, ou porque acusou aquele que foi morto... Essas pessoas não causam per se o que se diz ser causado... mas fazendo outra coisa... eles agem por meio de um intermediário.

4. Quando declaramos que alguém matou outro, que não forneceu armas para aquele que foi morto antes de ser morto, ou que não retreinou o assassino, ou que não fez algo que, se ele ou ela o tivesse feito, a pessoa não teria sido morta

5. Tirando-se as armas, faz-se desarmar aquele que vai ser morto, ou abrindo-se uma porta faz-se com que o assassino não seja encerrado onde estava detido

6. Quando não desarmando o assassino, não se faz com que ele não fique armado, ou não conduzindo o que seria morto, para que não esteja na presença do assassino (OI, p. 29-30).

Os mesmos seis modos também valem para "fazer não ser" (*facere non esse*), e Anselmo fornece exemplos para eles também. Em todos, exceto no primeiro modo, aquele que deveria causar algo não o causa diretamente. Da mesma forma, os modos valem para "não causar ser" (*non facere esse*) e "não causar não ser" (*non facere non esse*). Essas ferramentas de análise, sugere a professora, podem ser utilizadas para outros verbos, para "é" (*esse*) e para "deve" (*debere*), permitindo a reformulação das expressões em formas que melhor significam o que realmente se quer dizer pelas expressões.

"Querer" (*velle*) apresenta um conjunto interessante de condições, pois é paralelo a "fazer" ou "causar". "Dizemos 'querer' nos mesmos seis modos de 'fazer existir'. Da mesma forma, dizemos 'não querer ser' de todas as maneiras diferentes como 'fazer com que não seja.'" (OI, p. 37). Esta expressão também pode ser tratada sob uma divisão quádrupla. No primeiro, "vontade eficiente" (*efficiens*), "nós faremos de tal maneira que, se pudermos, faremos ser o que queremos" (OI, p. 38). Em outro tipo de querer, "vontade de aprovação" (*approbans*), "[n]ós desejamos algo que somos capazes de fazer ser, mas não fazemos com que seja, mas ainda

assim, se acontecer , isso nos agrada e nós o aprovamos" (OI , p. 38). Ainda em outro tipo de querer, "conceder vontade" (concedens), "nós desejamos algo como um credor que, sendo indulgente, deseja aceitar de um devedor cevada no lugar do trigo [que o devedor deve]" (OI, p. 38). No último tipo, "diz-se que alguém deseja o que não aprova nem concede, mas permite, quando poderia proibi-lo" (OI, pág. 38).

Há uma ordem de implicação para esses testamentos também:

[O] que chamei de "vontade eficiente", quando quer, tanto quanto pode, causa, e também aprova, concede e permite. A vontade "aprovadora" não causa o que deseja, mas aprova, concede e permite. A vontade "concedente" não causa nem aprova o que quer, a não ser por causa de outra coisa, mas concede e permite. A vontade "permissiva" não causa, nem aprova, nem concede o que quer, mas apenas permite, embora desaprove. (OI, p. 38-9)

Essas categorias de análise podem ser estendidas não apenas à vontade humana, mas também à vontade divina, abordando algumas das questões sobre a vontade divina e sua compatibilidade com atos malignos humanos ou angélicos levantadas e tratadas nas obras anteriores.

Anselmo também fornece uma classificação adicional de causas. Algumas causas são causas eficientes, por exemplo, o criador de um objeto ou a sabedoria que torna alguém sábio. Outras causas não são causas eficientes, incluindo a matéria da qual algo é feito, ou o espaço e o tempo, dentro dos quais as coisas espaciais e temporais (*localia et*

temporalia) surgem. Todas essas são causas em certo sentido, uma vez que todas têm algum papel no que é, ou não, assim.

Anselmo também distingue entre causas próximas ou imediatas e causas distantes ou mediadas. "Causas próximas são aquelas que por si mesmas (per se) causam o que dizem causar, sem nenhuma outra causa mediata entre elas e o efeito que elas causam, e causas distantes [longinquae] são aquelas que não causam por si mesmas (per se) causam o que dizem causar, a menos que haja uma ou mais outras causas mediadoras" (OI, p. 40). Os dois primeiros modos de "causar" discutidos anteriormente se aplicam a causas próximas, os outros quatro a causas distantes. Tanto as causas eficientes quanto as causas não eficientes podem ser causas próximas ou distantes, embora, como Anselmo aponta, estritamente falando, as causas distantes são elas mesmas causas próximas de pelo menos alguma coisa: se), mas por outro (per aliud), ou seja, por um meio - de onde podem ser chamadas de causas distantes - ainda toda causa tem seu efeito próximo que ela causa por si mesma (per se) e de quem é a causa próxima" (OI, p. 41). Todas as causas estão envolvidas em uma ligação ou rede de causas e efeitos cuja origem última é Deus. "Toda causa tem causas que remontam à causa suprema de tudo, Deus, que sendo a causa de tudo o que é alguma coisa, não tem ele mesmo uma causa. Todo efeito, qualquer que seja, tem muitas causas de diversos tipos, exceto o primeiro efeito, pois a causa suprema sozinha criou tudo" (OI, p. 41).

Anselmo também discute o significado de "algo" (aliquid) e "habilidade" (potestas) nos fragmentos, reiterando em grande parte pontos levantados em obras anteriores.

14. Outros Escritos

Anselmo produziu outras obras além das aqui resumidas e extraídas, incluindo a Epistola de Incarnatione Verbi (Sobre a Encarnação do Verbo), De Conceptu Virginali et de Originali Peccato (Sobre a Concepção Virginal e o Pecado Original), De Processione Spiritus Sancti (Sobre a Processão do Espírito Santo), todos os quais contêm algum raciocínio filosófico, bem como teológico.

O século passado viu vários outros textos anselmianos disponibilizados aos estudiosos. Conforme observado anteriormente, os Fragmentos vêm de uma obra inacabada editada e estabelecida por Dom Schmitt, O.S.B. Indiscutivelmente de maior significado é o De Moribus (Sobre a Moral Humana), editado e estabelecido por Southern e Dom Schmitt em Memoriais de São Schmitt, o uso de muitas metáforas esclarecedoras (similitudines). Como observam Southern e Dom Schmitt, este trabalho foi consideravelmente acrescentado e editado por um redator desconhecido, depois distribuído e atribuído a Anselmo como o Sobre a Simultaneidade. Também incluídos nesse volume estão os Dicta Anselmi (Ditos de Anselmo), reunidos e redigidos provavelmente pelo companheiro de Anselmo, o monge Alexandre.

Além disso, Anselmo deixou inúmeras cartas, orações e meditações, muitas de altíssima qualidade literária e espiritual.

15. Referências e Leituras Adicionais

Existem várias bibliografias de pesquisa facilmente acessíveis sobre Anselmo. Duas particularmente são úteis:

- KIENZLER, Klaus. Bibliografia Internacional: Anselm of Canterbury (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press. 1999)

- Miethe, TL "O Argumento Ontológico: Uma Bibliografia de Pesquisa,"
The Modern Schoolman v. 54 (1977)

a. Fontes primárias

- A versão acadêmica padrão das obras coletadas de Anselmo é a edição de Dom FS Schmitt, OSB S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia . 6 vol. (Edimburgo: Thomas Nelson and Sons. 1940-1961). Foi reimpresso em 1968 por F. Fromann Verlag (Stuttgart-Bad Cannstatt), e está disponível atualmente em CD-ROM de Past Masters.
- Escritos latinos adicionais podem ser encontrados em Memoriais de Santo Anselmo . RW Southern e FS Schmitt, OSB eds. (Oxford University Press. 1969), e em A New Unfinished Work of St. Anselm of Canterbury , FS Schmitt, OSB, ed. (Munster: Aschendorf. 1936)

Existem inúmeras traduções para o inglês das obras de Anselmo. Abaixo estão algumas das mais comuns:

- St. Anselm's Proslogion. Trans. M.J. Charlesworth. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965)
- Anselm of Canterbury: The Major Works. Trans. Brian Davies and Gillian Evans (New York: Oxford University Press, 1998)
- St. Anselm: Basic Writings. Trans. S. N. Deane (La Salle, Illinois: Open Court Press, 1962)
- The Letters of Saint Anselm of Canterbury. 3 vols. Trans. Walter Frohlich. (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 1990-1994)
- Truth, Freedom, and Evil: Three Philosophical Dialogues. Trans. Jasper Hopkins and Herbert Richardson (New York. 1967)

- Anselm of Canterbury. Trans. Jasper Hopkins and Herbert Richardson (Toronto: Edwin Mellen. 1976). Includes, as v. 4, Jasper Hopkin's Hermeneutical and Textual Problems in the Complete Treatises of St. Anselm.
- A New Interpretive Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion. Trans. Jasper Hopkins (Minneapolis: Arthur J. Banning. 1980)
- The Prayers and Meditations of Saint Anselm. Trans. Benedicta Ward (New York: Penguin Books. 1973)
- Anselm: Monologion and Proslogion. Trans. Thomas Williams. (Indianapolis: Hackett. 1995)
- Anselm: Three Philosophical Dialogues. Trans. Thomas Williams. (Indianapolis: Hackett. 2002)

b. Fontes secundárias

Além dos trabalhos mencionados abaixo, a totalidade dos volumes ocasionais compreendendo *Analecta Anselmiana*, *Spicilegium Beccense* e *Anselm Studies* são altamente recomendados, assim como o *The Saint Anselm Journal*, que é online e afiliado ao Institute for Saint Anselm Studies.

- Adams, Marilyn McCord. "Fides Quaerens Intellectum: St. Anselm's Method In Philosophical Theology," *Faith and Philosophy*, vol. 9, n. 4 (1992)
- Barth, Karl. *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*. Trans. Ian Robertson (Richmond: John Knox Press. 1960)
- Baumstein, Dom Paschal, O.S.B. "Anselm Agonistes: The Dilemma of a Benedictine Made Bishop," *Faith and Reason*, v. 13 (1997-8)

- Baumstein, Dom Paschal, O.S.B. "Revisiting Anselm: Current Historical Studies and Controversies," *Cistercian Studies Quarterly*, v. 28 (1993)
- Baumstein, Dom Paschal, O.S.B. "St. Anselm and the Prospect of Perfection," *Faith and Reason*, v. 29 (2004)
- Bayert, J, S.J. "The Concept of Mystery According to St. Anselm of Canterbury," *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, v. 9 (1937)
- Châtillon, Jean. "De Guillaume d'Auxerre à S. Thomas d'Aquin: l'argument de S. Anselme chez les premiers scholastiques du XIIIe siècle," *Spicilegium Beccense*, v. 1. (Paris: Vrin. 1959)
- Cohen, Nicholas. "Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's *Cur Deus Homo*," *The Saint Anselm Journal*, v. 2, n. 1 (2004)
- Corbin, Michel, S.J. "La significations de l'unum argumentum du Proslogion," *Anselm Studies*, vol. 2 (1988)
- Corbin, Michel, S.J. *Prière et raison de la foi: introduction à l'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*(Paris: Cerf. 1992)
- Davies, Brian and Brian Leftow, eds. *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge: Cambridge University Press. 2004)
- Eadmer. *Vita Sancti Anselmi*, translated by R.W. Southern as *The Life of St. Anselm: Archbishop of Canterbury* (London: Thomas Nelson and Sons, Ltd. 1962).
- Evans, Gillian Rosemary. *A Concordance to the Works of St. Anselm* (Millwood, New York: Kraus International Publications. 1984)
- Evans, Gillian Rosemary. *Anselm*. (Wilton, Connecticut: Morehouse-Barlow. 1989)
- Evans, Gillian Rosemary. *Anselm and a New Generation* (Oxford: Clarendon. 1980)

- Evans, Gillian Rosemary. *Anselm and Talking about God* (New York: Oxford University Press. 1978)
- Evans, Gillian Rosemary. "The 'Secure Technician': Varieties of Paradox in the Writings of Saint Anselm," *Vivarium*, vol. 13 (1975)
- Fortin, John, O.S.B., ed. *Saint Anselm: His Origins and Influence* (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press. 2001)
- Gilson, Etienne. "Sens et nature de l'argument de saint Anselme," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, v. 9 (1934)
- Hartshorne, Charles. *Anselm's Discovery* (La Salle, Illinois: Open Court. 1965)
- Henry, D.P. "St Anselm on Scriptural Analysis," *Sophia*, v. 1 (1962)
- Herrera, R.A. *Anselm's Proslogion: An Introduction*. (Washington D.C.: University Press of America. 1979)
- Herrera, R.A. "St. Anselm's Proslogion: A Hermeneutical Task," *Analecta Anselmiana*, vol. 3 (1972)
- Hick, John and Arthur C. McGill. *The Many-faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God* (New York: MacMillan. 1967)
- Hoegen, Maternus, ed. *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* (Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo. 1990)
- Hopkins, Jasper. *A Companion to the Study of St. Anselm* (Minneapolis: University of Minnesota Press. 1972).
- Koyré, Alexandre. *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme* (Paris: Editions Ernest Leroux. 1923)
- Matthews, Scott. *Reason, Community and Religious Tradition: Anselm's Argument and the Friars*. (Aldershot: Ashgate: 2001)

- McEvoy, James "La preuve anselmienne de l'existence de Dieu est-elle ontologique?," *Revue philosophique de Louvain*, v. 92, n. 2-3 (1994).
- McIntyre, J. *St. Anselm and His Critics: A Reinterpretation of Cur Deus Homo* (London. Edinburgh: Oliver and Boyd. 1954)
- Paliard, Jacques "Prière et dialectique: Méditation sur le Proslogion de saint Anselme," *Dieu Vivant*, v. 6 (1946)
- Plantinga, Alvin. *The Ontological Argument, from St. Anselm to Contemporary Philosophers*(Garden City, New York: Anchor Books. 1965)
- Pouchet, Dom Jean Robert, O.S.B. "Existe-t-il une 'synthèse' anselmienne," *Analecta Anselmiana*, vol. 1 (1969)
- Pouchet, Dom Jean Robert, O.S.B. *La rectitudo chez saint Anselme: un itinéraire augustinien de l'ame à Dieu* (Paris: Etudes Augustiniennes. 1964)
- Recktenwald, Engelbert. *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*(Heidelberg: Universitäts Verlag. 1998)
- Rogers, Katherine. "Can Christianity be Proven? Saint Anselm on Faith and Reason," *Anselm Studies*, vol. 2 (1998)
- Rogers, Katherine. *The Anselmian Approach to God and Creation* (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press. 1997)
- Rogers, Katherine. *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*(Lewiston, New York: Edwin Mellen Press. 1997)
- Rovighi, S. Vanni. "Notes sur l'influence de saint Anselme au XIIe siècle," *Cahiers de Civilization Médiévale*, v. 7, n. 4 and v. 8, n. 1 (1964)
- Sadler, Gregory. "Mercy and Justice in St. Anselm's Proslogion," *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, no. 1 (2006)

- Sontag, F. "The Meaning of 'Argument' in Anselm's Ontological Proof," *Journal of Philosophy*, v. 64, (1968)
- Southern, R.W. *Saint Anselm: A Portrait In Landscape* (Cambridge: Cambridge University Press. 1990)
- Southern, R.W. *Saint Anselm and His Biographer* (Cambridge: Cambridge University Press. 1963)
- Sweeney, Eileen. "Anselm's Proslogion: The Desire for the Word," *The Saint Anselm Journal*, vol. 1 no. 1 (2003)
- Thonnard François-Joseph, A.A., "Caractères augustinien de la méthode philosophique de saint Anselme," *Spicilegium Beccense*, v. 1. (Paris: Vrin. 1959)
- Tonini, Simone. "La scrittura nelle opere sistematiche di S. Anselmo: Concetto, Posizione, Significato," *Analecta Anselmiana*, vol. 2 (1970), p. 57-116.
- Van Fletern, Frederick and Joseph C. Schnaubelt, eds. *Twenty-Five Years (1969-1994) of Anselm Studies: Review and Critique of Recent Scholarly Views.*(Lewiston, New York: Edwin Mellen Press. 1996).

Viola, Coloman and Frederick van Fleteren, eds. *Saint Anselm - A Thinker for Yesterday and Today* (*Lewiston, New York: Edwin Mellen Press. 1990*)

Informação sobre o autor

Greg Sadler

E-mail: greg@reasonio.com

Colégio Marista e ReasonIO

EUA.

PEDRO ABELARDO

Pedro Abelardo (1079-1142) foi um filósofo proeminente do século XII e talvez o maior lógico da Idade Média. Durante sua vida, ele era igualmente famoso como poeta e compositor, e também poderia ter se classificado como o teólogo preeminente de sua época se suas ideias ganhassem mais convertidos e menos condenação. Em todas as áreas, Abelardo foi brilhante, inovador e controverso. Ele era um gênio. Ele sabia disso, e não pediu desculpas. Seu vasto conhecimento, sagacidade, charme e até arrogância atraíram uma geração das melhores mentes da Europa para Paris para aprender com ele.

Filosoficamente, Abelardo é mais conhecido como o pai do nominalismo. Para os filósofos contemporâneos, o nominalismo está mais intimamente associado ao problema dos universais, mas na verdade é um sistema metafísico muito mais amplo. Abelardo formulou o que hoje é reconhecido como um princípio nominalista central: existem apenas particulares. No entanto, sua solução para o problema dos universais é um relato semântico do significado e uso adequado das palavras universais. É a partir da afirmação de Abelardo que apenas palavras (*nomen*) são universais que o nominalismo recebe seu nome. Abelardo teria se considerado primeiro um lógico e, mais tarde, em sua vida, um teólogo e eticista. Ele pode muito bem ter sido o melhor lógico produzido na Idade Média. Várias inovações e teorias que convencionalmente se pensa terem surgido séculos depois podem ser encontradas em suas obras. Entre elas estão uma teoria de referência direta para substantivos, uma consideração de validade puramente formal e uma teoria de conteúdo proposicional que se pensava ter se originado com Gottlob Frege. Na ética, Abelardo desenvolve uma teoria da responsabilidade moral baseada nas intenções

do agente. A bondade moral é definida como a intenção de mostrar amor a Deus e ao próximo e ser correto nessa intenção.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Universais
3. Metafísica
4. Lógica e Filosofia da Linguagem
5. Cognição e Filosofia da Mente
6. Ética
7. Referências e leitura suplementar
 - a. Pesquisas Gerais
 - b. Vida
 - c. Universais
 - d. Lógica, Metafísica e Filosofia da Mente
 - e. Ética
 - f. Guilherme de Champeaux

1. Vida e Obras

Pedro Abelardo nasceu o filho mais velho de menor nobreza em La Pallet, na Bretanha. Em 1092, por volta dos 13 anos, Abelardo desistiu de sua herança de cavaleiro e iniciou uma extraordinária educação filosófica com as maiores mentes filosóficas e teológicas de sua época: Roscelin de Compiègne (de 1092-1099), Guilherme de Champeaux (de 1100-1102 e 1108-1110) e Anselmo de Laon (em 1113). Embora cada um desses homens estivesse no auge de sua reputação intelectual, Abelardo rapidamente se desencantou com todos eles. Ele mudou-se primeiro de Roscelin para William e, em seguida, acreditando que poderia fazer

melhor, montou sua primeira escola em Melun em 1102. Ele dirigiu esta escola com sucesso por dois anos até ser forçado a retornar à Bretanha. Ele alega que isso foi devido a problemas de saúde. Biógrafos recentes especularam que tinha mais a ver com tumultos políticos envolvendo seu patrono Stephen de Garlande. Em 1108 ele voltou a Paris para estudar novamente com William. O conflito era provavelmente inevitável entre o estudioso estabelecido que detinha a reputação de ser o principal intelectual em Paris e o jovem gênio que achava que merecia uma coroa ainda maior. Entre 1108 e 1110, Abelardo e Guilherme tiveram suas famosas disputas sobre a natureza dos universais. Abelardo afirma ter expulsado Guilherme das escolas de Paris por vergonha. Na verdade, Guilherme deixou Paris para se tornar bispo de Châlon-sur-Marne e embaixador papal na corte do imperador Henrique V. Isso talvez não seja tão vergonhoso quanto Abelardo sugere, mas as opiniões de Guilherme sobre os universais nunca mais foram seriamente defendidas por outro filósofo.

Abelardo continuou a ensinar com sucesso até 1113, quando saiu para estudar teologia com Anselmo de Laon. Abelardo foi igualmente desencantado por Anselmo, mas não teve tanta sorte nesta disputa. Abelardo se estabeleceu como um conferencista concorrente. Ele atraiu muitos dos alunos de Anselmo para si mesmo, mas ganhou a inimizade duradoura dos outros. Os discípulos aflitos de Anselmo dominaram Abelardo durante toda a sua carreira. Eles rapidamente consideraram São Bernardo de Clairvaux como seu campeão. Bernardo precisava de pouco convencimento. Ele se ofendeu com a tentativa de Abelardo de aplicar as ferramentas da lógica e dialética às perguntas que Bernardo achava serem devidamente místicas e espirituais. Duas vezes Bernardo orquestrou conselhos onde as obras de Abelardo foram condenadas. Em Soissons

(1122) Abelardo foi forçado a queimar cerimonialmente seu próprio livro, a *Teologia do Sumo Bem (Summi Boni)*. Na Sens (1140) uma versão revisada, a *Teologia Scholarium*, foi novamente condenada e Abelardo e seus seguidores foram excomungados.

Essas condenações aconteceram no futuro, quando Abelardo voltou a Paris em 1113 para assumir a cadeira em Notre Dame que havia sido desocupada por Guilherme de Champeaux. Mais uma vez Abelardo ensinou com sucesso, por alguns anos. Em 1116 ou por volta disso, Abelardo começou um caso com Heloise, sua aluna e sobrinha de Fulbert, o cônego de Notre Dame. Ela se tornaria uma das grandes mentes do século XII por direito próprio, e a história deles é a grande trágica história de amor da Idade Média. Eles se apaixonaram, tiveram um filho, casaram-se secretamente e trocaram uma série de cartas de amor que se tornaram lendas. Infelizmente, eles mantiveram o casamento em segredo de Fulbert. O tio de Heloise exerceu o direito tradicional das famílias lesadas nesses casos e mandou castrar Abelardo.

Durante os dez anos seguintes, Abelardo empreendeu uma carreira malsucedida como monge. Por causa de sua reputação, muitos mosteiros queriam reivindicá-lo como seu. Por causa de sua personalidade isso raramente funcionou bem. Ele deixou St. Denis depois de "provar" que o fundador do mosteiro (também o santo padroeiro da França) não poderia ser o St. Denis que eles alegaram, mas sim era um St. Denis diferente e menos significativo. Em 1126 foi nomeado abade de St. Gildas. Ele tinha sido eleito pelos irmãos com base em sua reputação extravagante. Eles ficaram amargamente desapontados ao encontrar em Abelardo um estridente reformador da disciplina monástica. Abelardo afirma que os monges tentaram matá-lo.

Abelardo retornou a Paris pela última vez em 1133, onde lecionou e escreveu até o conselho de Sens em 1141. São Bernardo trabalhou diligentemente nos bastidores para garantir que Abelardo e suas obras fossem condenadas. Reconhecendo que o conselho não era um fórum para debater ideias, mas sim um painel reunido para confirmar uma conclusão pré-estabelecida, Abelardo ficou famosamente em silêncio quando questionado. Ele recorreu da decisão diretamente ao Papa em Roma. Mais uma vez, as conexões superiores e as habilidades diplomáticas de Bernardo venceram. Antes mesmo que Abelardo pudesse deixar a França, Bernardo já havia orquestrado um pronunciamento do Papa apoiando a decisão do concílio. O Papa suspendeu a excomunhão, mas Abelardo foi condenado ao silêncio. Abelardo viveu esses dias sob a proteção de Pedro, o Venerável Abade de Cluny. Morreu em 21 de abril de 1142 e foi sepultado no Paraclete, a abadia que fundou com Heloísa. Hoje os corpos de Abelardo e Heloise estão enterrados no cemitério Père Lachaise em Paris.

Os escritos mais conhecidos de Abelardo são sua autobiografia, a *Historia Calamitatum* (*A História dos meus Infortúnios*), as cartas que ele trocou com Heloísa, e o *Sic et Non* (*Sim e Não*). A *História*, escrita após a fuga de Abelardo de St. Gildas, detalha a ascensão de Abelardo à fama e aos infortúnios de sua queda. É endereçado a um amigo não identificado com a esperança de que este amigo se sinta melhor sobre seu próprio sofrimento após a leitura de Abelardo. O verdadeiro propósito era lembrar as pessoas da fama passada de Abelardo e abrir caminho para um retorno a Paris. As cartas de Abelardo e Heloísa discutem questões que vão desde sua relação com questões teológicas e filosóficas que afetam as freiras de Heloísa no Paraclete. No século passado houve um debate considerável sobre a autenticidade dessas cartas, ou pelo menos sobre as cartas de

Heloísa. Agora é geralmente aceito que as letras são autênticas, e que Heloísa era uma personalidade tão formidável na vida real como ela aparece em suas cartas. O *Sic et Non* não contém estritamente qualquer pensamento original de Abelardo. Em vez disso, Abelardo coletou uma lista de 158 questões teológicas controversas e compilou escritos de autoridades, algumas a favor ("Sim"), outras opostas ("Não"). O leitor deve ser capaz de resolver o aparente conflito entre autoridades e chegar a entender as respostas às questões colocadas por meio de discussão racional.

As obras de Abelardo em lógica e metafísica foram escritas principalmente naqueles períodos em que ele lecionava em Paris e ao redor. O resultado é o trabalho mais antigo de Abelardo, é uma série de glosas chamada "*Glosas Menores*" (*Introductiones Parvulorum*, 1100-1104). Estas são quase explicações linha por linha dos textos lógicos padrão disponíveis no Oeste Latino: *Isagoge* de Porfírio, *Sobre os silogismos hipotéticos* de Boécio e *Sobre diferenças tópicas*, e *Categorias* de Aristóteles e *Interpretação*. Esses comentários textuais próximos mostram o quanto o pensamento inicial de Abelardo foi influenciado por sua primeira professora Roscelin. Abelardo explica esses textos – até mesmo as *Categorias* – como sendo sobre palavras e linguagem, não coisas no mundo. Em sua segunda passagem por ensino em Paris, Abelardo escreveu outra série de comentários sobre as mesmas obras, o *Logica Ingredientibus*, e um tratado em lógica, a *Dialética* (1115-1119). Essas obras são muito mais expansivas. É aqui que Abelardo desenvolve sua forma distinta de nominalismo, e desenvolve seus pensamentos mais influentes na lógica. A mudança do vocalismo de Roscelin, uma teoria das palavras, para seu próprio nominalismo, uma teoria dos nomes, reflete uma compreensão mais sofisticada da semântica

e metafísica desenvolvida enquanto disputava com Guilherme. O *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, um comentário posterior sobre Porfírio talvez de sua terceira passagem em Paris, contém uma reafirmação e talvez várias mudanças sutis em sua teoria dos universais.

Em seu último período de ensino na década de 1130, Abelardo se voltou principalmente para a ética e a teologia. Suas palestras sobre lógica foram bem frequentadas, mas João de Salisbury sugere que no final de sua carreira Abelardo não estava mais na vanguarda. As duas *principais obras éticas* de Abelardo - a *Ética* ou *Conhecer-se* e o *Diálogo Entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão* (ou *Colationes*) - foram escritas no final da década de 1130.

Ao longo de sua carreira, Abelardo escreveu três tratados distintos sobre a Trindade. A sequência e progressão do pensamento trinitário de Abelardo é mais conhecida do que alguns outros aspectos do pensamento de Abelardo. A *Teologia Summi Boni* foi condenada no conselho de Soissons (1122). A *Teologia Christiana* (1125-30) continua sendo a mais influente das três. Isso porque o terceiro *Theologia Scholarium* foi ele mesmo condenado no concílio de Sens (1141), onde Abelardo e seus seguidores foram excomungados. Além dessas extensas obras sobre a Trindade, Abelardo escreveu vários comentários sobre os livros da Bíblia, solilóquios, poemas éticos e religiosos e estudos dos vários credos.

2. Universais

Abelardo é creditado como o fundador do nominalismo por sua afirmação de que um universal é um nome (*nomen*) ou palavra significativa (*sermo*). Ele também é creditado por inspirar uma escola de seguidores chamada *nominal*. Sua discussão sobre universais tem duas partes: uma rejeição do realismo e uma solução semântica para o problema dos

universais. Em sua forma mais simples, o problema dos universais é o problema de explicar como dois ou mais indivíduos são iguais (ou similares). Platão e Sócrates são seres humanos, mas são indivíduos distintos. Um realista postula algum item no mundo, ou seja, "humanidade" – um universal que é de alguma forma compartilhado por Platão e Sócrates. Este universal compartilhado torna tanto Sócrates quanto Platão humanos e é a razão pela qual a palavra "humano" se aplica igualmente a ambos. Abelardo nega a existência de tal item universal neste sentido realista. Sua solução para o problema dos universais é um relato semântico de como as palavras universais se aplicam a muitos indivíduos discretos quando não há um compartilhamento universal por esses indivíduos.

Para a primeira parte de seu argumento, Abelardo geralmente acha suficiente para refutar argumentos realistas particulares. Os três mais proeminentes nos escritos de Abelardo são (1) *realismo de essência material* e (2) *realismo de indiferença* – ambos mantidos por Guilherme de Champeaux – e (3) *realismo coletivo*.

O *realismo da essência material* tem três teses centrais:

- (1) existem dez essências mais gerais, uma correspondendo a cada uma das dez categorias de Aristóteles. Essas dez essências mais gerais existem em algum grau sem forma.
- (2) essas essências gerais são a "matéria" que é transformada em gêneros e espécies subalternos pela adição de diferenças, os traços característicos que determinam a espécie à qual cada tipo de substância pertence. A essência mais geral, Substância, é transformada em Substância Corpórea e Substância

Incorpórea pela adição da diferença Corpórea e Incorpórea, e assim por diante na árvore de pórfito.

(3) a individuação é realizada pela adição de formas acidentais. No nível da espécie - quando a substância foi diferenciada em Racional, Mortal, Animada, Corpórea, Substância (Humana) - a adição de formas acidentais divide a essência material em indivíduos distintos. Sócrates e Platão compartilham exatamente a mesma essência material da Humanidade. Mas Platão é alto e tem cabelo castanho. Sócrates é baixo e careca. Essas propriedades acidentais os tornam indivíduos.

Os indivíduos de uma espécie ou gênero compartilham a essência material única. Essa essência universal pura nunca é realmente encontrada no mundo, mas William afirma que "não vai contra a natureza para que seja uma coisa pura se acontecer que todos os seus acidentes foram removidos". (Marenbon 2004: 33). Este exercício de tirar as formas acidentais de Sócrates para chegar à humanidade pura não é meramente um exercício mental; poderia ocorrer, revelando assim a essência universal pura subjacente.

É esse princípio de uma única substância universal individualizada por acidentes que Abelardo reduz ao absurdo. O realismo da essência material torna a própria individuação impossível. Os acidentes que supostamente individualizam a substância são eles mesmos essências universais não individualizadas. As essências materiais nas categorias de qualidade e quantidade etc. também deve ser individualizado pela adição de uma forma accidental. Um acidente não pode individualizar a substância a menos que esse acidente tenha sido individualizado primeiro. Abelardo escreve "As formas <acidentais> em si mesmas não são essencialmente

diferentes umas das outras... Portanto, Sócrates e Platão não são mais diferentes um do outro pela natureza da qualidade do que pela natureza da substância". (Spade, 1994: §37) O realismo da essência material não pode explicar a existência de indivíduos distintos.

Em resposta, William formula uma segunda teoria realista dos universais. *O realismo indiferença* rejeita o princípio central do realismo da essência material: essências compartilhadas. William agora aceitou que é simplesmente um fato básico sobre indivíduos que eles são completamente discretos uns dos outros. A semente da teoria é encontrada em uma ambiguidade nas palavras "um" e "mesmo". William afirma: "Quando digo que Platão e Sócrates são os mesmos, posso atribuir a identidade da mesma essência ou posso simplesmente dizer que eles não diferem em algum aspecto relevante." O sentido mais forte de "um" e "mesmo" se aplica a Pedro/ Simão, Saul/ Paulo (seríamos Cícero/Tully). Quanto a Platão e Sócrates:

Dizemos que são os mesmos em que são homens, "iguais" em relação à humanidade. Assim como um é racional assim é o outro, assim como um é mortal assim como o outro. Mas se quiséssemos fazer uma confissão verdadeira não é a mesma humanidade em cada um, mas a humanidade semelhante, já que são dois homens. (*Sententiae* 236.115-120)

Assim, embora Platão e Sócrates não tenham matéria comum, eles ainda são chamados de "iguais" porque não diferem. Isso leva à alegação de que Abelardo acha tão perturbador: cada indivíduo é universal e particular. William escreve:

Um homem é muitos homens, particularmente levados. Aqueles que são considerados em uma espécie são

muitos considerados particularmente. Ou seja, sem acidentes são considerados um *por* indiferença, com muitos acidentes (Iwakuma 1999 p.119).

O realismo de indiferença não é uma completa partida do realismo da essência material. Quando os acidentes são despojados, Platão e Sócrates ainda são os mesmos, embora em um sentido mais fraco de "mesmo". Eles não compartilham uma essência material, no entanto, eles não diferem. O realismo de indiferença de William sustenta que quando os acidentes individuantes são despojados de dois indivíduos o que lhe resta pode ser indivíduos numericamente distintos, mas não perceptíveis. Há dois deles, mas você não pode distingui-los ou dizer qual era Platão. O que lhe resta são coisas puras – não há características individuantes. Cada indivíduo é o próprio universal.

Em suas próprias obras, Abelardo não explicou o realismo de indiferença em nenhum detalhe. Ele observa que essa visão está mais próxima da verdade, mas ele não explica como ou por quê. Ele rejeita a visão baseada no absurdo metafísico do indivíduo ser o universal. Na segunda visão de William, Sócrates é a espécie "humanidade". Se Sócrates, na medida em que ele é a humanidade, é o universal, então é de fato Sócrates que é predicado de Platão quando dizemos "Platão é humano". Por outro lado, se a espécie "humanidade" é o indivíduo, então não pode ser universal. Por definição, um indivíduo não pode ser predicado de muitos. Para a alegação mais básica de que Platão e Sócrates são os mesmos em que não diferem em ser homem, Abelardo responde que eles também são os mesmos na forma de não diferir em ser pedra. Apontar que as coisas não diferem não explica sua semelhança, concordância ou mesma.

A terceira teoria realista proeminente que Abelardo refuta é o *realismo coletivo*. Esta é a visão de que toda a coleção de indivíduos contidos em uma espécie constitui o universal. Por exemplo, toda a coleção de humanos constituiria a "Humanidade" universal. Toda a coleção de animais é o "Animal" universal. E assim por diante. O ataque de Abelardo a esta visão é igualmente devastador. A ideia central em seus melhores argumentos é que ser um indivíduo de uma determinada espécie ou gênero é metafisicamente antes da inclusão na coleção. Se há uma razão prévia para colocar um indivíduo em uma coleção e não em outra – se há uma maneira certa e errada de colocar indivíduos em espécies – então a coleção não está fazendo o trabalho do universal. A coleção não está definindo gêneros e espécies, está *refletindo* gêneros e espécies. Se não houver tal princípio, então qualquer coleção de itens aleatórios poderia ser um gênero e qualquer subconjunto dessa coleção seria uma espécie. Dois homens, um esquilo e um copo de papel podem ser universais. O realismo coletivo ou não explica o que pretende explicar ou adota um convencionalismo tão radical sobre a ontologia que é reduzido ao absurdo. A refutação de Abelardo ao realismo de Guilherme revelou seu compromisso (de Abelardo) com um mundo povoado por indivíduos discretos. E sua refutação do realismo coletivo revela uma crença de que os indivíduos caem em tipos naturais.

A refutação de proeminentes teorias realistas deixa Abelardo livre para prosseguir a segunda parte de seu argumento. Tendo mostrado que não há coisas universais, ele agora pode desenvolver uma teoria semântica dos universais. Em seu *Logica Ingredientibus*, Abelardo aborda o assunto colocando três questões distintas: Qual é a causa comum para a imposição de palavras universais? Qual é a concepção comum significada por

palavras universais? As palavras universais são universais por causa comum, pela concepção comum ou ambos?

A causa comum para a imposição de palavras universais é o *status*. A pessoa que impôs a palavra universal "humano" estabeleceu a convenção pela qual o som correspondente da palavra nomeia cada indivíduo que tem o *status*: *ser um ser humano*. Em termos contemporâneos, Abelardo possui uma teoria de referência direta. A palavra universal refere-se - ou nomeia - cada indivíduo com o *status* mesmo quando os falantes não têm uma compreensão clara do *status* envolvido. O *status* em si não é um item na ontologia de Abelardo. Ou seja, não é matéria, forma ou essência; não faz parte do indivíduo. Cada humano pode ser dito ter o *status*: *ser um humano*. Mas igualmente um cavalo e um rabo são iguais no *status*: *não ser humano*. *Não ser humano* claramente não é uma coisa compartilhada por um cavalo e um rabo. O *status* ou os estados de *ser humano* ou de *não ser humano* são características básicas do próprio indivíduo. Cada humano é apenas um humano. Cada cavalo não é um humano. É um fato básico sobre os indivíduos que cada um cai em um nicho na árvore de Porfírio, cada um é de um tipo particular. Isso é por causa da forma como os indivíduos são criados. Segundo Abelardo, Deus concebe um exemplar ou modelo em sua mente antes de fazer indivíduos. O *ser humano* de um indivíduo é o resultado de um indivíduo ser feito de acordo com o exemplo para os seres humanos. Analogamente, uma casa está *sendo um rancho* resulta de sua construção de acordo com certas plantas. *Ser humano* e *ser um rancho* não são itens metafísicos distintos do indivíduo. É um fato básico sobre os indivíduos que cada um é feito de acordo com um exemplar na mente divina.

A concepção comum é a compreensão significada pela palavra universal. A expressão da palavra "humano" gera uma compreensão na

mente do ouvinte. Essa concepção comum ou entendimento comum é o significado da palavra. Na comunicação bem-sucedida, o orador tem um ato de compreensão que diz respeito a tudo e apenas coisas com o status *de ser um ser humano* (como descrito abaixo). Ele pronuncia a palavra "humano" e, assim, faz com que seu ouvinte tenha seu próprio ato de compreensão que diz respeito a tudo e apenas coisas que têm o status *de ser um ser humano*. O entendimento gerado na mente do ouvinte diz respeito às mesmas coisas que a compreensão do orador ao pronunciar a palavra. Esses entendimentos são formados através de um processo de abstração. Ao estudar humanos individuais e aprimorar a compreensão deles, formamos um entendimento que diz respeito a cada indivíduo com um *status*, mas a nenhum indivíduo exclusivamente. O processo de abstração produz entendimentos que estão sozinhos (*so/a*), nu (*nu*) e puro (*pura*). Sozinho significa além do sentido; não entendemos o indivíduo como um objeto presente de sensação. Uma compreensão nua abstrai algumas das formas no indivíduo.

Um entendimento que está sozinho e nu concebe essa humanidade, essa brancura, etc. Uma compreensão isolada e nua ainda não é um entendimento universal. Uma compreensão universal deve ser pura: deve ser abstrata de todas as condições individuanes. A compreensão universal gerada pela palavra "humano" concebe apenas a natureza, animal racional mortal, e nada mais. Pertence a todos os humanos individuais, mas apenas na medida em que cada um é humano. O entendimento não contém nada pelo qual um indivíduo poderia ser escolhido em vez de qualquer outro. Essas compreensões sozinhas, nuas e puras podem aproximar os exemplares da mente divina suficientemente para a imposição e o uso da linguagem. No entanto, como devemos aprender estudando os indivíduos criados, nossos entendimentos humanos sempre ficarão aquém do

conhecimento. Nunca entenderemos as naturezas e propriedades, assim como o criador.

A primazia do indivíduo é o elemento central na teoria de Abelardo. A menos e até que indivíduos com um *determinado status* sejam criados, não podemos formar uma compreensão de sua natureza ou impor uma palavra para nomeá-los. Essa limitação não é um acidente de nossa posição epistêmica imperfeita. De uma forma que Abelardo acha perturbador, o mesmo vale para Deus.

Mas uma pergunta agora surge sobre o plano do construtor (de Deus): É vazio 'falso ou sem sentido' enquanto ele *agora* tem em mente a forma do trabalho *futuro*, então a coisa ainda não é assim?... Se alguém o chama de "vazio" sob a alegação de que ainda não estaria em harmonia com o *status* da coisa futura, nós estremecemos com as palavras horríveis, mas não rejeitamos o julgamento. Pois é verdade que o *status* futuro do mundo não existia materialmente enquanto Deus estava organizando inteligivelmente o que ainda era futuro. (Spade, 1994: §135)

Antes que ele crie rosas, mesmo a de Deus sozinha, nua e pura compreensão da natureza rosa está vazia. Presumivelmente, se Deus tentasse usar a palavra "rosa" sob estas condições sua palavra não nomearia nada, e ninguém saberia do que ele estava falando.

A discussão sobre o problema dos universais no início da Idade Média foi enquadrada pelas três questões de Porfírio: (a) se gêneros e espécies são reais ou estão situados apenas em pensamentos nus, (b) se são corpos ou incorporais reais, e (c) se estão separados ou em sensíveis e têm sua realidade em conexão com eles. Essas perguntas tinham sido claramente formuladas com uma resposta realista em mente. Depois de

algum giro não muito sutil em responder às perguntas de Porfírio, Abelardo adiciona um quarto.

Os "universais" desde que sejam "universais" necessariamente têm alguma coisa sujeita a eles por nomeação? Ou, alternativamente, mesmo que as coisas nomeadas sejam destruídas, o universal pode consistir mesmo assim na significação do entendimento sozinho? Por exemplo, o nome "rosa" quando não há rosas para as quais é comum. (Spade 1994: §10)

A resposta de Abelardo é "não". Quando não há rosas, então a palavra "rosa" não é mais uma palavra universal; ele não nomeia mais (ou nomeia) muitos indivíduos discretos. A palavra "rosa", quando proferida, ainda geraria um entendimento que pertenceria a todas as rosas se as rosas voltassem. Quando todas as rosas se foram, a frase "Não há rosas" seria significativa e verdadeira. O entendimento, embora preservando o significado do termo universal, não é universal. Quando os indivíduos são destruídos, a palavra não é mais universal.

3. Metafísica

O compromisso fundamental por trás do nominalismo de Abelardo, de que não há nada que não seja individual (ou pelo menos particular), é o núcleo conceitual de todo o seu pensamento metafísico. Abelardo considerou que o indivíduo é primário, ontologicamente básico, e não requer explicação. É notoriamente difícil provar tal afirmação. Se Abelardo pudesse ser dito ter um projeto metafísico seria mostrar que outros "itens" que filósofos mais promíscuos adicionariam à sua ontologia podem ser explicados redutivamente em termos de indivíduos (ou pelo menos de particulares).

Abelardo afirma que os indivíduos são inteiros integrais, e ele adota a linguagem dos compósitos de matéria-forma para descrever os indivíduos, mas a forma nada mais é do que o arranjo das partes que compõem o todo (cf. *LI cat79ff*). Abelardo tem uma doutrina de dupla criação. Deus primeiro criou os quatro elementos básicos e, em seguida, combinou os quatro elementos básicos em vários indivíduos de acordo com os exemplares em sua mente (*LI cat298ff*; *D419ff*). Só Deus tem esse poder de montar peças em uma única substância individual discreta. Só Deus pode impor forma à matéria (*D419*). Faz todo o sentido Abelardo falar sobre formas, mas a forma não faz *parte* do indivíduo. Esta é a marca registrada do redutivismo de Abelardo; "forma" é um nome para uma característica objetivamente discernível do indivíduo, não para um item ontologicamente distinto.

Os indivíduos assim criados são discretos de todos os outros; eles compartilham qualquer matéria ou forma, mas são semelhantes. Abelardo explicará isso em termos de naturezas ou formas substanciais, mas novamente prefere uma explicação redutiva. Os indivíduos têm uma certa natureza porque têm uma certa forma substancial, mas essa forma substancial não é uma parte do indivíduo ou qualquer item que possa ser compartilhado por dois indivíduos. Em termos contemporâneos, Abelardo seria um nominalista de semelhança. Indivíduos criados por Deus de acordo com o mesmo padrão serão naturalmente semelhantes da mesma forma que as casas feitas de acordo com o mesmo projeto são semelhantes. Essa semelhança é real, não convencional, mas nada além dos indivíduos é necessário para explicar esse fato. Os indivíduos que povoam o mundo se enquadram em tipos naturais. As próprias naturezas não precisam ser postuladas para explicar esse fato sobre o mundo.

Abelardo fornece muitos relatos redutivos semelhantes. O tempo reduz a nada além dos indivíduos cuja duração é medida. As relações nada mais são do que as propriedades dos indivíduos distintos envolvidos. Os relatos redutivos de Abelardo podem ser bastante complicados, mas o compromisso metafísico básico é consistente. Seu caso mais difícil é com o ditado afirmado por uma sentença declarativa. Ele não conseguiu encontrar uma maneira de reduzir declarações falsas e contrafactuais a indivíduos existentes, mas afirma repetidamente que as declarações são "totalmente nada" e "nenhuma essência".

4. Lógica e Filosofia da Linguagem

Nas introduções e preâmbulos de suas diversas obras, Abelardo escreve que um aluno deve proceder do estudo das palavras ao estudo de proposições – tudo com o objetivo de aprender sobre argumentos. Além das teorias semânticas descritas acima, Abelardo desenvolveu uma teoria do conteúdo proposicional que se pensava ter se originado com Frege; uma teoria da validade formal para os silogismos; e uma teoria ainda não bem compreendida de verdades condicionais que difere do relato de silogismos.

O estudo das palavras começa com a imposição inicial das palavras. À medida que novos itens são encontrados, o criador da linguagem impõe um som convencional para nomear essa coisa, ou alguma natureza ou propriedade dessa coisa. A palavra refere-se diretamente ao item nomeando-o ou ao nomeá-lo. A nomeação seleciona diretamente o item, mesmo que o impostor não entenda completamente o indivíduo, a natureza ou a propriedade nomeada ou mesmo que ele ou ela não pense sobre isso completamente corretamente. De fato, Abelardo escreve que o impostor e os subsequentes usuários da palavra podem ser

completamente ignorantes de como entender corretamente a natureza ou propriedade em virtude da qual os indivíduos são nomeados pela palavra - como é o caso da palavra "pedra" - e ainda nomear com sucesso o indivíduo ou indivíduos que a palavra foi imposta para nomear.

Abelardo atribui duas formas relacionadas de significação às palavras: a significação dos entendimentos e a significação das coisas. Essas duas significações fornecem o significado ou conteúdo das palavras. Uma palavra falada significa um entendimento ao gerar um ato de entendimento na mente de algum ouvinte. Esse entendimento gerado deve ser o mesmo que o entendimento na mente do falante, ou seja, o entendimento do falante e do ouvinte sobre o mesmo indivíduo, natureza ou propriedade deve corresponder. Diz-se que a palavra significa a coisa que é objeto do ato de compreender. Abelardo é bastante claro e explícito ao argumentar que a palavra não significa uma imagem mental ou um conceito. A palavra falada faz com que o ouvinte tenha um ato de compreensão - de pensar sobre - o indivíduo, a natureza ou a propriedade que o falante usou para nomear a palavra. (A compreensão de uma natureza ou propriedade pertence a todos os indivíduos com a natureza ou propriedade e, portanto, é de indivíduos, mas não de qualquer indivíduo exclusivamente.)

A discussão das palavras de Abelardo é feita de olho nas frases. A frase é uma combinação de palavras e por isso o que é significado pela frase é, em um sentido qualificado, composto do que é significado pelas palavras. Abelardo chamará o entendimento gerado por uma sentença de "composto", mas isso significa apenas que o entendimento do ouvinte é montado pedaço por pedaço enquanto ele ouve as palavras da sentença. A "coisa" significada pela frase, entretanto, não é composta das coisas significadas pelas palavras individuais. Em vez disso, uma sentença

declarativa significa o que é afirmado ser o caso. Isso não é um estado de coisas nem uma proposição se esta for pensada como algum item da ontologia. Abelardo chama isso de ditado; a frase declarativa "Sócrates está sentado" significa como seu ditado que Sócrates está sentado. A sentença é verdadeira ou falsa se o que ela afirma ser o caso realmente for o caso.

Uma sentença declarativa significa sua afirmação afirmando-a, mas nem todas as sentenças são declarativas. Com uma ligeira mudança de entonação, a frase "Sócrates está sentado" pode ser proferida como uma pergunta. O conteúdo proposicional da frase declarativa e a pergunta são os mesmos. Proferida como uma sentença declarativa, afirma-se que Sócrates está sentado; um ditado é significado, e a sentença é verdadeira ou falsa. Pronunciado como uma pergunta, o conteúdo proposicional é o mesmo, mas não há nenhuma afirmação de que Sócrates está sentado. Não há como dizer. Abelardo discute as muitas atitudes diferentes que podem ser tomadas em relação ao mesmo conteúdo proposicional e desenvolve essas ideias em uma teoria da lógica proposicional. Ele trata sentenças condicionais como asserções da relação entre o conteúdo proposicional do antecedente e consequente e não como uma asserção da verdade de ambos. Ele também desenvolve uma teoria da negação proposicional que define a negação de "Todos os As são Bs" como "não é o caso de que todos os As são Bs". Essa negação extingue o conteúdo proposicional e não tem importância existencial. (A negação aristotélica tradicional afirmava que a negação de "Todos os As são Bs" é "Alguns As não são Bs".)

Existem vários insights e inovações na discussão de argumento, inferência e implicações de Abelardo. No entanto, também há alguma tensão entre diferentes textos e nem todas as visões de Abelardo são bem

compreendidas ainda. O mais digno de nota é a distinção de Abelardo entre implicação perfeita e imperfeita.

Uma implicação perfeita - silogismo ou condicional - é válida em virtude de sua forma. Abelardo sustentou que os modos canônicos dos silogismos - e suas condicionalizações - eram formalmente válidos e não precisavam de um tópico ou proposição máxima para justificar a inferência. O critério de Abelardo para a implicação perfeita é a substituição universal, outro insight que se acredita ter surgido séculos depois. O silogismo

Todos os As são Bs

Todos os Bs são Cs Portanto:

Todos os As são Cs

é válido para quaisquer termos substituídos por A, B e C. Nada além da estrutura lógica formal é necessária para garantir a implicação.

Implicações imperfeitas requerem mais para garantir a inferência. Aqui Abelardo traça uma distinção adicional entre silogismos e condicionais. O critério para a validade de um silogismo imperfeito é que é impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. No entanto, Abelardo permite que fatos não formais sobre o mundo (sobre a natureza das coisas) justifiquem a necessidade da inferência silogística. Esses fatos sobre o mundo são codificados como tópicos e proposições máximas. Uma declaração máxima; por exemplo, "tudo o que é predicado da espécie é predicado do gênero" não apenas garante uma inferência ao estipular um fato não-formal sobre o mundo, mas também limita o alcance da substituição aceitável àqueles termos que significam gêneros e suas espécies. A necessidade de um silogismo imperfeito válido não é encontrada na lógica, mas na física.

Abelardo tem um critério estrito para condicionais. Em termos contemporâneos, Abelardo negou a teoria da dedução. Não basta que

seja impossível que o antecedente seja verdadeiro e o conseqüente falso ao mesmo tempo. Essa relação pode ser acidental. Para que uma condicional seja verdadeira, também deve acontecer que o entendimento significado pelo antecedente "contenha" o entendimento do conseqüente. Um exemplo de uma verdadeira condicional que Abelardo dá é: "Se algo é um corpo, é corpóreo". A corporeidade está contida no entendimento significado pelo termo "corpo" e, portanto, esta condicional é verdadeira. No entanto, "Se algo é um corpo, é colorido" é falso. É um fato sobre o mundo que todo corpo é de uma cor ou outra, mas "ser colorido" não está contido na compreensão do corpo. Assim, enquanto o entimema, "X é um corpo, portanto, X é colorido" é válido, a condicional correspondente é falsa. Seu aluno, João de Salisbury, expressou choque por Abelardo aceitar alguns silogismos como válidos, mas rejeitar seus correspondentes condicionais como falsos.

5. Cognição e Filosofia da Mente

Embora a teoria da mente e da cognição de Abelardo fosse uma base para suas teorias de universais e filosofia da linguagem, ele não estava excessivamente interessado na filosofia da mente como tal. Suas discussões sobre universais e significação incluem um breve relato de cognição. Ele escreveu um *Tratado autônomo sobre Entendimentos* com o propósito expresso de esclarecer questões essenciais às suas teorias semânticas.

Abelardo considerava sua filosofia da mente aristotélica, mas seu conhecimento de Aristóteles sobre esse assunto era bastante escasso. Ele reitera repetidamente as reivindicações aristotélicas comuns – a sensação é de e através dos corpos, e assim por diante – mas também rejeita muitas reivindicações aristotélicas centrais. Sem reconhecê-lo, Abelardo rejeita os

relatos de cognição que podem ser encontrados em Aristóteles, principalmente os relatos em *Da Alma* e *Da Interpretação*. Abelardo rejeita completamente a teoria (encontrada na teoria de Aristóteles em *Da Alma*) de que a cognição envolve a identidade formal entre a mente e o objeto compreendido. Ele argumenta que seria absurdo afirmar que a mente se torna de quatro lados quando pensa em uma torre de quatro lados. Ele também aponta que pode-se pensar em várias coisas ao mesmo tempo, enquanto nada pode ter essas formas contrárias ao mesmo tempo. Essas críticas sugerem que Abelardo desconhecia completamente o relato de Aristóteles sobre as formas inteligíveis. Dada a sua própria concepção de forma, esta explicação aristotélica da mente é absurda.

Abelardo também nega a visão (expressa por Aristóteles no *Da Interpretação*) de que a cognição é a formação de representações, imagens ou semelhanças, do objeto cognizado. Embora as imagens sejam importantes para a explicação da cognição de Abelardo, a imagem só é necessária quando a cognição direta do objeto via sentido não é possível. As imagens são substitutas da experiência presente. Eles não são intermediários necessários no processo cognitivo. Tampouco as imagens são objeto de cognição (exceto para pensar em uma imagem particular como uma imagem).

No caso do paradigma de cognição de Abelardo, há três etapas: sensação, imaginação e compreensão. A sensação é um poder da mente, não um poder do corpo animado. Através do órgão dos sentidos, a mente olha para o mundo "como se fosse por uma janela". Quando um objeto físico está presente – e todas as outras condições são apropriadas – a sensação fornece uma "concepção confusa" inicial do objeto. Esta concepção inicial é confusa porque, até agora, a mente não apreende a natureza ou qualquer propriedade do objeto. Estamos cientes do objeto,

mas ainda não entendemos o que é. A imaginação complementa a sensação presente. Se vejo uma árvore à distância através do sentido da visão, percebo a cor e outros objetos próprios da visão. A imaginação acrescenta textura, dureza e aroma. A imaginação também pode fornecer o substituto completo para objetos ausentes. Quando a sensação e/ou a imaginação apresentam essa concepção confusa, o poder racional da mente pode se concentrar na concepção confusa e focar sua atenção perspicaz em alguma natureza ou propriedade do objeto percebido ou imaginado. Abelardo descreve isso como um ato de compreensão; é o ato consciente e transitório de pensar sobre alguma coisa ou uma natureza ou propriedade da coisa. Abelardo é explícito ao afirmar que o ato de compreender é apenas um ato transitório de pensar sobre algo. O entendimento não é um conceito. Para Abelardo, o entendimento não é o objeto da cognição nem é o objeto do conhecimento (ou, como alguns nominalistas posteriores, o universal). Conhecimento é o hábito de ter atos precisos de compreensão de algo.

6. Ética

O pensamento ético de Abelardo é encontrado principalmente em duas obras, a *Ética*, (ou *Conheça-se*), e o *Diálogo Entre um Filósofo, um Cristão e um Judeu* (ou *Colationes*). Infelizmente, nenhum desses trabalhos está completo e, como são trabalhos tardios, não está claro se as seções que faltam foram perdidas ou nunca foram concluídas. O que temos é o pensamento maduro de um homem que experimentou muito na vida e acreditou profundamente que uma ética baseada no amor, a Deus e ao próximo, é parte integrante da existência humana. Abelardo viveu uma vida agitada e turbulenta. Seus escritos éticos têm uma intensidade que se esperaria de um monge famoso por seu orgulho carreirista e seu trágico

caso de amor. Como Agostinho antes dele, Abelardo entendia a ética de ambos os lados.

Na *Ética*, Abelardo desenvolve uma forma de intencionalismo; a correção ou incorreção moral é uma função das intenções do agente. Ele desenvolve uma explicação puramente intencionalista da incorreção moral. No entanto, a fim de evitar o tipo de subjetivismo ou relativismo que sua explicação pode sugerir inicialmente, ele afirma uma explicação mais complicada da retidão moral. O conceito de retidão e incorreção moral de Abelardo decorre de sua crença de que Deus é bondade e amor e, portanto, somos ordenados a amar a Deus e ao próximo. As boas intenções demonstram amor a Deus e ao próximo, as más intenções desprezam. Qualquer intenção de fazer o que se acredita ser errado mostra desprezo por Deus como fonte de todo amor e também desprezo pelo próximo como vítima próxima da falta de amor. Aquele que pretende fazer o que acredita ser bom está, da mesma forma, pretendendo demonstrar amor. Tal pessoa não incorre em nenhuma falha moral, mas se ela deve ser verdadeiramente boa moralmente, sua crença deve ser correta.

Abelardo desenvolve uma psicologia moral bastante complicada a fim de isolar exatamente o que é consentimento e intenção e por que estes sozinhos incorrem em elogios morais ou culpa. Abelardo lista como os componentes do comportamento (a) vício mental, (b) vontade ou desejo, (c) prazer, (d) voluntariedade, (e) consentimento e intenção, e (f) a ação ou a própria ação. Na maioria dos casos as estrelas se alinham: a gente tem um vício, deseja que o vício seja satisfeito, voluntariamente consente com a intenção de satisfazer esse desejo, e tem prazer na conclusão bem-sucedida do ato ruim. Para Abelardo, no entanto, o único componente moralmente significativo nesta lista é (e) consentimento e intenção. Cada

um desses outros componentes que compõem o comportamento imoral é irrelevante para a avaliação moral do agente. A estrutura do argumento de Abelardo é clara e direta. Ele argumenta que cada um desses outros componentes está presente no bom comportamento moral, ou ausente em comportamento imoral e é moralmente irrelevante.

O consentimento e a intenção estão, portanto, intimamente ligados. Consentir é simplesmente entregar-se ao que se pretende. A intenção é a compreensão do agente sobre o que ele está consentindo, incluindo: as razões para se engajar na ação, suas crenças sobre os efeitos da ação, sua avaliação da moralidade da ação, e o fim ou objetivo que o agente espera alcançar pela ação. A intenção pode, na maioria dos casos, explicar por que o agente empreendeu a ação. Um agente pode ser dito para consentir com uma ação apenas se ele pudesse fornecer um relato de sua intenção. Isso não quer dizer que a conta deve ser boa. Podemos e consentir com todos os tipos de ações com intenções tolas e mal concebidas.

O vício mental (a) e a vontade ou o desejo (b) podem ser dispensados como fontes de culpa moral porque estão além do nosso controle. Vício mental é simplesmente a inclinação para o mal. Algumas pessoas nascem com fortes inclinações naturais para luxúria ou gula ou raiva. Vontade ou desejo é uma vontade mais reflexiva do que se está inclinado. Não está no poder de um agente mudar o fato de que ele tem vícios, desejos e desejos. No entanto, se ele concorda em satisfazer os desejos está em seu controle. Experimentar o prazer (c) não é, por si só, imoral. Guilherme de Champeaux argumentou que o prazer era o resultado do nosso estado caído, no Éden não havia prazer físico, portanto, qualquer experiência de prazer é imoral. Antes do sexo de outono não era mais prazeroso do que "colocar o dedo na boca" (Sen. 254). Abelardo discorda. Sentimos prazer porque Deus nos fez de tal forma que algumas

coisas são prazerosas. Se o prazer fosse ruim, então a culpa ficaria com Deus, não com nós. Em um exemplo verdadeiramente estranho, Abelardo descreve um monge, arrastado acorrentado, e forçado a fazer sexo com mulheres. O monge de Abelardo é atraído pela maciez da cama e pelo toque das mulheres em prazer, mas não consentimento. "Quem" Abelardo escreve "pode se aventurar a chamar esse prazer de que a natureza fez necessário um pecado?" (Spade, 1995: §42)

O fato de o comportamento ser voluntário (d) também não é uma característica definidora do comportamento imoral. Este é o ponto em que Abelardo discorda de muitos outros teóricos éticos. Abelardo não apenas acredita no consentimento involuntário, mas também que somos moralmente responsáveis pelo consentimento involuntário. Na visão de Abelardo, muitos comportamentos imorais são, em um nível fundamental, irracionais e, portanto, não são voluntários. Quando um agente consente em cometer adultério, ele consente no ato sem querer a punição que necessariamente se segue. Ele quer que seu parceiro seja solteiro, ou quer que o sexto mandamento seja revogado. Agir na esperança de que as leis morais do universo mudem e permitam uma exceção, só desta vez, é irracional. O consentimento do agente não pode ser totalmente voluntário porque ele está consentindo em algo que sabe que não pode ocorrer. Abelardo argumenta ainda que um conflito entre desejos de primeira e segunda ordem torna algum comportamento involuntário. Um alcoólatra pode ter uma primeira ordem muito forte para parar de beber. Esse mesmo alcoólatra também tem um desejo de segunda ordem muito forte, ou seja, o desejo de não desejar o álcool. O alcoólatra quer desesperadamente uma bebida; ele também deseja desesperadamente se livrar desse desejo pelo álcool. Quando esse alcoólatra ingere álcool, o comportamento é involuntário. Ele consente em beber. Ele sabe o que está

fazendo e faz. Mesmo que um agente esteja profundamente confuso, ele ainda pode formar uma intenção e consentir com ela. Abelardo escreve que tal agente é "compelido a querer o que não quer. Não vejo como esse consentimento, que não queremos, pode ser chamado de voluntário". (Spade, 1995: §33) Abelardo, no entanto, ainda considera isso consentimento. Se esse relato estiver correto, muitos comportamentos imorais serão involuntários, mas ainda algo pelo qual somos moralmente responsáveis.

Finalmente, Abelardo argumenta que o ato em si é moralmente irrelevante. Vários dos argumentos de Abelardo são reiteraões de temas padrão. Ele dá a afirmação platônica/agostiniana de que o ato é irrelevante porque nada fora da alma poderia prejudicá-la. Ele também expressa uma afirmação medieval bastante comum de que todos os eventos externos ocorrem pela vontade de Deus ou no sofrimento de Deus, portanto, todos os eventos externos são de alguma forma bons. Ele aponta que muitas vezes agimos na ignorância. No que pode ser o primeiro uso sério dessa defesa, Abelardo argumenta que se um homem genuinamente confunde outra mulher com sua esposa, ele pode agir fisicamente, mas não pecou porque não consentiu em cometer adultério. Por outro lado, um homem que planejou cometer adultério e seguiria em frente cometeu adultério mesmo que a mulher não aparecesse.

Mais significativo é o argumento de Abelardo de que atos externos podem ser moralmente indistinguíveis. Atos de "caridade" podem ser feitos por muitas razões além do amor. O verdadeiro misantropo que doa para o alívio da fome acreditando que a morte é o fim de toda dor e pretendendo aumentar a soma total da miséria humana faz o que é bom, mas não é uma boa pessoa. Surpreendentemente, Abelardo argumenta que o evento central na história cristã, a crucificação de Cristo, foi realizado

por muitos agentes, alguns dignos de louvor por sua participação, outros não. Cristo deve ser louvado; Seu consentimento em sofrer a crucificação era moralmente correto. Ele pretendia fazer o que agradava a Deus redimindo a humanidade. Judas também desempenhou um papel fundamental, mas seu consentimento em trair um homem que ele acreditava ser o messias foi imoral. Embora sua ação fosse uma parte necessária do plano de Deus, Judas agiu por uma combinação de ganância e medo, não por obediência amorosa ao plano de Deus. Os judeus eram moralmente inocentes. Os judeus acreditavam que a execução desse criminoso condenado era uma exigência de Deus. Eles estavam agindo de acordo com o que acreditavam ser a vontade de Deus; fazer o contrário teria sido um pecado. O evento da Crucificação foi provocado por todos esses agentes agindo juntos. Jesus merece louvor moral. Ele consentiu com o que acreditava ser agradável a Deus e sua crença estava correta. Judas é moralmente mau. Ele consentiu com o que acreditava ser ofensivo a Deus. Os judeus são inocentes, mas não são moralmente bons. Eles consentiram com o que acreditavam ser agradável a Deus, mas sua crença estava errada. Os judeus pecaram em ato, mas não em falta: é pior pecar em falta.

A pergunta básica, "O que significa ser uma boa pessoa?", ainda não foi respondida. Para ser bom, deve-se evitar não apenas pecar por falta, mas também pecar por ação. A pessoa deve ter a intenção de fazer o que acredita demonstrar amor a Deus e ao próximo, e essas crenças devem estar corretas. Presumivelmente, Abelardo teria oferecido um relato mais completo no livro II da *Ética* ou no julgamento inacabado do *Diálogo*. Sua explicação provavelmente teria dependido fortemente de sua discussão sobre a lei natural. Através do estudo da lei natural podemos reconhecer a bondade e o amor sem a revelação divina. Existem preceitos da lei natural

que podemos descobrir e provavelmente deveríamos saber. Abelardo discute vários exemplos para mostrar que alguém pode pecar em ação (violar a lei natural), mas não em falta (violar intencionalmente a lei natural). A ignorância desses preceitos pode nos exonerar da culpa, mas a existência de tais preceitos também significa que existe um padrão objetivo que devemos alcançar para sermos moralmente bons. Apenas acreditar que nossas intenções são boas não é suficiente.

O Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão é realmente um par de diálogos, o primeiro entre um filósofo e um judeu, o segundo entre um cristão e um filósofo. A circunstância fictícia é que um filósofo (identificado como um filho de Ismael e tão provavelmente um árabe secular, uma escolha notável cerca de 35 anos após a primeira cruzada), um judeu e um cristão estão discutindo sobre a natureza da felicidade final da humanidade e o caminho para esta felicidade suprema. Incapazes de chegar a uma conclusão, os três vão até Abelardo implorando para que ele atue como juiz. Falta o julgamento de Abelardo.

No diálogo entre o Filósofo e o Judeu, o Judeu afirma que a lei do Antigo Testamento é o caminho para a suprema felicidade humana. A concepção judaica do caminho para a felicidade suprema é caracterizada como uma lista exaustiva de rituais prescritos e comportamentos proibidos. Por muitas das razões discutidas acima, o filósofo argumenta que é possível obedecer a todos os preceitos da antiga lei e ainda pretender desprezar e odiar a Deus. O comportamento explícito não reflete necessariamente o estado interior da alma de alguém. O filósofo argumenta, por sua vez, que a verdadeira felicidade deve estar ao nosso alcance para adquiri-la e mantê-la. Uma vez que a única coisa sobre a qual temos total controle é nossa própria alma, a base para a felicidade deve ser interna e estar ao nosso alcance.

No diálogo entre o Filósofo e o Cristão, o Filósofo defende a afirmação estoica de que a felicidade última é o estado de tranquilidade mental alcançado quando se atinge a virtude. Para o Filósofo, a felicidade última é alcançável nesta vida pela pessoa que busca a virtude. O cristão argumenta que a felicidade final só é alcançável na vida após a morte e que é diferente de qualquer estado alcançável sem a graça divina. O cristão defende uma espécie de visão beatífica de Deus, na qual aqueles que amam a Deus são recompensados com uma visão clara de Deus que inspira mais amor e, portanto, uma visão mais clara em uma espiral sempre crescente de puro amor e bem-aventurança espiritual. (Exatamente o oposto acontece com aqueles que não amam a Deus. Eles terminam em uma espiral cada vez menor de ódio e repugnância. Eles também sofrem algum equivalente espiritual de dor física: o cristão no diálogo está preocupado que um pecador que não ama Deus não pode sofrer subjetivamente com a alienação do amor de Deus.) O Filósofo é convencido pelos argumentos do cristão. Falta o julgamento de Abelardo, mas sua própria visão é provavelmente uma combinação dessas duas posições, uma cristianização do estoicismo.

Buscar e desenvolver a virtude é o caminho para a felicidade humana, mas a verdadeira felicidade não é alcançável apenas por meios humanos. Precisamos de graça. Visto que a virtude humana exige que entendamos e demonstremos amor nesta vida, estamos preparados para receber e aceitar esta graça. A verdadeira felicidade é então a bem-aventurança espiritual e a tranquilidade que vêm com o amor e a compreensão sempre crescentes de Deus. Embora sem a conclusão do Diálogo seja impossível saber como Abelardo teria elaborado muitos dos detalhes.

7. Referências e Leitura Suplementar

a. Pesquisas Gerais das Obras Filosóficas de Abelardo

Qualquer um dos seguintes é um excelente lugar para procurar um relato mais completo do pensamento de Abelardo. Cada uma dessas fontes também contém uma lista completa dos trabalhos de Abelardo em edições latinas.

- Brower, J., Guilfooy, K. *The Cambridge Companion para Peter Abelard*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Marenbon, J. *A Filosofia de Peter Abelard*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Marenbon, J. "A Redescoberta da Filosofia de Peter Abelard". *Journal of the History of Philosophy* 44.3 (2006) 331-351.
- Mews, C. *Abelard e Heloísa*. (Oxford: Oxford University Press, 2005).

b. Vida

- Abelard, P. *Historia calamitatum*. B. Radice (trans.), *As Cartas de Abelard e Heloísa*. (Londres: Pinguim, 1974).
- Clanchy, M.T. *Abelard: Uma Vida Medieval*. (Oxford: Blackwell Publishers, 1997).
- *Peter Abelard*. Autores da Idade Média: escritores históricos e religiosos do Oeste Latino. (Aldershot, Hants.: Variorum, 1995).

c. Universais

- Abelard, P. *Logica Ingredientibus comentário de Isagoge porfíry*. P Spade (trans.), *Cinco Textos sobre o Problema Medieval dos Universais: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. (Indianápolis: Hackett, 1994).

- Rei, P. *Peter Abailard e o Problema dos Universais no século XII*. (Ph.D. Diss. Princeton University, 1982).
- Tweedale, M. M. *Abailard na Universals*. (Amsterdã: North-Holland, 1976).

d. Lógica, Metafísica e Filosofia da Mente

Há muita disputa acadêmica quanto ao quão longe Abelardo pretendia levar seu projeto redutivo em metafísica, bem como o debate sobre o quão bem-sucedido ele foi. King 2004 apresenta Abelardo como um "irrealista" extremo sobre tudo, exceto indivíduos. Marenbon 1997 e 2005 defende um redutivismo mais moderado, argumentando que há vários itens que Abelardo não poderia eliminar de sua ontologia e sugerindo que teria sido imprudente ter tentado. Tweedale 1976 descreve uma categoria de "não-coisas" na ontologia de Abelardo. Estes são itens que existem, mas não são indivíduos. Arlig 2005 faz uma distinção entre particulares e indivíduos argumentando que tudo o que existe é particular, que é discreto de todo o resto, mas nem tudo é um indivíduo.

- Abelard, P. *Logica Ingredientibus* comentário sobre *De Interpretatione*. Seleções em mente e linguagem traduzidas em King 1982: vol ii.
- Abelard, P. *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*. Seleções sobre gêneros e differentia traduzidas em King 1982 vol ii.
- Abelard, P. *Tractatus de Intellectibus* (= *A Treatise on Understandings*). Translated in King 1982, vol ii.
- Arlig, A. *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard, and Pseudo-Joscelin*. (Ph.D. Diss. Ohio State University, 2005).

- Guilfooy, K. "Mind and Cognition." In *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. Ed. J. Brower and K. Guilfooy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Jacobi, K. "Philosophy of Language" In *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. Ed. J. Brower and K. Guilfooy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- King, P. "Metaphysics." In *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. Ed. J. Brower and K. Guilfooy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Kretzmann, N. "The culmination of the old logic in Peter Abelard." In *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Eds. R. L. Benson and G. Constable, 488-511. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
- Martin C. "Logic." In *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. Ed. J. Brower and K. Guilfooy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

e. Ética

- Abelard, P. *Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian (or Collationes)*. Orlandi, G. and J. Marenbon (trans). *Peter Abelard: Collationes*. Oxford medieval texts. (Oxford: Clarendon 2001) also translated in Spade 1995.
- Abelard, P. *Ethics (or Scitote Ipsum)*. trans Spade P. *Peter Abelard, Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and his Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian*. (Indianapolis: Hackett, 1995).

- Mann, W. "Ethics." In *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. Ed. J. Brower and K. Guilfoy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Williams, T. "Sin Grace and Redemption." In *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. Ed. J. Brower and K. Guilfoy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

f. William de Champeaux

As obras de William não são facilmente acessíveis. Em muitos casos, tudo o que é facilmente encontrado são trechos de manuscritos não editados citados em outras fontes. Guilfoy 2005 contém uma lista completa de fontes para os escritos de William. Citações para trabalhos citados neste artigo são fornecidas aqui.

- Guilfoy, K. "William of Champeaux." in Zalta E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*.
- Iwakuma, Y. "Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XIIe siècle: Une étude préliminaire," in *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*. Ed. J. Baird. Paris: Vrin, 1999.
- Marenbon, J. "Life Milieu, and Intellectual Contexts." In *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. Ed. J. Brower and K. Guilfoy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- William of Champeaux. *Sententiae*, ed. Lottin, O. *Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles*. vol v, (Gembloux: Duculot, 1959).

Informações do autor

Kevin Guilfoy
Carroll College
U. S. A.

AVICENA (IBN SINA)

Abu 'Ali al-Husayn ibn Sina (C.980-1037) é mais conhecido na Europa pelo nome latinizado "Avicena". Ele é provavelmente o filósofo mais importante da tradição islâmica e sem dúvida o filósofo mais influente da era pré-moderna. Nascido em Afshana, perto de Bukhara, na Ásia Central, por volta de 980, ele é mais conhecido como um polímata, como um médico cuja principal obra, *O Cânone* (al-Qanun fi'l-Tibb), continuou a ser ensinado como um livro de medicina na Europa e no mundo islâmico até o início do período moderno, e como um filósofo cuja suma principal, *A Cura* (al-Shifa'), teve um impacto decisivo sobre a escolástica europeia e especialmente sobre Tomás de Aquino (1274). Principalmente um filósofo metafísico do ser que estava preocupado em entender a existência do eu neste mundo em relação à sua contingência, a filosofia de Ibn Sina é uma tentativa de construir um sistema coerente e abrangente que esteja de acordo com as exigências religiosas da cultura muçulmana. Como tal, ele pode ser considerado o primeiro grande filósofo islâmico.

O espaço filosófico que ele articula para Deus como a Existência Necessária estabelece as bases para suas teorias da alma, do intelecto e do cosmos. Além disso, ele articulou um desenvolvimento no empreendimento filosófico no Islã clássico longe das preocupações apologéticas de estabelecer a relação entre religião e filosofia em direção a uma tentativa de dar sentido filosófico às principais doutrinas religiosas e até mesmo analisar e interpretar o Alcorão. Estudos do final do século 20 tentaram localizá-lo dentro das tradições aristotélicas e neoplatônicas. Sua relação com este último é ambivalente: embora aceitando alguns aspectos-chave como uma cosmologia emanacionista, ele rejeitou a epistemologia neoplatônica e a teoria da alma pré-existente.

No entanto, sua metafísica deve muito à síntese “amoniana” dos comentadores posteriores sobre Aristóteles e discussões em teoria jurídica e kalam sobre significado, significação e ser. Além da filosofia, outras contribuições de Avicena estão nos campos da medicina, ciências naturais, teoria musical e matemática. Nas ciências islâmicas ('ulum), ele escreveu uma série de comentários curtos sobre versículos e capítulos selecionados do Alcorão que revelam o método hermenêutico de um filósofo treinado e tentam chegar a um acordo com a revelação.

Ele também escreveu algumas alegorias literárias sobre cujo valor filosófico os estudos dos séculos 20 e 21 estão veementemente em desacordo. Sua influência na Europa medieval se espalhou por meio das traduções de suas obras realizadas pela primeira vez na Espanha. No mundo islâmico, seu impacto foi imediato e levou ao que Michot chamou de *“la pandémie avicennienne”*. Quando al-Ghazali liderou o ataque teológico às heresias dos filósofos, ele destacou Avicena, e uma geração depois, quando o Shahrastani fez um relato das doutrinas dos filósofos do Islã, ele se baseou no trabalho de Avicena, cuja metafísica ele mais tarde tentou refutar em sua Luta contra os Filósofos (Musari'at al-falasifa). A metafísica de Avicena tornou-se a base para as discussões da filosofia islâmica e da teologia filosófica. No início do período moderno no Irã, suas posições metafísicas começaram a ser exibidas por uma modificação criativa que sofreram devido aos pensadores da escola de Isfahan, em particular Mulla Sadra (falecido em 1641).

ÍNDICE

1. A vida e os tempos
2. Funciona
3. *Avicena, o latim*

4. Lógica
5. Ontologia
6. Epistemologia
7. Psicologia
8. Misticismo e Filosofia Oriental
9. A Tradição Avicena e Seu Legado
10. Referências e Leituras Adicionais
 - a. A Avicena Latina (principalmente seções de al-Shifa')
 - b. Estudos em Latim de Avicena
 - c. Obras selecionadas de Avicena disponíveis na tradução de idiomas europeus
 - d. Introduções Gerais a Avicena e Seu Pensamento
 - e. Coleções e Bibliografias
 - f. Interpretações
 - g. A filosofia oriental de Avicena
 - h. Metafísica
 - i. Sobre Psicologia
 - j. Existência-Essência

1. Vida e Tempos

As fontes sobre sua vida vão desde autobiografia, escrita a pedido de seu discípulo 'Abd al-Wahid Juzjani, sua correspondência privada, incluindo a coleção de epístolas filosóficas trocadas com seus discípulos e conhecidas como *al-Mubahathat* (*As Discussões*), até lendas e visões doxográficas embutidas nas "histórias da filosofia" do Islã medieval, como *Ta'rikh al-hukama* (*História dos Filósofos*) de Ibn al-Qifti e *Tatimmat Siwan al-hikma* de Zahir al-Din Bayhaqi. No entanto, muito desse material deve ser cuidadosamente examinado e avaliado criticamente. Gutas

argumentou que a autobiografia é um dispositivo literário para representar Avicena como um filósofo que adquiriu conhecimento de todas as ciências filosóficas através do estudo e da intuição (*al-hads*), uma pedra angular de sua teoria epistemológica. Assim, a autobiografia é uma tentativa de demonstrar que os humanos podem alcançar o conhecimento mais elevado através da intuição. O texto é uma chave para entender a visão da filosofia de Avicena: dizem-nos que ele só entendeu o propósito da *Metafísica de Aristóteles* depois de ler o pequeno tratado de al-Farabi sobre isso, e que muitas vezes quando ele não conseguia entender um problema ou resolver o silogismo, ele recorria à oração na mesquita (e bebendo vinho às vezes) para receber a inspiração para entender – a doutrina da intuição. Voltaremos à sua epistemologia mais tarde, mas primeiro: o que podemos dizer sobre sua vida?

Avicena nasceu por volta de 980 em Afshana, uma vila perto de Bukhara, na Transoxiana. Seu pai, que pode ter sido ismaelita, era um governador samânida local. Em tenra idade, sua família mudou-se para Bukhara, onde estudou jurisprudência Hanafi (*fiqh*) com Isma'il Zahid (falecido em 1012) e medicina com vários professores. Esse treinamento e a excelente biblioteca dos médicos da corte samânida ajudaram Avicena em sua autoeducação filosófica. Assim, ele alegou ter dominado todas as ciências aos 18 anos e entrou para o serviço da corte samânida de Nuh ibn Mansur (976-997) como médico. Após a morte de seu pai, parece que ele também recebeu um cargo administrativo. Por volta da virada do milênio, ele se mudou para Gurganj em Khwarazm, em parte, sem dúvida, para o eclipse do domínio Samânida depois que os Qarakhanids tomaram Bukhara em 999. Ele então partiu novamente “por necessidade” em 1012 para Jurjan em Khurasan, ao sul, em busca, sem dúvida, de um patrono. Lá ele conheceu seu discípulo e escriba Juzjani. Depois de um ano, ele entrou

no serviço de Buyid como médico, primeiro com Majd al-Dawla em Rayy e depois em 1015 em Hamadã, onde se tornou vizir de Shams al-Dawla. Após a morte do último em 1021, ele mais uma vez procurou um patrono e tornou-se o vizir do Kakuyid 'Ala' al-Dawla, para quem escreveu uma importante suma persa da filosofia, o *Danishnama-yi 'Ala'i* (*O Livro do Conhecimento para 'Ala' al-Dawla*). Baseado em Isfahan, ele foi amplamente reconhecido como filósofo e médico e muitas vezes acompanhou seu patrono em campanha. Foi durante uma delas para Hamadã em 1037 que ele morreu de cólica. Pensador arrogante que não tolerava tolos, gostava de suas escravas e de vinho, fatos que serviram de munição para seus detratores posteriores.

2. Obras

Avicena escreveu suas duas primeiras obras em Bukhara sob a influência de al-Farabi. O primeiro, um *Compêndio da Alma* (*Maqala fi'l-nafs*), é um pequeno tratado dedicado ao governante samânida que estabelece a incorporeidade da alma racional ou do intelecto sem recorrer à insistência neoplatônica em sua preexistência. O segundo é seu primeiro grande trabalho sobre metafísica, *Filosofia para o Prosodista* (*al-Hikma al-'Arudiya*), escrito para um estudioso local e sua primeira tentativa sistemática de filosofia aristotélica.

Mais tarde, ele escreveu três “enciclopédias” de filosofia. A primeira delas é *al-Shifa'* (*A Cura*), uma obra modelada no corpus do filósofo, a saber. Aristóteles, que abrange as ciências naturais, lógica, matemática, metafísica e teologia. Foi esta obra que através de sua tradução latina teve um impacto considerável na escolástica. Foi solicitado por Juzjani e seus outros alunos em Hamadã em 1016 e, embora ele tenha perdido partes dele em uma campanha militar, ele o completou em Isfahan em 1027. As

outras duas enciclopédias foram escritas mais tarde para seu patrono, o príncipe Buyid 'Ala' al -Dawla em Isfahan. O primeiro, em persa em vez de árabe, é intitulado *Danishnama-yi 'Ala'i* (*O Livro do Conhecimento para 'Ala' al-Dawla*) e é um texto introdutório destinado ao leitor leigo. Segue de perto seu próprio epítome árabe da *Cura*, ou seja, *al-Najat* (*A Salvação*). *O Livro do Conhecimento* foi a base do trabalho árabe posterior de al-Ghazali, *Maqasid al-falasifa* (*Objetivos dos Filósofos*). O segundo, cuja datação e interpretação inspiraram debates durante séculos, é *al-Isharat wa'l-Tanbihat* (*Ponteiros e Lembretes*), uma obra que não apresenta provas completas de argumentos e reflete seu pensamento maduro sobre uma variedade de questões lógicas e metafísicas.

De acordo com Gutas, foi escrito em Isfahan no início da década de 1030; de acordo com Michot, data de um período anterior em Hamadã e possivelmente Rayy. Uma outra obra intitulada *al-Insaf* (*O Julgamento*), que pretende representar uma posição filosófica que é radical e transcende aristotelização do neoplatonismo de Aristóteles, infelizmente não existe, e os debates sobre seu conteúdo são como os argumentos que encontramos sobre as doutrinas esotéricas ou não escritas de Platão. Um outro trabalho que inspirou muito debate é *Os orientais* (*al-Mashriqiyun*) ou *A filosofia oriental* (*al-Hikma al-Mashriqiya*) que ele escreveu no final da década de 1020 e está praticamente perdido.

3. Avicena, o latim

A principal obra de Avicena, *A Cura*, foi traduzida para o latim na Espanha dos séculos XII e XIII (Toledo e Burgos) e, embora controverso, teve um impacto importante e suscitou controvérsias na filosofia escolástica medieval. Em certos casos, os manuscritos latinos do texto são anteriores aos árabes existentes e deveriam ser considerados como mais

confiáveis. O principal significado do corpus latino está na interpretação do avicenismo, em particular no que diz respeito às suas doutrinas sobre a natureza da alma e sua famosa distinção existência-essência (mais sobre isso abaixo), juntamente com os debates e censuras que suscitaram na Europa escolástica, em particular na Europa de Paris. Este foi particularmente o caso em Paris, onde o avicenismo foi posteriormente proscrito em 1210. No entanto, a influência de sua psicologia e teoria do conhecimento sobre Guilherme de Auvergne e Alberto Magno foi notada. Mais significativo é o impacto de sua metafísica sobre a obra e o pensamento de Tomás de Aquino. Sua outra grande obra a ser traduzida para o latim foi seu tratado médico, o *Cânone*, que permaneceu como livro-texto no início do período moderno e foi estudado em centros de ensino médico como Pádua.

4. Lógica

A lógica é um aspecto crítico e propedêutico da filosofia avicenana. Suas obras lógicas seguem o currículo do neoplatonismo tardio e compreendem nove livros, começando com sua versão do *Isagoge* de Porfírio, seguida por sua compreensão e modificação do *Organon* aristotélico, que incluía a *Poética* e a *Retórica*. Sobre o antigo debate se a lógica é um instrumento da filosofia (visão peripatética) ou uma parte da filosofia (visão estoica), ele argumenta que tal debate é fútil e sem sentido.

Seus pontos de vista sobre a lógica representam uma abordagem metafísica significativa, e pode-se argumentar, em geral, que as preocupações metafísicas conduzem os argumentos de Avicena em uma série de assuntos filosóficos e não filosóficos. Por exemplo, ele argumenta em *A Cura* que tanto a lógica quanto a metafísica compartilham uma preocupação com o estudo de inteligíveis secundários (*ma'qulat thaniya*),

conceitos abstratos como existência e tempo que são derivados de conceitos primários como humanidade e animalidade. A lógica é o padrão pelo qual os conceitos – ou a “existência” mental que corresponde às coisas que ocorrem na realidade extra-mental – podem ser julgados e, portanto, tem implicações para o que existe fora da mente e como se pode articular esses conceitos através da linguagem. Mais importante, a lógica é um instrumento chave e padrão para julgar a validade dos argumentos e, portanto, adquirir conhecimento. A salvação depende da pureza da alma e em particular do intelecto que é treinado e aperfeiçoado pelo conhecimento. De particular importância para debates e refutações posteriores é sua noção de que o conhecimento depende da investigação de definições essenciais através do raciocínio silogístico. O problema, é claro, surge quando se tenta dar sentido a uma definição essencial em um mundo real e particular, e quando as tentativas de completar o silogismo atacando o meio termo são frustradas porque a “intuição” falha em compreender o meio termo.

5. Ontologia

De al-Farabi, Avicena herdou o esquema de existência emanacionista neoplatônico. Ao contrário dos teólogos muçulmanos clássicos, ele rejeitou a criação *ex nihilo* e argumentou que o cosmos não tem começo, mas é um produto lógico natural do divino. O Bem superabundante e puro que é o Uno não pode deixar de produzir um cosmos ordenado e bom que não o sucede no tempo. O cosmos sucede a Deus meramente na ordem lógica e na existência.

Consequentemente, Avicena é conhecido como o autor de uma importante e influente prova da existência de Deus. Esta prova é um bom exemplo do intelecto de um filósofo sendo empregado para um propósito

teológico, como era comum na filosofia medieval. O argumento é o seguinte: existe existência, ou melhor, nossa experiência fenomenal do mundo confirma que as coisas existem, e que sua existência é desnecessária porque percebemos que as coisas passam a existir e passam dela. A existência contingente não pode surgir a menos que seja necessária por uma causa. Uma cadeia causal na realidade deve culminar em uma causa não-causada porque não se pode postular uma regressão infinita real de causas (um axioma básico da ciência aristotélica). Portanto, a cadeia de existentes contingentes deve culminar e encontrar seu princípio causal em um único existente auto-subsistente que é Necessário. Isso, é claro, é o mesmo que o Deus da religião.

Um corolário importante desse argumento é a famosa distinção de Avicena entre existência e essência em contingentes, entre o fato de que algo existe e o que é. É uma distinção que é indiscutivelmente latente em Aristóteles, embora as raízes da doutrina de Avicena sejam melhor compreendidas na teologia islâmica clássica ou *kalam*. A teoria da essência de Avicena postula três modalidades: as essências podem existir no mundo externo associadas a qualidades e características particulares dessa realidade; elas podem existir na mente como conceitos associados a qualidades na existência mental; e elas podem existir em si mesmas desprovidas de qualquer modo de existência. Este modo final de essência é bastante distinto da existência. As essências são assim existencialmente neutras em si mesmas. Existentes neste mundo existem como algo, seja humano, animal ou objeto inanimado; eles são “vestidos” na forma de alguma essência que é um feixe de propriedades que os descreve como compostos. Deus, por outro lado, é absolutamente simples e não pode ser dividido em um feixe de propriedades ontológicas distintas que violariam sua unidade. Os contingentes, como marca de sua contingência, são

compostos conceituais e ontológicos tanto no primeiro nível de existência e essência quanto no segundo nível de propriedades. Coisas contingentes neste mundo vêm a ser como compostos mentalmente distintos de existência e essência concedidos pelo Necessário.

Essa prova da contingência também é às vezes chamada de "contingência radical". Argumentos posteriores surgiram sobre se a distinção era mental ou real, se a prova é ontológica ou cosmológica. O problema mais claro com as provas de Avicena reside na famosa objeção kantiana aos argumentos ontológicos: a existência é significativa em si mesma? Além disso, a solução de Cantor para o problema do infinito também pode ser vista como um revés ao argumento da impossibilidade de infinitos reais.

A metafísica de Avicena é geralmente expressa em termos aristotélicos. A busca para entender o ser enquanto ser subsume a noção filosófica de Deus. De fato, como vimos, a existência divina é uma pedra angular de sua metafísica. A existência divina confere existência e, portanto, significado e valor a tudo o que existe. Duas questões que eram atuais foram resolvidas por meio de sua teoria da existência. Primeiro, teólogos como al-Ash'ari e seus seguidores foram inflexíveis em negar a possibilidade de causalidade secundária; para eles, Deus era o único agente e ator em tudo o que se desenrolava. A metafísica de Avicena, embora seja altamente determinista por causa de sua visão da contingência radical, ainda insiste na importância da causalidade secundária humana e outras. Em segundo lugar, discutiu-se o velho problema: se Deus é bom, como pode existir o mal? A providência divina garante que o mundo seja o melhor de todos os mundos possíveis, organizado na ordem racional que se esperaria de um criador semelhante ao demiurgo do *Timeu*. Mas enquanto isso não nega a existência do mal

neste mundo de geração e corrupção, algum mal universal não existe por causa da famosa definição neoplatônica do mal como a ausência do bem. Os males particulares deste mundo são consequências acidentais do bem. Embora isso lide com o problema dos males naturais, o problema dos males morais e particularmente dos males “horríveis” permanece.

6. Epistemologia

A segunda ideia mais influente de Avicena é sua teoria do conhecimento. O intelecto humano ao nascer é como uma *tábula rasa*, uma pura potencialidade que se atualiza através da educação e chega ao conhecimento. O conhecimento é obtido através da familiaridade empírica com os objetos deste mundo, dos quais se abstraem conceitos universais. É desenvolvido através de um método de raciocínio silogístico; observações levam a declarações preposicionais, que quando compostas levam a outros conceitos abstratos. O próprio intelecto possui níveis de desenvolvimento do intelecto material (*al-'aql al-hayulani*), aquela potencialidade que pode adquirir conhecimento para o intelecto ativo (*al-'aql al-fa'ili*), o estado do intelecto humano em conjunção com a fonte perfeita do conhecimento.

Mas surge a pergunta: como podemos verificar se uma proposição é verdadeira? Como sabemos que uma experiência nossa é verídica? Existem dois métodos para conseguir isso. Primeiro, existem os padrões de inferência formal de argumentos – O argumento é logicamente correto? Em segundo lugar, e mais importante, existe um intelecto transcendente no qual residem todas as essências das coisas e todo o conhecimento. Este intelecto, conhecido como Intelecto Ativo, ilumina o intelecto humano através da conjunção e confere ao intelecto humano o verdadeiro conhecimento das coisas. A conjunção, no entanto, é episódica e só ocorre

aos intelectos humanos que se tornaram adequadamente treinados e, portanto, atualizados. O intelecto ativo também intervém na avaliação de inferências sólidas por meio da teoria da intuição de Avicena. Uma inferência silogística tira uma conclusão de duas premissas preposicionais por meio de sua conexão ou de seu termo médio. Às vezes é bastante difícil ver qual é o meio termo; assim, quando alguém refletindo sobre um problema inferencial de repente atinge o meio termo e, assim, entende o resultado correto, ele foi ajudado pela intuição inspirada pelo intelecto ativo. Existem várias objeções que podem ser levantadas contra essa teoria, especialmente porque ela se baseia em uma cosmologia amplamente refutada no mundo pós-copernicano.

Uma das implicações mais problemáticas da epistemologia de Avicena se relaciona com o conhecimento de Deus. O divino é puro, simples e imaterial e, portanto, não pode ter uma relação epistêmica direta com a coisa particular a ser conhecida. Assim, Avicena concluiu que, embora Deus saiba o que se desenrola neste mundo, ele conhece as coisas de uma “maneira universal” através das qualidades universais das coisas. Deus só conhece tipos de existentes e não indivíduos. Isso resultou na famosa condenação de al-Ghazali, que disse que a teoria de Avicena equivale a uma negação herética do conhecimento de Deus dos particulares.

7. Psicologia

A epistemologia de Avicena é baseada em uma teoria da alma que é independente do corpo e capaz de abstração. Esta prova para o eu de muitas maneiras prefigura por 600 anos o *cogito* cartesiano e a noção filosófica moderna do eu. Demonstra a base aristotélica e a estrutura neoplatônica de sua psicologia. Este é o chamado argumento do “homem

voador”, ou experimento mental encontrado no início de seu *Fi'-Nafs/De Anima* (Tratado da Alma). Se uma pessoa fosse criada em um estado perfeito, mas cega e suspensa no ar, incapaz de perceber qualquer coisa através de seus sentidos, ela seria capaz de afirmar a existência de si mesma? Suspensa em tal estado, ela não pode afirmar a existência de seu corpo porque não está empiricamente consciente dele, assim o argumento pode ser visto como afirmando a independência da alma do corpo, uma forma de dualismo. Mas nesse estado ela não pode duvidar que seu *eu* existe porque há um sujeito que está pensando, assim o argumento pode ser visto como uma afirmação da autoconsciência da alma e de sua substancialidade. Esse argumento levanta uma objeção, que também pode ser dirigida a Descartes: como sabemos que o sujeito cognoscente é o *eu*?

Esse eu racional possui faculdades ou sentidos em uma teoria que começa com Aristóteles e se desenvolve através do neoplatonismo. O primeiro sentido é o senso comum (*al-hiss al-mushtarak*) que funde informações dos sentidos físicos em um objeto epistêmico. O segundo sentido é a imaginação (*al-khaya*) que processa a imagem do objeto epistêmico percebido. O terceiro sentido é a faculdade imaginativa (*al-mutakhayyila*) que combina imagens na memória, separa-as e produz novas imagens. O quarto sentido é a estimativa ou apreensão que traduz a imagem percebida em seu significado. O exemplo clássico desse sentido inovador é o da ovelha percebendo o lobo e compreendendo o perigo implícito. O sentido final é onde as ideias produzidas são armazenadas e analisadas e atribuídos significados a partir da produção da faculdade imaginativa e da estimativa. Diferentes faculdades não comprometem a integridade singular da alma racional. Eles apenas fornecem uma explicação para o processo da intelecção.

8. Misticismo e Filosofia Oriental

Avicena era um místico? Alguns de seus intérpretes no Irã responderam positivamente, citando a obra perdida *Os orientais* que, à primeira vista, tem uma semelhança superficial com a noção de Ishraqi ou Illuminista, filosofia intuitiva exposta por Suhrawardi (1191) e a seção final de *Ponteiros* que tratam da terminologia do misticismo e do sufismo. A questão não afeta tanto diretamente sua filosofia, já que *Os orientais* é praticamente inexistente. Mas é um argumento relacionado à ideologia e às maneiras pelas quais os comentaristas e estudiosos modernos desejam estudar a filosofia islâmica como uma forma puramente racional de investigação ou como um método suprracional de compreensão da realidade. Gutas foi muito veemente em sua negação de qualquer misticismo em Avicena. Para ele, o avicenismo está enraizado no racionalismo da tradição aristotélica. A intuição não implica revelação mística, mas é um ato mental de conjunção com o intelecto ativo. A noção de intuição é localizada por Gutas nos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles 89b10-11.

Enquanto alguns dos comentaristas místicos de Avicena confiaram em sua pseudo-epigrafia (como algum tipo de tratado sufi persa e o *Mi'rajnama*), não se deve jogar fora o bebê junto com a água do banho. As últimas seções de *Ponteiros* são evidências significativas da aceitação de Avicena de algumas possibilidades epistemológicas-chave que estão presentes no conhecimento místico, como a possibilidade da razão não discursiva e do conhecimento simples. Embora se possa negar categoricamente que ele fosse um sufi (e, de fato, em seu tempo as instituições do sufismo não eram tão estabelecidas como eram um século depois) e até mesmo levantar questões sobre sua adesão a alguma forma

de misticismo, seria tolice negar que ele flerta com as possibilidades do conhecimento místico em algumas de suas obras autênticas posteriores.

9. A Tradição Avicena e Seu Legado

A maior conquista de Avicena foi propor um sistema filosoficamente defensivo enraizado no fato teológico do Islã, e seu sucesso pode ser medido pelo recurso às ideias avicenanas encontradas na história subsequente da teologia filosófica no Islã. No Ocidente latino, sua metafísica e teoria da alma tiveram uma profunda influência nos argumentos escolásticos e, como no Oriente islâmico, foi a base de considerável debate e argumentação. Apenas duas gerações depois dele, al-Ghazali (m. 1111) e al-Shahrastani (d. 1153) em seus ataques testemunham o fato de que nenhum pensador muçulmano sério poderia ignorá-lo. Eles consideravam Avicena como o principal representante da filosofia no Islã. Na tradição iraniana posterior, o pensamento de Avicena foi destilado criticamente com uma visão mística, e ele ficou conhecido como um pensador místico, uma visão muito contestada nos estudos do final do século 20 e início do século 21. No entanto, as principais obras de Avicena, especialmente *A Cura e Ponteiros*, tornou-se a base para o currículo filosófico na *madrasa*. Numerosos comentários, anotações e explicações foram compostos sobre eles e continuaram a ser produzidos no século 20.

Embora nossas visões atuais sobre cosmologia, sobre a natureza do eu e sobre o conhecimento levistem problemas distintos para as ideias de Avicena, elas não abordam a importante questão de por que seu pensamento permaneceu tão influente por um período de tempo tão longo. Nos séculos 20 e 21, Avicena foi atacado por alguns pensadores

árabes muçulmanos contemporâneos em busca de um novo racionalismo dentro da cultura árabe, que defenda Averróis contra Avicena.

10. Referências e Leituras Adicionais

a. A Avicena Latina (principalmente seções de al-Shifa')

- *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-III*. ed. Simone van Riet, Leiden, 1972.
- *Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*. ed. Simone van Riet, Leiden, 1977.
- *Liber de pilosophia prima sive scientia divina VX*. ed. Simone van Riet, Leiden, 1980.
- *Liber primus naturalium: Tractatus primus de causis et principiis naturalium*. ed. Simone van Riet, Leiden, 1992.
- *Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum*. ed. Simone van Riet, Leiden, 1989.

b. Estudos em Latim de Avicena

- (eds), *o Islã e o Renascimento italiano*. ed. Charles Burnett e Anna Contadini. Instituto Warburg, 1999.
- NG Siraisi, *Avicena na Itália renascentista: o cânone e o ensino médico nas universidades italianas depois de 1500*, Princeton, 1987.
- Dag Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, Londres, 2000.
Um estudo do impacto da psicologia de Avicena sobre os escolásticos com foco em cinco questões-chave

c. Obras selecionadas de Avicena disponíveis na tradução de idiomas europeus

- *Epistola sulla vita futuro (Risalat al-Adhawiyya fi'l-ma'ad)*, tr. F. Luchetta, Pádua, 1969.
Compare-o com este comentário útil e crítico do teólogo Ibn Taymiyya (falecido em 1328) – Yahya Michot, 'A Mamluk theologian's commentary on Avicenna's *Risala Adhawiyya*', *Journal of Islamic Studies* 14 (2003), 149-203, 309-63.
- *A Vida de Ibn Sina*, tr. William Gohlman, Albany, 1974.
- *De Anima de Avicena (Fi'l-Nafs)*, tr.F. Rahman, Londres, 1954.
- *Livre de directivas e observações (al-Isharat wa'l-Tanbihat)*, tr. Anne-Marie Goichon, 2 vol., Paris, 1951.
- *Observações e Advertências Parte Um: Lógica (al-Isharat wa'l-Tanbihat: mantiq)*, tr. Shams Inati, Toronto, 1984.
- *La Métaphysique du Shifa' I-IV et VX*, tr.G. Anawati, Paris, 1978-86.
- *Le livre de science (Danishnama-yi 'Ala'i) I: Logique, Métaphysique II: science naturelle, mathématique*, trs. M. Achena e Henri Massé, Paris, 1986.
- *Ibn Sina sobre Misticismo (al-Isharat wa'l-Tanbihat namat IX)*, tr. Shams Inati, Londres, 1998.
- *A Metafísica de Avicena (Ilahiyyat-i Danishnama-yi 'Ala'i)*, tr. Parviz Morewedge, Nova York, 1972; rpt., Binghamton, 2003.
- *Lettre au Vizier Abu Sa'd*, ed./tr.Yahya Michot, Paris, 2000.
- *A Metafísica de Avicena (al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa')*, ed./tr.Michael Marmura, Provo, 2004.

d. Introduções Gerais a Avicena e Seu Pensamento

- Cruz Hernández, Miguel. *A vida de Avicena*. Salamanca, 1997.

Uma biografia intelectual curta e acessível escrita por talvez o principal historiador espanhol da filosofia islâmica.

- Goichon, Anne-Marie. *Lexique de la langue philosophique d'Avicenne*. Paris, 1938.

Um trabalho pioneiro que continua a ser uma ferramenta de pesquisa altamente útil.

- Goodman, Len. *Avicena*. Londres, 1992.

Embora seja uma tentativa de um filósofo contemporâneo de lidar com as contribuições duradouras de Avicena para a filosofia, sofre de alguns erros de leitura textuais graves.

- Gutas, Dimitri. *Avicena e a Tradição Aristotélica*. Leiden/Boston, 1988.

Uma sólida obra de erudição que discute o corpus e o pensamento de Avicena dentro de um paradigma do aristotelismo islâmico.

- Nasr, Sayyed Hossein. *Três Sábios Muçulmanos*. Cambridge, 1966.

Uma apresentação antiga e controversa de Avicena como um polímata enraizado na experiência mística de Deus.

- SEBTI, Miriam. *Avicena*. Paris, 2003.

Uma interpretação a partir de uma abordagem filosófica continental.

- Rua, Tony. *Avicena*. Cambridge, 2005.

Uma apresentação sólida das ideias-chave com base nas pesquisas mais atualizadas.

e. Coleções e Bibliografias

- Edição especial de *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. Pádua, 8 (1997) em Avicena.
- Edição Especial de *Ciências Árabes e Filosofia*. Cambridge, 10 (2000) em Avicena.
- Anawati, GC *Essai de bibliographie avicenienne*. Cairo, 1950.

- Vários autores, 'Avicenna', *Encyclopaedia Iranica*. Nova York, II, 66-110.
- Janssens, Júlio. *Bibliografia de Obras sobre Ibn*, 2 vols. Leiden, 1991-99.
- Janssens, Jules e Daniel de Smet (ed). *Avicena e sua herança*. Louvem, 2001.

Anais de uma conferência de 1999 que reuniu especialistas em árabe e latim Avicenna e seus legados.

- Rashed, Roshdi e Jean Jolivet (eds), *Etudes sur Avicenne*, Paris, 1984.
Uma excelente coleção que inclui peças perspicazes sobre física e metafísica de Avicena.
- David Reisman e Ahmed al-Rahim (eds), *Antes e Depois de Avicena*, Leiden/Boston, 2003.
Os anais da Primeira Conferência do Grupo de Pesquisa Avicenna (com sede em Yale).
- Robert Wisnovsky (ed), *Aspects of Avicena (Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle East Studies, 9)*, Princeton, 2001.
Inclui duas boas peças sobre psicologia Avicena.

f. Interpretações

- Arberry, Arthur J. *Avicena sobre Teologia*. Londres, 1954.
Inclui traduções de textos e levanta a interessante questão do que é 'islâmico' na 'filosofia islâmica' de Avicena.
- CORBIN, Henrique. *Avicena e o Recital Visionário*, Princeton, 1961.
Uma interpretação influente e controversa de Avicena através das lentes da tradição iraniana posterior, retratando-o como um místico.
- Gardet, Luís. *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951.
- Heath, Pedro. *Alegoria e Filosofia em Avicena*, Filadélfia, 1992.

Uma abordagem interessante da alegoria que se baseia em Corbin e sofre com a suposição de que a famosa obra pseudo-*avicenana* *Mi'rajnama* é autêntica.

- Lüling, G. 'Die anderer Avicena', *Zeitschrift der deutschen Morganländischen Gesellschaft* Suppl III.1 (1977), 496-513.
- MARMURA, Michael. «Avicenna and the kalam», *Zeitschrift für arabisch-islamisch Wissenschaft (Frankfurt)* 7 (1991-2), 172-206.

Considera a dívida de Avicena com a metafísica de *kalam*.

- MARMURA, Michael. 'Traçando o curso do pensamento de Avicena', *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), 333-42.

Uma avaliação crítica da obra de 1988 de Gutas.

- Michot, Yahya. «La pandémie avicenienne», *Arábica (Paris)* 40 (1993), 287-344.

Sobre a ampla hegemonia da filosofia avicenana no pensamento islâmico a partir do século XII.

- Tom, Paulo. *Medieval Modal Systems*, Londres, 2004.

O melhor estudo da lógica modal de Avicena e suas contribuições para o campo.

g. A filosofia oriental de Avicena

- Cruz Hernández, Miguel. "El problema de la 'autêntica' filosofía de Avicena", *Revista de Filosofía*, 5 (1992), 235-56.
- Gutas, Dimitri. "A Filosofia Oriental ('Oriental') de Avicena", *Ciências Árabes e Filosofia*, 10 (2000), 159-80.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Ibn Sina's Oriental Philosophy", em SH Nasr e Oliver Leaman (eds), *História da Filosofia Islâmica*, Londres/Nova York, 1996, I, 247-51.

Uma reafirmação clássica da compreensão mística de Nasr de Avicena.

- Pinheiros, Shlomo. "La philosophie orientale d'Avicenne", em *As Obras Completas de Shlomo Pines Volume III*, Jerusalém, 1996, 301-33.

Interpreta "oriental" para significar um peripatismo alternativo oriental.

h. Metafísica

- Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Londres, 2003.
Um excelente estudo que localiza as origens do pensamento aviceniano no que ele chama de "síntese amoniana" na Antiguidade Tardia e depois explica o desenvolvimento da metafísica avicenana.

i. Sobre Psicologia

- Helmut Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelische Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971.
Um estudo pioneiro dos aspectos-chave das teorias psicológicas aristotélicas na filosofia islâmica com foco em Avicena.
- Dag Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, Londres, 2000.
Um estudo do impacto da psicologia de Avicena sobre os escolásticos com foco em cinco questões-chave.
- Michot, Jean R. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Bruxelas, 1986.
Uma investigação chave da psicologia de Avicena como uma busca por uma resposta islâmica para o problema da jornada da alma além desta vida e a persistência da identidade pessoal.
- Rahman, Fazlur. *Psicologia de Avicena*, Londres, 1952.
Um estudo que inclui uma tradução do *De Anima de Avicena*.

j. Existência-Essência

- Goichon, Anne-Maria. *La distinction de l'essence et l'existence d'après ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1937.

- Mayer, Toby. "Ibn Sina's Burhan al-Siddiqin", *Journal of Islamic Studies* 12 (2001), 18-39.
- Parviz Morewedge, "Análise filosófica da distinção essência-existência de Ibn Sina", *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), 42-35.
- Rahman, Fazlur. "Essência e existência em Avicena", *Medieval Studies (Toronto)* 4 (1958), 1-16.
- Rahman, Fazlur. "Essência e existência em Ibn Sina: o mito e a realidade", *Hamdard Islamicus (Karachi)* 4 (1981), 3-14.
- Rizvi, Sajjad. "Raízes de uma aporia na filosofia islâmica posterior: a distinção existência-essência nas filosofias de Avicena e Suhrawardi", *Studia Iranica (Paris)* 29 (2000), 61-108.

Informação sobre o autor

Sajjad H. Rizvi

Universidade de Bristol

Reino Unido

IBN RUSHD (AVERRÓIS)

Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd (1126-1198), mais conhecido no Ocidente latino como Averróis, viveu durante um período único na história intelectual ocidental, no qual o interesse pela filosofia e pela teologia estava diminuindo no mundo muçulmano e começando a florescer na cristandade latina. Apenas quinze anos antes de seu nascimento, o grande crítico da filosofia islâmica, al-Ghazzali (1058-1111), havia morrido após desferir um golpe contra a filosofia muçulmana neoplatônica, particularmente contra a obra do filósofo Ibn Sina (Avicena). De tais circunstâncias sombrias surgiram os filósofos hispano-muçulmanos, dos quais o jurista e médico Ibn Rushd veio a ser considerado o filósofo muçulmano final e mais influente, especialmente para aqueles que herdaram a tradição da filosofia muçulmana no Ocidente. Seus comentários influentes e interpretações únicas sobre Aristóteles reviveram o interesse acadêmico ocidental pela filosofia grega antiga, cujas obras em sua maior parte haviam sido negligenciadas desde o século VI. Ele examinou criticamente a suposta tensão entre filosofia e religião no Tratado Decisivo e desafiou os sentimentos antifilosóficos dentro da tradição sunita desencadeada por al-Ghazzali.

Essa crítica desencadeou um reexame semelhante dentro da tradição cristã, influenciando uma linha de estudiosos que viria a ser identificada. Ibn Rushd sustentou que a afirmação de muitos teólogos muçulmanos de que os filósofos estavam fora do islamismo não tinha base nas escrituras. Sua nova exegese de versos seminais do Alcorão defendeu três “caminhos” válidos para se chegar a verdades religiosas, e que a filosofia era um, senão o melhor deles, portanto, seu estudo não deveria ser proibido. Ele também desafiou as concepções asharitas, mutazilitas, sufis e “literalistas” dos atributos e ações de Deus, observando as questões

filosóficas que surgem de suas noções de ocasionalismo, discurso divino e explicações sobre a origem do mundo. Ibn Rushd se esforçou para demonstrar que, sem envolver a religião crítica e filosoficamente, os significados mais profundos da tradição podem ser perdidos, levando a entendimentos desviantes e incorretos do divino.

Este artigo fornece uma visão geral das contribuições de Ibn Rushd para a filosofia, enfatizando seus comentários, seus trabalhos originais na filosofia islâmica e sua influência duradoura no pensamento medieval e na tradição filosófica ocidental.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Nota sobre comentários
3. Filosofia e religião
4. Existência e atributos de Deus
5. Origem do mundo
6. Metafísica
7. Psicologia
8. Conclusão
9. Referências e leitura complementar
 - a. Fontes Primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Biografia

Ibn Rushd nasceu em Córdoba, Espanha, em uma família com uma longa e respeitada tradição de serviço público e jurídico. Seu avô, o influente Abdul-Walid Muhammad (1126), foi o juiz principal de Córdoba, sob a dinastia Almorávida, estabelecendo-se como especialista em

metodologia jurídica e nos ensinamentos das várias escolas jurídicas. O pai de Ibn Rushd, Abdul-Qasim Ahmad, embora não tão venerado quanto seu avô, manteve a mesma posição até que os almorávidas foram expulsos pela dinastia almóada em 1146.

A educação de Ibn Rushd seguiu um caminho tradicional, começando com estudos em *hadith*, linguística, jurisprudência e teologia escolástica. Os primeiros biógrafos e cronistas muçulmanos falam pouco sobre sua educação em ciência e filosofia, onde reside o maior interesse da erudição ocidental nele, mas notam sua propensão para a lei e sua vida como jurista. Acredita-se geralmente que Ibn Rushd foi influenciado pela filosofia de Ibn Bajjah (Avempace), e talvez tenha sido ensinado por ele. Sua educação médica foi dirigida por Abu Jafar ibn Harun de Trujillo. Sua aptidão para a medicina foi notada por seus contemporâneos e pode ser vista em seu grande trabalho duradouro *Kitab al-Kulyat fi al-Tibb* (Generalidades). Este livro, juntamente com *Kitab al-Taisir fi al-Mudawat wa al-Tadbir* (Particularidades), escrito por Abu Marwan Ibn Zuhr, tornou-se os principais livros de medicina para médicos nos mundos judaico, cristão e muçulmano nos séculos vindouros.

Ibn Rushd viajou para Marrakech e ficou sob o patrocínio do califa 'Abd al-Mu'min, provavelmente envolvido na reforma educacional da dinastia. Os almóadas, como os almorávidas que eles suplantaram, eram um movimento de reforma berbere influenciado pelos carijitas do noroeste da África. Fundado na teologia de Ibn Tumart (1078-1139), que enfatizava a unidade divina e a ideia de promessa e ameaça divinas, ele acreditava que um sistema de direito positivo poderia coexistir com uma teologia racional e prática. Isso levou ao conceito de que o direito precisava ser baseado principalmente na revelação, em vez das tradições dos juristas. A teologia de Ibn Talmart afirmava que a existência e a essência de Deus

poderiam ser estabelecidas apenas pela razão, e usava isso para postular uma teoria jurídica ética que dependia de uma transcendência divina.

A relação de Ibn Rushd com os almóadas não foi meramente oportunista (considerando o apoio que seu pai e avô deram aos almorávidas), pois influenciou significativamente seu trabalho; notavelmente sua capacidade de unir filosofia e religião. Em algum momento entre 1159 e 1169, durante um de seus períodos de residência em Marrakech, Ibn Rushd fez amizade com Ibn Tufayl (Abubacer), um filósofo que era o médico oficial e conselheiro do califa Abu Yaqub Yusuf, filho de 'Abd al-Mu'min. Foi Ibn Tufayl quem apresentou Ibn Rushd ao governante. O príncipe ficou impressionado com o jovem filósofo e o contratou primeiro como juiz-chefe e depois como médico-chefe. O legado de Ibn Rushd como comentarista de Aristóteles também se deve a Abu Yaqub Yusuf. Embora bem versado em filosofia antiga, o príncipe reclamou do desafio colocado pelos textos do filósofo grego e encarregou Ibn Rushd de escrever uma série de comentários sobre eles.

Durante a maior parte do serviço de Ibn Rushd, os almóadas tornaram-se mais liberais, levando eventualmente à sua rejeição formal da teologia de Ibn Talmart e à adoção da lei malikita em 1229. Apesar dessa tendência, a pressão pública contra as tendências liberalizantes percebidas no governo levou à rejeição formal do Ibn Rushd e seus escritos em 1195. Ele foi exilado em Lucena, uma aldeia majoritariamente judaica fora de Córdoba, seus escritos foram proibidos e seus livros queimados. Este período de desgraça não durou muito, no entanto, e Ibn Rushd retornou a Córdoba dois anos depois, mas morreu no ano seguinte. As dúvidas sobre a ortodoxia de Ibn Rushd persistiram, mas à medida que o interesse islâmico em sua filosofia diminuiu, seus escritos encontraram novos públicos nos mundos cristão e judaico.

2. Nota sobre Comentários

Embora este artigo se concentre nos próprios escritos filosóficos de Ibn Rushd, uma palavra sobre o número significativo de comentários que ele escreveu é importante. Ibn Rushd escreveu sobre muitos assuntos, incluindo direito e medicina. Em direito, ele superou todos os seus antecessores, escrevendo sobre metodologia legal, pronunciamentos legais, sacrifícios e impostos sobre a terra. Ele discutiu temas tão diversos como limpeza, casamento, jihad e o papel do governo com não-muçulmanos.

Quanto à medicina, além de sua enciclopédia médica mencionada acima, Ibn Rushd escreveu um comentário sobre o trabalho médico de Avicena e vários resumos sobre os trabalhos de Galeno. Além de seu próprio trabalho filosófico e teológico, Ibn Rushd escreveu extensos comentários sobre os textos de uma ampla gama de pensadores. Esses comentários fornecem insights interessantes sobre como Ibn Rushd chegou a certas posições e o quanto ele era autenticamente aristotélico. Encomendado para explicar Aristóteles, Ibn Rushd passou três décadas produzindo vários comentários sobre todas as obras de Aristóteles, exceto sua Política, cobrindo todos os assuntos, desde estética e ética até lógica e zoologia. Ele também escreveu sobre a República de Platão, o Sobre o Intelecto de Alexandre, a Metafísica de Nicolau de Damasco, o Isagoge de Porfírio e o Almagesto de Ptolomeu.

Ibn Rushd costumava escrever mais de um comentário sobre os textos de Aristóteles; para muitos ele escreveu uma versão curta ou paráfrase, uma versão intermediária e uma versão longa. Cada um expandiu seu exame dos originais e suas interpretações por outros comentaristas, como Alexandre de Afrodísias, Temístio e Ibn Bajjah. As

várias versões destinavam-se a leitores com diferentes níveis de compreensão.

O desejo de Ibn Rushd era abandonar as interpretações neoplatônicas predominantes de Aristóteles e voltar ao que o pensador grego originalmente pretendia comunicar. Claro, Ibn Rushd não se esquivou de inserir seus próprios pensamentos em seus comentários, e seus comentários curtos parafraseando muitas vezes eram interpretações flexíveis. Às vezes, em um esforço para explicar ideias complexas em Aristóteles, Ibn Rushd racionalizava o filósofo em direções que não pareciam autênticas aos intérpretes contemporâneos de Aristóteles. No entanto, os comentários de Ibn Rushd vieram renovar o interesse intelectual ocidental por Aristóteles, cujas obras foram amplamente ignoradas ou perdidas desde o século VI.

3. Filosofia e Religião

Até o século VIII, e a ascensão da teologia mutazilita, a filosofia grega era vista com desconfiança. Apesar do apoio político dado à filosofia por causa dos mutazilitas e dos primeiros filósofos, um forte movimento antifilosófico surgiu através de escolas teológicas como os hanbalitas e os asharitas. Esses grupos, em particular o último, ganharam influência pública e política ao longo do mundo islâmico dos séculos X e XI. Estes apelaram para elementos mais conservadores dentro da sociedade, para aqueles que não gostavam do que parecia ser influências não-muçulmanas. Ibn Rushd, que serviu a uma dinastia política que chegou ao poder sob a bandeira da reforma ortodoxa enquanto encorajava privadamente o estudo da filosofia, provavelmente era sensível às crescentes tensões que eventualmente levaram ao seu banimento. Embora

escrito antes de seu exílio, seu Tratado Decisivo fornece uma apologética para aqueles teólogos que acusaram os filósofos de incredulidade.

Ibn Rushd começa com a afirmação de que o Direito comanda o estudo da filosofia. Muitos versículos do Alcorão, como “Reflete, você tem uma visão” (59.2) e “eles pensam na criação do céu e da terra” (3:191), comandam a reflexão intelectual humana sobre Deus e sua criação. Isso é melhor feito por demonstração, extraíndo inferências de premissas aceitas, que é o que fazem advogados e filósofos. Tendo em vista que tal obrigação existe na religião, então uma pessoa que tenha a capacidade de “inteligência natural” e “integridade religiosa” deve, portanto, começar a estudar filosofia. Se alguém já examinou esses assuntos no passado, o crente deve basear-se em seu trabalho, mesmo que não compartilhem da mesma religião. Pois, assim como em qualquer assunto de estudo, a criação do conhecimento é construída sucessivamente de um estudioso para o outro. Isso não significa que os ensinamentos dos antigos devam ser aceitos acriticamente, mas se o que se encontra em seus ensinamentos for verdade, então não deve ser rejeitado por causa da religião. (Ibn Rushd ilustrou este ponto citando que quando um sacrifício é realizado com o instrumento prescrito, não importa se o dono do instrumento compartilha a mesma religião que aquele que realiza o sacrifício.).

O filósofo, ao seguir a ordem própria da educação, não deve ser prejudicado por seus estudos, por isso é errado proibir o estudo da filosofia. Qualquer dano que possa ocorrer é acidental, como os efeitos colaterais dos remédios, ou de engasgar com água quando está com sede. Se o estudo filosófico causa sérios danos, Ibn Rushd sugere que isso ocorre porque o aluno foi dominado por suas paixões, teve um professor ruim ou sofreu alguma deficiência natural. Ibn Rushd ilustra isso citando um ditado do profeta Muhammad, quando perguntado por um homem sobre a

diarreia de seu irmão. O Profeta sugeriu que o irmão bebesse mel. Quando o homem voltou para dizer que a diarreia de seu irmão havia piorado, o Profeta respondeu: "Allah disse a verdade, mas o abdômen de seu irmão contou uma mentira" (Bukhari 7.71.588).

Nem todas as pessoas são capazes de encontrar a verdade através da filosofia, e é por isso que a Lei fala de três maneiras para os humanos descobrirem a verdade e interpretarem as escrituras: a demonstrativa, a dialética e a retórica. Estes, para Ibn Rushd, dividem a humanidade em filósofos, teólogos e massas comuns. A verdade simples é que o Islã é a melhor de todas as religiões, na medida em que, de acordo com o objetivo da ética aristotélica, produz a maior felicidade, que consiste no conhecimento de Deus. Como tal, é indicado a cada pessoa um caminho, conforme a sua disposição natural, para que adquira esta verdade.

Para Ibn Rushd, a verdade demonstrativa não pode entrar em conflito com as escrituras (ou seja, o Alcorão), uma vez que o Islã é a verdade suprema e a natureza da filosofia é a busca da verdade. Se a Escritura entrar em conflito com a verdade demonstrativa, tal conflito deve ser apenas aparente. Se a filosofia e as escrituras discordam sobre a existência de qualquer ser em particular, as escrituras devem ser interpretadas alegoricamente. Ibn Rushd afirma que a interpretação alegórica das escrituras é comum entre os advogados, teólogos e filósofos, e tem sido aceita há muito tempo por todos os muçulmanos. Os muçulmanos discordam apenas sobre a extensão e a propriedade de seu uso. Deus deu vários significados e interpretações, tanto aparentes quanto ocultas, a inúmeras escrituras para inspirar o estudo e se adequar a diversas inteligências. A comunidade muçulmana primitiva, de acordo com Ibn Rushd, afirmou que as escrituras tinham um significado aparente e um significado interno. Se a comunidade muçulmana chegou a um consenso

sobre o significado de qualquer passagem em particular, seja alegórica ou aparente, ninguém pode contradizer essa interpretação. Se não houver consenso sobre uma passagem em particular, seu significado é livre para interpretação. O problema é que, com a diversidade internacional e a longa história do Islã, é quase impossível estabelecer um consenso na maioria dos versículos. Pois ninguém pode ter certeza de ter reunido todas as opiniões de todos os estudiosos de todos os tempos. Com isso em mente, de acordo com Ibn Rushd, estudiosos como al-Ghazzali não devem acusar os filósofos de descrença sobre suas doutrinas da eternidade do universo, a negação do conhecimento de Deus dos detalhes ou a negação da ressurreição corporal. Como os primeiros muçulmanos aceitaram a existência de significados aparentes e alegóricos dos textos, e como não há consenso sobre essas doutrinas, tal acusação só pode ser provisória. Os filósofos foram divinamente dotados de métodos únicos de aprendizado, adquirindo suas crenças por meio de argumentos demonstrativos e assegurando-as com interpretação alegórica.

Portanto, os teólogos e filósofos não são tão diferentes, ao ponto de um rotular o outro como irreligioso. E, como os filósofos, os teólogos interpretam certos textos alegoricamente, e tais interpretações não devem ser infalíveis. Por exemplo, ele afirma que mesmo o significado aparente das escrituras falha em apoiar a doutrina da criação do teólogo *ex nihilo*. Ele destaca textos como 11:7, 41:11 e 65:48, que implicam que objetos como trono, água e fumaça preexistiam à formação do mundo e que algo existirá após o Fim dos Dias.

Um professor, então, deve comunicar a interpretação das escrituras apropriada para seus respectivos públicos. Para as massas, adverte Ibn Rushd, um professor deve ensinar o significado aparente de todos os textos. Categorias superiores de interpretações só devem ser ensinadas

àqueles que são qualificados pela educação. Ensinar às massas uma interpretação dialética ou demonstrativa, como Ibn Rushd afirma que Ghazzali fez em sua Incoerência, é ferir a fé dos crentes. O mesmo se aplica ao ensino de interpretações filosóficas a um teólogo.

4. Existência e atributos de Deus

Ibn Rushd, pouco depois de escrever seu Tratado Decisivo, escreveu um tratado sobre a doutrina de Deus conhecido como *Al-Kashf 'an Manahij al-Adilla fi 'Aqaid al-Milla* (a Exposição dos Métodos de Prova das Crenças da Comunidade). Seu objetivo era examinar as doutrinas religiosas que são mantidas pelo público e determinar se alguma das muitas doutrinas expostas pelas diferentes seitas era a intenção do “legislador”. Em particular, ele identifica quatro seitas-chave como alvos de sua polêmica, os asharitas, mutazilitas, os sufis e os “literalistas”, alegando que todos eles distorceram as escrituras e desenvolveram doutrinas inovadoras não compatíveis com o Islã. A polêmica de Ibn Rushd, então, torna-se uma clara expressão de sua doutrina sobre Deus. Ele começa examinando os argumentos para a existência de Deus apresentados pelas diferentes seitas, descartando cada um deles como errôneo e prejudicial ao público. Ibn Rushd afirma que existem apenas dois argumentos dignos de adesão, ambos encontrados no “Livro Precioso”; por exemplo, suratas 25:61, 78:6-16 e 80:24-33.

O primeiro é o argumento da “providência”, em que se observa que tudo no universo serve ao propósito da humanidade. Ibn Rushd fala do sol, da lua, da terra e do clima como exemplos de como o universo é condicionado para os humanos. Se o universo é, então, tão bem afinado, então indica um afinador fino - Deus. O segundo é o argumento da “invenção”, decorrente da constatação de que tudo no mundo parece ter

sido inventado. As plantas e os animais têm uma construção que parece ter sido desenhada; como tal um designer deve ter estado envolvido, e esse é Deus.

Ao estabelecer a existência de Deus, Ibn Rushd volta-se para explicar a natureza e os atributos de Deus. Começando com a doutrina da unidade divina, ele desafia o argumento asharita de que não pode, por definição, haver dois deuses, pois qualquer desacordo entre eles implicaria que um ou ambos não podem ser Deus. Isso, é claro, significa que, no caso de dois deuses, pelo menos a vontade de um seria frustrada de alguma forma em algum momento pelo outro; e tal evento significaria que eles não são onipotentes, o que é um traço essencial da divindade. A crítica de Ibn Rushd vira a apologética de cabeça para baixo, afirmando que, se houvesse dois deuses, há uma possibilidade igual de ambos os deuses trabalharem juntos, o que significaria que ambas as vontades foram cumpridas. Além disso, acrescenta Ibn Rushd, mesmo o desacordo não frustraria a vontade divina, pois alternativas poderiam ocorrer dando a cada deus seu desejo. Tais argumentos levam ao absurdo e não são adequados para as massas. O simples fato é que a razão afirma a unidade divina, que, por definição, é uma confissão da existência de Deus e a negação de qualquer outra divindade.

Ibn Rushd sustenta, assim como a maioria de seus contemporâneos teólogos, que existem sete atributos divinos, análogos aos atributos humanos. Esses atributos são: conhecimento, vida, poder, vontade, audição, visão e fala. Para o filósofo, o atributo do conhecimento ocupou muito espaço em seus escritos sobre os atributos de Deus. Ele afirma, especialmente em sua Epístola Dedicatória e seu Tratado Decisivo, que o conhecimento divino é análogo ao conhecimento humano apenas no nome, o conhecimento humano é o produto do efeito e o conhecimento

divino é um produto da causa. Deus, sendo a causa do universo, tem conhecimento baseado em ser sua causa; enquanto os humanos têm conhecimento baseado nos efeitos de tais causas.

A implicação dessa distinção é importante, pois Ibn Rushd acredita que os filósofos que negam o conhecimento de Deus sobre os particulares estão errados. Deus conhece os particulares porque ele é a causa de tais coisas. Mas isso levanta uma questão importante: o conhecimento de Deus muda com o conhecimento de detalhes? Ou seja, quando eventos ou existentes passam da inexistência para a existência, o conhecimento de Deus muda com esse movimento? Mudança no conhecimento divino implicaria mudança divina, e para os pensadores medievais era absurdo pensar que Deus não fosse imutável.

Ghazzali respondeu a esse dilema dizendo que o conhecimento de Deus não muda, apenas sua relação com o objeto. Assim como uma pessoa sentada com um copo de água do lado esquerdo não muda fundamentalmente quando esse mesmo copo é movido para o lado direito. Ibn Rushd sentiu que a resposta de Ghazzali não resolveu o dilema, afirmando que uma mudança no relacionamento ainda é uma mudança. Para Ibn Rushd, então, a solução veio em sua afirmação de que o conhecimento divino está enraizado em Deus sendo o eterno Motriz Principal - o que significa que Deus conhece eternamente cada ação que será causada por ele. Deus, portanto, não conhece esse evento quando ocorre, como os humanos fariam, porque ele sempre o conheceu.

Quanto aos demais traços, Ibn Rushd volta-se para o atributo da vida, afirmando simplesmente que a vida flui necessariamente do atributo do conhecimento, como evidenciado no mundo que nos cerca. A vontade e o poder divinos são definidos como características essenciais de Deus, características que definem Deus como Deus. Isso porque a existência de

qualquer ser criado implica a existência de um agente que desejou sua existência e teve o poder de fazê-lo (a implicação disso, observa Ibn Rushd, é que o conceito asharita de que Deus desejou eternamente a existência do mundo, mas o criou em algum ponto específico no tempo, é ilógico).

Em relação ao discurso divino, Ibn Rushd está ciente do grande debate teológico no Islã sobre se o Alcorão, a personificação do discurso de Deus, é temporalmente criado ou eterno. Ibn Rushd afirma que o atributo da fala divina é afirmado porque flui necessariamente dos atributos de conhecimento e poder, e a fala nada mais é do que isso. A fala divina, observa Ibn Rushd, é expressa por meio de intermediários, seja o trabalho dos anjos ou as revelações dadas aos profetas. Como tal, “o Alcorão... é eterno, mas as palavras que o denotam são criadas por Deus Todo-Poderoso, não pelos homens”. O Alcorão, portanto, difere das palavras encontradas em outros lugares, pois as palavras do Alcorão são criadas diretamente por Deus, enquanto as palavras humanas são nosso próprio trabalho dado pela permissão de Deus.

Ibn Rushd conclui discutindo a audição e a visão divinas, e observa que as escrituras relacionam esses atributos a Deus no sentido de que ele percebe coisas em coisas existentes que não são apreendidas pelo intelecto. Um artesão saberia tudo em um artefato que ele criou, e dois meios desse conhecimento seriam a visão e o som. Deus, sendo Deus, apreenderia todas as coisas na criação através de todos os modos de apreensão e, como tal, teria visão e audição.

5. Origem do mundo

Passando dos atributos de Deus para as ações de Deus, onde ele delineia sua visão da criação, Ibn Rushd em *A Incoerência da Incoerência* lida claramente com a acusação contra a doutrina do filósofo sobre a

eternidade do universo físico em sua polêmica contra todos. Ghazzali percebeu que os filósofos haviam entendido mal a relação entre Deus e o mundo, especialmente porque o Alcorão é claro sobre a criação divina. Ghazzali, sustentando a ênfase asharita no poder divino, questionou por que Deus, sendo o agente final, não poderia simplesmente criar o mundo ex nihilo e depois destruí-lo em algum momento futuro? Por que precisava haver algum obstáculo para explicar um atraso na ação criativa de Deus? Em resposta a isso, Ghazzali ofereceu uma série de provas longas para desafiar as afirmações do filósofo.

Ibn Rushd, que muitas vezes rotulou os argumentos de Ghazzali como dialéticos, sofísticos ou fracos, apenas respondeu que o eterno funciona de maneira diferente do temporal. Como humanos, podemos decidir voluntariamente realizar alguma ação e esperar um período de tempo antes de completá-la. Para Deus, por outro lado, não pode haver lacuna entre decisão e ação; pois o que diferencia um tempo do outro na mente de Deus? Além disso, que limites físicos podem impedir Deus de agir? Ibn Rushd, na primeira discussão, escreve sobre como Ghazzali confundiu a definição de vontade eterna e humana, tornando-as unívocas. Para os humanos, a vontade é a faculdade de escolher entre duas opções, e é o desejo que compele a vontade de escolher. Para Deus, no entanto, esta definição de vontade não tem sentido. Deus não pode ter desejo porque isso implicaria mudança dentro do eterno quando o objeto do desejo fosse cumprido. Além disso, a criação do mundo não é simplesmente a escolha entre duas alternativas iguais, mas uma escolha de existência ou não-existência. Finalmente, se todas as condições para a ação fossem cumpridas, não haveria nenhuma razão para Deus não agir. Deus, portanto, sendo onisciente e onipotente teria conhecido desde o passado

eterno o que havia planejado criar, e sem limite de seu poder, não haveria condição de impedir que a criação ocorresse.

O argumento de Ghazzali segue o típico argumento cosmológico asharita kalam, na medida em que ele argumenta a evidência científica para a origem temporal do mundo, e raciocina a partir disso para a existência de um criador. A primeira prova de Ghazzali afirma que a ideia do número infinito de revoluções planetárias como uma suposição da eternidade do mundo é errônea, pois pode-se determinar suas taxas de revolução e o quanto elas diferem quando comparadas umas às outras. Ibn Rushd sustenta fracamente que o conceito de revoluções planetárias numeradas e sua divisão não se aplica a seres eternos. Dizer que o eterno pode ser dividido é absurdo, pois não pode haver graus para o infinito. Oliver Leaman explica como Ibn Rushd aceitou séries infinitas acidentais, mas não essenciais, de existentes. Pode haver uma cadeia infinita de geração sexual humana, mas aqueles seres que são essencialmente infinitos não têm começo nem fim e, portanto, não podem ser divididos.

Em seu Tratado Decisivo, Ibn Rushd reduz sumariamente a discussão entre os teólogos asharitas e os filósofos antigos a uma discussão semântica. Ambos os grupos concordam que existem três classes de ser, dois extremos e um intermediário. Eles concordam sobre o nome dos extremos, mas discordam sobre a classe intermediária. Um extremo são aqueles seres que são trazidos à existência por algo (matéria), de algo diferente de si mesmo (causa eficiente) e se originam no tempo. A segunda e oposta classe é aquela que é composta de nada, causada por nada e cuja existência é eterna; essa classe de ser é demonstrativamente conhecida como Deus. A terceira classe é aquela que é composta de qualquer coisa ou não é precedida pelo tempo, mas é trazida à existência por um agente; isso é o que é conhecido como o mundo. Os teólogos afirmam que o

tempo não existia antes da existência do mundo, pois o tempo está relacionado ao movimento dos corpos físicos. Eles também afirmam que o mundo existe infinitamente no futuro. Como tal, uma vez que os filósofos aceitam essas duas afirmações, os dois grupos apenas discordam sobre a existência do mundo no passado eterno.

Uma vez que a terceira classe se refere tanto à primeira quanto à segunda classe, a disputa entre os filósofos e os teólogos é apenas quão próxima a terceira classe está de uma das outras duas classes. Se mais próximo da primeira classe, assemelhar-se-ia a seres originados; se mais próximo da segunda classe, se assemelharia mais ao ser eterno. Para Ibn Rushd, o mundo não pode ser rotulado de pré-eterno nem originado, pois o primeiro implicaria que o mundo é incausado e o último implicaria que o mundo é perecível.

Ibn Rushd encontra formas materiais pré-existentes em textos corânicos como 11:9, onde ele sustenta que se encontra um trono e água pré-existentes às formas atuais do universo; ele afirma que a interpretação dos teólogos de tais passagens é arbitrária. Isso ocorre porque em nenhum lugar do Alcorão a ideia de Deus existir como ser puro antes da criação do mundo pode ser encontrada.

O debate para Ibn Rushd e Ghazzali centra-se, em última análise, na ideia de causalidade. Ghazzali, o asharita dedicado, quer apoiar a posição de que Deus é a causa última de todas as ações; que nenhum ser no universo é a causa autônoma de qualquer coisa. Por exemplo, uma faísca colocada em um pedaço de madeira não causa fogo; antes, Deus causa o fogo e permitiu que a ocasião da faísca e da madeira fosse o método pelo qual ele cria o fogo. Deus, se assim o desejasse, poderia simplesmente fazer com que o fogo não ocorresse quando uma faísca e a madeira se encontram. Para Ghazzali, essa é a explicação da ocorrência dos milagres:

ações divinas criativas que suspendem leis habitualmente aceitas pelos humanos. Ghazzali, em seu *Tahafut*, fala do homem decapitado que continua a viver porque Deus assim o quis.

Ibn Rushd, o aristotélico consumado, mantém em seu *Tahafut* a afirmação de Aristóteles de que uma explicação completa de qualquer evento ou existência precisa envolver uma discussão da causa material, formal, eficiente e final. Ibn Rushd, então, insiste que a visão de Ghazzali seria contraproducente para o conhecimento científico e contrária ao senso comum. O universo, de acordo com a mente humana, funciona de acordo com certos princípios causais e os seres existentes no universo contêm naturezas particulares que definem sua existência; se essas naturezas, princípios e características não fossem definitivas, isso levaria ao niilismo (ou seja, os materialistas ateus encontrados nos mundos grego e árabe). Quanto à ideia de causa e efeito ser um produto da observação habitual, Ibn Rushd pergunta se tais observações são produto do hábito de Deus ou de nossas próprias observações. Não pode, ele afirma, ser o primeiro, já que o Alcorão fala das ações de Deus como inalteráveis. Neste último caso, a ideia de hábito aplica-se apenas a seres animados, pois as ações habituais de objetos inanimados equivalem a leis físicas de movimento.

6. Metafísica

A metafísica, para Ibn Rushd, não trata simplesmente de Deus ou da teologia; em vez disso, preocupa-se com diferentes classes de ser e a ideia analógica de ser. É, portanto, uma ciência que distingue as classes inferiores do ser do ser real. Ibn Rushd, o diamante aristotélico, coloca sua própria inclinação na metafísica de Aristóteles. A classificação de ser de Ibn Rushd começa com substâncias acidentais, que são seres físicos, depois

passa para ser da alma/mente e finalmente discute se a substância existente fora da alma, como a esfera das estrelas fixas, é material ou imaterial. Essa hierarquia, observa Charles Genequand, difere da hierarquia aristotélica de seres materiais, seres da alma/mente e entidades imutáveis. A primeira e a terceira categorias de ambos os pensadores são um tanto semelhantes no sentido de que abrangem uma demarcação direta entre ser material e imaterial. A segunda classe de seres de Ibn Rushd, no entanto, inclui seres universais e matemáticos; e como tal não pode ser a ponte entre a física e a metafísica como é em Aristóteles. Em vez disso, ele afirmou que todos os seres autônomos, materiais ou não, constituem uma única categoria. Esta foi provavelmente uma resposta às interpretações mais materialistas de Aristóteles, como a de Alexandre de Afrodisias, pois Ibn Rushd não via a física e a metafísica em lados opostos do espectro.

A substância, não os seres da mente, era o elo comum entre a física e a metafísica para Ibn Rushd. A substância, portanto, tem uma prioridade ontológica, embora não necessariamente temporal, sobre outras partes do ser. Como, então, a metafísica abrange tanto as substâncias sensíveis quanto as eternas, seu assunto se sobrepõe ao da física. No cosmos, então, existem duas classes de coisas eternas, as essencialmente eternas e as numericamente eternas. Essa divisão representa a separação entre o reino celestial e o universo físico, onde os seres vivos neste último estão vinculados a um ciclo eterno de geração e corrupção, enquanto os primeiros são animais imortais. Ibn Rushd não afirma que os corpos celestes causam o mundo, mas o movimento desses corpos é o “princípio” do que ocorre na terra.

Esse ponto é mais desenvolvido na discussão de Ibn Rushd sobre a geração espontânea: a ideia de que certos seres são criados por agentes

externos sem estarem sujeitos ao ciclo de geração e corrupção. Este foi um assunto comum de debate em toda a filosofia grega e medieval posterior. Se seres como insetos gerados espontaneamente a partir de comida podre são gerados externamente, aí reside a prova de um universo criado e do ocasionalismo asharita, nenhum dos quais Ibn Rushd sustenta. Sua solução é a doutrina aristotélica da emanção, que afirma que nenhum ser é criado, mas apenas é o princípio que une matéria e forma. Uma vez que Ibn Rushd afirma que a geração física é o produto tanto da semente, que contém formas em potencialidade, quanto do calor solar, sendo o sol um ser celestial; a geração espontânea, na qual a semente está ausente, é meramente o efeito do calor solar sobre os elementos básicos (ou seja, terra e água).

Na esfera cosmológica, segundo a física, encontram-se coisas que se movem e se movem ao mesmo tempo e coisas que só se movem. Portanto, deve haver algo que transmita movimento, mas nunca seja movido; este é o primeiro motor (ou seja, Deus). A física, portanto, fornece a prova da existência de um motor primário, e a metafísica está preocupada com a ação desse motor. O Primeiro Motor é o agente final para Ibn Rushd e deve ser eterna e pura realidade. Ele não apenas empurrou o universo para a existência e permaneceu ocioso depois disso, pois o universo cairia no caos. Ibn Rushd reconhece que a ideia da realidade ser essencialmente anterior à potencialidade contraria o senso comum, mas aceitar o oposto implicaria na possibilidade de movimento espontâneo ou negação do movimento dentro do universo.

Como, então, o Primeiro Motor é o princípio do movimento e da causação no cosmos sem ser ele próprio movido? Ibn Rushd afirma que o Primeiro Motor move o cosmos, particularmente os corpos celestes, por ser o objeto do desejo. Os seres celestiais têm almas, que possuem o

poder superior do intelecto e do desejo, e esses seres desejam a perfeição de Deus, portanto, eles se movem de acordo. O desejo nos seres celestiais, de acordo com Ibn Rushd, não é a faculdade real que é nos humanos. Uma vez que esses seres não têm percepção sensorial, o desejo se une ao intelecto causando um desejo pelo que racionalmente é a perfeição - o Primeiro Motor.

Ibn Rushd rejeita a doutrina árabe neoplatônica da emanção porque ela simplesmente implica uma sucessão temporal de um ser produzindo outro, o que é impossível para seres eternos. Por essa rejeição, no entanto, Ibn Rushd reconhece um problema dentro de seu sistema. Se Deus está intelectualmente presente nos corpos celestes, não há necessidade de que eles se movam no esforço de adquirir essa perfeição. Ibn Rushd responde com uma analogia de um marceneiro, que tem a ideia de um armário existindo em sua mente, mas seu corpo precisa se mover para imprimir essa ideia na matéria. Os seres celestiais movem-se igualmente na matéria, a fim de obter a perfeição, que produz o universo físico. Além disso, esse esforço para obter a perfeição nos corpos celestes, que é imitação de Deus, afeta a ordem do universo.

Com o Primeiro Motor, os corpos celestes e o mundo físico, Ibn Rushd tem uma visão cosmológica de três níveis. Ele ilustra sua ordem cosmológica usando a analogia do estado, onde todos obedecem e imitam o rei. Todas as unidades sociais menores no reino, como a família, são subordinadas ao chefe, que está, em última instância, sob a autoridade do rei. Existe uma hierarquia entre as esferas dos seres celestes, baseada em sua "nobreza" (sharaf) e não, como sustentava Avicena, em sua ordem de emanção. Claro, a ordem da nobreza é paralela à ordem da emanção, pois a ordem hierárquica é aquela que vemos no universo, nas estrelas fixas, nos planetas, na lua e na terra. Como um rei, o Primeiro

Motor transmite movimento apenas ao Primeiro Corpo (a esfera das estrelas fixas), que se torna o intermediário para os outros corpos. Isso leva as outras esferas (isto é, planetas) a desejar tanto o Primeiro Motor quanto o Primeiro Corpo, o que, de acordo com Ibn Rushd, explica como os corpos celestes se movem de leste para oeste em um momento e de oeste para leste em outro momento. É o desejo de um que move os planetas de uma maneira, e o desejo do outro que os move na direção oposta.

Em última análise, como observa H. Davidson, Ibn Rushd tem um cosmos no qual a Terra é seu centro físico. Ao redor da terra, em diferentes níveis, estão as esferas celestes, que contêm corpos celestes (por exemplo, o sol, a lua, as estrelas e os planetas), que giram em torno da terra. O movimento dessas esferas é atribuído a inteligências imortais, governadas por uma causa primária imutável e impessoal. Cada esfera existe por direito próprio, embora de alguma forma a inteligência seja causada pelo Primeiro Motor, e é através de sua contemplação do Primeiro Motor que eles recebem a perfeição equivalente à posição que ocupam na hierarquia cosmológica. Como tal, Deus não está mais restrito a ser a causa de uma coisa. O intelecto ativo é a última esfera da hierarquia, mas não é produto de outra e, como as outras inteligências, seu conhecimento está fixado em Deus. Essa ideia tem uma influência significativa na doutrina de Ibn Rushd sobre a alma e o intelecto humanos.

7. Psicologia

Como Aristóteles, Ibn Rushd vê o estudo da psique como parte da física, uma vez que está relacionado especificamente à união generável e corruptível de forma e matéria encontrada no mundo físico e passada de geração em geração através da semente e do calor natural. As visões de Ibn Rushd sobre a psicologia são discutidas mais amplamente em seu

Talkbis Kitab al-Nafs (Aristóteles sobre a Alma). Aqui Ibn Rushd, como comenta M. Fakhry, dividiu a alma em cinco faculdades: a nutritiva, a sensitiva, a imaginativa, a apetitiva e a racional. A faculdade psicológica primária de todas as plantas e animais é a faculdade nutritiva ou vegetativa, transmitida através da geração sexual, como observado acima. As restantes quatro faculdades superiores são dependentes da faculdade nutritiva e são realmente perfeições desta faculdade, o produto de uma natureza impelindo a se mover cada vez mais alto.

A faculdade nutritiva usa calor natural para converter nutrientes de potencialidade em realidade, que são essenciais para a sobrevivência básica, crescimento e reprodução do organismo vivo. , Esta faculdade é um poder ativo que é movido pelo corpo celeste (intelecto ativo). Enquanto isso, a faculdade sensitiva é uma potência passiva dividida em dois aspectos, o próximo e o último, em que o primeiro é movido dentro do embrião pelo corpo celeste e o segundo é movido pelos objetos sensíveis.

A faculdade sensitiva é finita, pois é passiva, mutável, relacionada às formas sensíveis e dependente dos sentidos físicos do animal (por exemplo, tato ou visão). Uma parte desses sentidos, observa Fakhry, é o senso comum, uma espécie de sexto sentido que percebe os sensíveis comuns (ou seja, objetos que requerem mais de um sentido para observar), discrimina entre esses sensíveis e compreende o que percebe. Benmakhlouf observa que a faculdade imaginativa depende da faculdade sensível, pois suas formas resultam das formas sensíveis, que Fakhry afirma serem armazenadas no senso comum. Difere da faculdade sensitiva, entretanto, pelo fato de que "apreende objetos que não estão mais presentes... suas apreensões são muitas vezes falsas ou fictícias", e pode unir imagens individuais de objetos percebidos separadamente. A

imaginação não é opinião ou raciocínio, pois pode conceber coisas não falsificadas e seus objetos são particulares e não universais, e pode ser finito porque é mutável (passando da potencialidade para a realidade pelas formas armazenadas no senso comum). A faculdade imaginativa estimula a faculdade apetitiva, que é entendida como desejo, uma vez que cria imagens de objetos desejáveis. Fakhry acrescenta que as faculdades imaginativas e apetitivas estão essencialmente relacionadas, pois é a primeira que move a última a desejar ou rejeitar qualquer objeto prazeroso ou repulsivo.

A faculdade racional, vista como a pedra angular da psicologia de Ibn Rushd por Fakhry, é diferente da faculdade imaginativa, na medida em que apreende o movimento de maneira universal e separada da matéria. Tem duas divisões, a prática e a teórica, dadas apenas aos humanos para sua suprema perfeição moral e intelectual. A faculdade racional é o poder que permite à humanidade criar, compreender e ser ético. O prático é derivado das faculdades sensuais e imaginativas, na medida em que está enraizado no sensível e relacionado a virtudes morais como a amizade e o amor. O teórico apreende inteligíveis universais e não precisa de um agente externo para intelectualização, contrariando a doutrina do Intelecto Ativo no Neoplatonismo.

Em seu esforço para alcançar a perfeição, a faculdade racional se move da potencialidade para a atualidade. Ao fazê-lo, passa por uma série de estágios, conhecidos como o processo de intelectção. Ibn Rushd havia discernido, como visto em seu Comentário longo sobre *De Anima* (Da Alma), cinco significados distintos do intelecto aristotélico. Eles eram, em primeiro lugar, os intelectos materiais (potenciais) e ativos (agentes).

Há evidências de alguma evolução no pensamento de Ibn Rushd sobre o intelecto, notadamente em seu Comentário Médio sobre *De*

Anima, onde ele combina as posições de Alexandre e Temístio para sua doutrina sobre o intelecto material e em seu Longo Comentário e o Tahafut, onde Ibn Rushd rejeitou Alexander e endossou a posição de Themistius de que "o intelecto material é uma única substância incorpórea e eterna que se liga às faculdades imaginativas de humanos individuais". Assim, a alma humana é uma substância separada ontologicamente idêntica ao intelecto ativo; e quando este intelecto ativo está incorporado em um ser humano individual, é o intelecto material. O intelecto material é análogo à matéria prima, no sentido de que é puramente potencialidade capaz de receber formas universais. Como tal, a mente humana é um composto do intelecto material e do intelecto passivo, que é o terceiro elemento do intelecto. O intelecto passivo é identificado com a imaginação, que, como observado acima, é a faculdade finita e passiva ligada aos sentidos que recebe formas sensuais particulares. Quando o intelecto material é atualizado pela informação recebida, ele é descrito como o intelecto especulativo (habitual). Como o intelecto especulativo se move para a perfeição, tendo o intelecto ativo como objeto de pensamento, ele se torna o intelecto adquirido.

Nisso, é auxiliado pelo intelecto ativo, percebido da maneira que Aristóteles havia ensinado, para adquirir pensamentos inteligíveis. A ideia da perfeição da alma ocorrendo por ter o intelecto ativo como um objeto maior de pensamento é introduzida em outro lugar, e sua aplicação à doutrina religiosa é vista. No Tahafut, Ibn Rushd fala da alma como uma faculdade que vem a se assemelhar ao foco de sua intenção, e quando sua atenção se concentra mais no conhecimento eterno e universal, ela se torna mais parecida com o eterno e universal. Assim, quando a alma se aperfeiçoa, torna-se semelhante ao nosso intelecto. Isso, é claro, tem um impacto na doutrina de vida após a morte de Ibn Rushd. Leaman afirma

que Ibn Rushd entende o processo de conhecimento como uma progressão de desapego do material e do indivíduo para se tornar uma espécie de espécie generalizada, na qual a alma pode sobreviver à morte. Isso contradiz as visões religiosas tradicionais da vida após a morte, que Ibn Rushd considera valiosas no sentido político, na medida em que obriga os cidadãos a um comportamento ético.

Em outro lugar, Ibn Rushd sustenta que é a doutrina muçulmana da vida após a morte que melhor motiva as pessoas a uma vida ética. As doutrinas cristã e judaica, observa ele, estão muito focadas nos elementos espirituais da vida após a morte, enquanto a descrição muçulmana dos prazeres físicos é mais atraente. É claro que Ibn Rushd não rejeita a ideia de uma vida após a morte física, mas para ele é improvável.

Vários outros problemas permanecem na doutrina da alma e do intelecto de Ibn Rushd. Por exemplo, se o intelecto material é uno e eterno para todos os humanos, como é dividido e individualizado? Sua resposta imediata foi que a divisão só pode ocorrer dentro das formas materiais, portanto, é o corpo humano que divide e individualiza o intelecto material. No entanto, além deste e de outros problemas levantados, sobre alguns dos quais Tomás de Aquino o repreende, Ibn Rushd conseguiu fornecer uma explicação da alma e do intelecto humanos que não envolvia um agente transcendente imediato. Isso se opôs às explicações encontradas entre os neoplatônicos, permitindo mais um argumento para rejeitar as teorias de emanção neoplatônicas. Mesmo assim, observa Davidson, a teoria do intelecto material de Ibn Rushd era algo estranho a Aristóteles.

8. Conclusão

Os eventos que cercaram Ibn Rushd no final de sua vida, incluindo seu banimento, sinalizaram uma mudança cultural mais ampla no mundo

islâmico. O interesse pela filosofia estava principalmente entre a elite: estudiosos, patronos reais e funcionários públicos. No entanto, sua presença entre a elite dominante falava da diversidade do que significava ser “muçulmano”. À medida que o interesse pela filosofia diminuiu no mundo muçulmano depois de Ibn Rushd, seus escritos encontraram nova existência e vigor intelectual no trabalho de filósofos cristãos e judeus. Os séculos XII e XIII viram um renascimento intelectual no Ocidente latino, com as primeiras grandes universidades sendo estabelecidas na Itália, França e Inglaterra.

Dentro dos muros da Universidade de Paris, um grupo de filósofos passou a se identificar com a filosofia aristotélica apresentada por Ibn Rushd, particularmente certos elementos de sua relação com a religião. Mais tarde conhecidos como “Averroístas”, esses filósofos cristãos provocaram uma controvérsia dentro da Igreja Católica Romana sobre o envolvimento da filosofia com a teologia. Os averroístas, acusaram seus acusadores, promoveram as doutrinas de um intelecto para todos os humanos, a negação da imortalidade da alma, afirmaram que a felicidade pode ser encontrada nesta vida e promoveram a doutrina inovadora da “dupla verdade”. A dupla verdade, a ideia de que existem dois tipos de verdade, religiosa e filosófica, não foi defendida pelo próprio Ibn Rushd, mas foi uma inovação dos averroístas.

Entre os pensadores judeus, no entanto, Ibn Rushd teve um impacto mais positivo. Seus pensamentos sobre Aristóteles e a relação entre filosofia e religião, particularmente a revelação, inspiraram um interesse renovado na interpretação das escrituras e da religião judaica. Filósofos judeus importantes, como Maimônides, Moses Narboni e Abraham ibn Ezra, tornaram-se associados a Ibn Rushd no Ocidente, embora tenham levado as doutrinas de Ibn Rushd para novas direções. Como tal, observa

Leaman, a categoria de um judeu “Averroísta” não pode ser dada a esses filósofos, pois sua relação com o pensamento de Ibn Rushd era de crítica e integração em seus próprios sistemas filosóficos. No entanto, sem a obra do filósofo hispano-muçulmano, muito do que ocorreu na filosofia medieval não teria existido. Ele se tornou um exemplo de como as religiões são tradições dinâmicas e em evolução, muitas vezes moldadas por influências epistemológicas de outras tradições.

9. Referências e leitura complementar

a. Fontes Primárias

- Ibn Rushd, with Commentary by Moses Narboni, The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect. K. Bland (trans.). (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1982).
- Ibn Rushd, Decisive Treatise & Epistle Dedicatory. C. Butterworth (trans.). (Provo: Brigham Young University Press, 2001).
- Ibn Rushd, Faith and Reason in Islam [al-Kashf]. I. Najjar (trans.). (Oxford: Oneworld, 2001).
- Ibn Rushd, Long Commentary on Aristotle's De Anima. A. Hyman (trans.), Philosophy in the Middle Ages (Cambridge: Hackett, 1973).
- Ibn Rushd, Middle Commentary on Aristotle's Categories and De Interpretatione. C. Butterworth (trans.). (South Bend: St. Augustine's Press, 1998).
- Ibn Rushd, Tahafut al-Tahafut. S. Van Den Bergh (trans.). (Oxford: Oxford University Press, 1954).
- Ibn Rushd, Treatise Concerning the Substance of the Celestial Sphere. A. Hyman (trans.), Philosophy in the Middle Ages (Cambridge: Hackett, 1973).

b. Fontes secundárias

- J. Al-Alawi, "The Philosophy of Ibn Rushd: the Evolution of the Problem of the Intellect in the works of Ibn Rushd." Jayyusi, Salma Khadra (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, (Leiden: E.J. Brill, 1994).
- R. Arnaldez, *Ibn Rushd: A Rationalist in Islam* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998)
- A. Benmakhlour, *Ibn Rushd* (Paris: Les Belles Lettres, 2000)
- D. Black, "Ibn Rushd, the Incoherence of the Incoherence." *The Classics of Western Philosophy: a Reader's Guide*. Eds. Jorge Gracia, Gregory Reichberg and Bernard Schumacher (Oxford: Blackwell, 2003).
- D. Black "Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Ibn Rushd's Psychology." *Journal of the History of Philosophy* 31.3 (July 1993): 23-59.
- D. Black, "Memory, Time and Individuals in Ibn Rushd's Psychology." *Medieval Theology and Philosophy* 5 (1996): 161-187
- H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Ibn Rushd, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992).
- C. Genequand, "Metaphysics." *History of Islamic Philosophy*. S. Nasr and O. Leaman (eds.). (New York: Routledge, 2001).
- M. Hayoun et A. de Libera, *Ibn Rushd et l'Averroïsme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).
- A. Hughes, *The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 2003)
- M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983)
- M. Fakhry, *Ibn Rushd (Ibn Rushd)* (Oxford: Oneworld, 2001)

- M. Fakhry, Islamic Occasionalism: and its Critique by Ibn Rushd and Aquinas (London: George Allen & Unwin, 1958).
- I. Lapidus, A History of Islamic Societies (New York: Cambridge University Press, 1988)
- O. Leaman, Ibn Rushd and His Philosophy (New York: Oxford University Press, 1988)
- O. Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- O. Leaman, "Ibn Rushd" Routledge Encyclopedia of Philosophy Vol. 4. E. Craig (gen. ed.) (London: Routledge, 1998).
- O. Mohammed, Ibn Rushd's Doctrine of Immortality: a Matter of Controversy (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 1984).
- D. Urvoy, "Ibn Rushd." History of Islamic Philosophy. S. Nasr and O. Leaman (eds.). (New York: Routledge, 2001).
- D. Urvoy, Ibn Rushd (Ibn Rushd) (London: Routledge, 1991).

Informação sobre o autor

H. Chad Hillier

Universidade de Toronto

Canadá

MAIMÔNIDES (1138-1204)

Maimônides (1138-1204) é um filósofo judeu medieval com considerável influência no pensamento judaico e na filosofia em geral. Maimônides também foi um importante codificador da lei judaica. Seu pensamento e escritos ocupam um lugar de destaque na história intelectual judaica.

Suas obras rapidamente causaram considerável controvérsia, especialmente no que diz respeito às relações entre razão e revelação. De fato, os debates acadêmicos continuam sobre os compromissos de Maimônides com a filosofia e o judaísmo como religião revelada. No entanto, não há dúvida de que suas obras filosóficas tiveram um impacto profundo que se estendeu além da filosofia judaica. Por exemplo, Aquino e Leibniz estão entre os filósofos não judeus influenciados por Maimônides.

Esta discussão de sua filosofia concentra-se em algumas características e temas-chave, em vez de pretender ser uma pesquisa abrangente. Em particular, chama-se a atenção para as maneiras pelas quais o pensamento filosófico e religioso de Maimônides se entrelaçaram, com foco no papel da razão e da perfeição intelectual. Além disso, o artigo destaca algumas das maneiras significativas pelas quais ele se afasta de Aristóteles, ao mesmo tempo em que toma emprestado dele. Maimônides foi influenciado pelo pensamento aristotélico e neoplatônico, e ambos têm uma presença significativa, modificada por suas próprias contribuições originais.

ÍNDICE

1. Algum Contexto e Biografia
2. Judaísmo e Filosofia
3. A Relação com a Filosofia de Aristóteles

4. Algumas questões metafísicas e epistemológicas fundamentais
5. Maimônides sobre os limites do conhecimento
6. Antropologia Filosófica, Profecia e Perfeição
7. Maimônides sobre a Virtude Ética e Intelectual
8. Alguns elementos-chave da epistemologia moral e da psicologia moral
9. Liberdade da Vontade, Arrependimento e Convênio
10. A Questão do Esoterismo
11. Conclusão
12. Referências e Leituras Adicionais

1. Algum Contexto e Biografia

Após a destruição do Segundo Templo pelos romanos em 70 d.C., o Talmude tornou-se de vital importância para a vida judaica, tanto ritual quanto intelectualmente. A continuidade e coerência da vida nacional judaica, sua vida como povo, baseava-se em grande parte no fato de que a lei judaica os unia apesar da diáspora e da falta de autogoverno político. O Talmude foi estudado intensivamente, sendo seu conteúdo elaborado e desenvolvido para atender às diversas condições da vida econômica, social e política. O Talmude constitui a coleção mais central de interpretação, explicação e comentários sobre os mandamentos da Torá, tradicionalmente considerados em número de seiscentos e treze. O conhecimento do Talmude, o estudo dele, o comentário sobre ele e o seguimento de sua orientação uniram os judeus como um povo em aliança com Deus.

Além de ser um especialista em escrituras e Talmude, Maimônides era um importante juiz e oficial legal na comunidade judaica no Egito. Ele era médico na corte muçulmana no Egito e tinha extensa correspondência

com judeus em toda parte, escrevendo respostas detalhadas a questões da lei judaica e interpretação das escrituras. Aquelas de suas obras que são categorizadas como 'filosofia' refletem interesses que ele tinha *além* de seus compromissos religiosos.

As perspectivas das comunidades judaicas medievais muitas vezes dependiam da disposição dos governantes cristãos ou islâmicos das áreas em que os judeus viviam. Como é o caso de vários outros importantes filósofos judeus medievais, a cultura intelectual mais ampla em que Maimônides viveu e trabalhou era islâmica e não cristã.

Maimônides (Moses ben Maimon) nasceu em Córdoba, na Espanha, e em poucos anos sua família sentiu a necessidade de fugir da perseguição. Eles levaram uma vida errante por vários anos e depois se estabeleceram no norte da África. Fugiram da Península Ibérica depois que uma dinastia islâmica especialmente intolerante chegou ao poder. Maimônides visitou brevemente a Terra Santa e ficou angustiado com a condição dos judeus que moravam lá. Ele então passou grande parte de sua vida adulta em Fostat, a Cidade Velha do Cairo, perto do Cairo moderno.

Maimônides e outros membros de sua família dependiam em grande parte de seu irmão mais novo, um comerciante de sucesso. Seu irmão se perdeu no mar durante uma viagem pelo Oceano Índico, e Maimônides escreveu que a perda de seu irmão lhe causou grande dor, levando-o à depressão. Não tendo mais o apoio dos sucessos comerciais de seu irmão, Maimônides ganhava a vida como médico. No final de sua vida, ele foi médico de um grão-vizir que governava o Egito para o sultão Saladino. Embora ele tenha escrito obras extremamente importantes sobre a lei judaica, ele não acreditava que alguém deveria ser pago por ser um professor de Torá e Talmude.

Ele também escreveu obras sobre medicina e doenças, sobre várias ciências e outros assuntos. Ele conduziu extensa correspondência com comunidades judaicas em toda parte sobre diversos assuntos, desde detalhes de observância religiosa até como responder quando confrontado com uma escolha entre a morte e a conversão (veja, por exemplo, sua *Epístola ao lêmen* em Halkin e Hartman.) Sua codificação da lei judaica, *Mishneh Torá*, continua sendo um trabalho muito estudado e importante na vida das comunidades judaicas ortodoxas até hoje. Ele levou uma vida quase sem fôlego como médico, juiz, codificador da lei judaica, filósofo, cientista e professor. Os rigores de suas responsabilidades são descritos em uma carta a Samuel ben Judah ibn Tibbon, o homem que traduziu *Guia dos Perplexos* do árabe original para o hebraico. Maimônides tornou-se amplamente conhecido e respeitado por judeus e muçulmanos. Ele morreu em 1204 e sua morte foi sentida como uma perda considerável.

Maimônides continua sendo um importante filósofo e figura-chave na tradição religiosa judaica, oferecendo ampla orientação sobre questões de lei e vida judaica. Embora haja um debate de longa data dentro do judaísmo sobre se o papel central atribuído à razão por Maimônides está em tensão com o judaísmo como uma tradição religiosa baseada em revelação, é difícil imaginar o judaísmo sem sua influência. Além disso, como observado acima, ele foi uma influência importante em filósofos não judeus, como Aquino, Leibniz e também em Spinoza, que teve seu próprio lugar controverso no pensamento judaico.

Maimônides tinha conhecimento enciclopédico da lei judaica e um de seus principais projetos era tentar organizar o corpo maciço e complexo de interpretação, argumentação e elaboração de maneira sistemática e ordenada. Ao fazer isso, ele pretendia evitar a necessidade de mais

codificação e interpretação. Ele procurou fornecer uma apresentação normativamente autorizada da lei judaica. Seu objetivo era articular o que ele considerava ser a interpretação correta da lei sem incluir também a argumentação que produzia sua interpretação. O objetivo era tornar a lei acessível, para tornar mais fácil encontrar e seguir o que a lei exigia. O trabalho que resultou, o *Mishneh Torah*, foi uma conquista formidável. Embora não tenha encerrado a interpretação e a codificação da lei judaica, permaneceu ao longo dos séculos um guia de vital importância para ela para um grande número de judeus ortodoxos. Nesse sentido, tem mais do que apenas importância histórica.

A obra filosófica mais famosa de Maimônides, *Guia dos Perplexos*, foi escrita para um ex-aluno como uma série de cartas. O estudante, um jovem chamado Joseph, havia escrito para perguntar como conciliar seu compromisso com o judaísmo e a tradição judaica, por um lado, com seu compromisso com a razão e a ciência demonstrativa, por outro. Joseph era um indivíduo muito capaz e instruído, e o *Guia* é a série sutil, complexa e em camadas de cartas escritas por Maimônides em resposta.

2. Judaísmo e Filosofia

Durante o período em que Maimônides viveu, um pequeno número de pensadores islâmicos estava ligado a sultanatos em algo como uma posição de 'filósofo da corte', para construir bibliotecas, aumentar o conhecimento e preservar a herança antiga. No mundo cristão havia escolas catedrais e, nos séculos XII e XIII, várias universidades. Em contraste, os judeus foram dispersos e o Templo em Jerusalém, anteriormente o local do ritual sacerdotal, havia sido destruído séculos antes. Após essa destruição e a enorme onda de assassinatos pelos romanos, o judaísmo sobreviveu em grande parte através do

desenvolvimento da tradição rabínica, para a qual o Talmude foi crucial. Isso é relevante para Maimônides como filósofo porque grande parte de seu trabalho era o projeto de articular o que ele considerava a sabedoria filosófica nas Escrituras e na lei judaica. Há uma poderosa disposição racionalista no pensamento de Maimônides, e isso inclui a maneira como ele entendia os textos religiosos.

No século X, Saadia Gaon estabeleceu grande parte da agenda da filosofia judaica medieval no *Livro de Crenças e Opiniões*. Um '*gaon*' é o chefe de uma das grandes academias talmúdicas; Saadia era o chefe da academia em Sura, no atual Iraque. O pensamento de Saadia não era claramente neoplatônico, nem era claramente aristotélico. No entanto, ele era um pensador sofisticado, e um dos principais temas de sua grande obra é que o judaísmo é justificado pela razão. *O Livro de Crenças e Opiniões* abre com uma extensa discussão de questões epistemológicas em que Saadia estava ansioso para mostrar como o judaísmo é uma religião da razão. Ele argumentou que, embora a revelação seja real, muito da substância do que é revelado pode ser entendido em termos racionais e não é, em última análise, uma questão de mistério. Saadia foi influenciado por *kalam*, teologia dialética islâmica, e Maimônides o criticou por isso. Maimônides considerava *kalam* menos racionalmente rigorosa do que a filosofia. No entanto, o trabalho de Saadia é importante como pano de fundo e contexto intelectual. Maimônides viu-se aprimorando as teses defendidas e os argumentos desenvolvidos por Saadia. Além disso, o contexto intelectual incluía alguns importantes pensadores judeus neoplatônicos, como Isaac Israel e Solomon ibn Gabirol, e alguns críticos afiados do racionalismo, como Judah Halevi.

Para um pensador como Maimônides é muito difícil, e de certa forma artificial, separar seu pensamento filosófico de seu pensamento religioso.

Uma maneira inútil de ver isso é acreditar que seus compromissos religiosos distorcem indevidamente sua filosofia ou tornam suas conclusões filosóficas valiosas apenas para aqueles que compartilham suas crenças religiosas. É melhor reconhecer que os tipos de motivações e pressupostos intelectuais que influenciam a filosofia de um pensador podem iluminar suas reivindicações e compromissos. Além disso, muitos filósofos medievais eram pensadores muito rigorosos, ousados na argumentação e na crítica aos predecessores, e se afastavam dos predecessores de maneiras importantes. Muitos exibiram um alto nível de acuidade analítica. Isso é certamente verdade para Maimônides, posto que ele não escreveu obras puramente filosóficas. Suas obras consideradas filosóficas abordam questões motivadas por ideias e preocupações religiosas. No entanto, Maimônides sustentou que razão e revelação dizem respeito a um corpo de verdade; cada um é um modo de acesso à verdade, e ele achava que havia uma sabedoria filosófica significativa na revelação. Este é um tema que irá percorrer o resto desta discussão.

A teologia negativa de Maimônides, sua concepção intelectualista da virtude humana e sua concepção do papel epistemológico da tradição – para citar apenas alguns exemplos – são filosoficamente significativas, apesar das inúmeras diferenças entre seu tempo e o nosso.

Como observado acima, a grande obra filosófica de Maimônides, *Guia dos Perplexos*, foi escrita para um jovem que era um judeu comprometido e fortemente interessado em filosofia e na autoridade do entendimento racional. Ele escreveu a Maimônides pedindo orientação sobre como conciliar, ou não, esses dois compromissos. É um trabalho muito desafiador. O próprio Maimônides observa que contém obscuridades e contradições, em grande parte pela necessidade de atingir diferentes públicos com diferentes níveis de compreensão filosófica. Há

um debate acadêmico sobre se Maimônides foi, em última análise, 'leal' à filosofia ou ao judaísmo. O debate diz respeito ao grau em que o pensamento de Maimônides envolve uma mensagem esotérica que ameaça a ortodoxia religiosa, mas provavelmente *não* para ser compreendido por não-filósofos.

A presente discussão não examina esse debate diretamente. Em vez disso, concentra-se no que parecem ser as principais concepções filosóficas que moldam seu pensamento. Certamente, mesmo que o debate sobre o esoterismo não seja retomado explicitamente, as visões apresentadas são relevantes pelo menos por implicação; total neutralidade sobre o assunto não é possível. Ainda assim, o principal objetivo aqui é examinar o conteúdo e o caráter dos elementos-chave da filosofia de Maimônides sem também examinar e avaliar os recentes debates acadêmicos sobre isso.

3. A Relação com a Filosofia de Aristóteles

Há muitos aspectos em que a filosofia de Maimônides toma emprestado de Aristóteles. Maimônides observou que ele estimava a realização filosófica de Aristóteles como o pináculo da razão sem ajuda. Além disso, os filósofos islâmicos, cujo pensamento deve muito a Aristóteles, influenciaram Maimônides (ver Averróis e Avicena). Seu aristotelismo muitas vezes envolvia elementos do platonismo, entrelaçados de maneiras muitas vezes complexas. Ainda assim, é claro que, da metafísica à lógica, da antropologia filosófica à ética, Maimônides usou muitos dos conceitos e categorias filosóficas de Aristóteles. No entanto, ele frequentemente os usava de maneiras não aristotélicas, formas moldadas pelas preocupações orientadoras de Maimônides, que nem sempre eram compartilhadas por Aristóteles. Por exemplo, a liberdade da vontade era

de vital importância para Maimônides por causa de seu significado em relação a seguir ou não os mandamentos. A concepção das virtudes de Maimônides diferia da de Aristóteles em muitos aspectos por causa da preocupação de Maimônides com a santidade.

As visões de Maimônides sobre criação, revelação e redenção partem das visões de Aristóteles, embora estejam unidas a concepções e *insights* aristotélicos. Traçar as implicações da criação, revelação e redenção é uma maneira de entender muitas das diferenças entre Maimônides e a herança antiga. Em grande medida, essa herança foi modificada por comentadores dos antigos e pelos sucessores dos antigos. Como tal, o aristotelismo encontrado por Maimônides já havia sido modificado até certo ponto por comentaristas árabes. Alguns dos comentaristas, Al-Farabi, por exemplo, fizeram pouca distinção entre Platão e Aristóteles. Grande parte da filosofia dos poucos séculos anteriores a Maimônides era o que poderíamos chamar de "aristotelismo neoplatônico". Nas obras de Maimônides há influências platônicas e aristotélicas bastante evidentes.

Maimônides argumentou que a Torá continha sabedoria filosófica e que a compreensão mais completa da Torá é a compreensão filosófica. Assim, criação, revelação e redenção estão no cerne da compreensão de toda a realidade de Maimônides. Em *O Guia dos Perplexos* Maimônides argumenta que a eternidade do mundo não é demonstrável. Ele empreendeu uma análise detalhada do raciocínio em favor da eternidade do mundo e concluiu que isso não poderia ser provado nem refutado. Nessa situação, devemos confiar no que nos é dado a conhecer por revelação, mas não por uma simples afirmação dogmática de fé. Em vez disso, o estudo aprofundado da Torá com base em princípios epistemicamente e explicativamente sólidos nos leva a acreditar em uma

Causa Primeira como criadora, que governa providencialmente o mundo com preocupação com os seres criados à sua imagem, ou seja, os seres racionais. Assim, a relação entre os seres humanos e a Causa Primeira é compreendida de maneira significativamente diferente da filosofia de Aristóteles.

Uma das principais diferenças é que o mundo é o resultado de um ato livre de criação, ao invés de uma emanção necessária, como em muitas concepções neoplatônicas, envolvendo nenhum elemento volitivo. A emanção parece ter um papel na concepção da ordem mundial de Maimônides, embora ele enfatize o significado da criação *ex nihilo* por Deus como trazendo a ordem mundial à existência. Que existe um mundo não deve ser explicado por ele ser processado por necessidade, a partir da Causa Primeira. Assim, a própria existência das coisas é vista como refletindo a graça de Deus em vez de uma necessidade metafísica. As relações entre os diversos intelectos que ordenam as diferentes esferas que constituem o mundo são às vezes descritas por Maimônides como relacionadas por um processo de transbordamento, cada um emanando daquele imediatamente superior a ele. As relações entre causalidade, agência, emanção e transbordamento são complexas e desconcertantes. É muito difícil separá-los definitivamente no pensamento de Maimônides. No entanto, ele parece ter sustentado que Deus é a Causa Primeira, Deus criou o mundo livremente, e Deus sustenta a existência do mundo.

Aristóteles entendia a existência do mundo como necessária, dada a essência da Causa Primeira. Segundo ele, Deus não faz o mundo e não quer que uma ordem criada exista. A causalidade da Causa Primeira não é exercida, por exemplo, criando o mundo *ex nihilo* ou mesmo criando-o a partir de um substrato material preexistente sem forma. Aristóteles, em contraste com alguns aristotélicos neoplatônicos, não considerava o

mundo como emanado da Causa Primeira. Ele também não considerava o mundo como existindo contingentemente, baseado na volição da Causa Primeira.

Para Maimônides, a criação é tão importante porque se entende que a Primeira Causa trouxe o mundo à existência através da benevolência e sabedoria, refletidas na ordem criada. Através do estudo da ordem criada, podemos ampliar nossa compreensão de Deus. A revelação é tão importante porque significa que os seres humanos recebem ajuda por meio da graça divina. Através da doação da Torá, os seres humanos recebem orientação para a perfeição. Isso inclui orientação sobre arrependimento e como retornar a Deus quando alguém peca. A redenção – entendida aqui como a culminação da providência – é importante porque significa que a ordem criada está sob o governo divino. Isso significa que existe o que podemos chamar de justiça ‘final’ ou ‘cósmica’. Os seres humanos podem não entender completamente a sabedoria e a bondade da ordem criada, considere Jó, por exemplo, mas podem estar confiantes de que é de fato governado pela razão e justiça divinas.

4. Algumas questões metafísicas e epistemológicas fundamentais

Como a criação tem implicações para muitas questões na filosofia de Maimônides, ela é adequada como ponto de partida para discutir alguns elementos principais das visões metafísicas de Maimônides.

Maimônides examinou o que ele considerou serem as três principais abordagens para explicar o mundo. Elas são (i) um ato livre de criação *ex nihilo*, (ii) imposição de forma sobre a matéria preexistente, (iii) emanção eterna. Nesta última abordagem, o mundo não passou a existir *ex nihilo* ou *de novo*. Maimônides não alegou ter prova demonstrativa de que Deus criou o mundo *ex nihilo* e *de novo*. Tampouco afirmou que poderia refutar

conclusivamente a segunda e a terceira abordagens. Entre os pensadores judeus havia alguns que aceitavam a visão platônica de que Deus impunha forma à matéria preexistente. No entanto, Maimônides sustentou que devemos aceitar a história bíblica da criação, adequadamente interpretada em termos filosóficos. Não há nada de inconsistente ou incoerente nele, e temos a autoridade da Bíblia para apoiá-lo.

Maimônides sustentou que Deus excede tanto nossa capacidade de ter conhecimento da natureza divina que somos severamente limitados em como somos capazes de descrever ou compreender Deus. Mesmo a *substância* não pode ser predicada de Deus no sentido em que usamos a palavra para expressar o conhecimento de entidades na ordem criada. Nos termos da teologia negativa de Maimônides, não descreveríamos Deus como a substância mais poderosa, onisciente e incorruptível no topo de uma hierarquia de substâncias. Essa é uma concepção positiva. No entanto, podemos dizer coisas sobre Deus com base no que podemos saber sobre os efeitos da atividade divina, não a atividade em si. "Todo atributo que é encontrado nos livros da divindade... é, portanto, um atributo de Sua ação e não um atributo de Sua essência" (*Guia dos Perplexos*, I, 53, pág. 121).

Podemos dizer que Deus é gracioso ou que Deus é poderoso ou misericordioso desde que tenhamos em mente que essas frases descrevem atributos do mundo e não se referem diretamente a Deus. Assim, podemos falar de características das ações de Deus, mas não dos atributos de Deus. Falar de atributos seria falar de propriedades de Deus, algo que a transcendência de Deus torna impossível. Ainda assim, não estamos limitados ao silêncio absoluto em relação a Deus. Há muito que podemos dizer sobre a ordem criada e sobre os efeitos da atividade causal de Deus, embora não possamos entender a atividade divina por si só. A

unidade de Deus, a simplicidade da natureza divina, não é uma unidade de partes, propriedades ou poderes. Está além de nossa capacidade de compreensão positiva, embora vejamos a benevolência e a sabedoria da ordem criada. Nosso uso da linguagem ao falar de Deus é equívoco em relação ao seu uso ao falar de outras coisas. Ou seja, não é unívoco com seu uso em outros contextos, nem é analógico para uso em outros contextos (há uma discussão útil sobre as abordagens da linguagem religiosa no artigo sobre esse tópico nesta enciclopédia).

A negação de Maimônides de que, ao falar de Deus, os termos são usados com significados unívocos ou análogos ao seu uso em outros contextos, pode parecer minar nossa capacidade de usar a linguagem para dizer qualquer coisa ao falar de Deus. Pode parecer nos separar de qualquer fundamentação do significado semântico nesse contexto. Ainda assim, Maimônides sustentou que a teologia negativa era necessária para não deturpar a simplicidade divina e que falar do que Deus causa é uma maneira significativa de falar de Deus.

Maimônides argumentou que nossa compreensão de Deus é limitada a negações, por exemplo, negações de finitude, ignorância, pluralidade, existência corpórea e assim por diante. Nosso uso de termos como 'conhecimento', 'justiça', 'benevolência' e 'vontade' ao falar de Deus é equívoco. Tais termos não têm o mesmo significado quando predicados de seres humanos como têm quando aplicados a Deus.

No *Guia*, em relação à aplicação de predicados a Deus, Maimônides escreveu:

[Então] o nosso conhecimento e o Seu conhecimento não há nada em comum, como não há nada em comum entre nossa essência e Sua essência. Nesse ponto, apenas a equívoco do termo "conhecimento" ocasiona o erro; pois há comunidade

apenas nos termos, enquanto na verdadeira realidade das coisas há uma diferença. Disso derivam necessariamente as incongruências, pois imaginamos que as coisas que obrigatoriamente pertencem ao nosso conhecimento pertencem também ao Seu conhecimento (Guia, III, 20, p. 482).

Não é simplesmente que nos faltam os conceitos com os quais representamos o poder, conhecimento, benevolência, e assim por diante, de Deus; é que Deus transcende tão completamente toda entidade criada e concepção disponível à razão humana que ao tentar descrever Deus somos silenciados. Sabemos que Deus existe, é uma unidade e é eterno. Sabemos disso por revelação. Qualquer outra coisa a ser dita de Deus só pode ser dita pela descrição dos efeitos da atividade de Deus.

Maimônides escreveu: "Também ficou claro na metafísica que por nossos intelectos somos incapazes de alcançar a compreensão perfeita de Sua existência, que Ele seja exaltado. Isso se deve à perfeição de Sua existência e à deficiência de nossos intelectos. Sua existência não tem causas pelas quais Ele poderia ser conhecido" (Maimônides, "Oito Capítulos", em *Escritos éticos de Maimônides*, C. VIII, pp. 94-5). Assim, na visão de Maimônides, "segue-se, portanto, que também não conhecemos Seu conhecimento, nem o compreendemos de forma alguma, pois Ele é Seu conhecimento e Seu conhecimento é Ele" ("Oito Capítulos", p. 95).

Seria um grave erro pensar que o conhecimento de Deus é o mesmo tipo de conhecimento que o conhecimento humano só que mais completo. Também seria errôneo pensar que o poder volitivo de Deus é o mesmo tipo de poder da volição humana, só que sem as limitações a que os humanos estão sujeitos. A teologia negativa de Maimônides foi uma estratégia para preservar a absoluta e completa singularidade de Deus, ao

mesmo tempo em que não se tornava totalmente silenciosa e inarticulada em relação a Deus e aos atributos divinos. Através da ordem criada, entendemos que Deus é sábio, benevolente, todo-poderoso, eterno, uno e imutável. No entanto, devemos ser cuidadosos em como usamos a linguagem sobre Deus porque a unidade da natureza de Deus implica que predicar múltiplos atributos de Deus já é um erro, a menos que seja entendido através da teologia negativa.

A abordagem de Maimônides teve que lidar com o uso extensivo de termos descritivos nas Escrituras ao falar de Deus. Dizem-nos que Deus é perdoador e misericordioso, longânimo e paciente, que Deus é generoso e amoroso, que Deus fica irado e que Deus é ciumento e insiste em ser o único objeto de adoração. Para muitas pessoas, a compreensão de Deus, dos mandamentos e do relacionamento dos seres humanos com Deus depende muito do uso de uma linguagem descritivamente rica. Como alguns outros filósofos medievais, Maimônides sustentou que as mesmas verdades poderiam ser representadas e transmitidas por meios diferentes, de acordo com diferentes níveis de sofisticação de compreensão. Para aqueles que não são capazes de compreender os princípios metafísicos filosóficos e as provas demonstrativas seriam inescrutáveis e pouco informativos. Eles precisavam ouvir verdades sobre Deus em um idioma acessível a eles. As mesmas verdades poderiam ser articuladas e explicadas em termos de compreensão filosófica.

A linguagem antropomórfica das Escrituras é adequada para transmitir verdades importantes ao entendimento 'comum', não filosófico. A compreensão filosófica pode interpretar o idioma das Escrituras de uma maneira que determina seu significado metafísico. Maimônides concordou com muitos pensadores judeus ao sustentar que “[a] Torá fala de acordo

com a linguagem dos filhos do Homem". Essa linguagem é suficientemente rica para falar à 'pessoa comum' e ao filósofo.

O tipo de negação pretendido pela teologia negativa de Maimônides reflete o fato de que a linguagem não pode capturar e expressar a natureza de Deus. Kenneth Seeskin ilustra isso:

Se eu disser que este cavalo não carece da capacidade de correr, você estaria justificado em concluir que sua capacidade de corrida está intacta... isso não pode ser o que Maimônides diz sobre Deus, porque mesmo que Deus seja superlativamente poderoso, ainda estaríamos designando Deus para a classe de coisas poderosas. Em vez disso, o que Maimônides quer dizer é que Deus não está na classe de coisas que são poderosas ou fracas no sentido normal do termo. Deus não carece de poder, mas o poder de Deus também não é comparável a outras coisas (Kenneth Seeskin, p. 89).

Como Seeskin coloca o ponto, "Deus não se enquadra em nenhuma descrição" (Seeskin, p.88). Como, então, devemos imitar a Deus por ser justos, mostrar benignidade e exercer julgamento? Como observado acima, a solução de Maimônides é que podemos compreender e descrever características da ordem criada, características do que Deus trouxe ou do que Deus fez. O que predicamos do mundo também não deve ser predicado de Deus. Em vez disso, descobrimos que a ordem criada reflete graciosidade e benevolência, que é algo distinto de Deus, que é a causa disso.

No entanto, era crucial mostrar que a linguagem da Torá não significava literalmente que Deus é corpóreo. Na verdade, esse seria o erro mais profundo de todos. Nem o fato de os israelitas terem sido ordenados

a realizar sacrifícios significava que a idolatria era aceitável. Tais questões refletem o fato de que as verdades precisam ser expressas de maneira acessível às pessoas comuns. Além disso, com o tempo e a disciplina da prática, é possível aprofundar e ampliar o entendimento. O sacrifício é, por assim dizer, uma etapa no caminho para uma religião de oração, que é uma etapa no caminho para uma religião de compreensão. Os mandamentos, em sua complexa sabedoria sobre a natureza humana, orientam na direção de uma religião cada vez mais racional. Maimônides sustentou que não há compreensão religiosa distinta ou faculdade de conhecimento religioso. Toda cognição é cognição intelectual. Isso vale tanto para a profecia quanto para a metafísica. Além disso, Maimônides interpretou a prática religiosa de uma forma que destaca a sabedoria de Deus sobre o que é necessário para ajudar os seres humanos a fazer e entender as coisas que os aperfeiçoarão.

Um elemento importante da visão de Maimônides é que a sabedoria filosófica e as verdades fundamentais sobre a realidade contidas nas Escrituras e na tradição judaica eram conhecidas em uma época muito anterior, mas desde então foram perdidas e precisam ser recuperadas. Ele sustentou que aquelas partes das Escrituras referentes ao “relato do princípio” contêm verdades fundamentais sobre o mundo natural, ou física, e aquelas referentes ao “relato da carruagem” em Ezequiel contêm verdades fundamentais da metafísica. É preciso dominar um processo muito difícil de aprender a apurar essas verdades. Por exemplo, a Escritura contém uma grande quantidade de antropomorfismo, mas Abraão e os patriarcas, Maimônides argumentou, entendiam que a existência de um Deus eterno e incorpóreo poderia ser demonstrada.

Embora não possamos ter uma concepção positiva da natureza de Deus, podemos saber que metafisicamente uma Causa Primeira deve

existir e, por meio do estudo da ordem criada, podemos ter conhecimento do efeito da atividade divina. A teologia negativa de Maimônides é uma barreira para atribuir antropomorfismos a Deus, mas não é uma barreira para o conhecimento da existência de Deus ou o conhecimento das características do mundo que Deus criou. Esta é uma concepção fortemente filosófica da religião. Segundo ela, cumprir os mandamentos é o caminho para desenvolver as próprias capacidades e disposições para que seja possível chegar a compreender as verdades filosóficas da Bíblia hebraica.

A insistência de Maimônides no lugar integral da filosofia no judaísmo era altamente censurável para muitos tradicionalistas, embora Maimônides entendesse seu próprio trabalho como explicando as verdades da tradição em vez de rejeitar a tradição ou sugerir que ela é anacrônica. Ele não procurou substituir a tradição pela filosofia, mas articular a racionalidade da tradição e mostrar as maneiras pelas quais a profundidade e a verdade filosóficas estão presentes no pensamento e na tradição judaica. Seu pensamento ressoou com as ideias platônicas e aristotélicas no sentido de que ele considerava os seres humanos como tendo uma natureza racional, mais completamente realizada na perfeição intelectual. O intelecto *em ação* é a atualização própria do ser humano. A Escritura e a tradição são guias para alcançar essa atualização. Eles não dizem respeito a algum outro tipo de verdade ou fim.

5. Maimônides sobre os limites do conhecimento

A teologia negativa de Maimônides é complementada por outros elementos de sua epistemologia. Por exemplo, ele sustentou que existem limitações significativas sobre o que os seres humanos podem demonstrar cientificamente. Não podemos, pensou ele, ter conhecimento

demonstrativo de astronomia, embora possamos ter conhecimento demonstrável de física sublunar. Lembre-se de que muitos pensadores antigos e medievais sustentavam que existe uma diferença real entre os reinos sublunar e supralunar. Pensava-se que os dois reinos são inteligíveis através de princípios diferentes porque as naturezas das entidades neles são diferentes. Aristóteles sustentava que, embora os dois reinos sejam diferentes, é possível ter conhecimento demonstrativo de cada um deles.

Maimônides rejeitou isso com base em considerações empíricas, mas a rejeição teve mais do que implicações empíricas. Ele argumentou que os movimentos de vários corpos celestes não estavam de acordo com o que a ciência aristotélica sustentava em relação aos movimentos das esferas. Se de fato existem exceções ao que deveria ser necessidades da física, isso mostra que existem 'particularidades' entre os fenômenos celestes, e isso é evidência a favor de Deus como um criador que fez os céus de modo a mostrar as particularidades da ordem criada. Dessa forma, o que pode parecer um argumento dentro da física está conectado de maneira significativa com a disputa sobre se o mundo é eterno e necessário ou é obra de um Deus criador.

Maimônides aceitou grande parte da ciência de Aristóteles, tanto em relação à sua epistemologia geral quanto em relação a muitas de suas explicações específicas. Na Parte II do *Guia*, Maimônides apresentou vinte e cinco postulados da física aristotélica e passou a defender seu papel indiscutível na explicação científica. No entanto, havia aspectos em que a astronomia parecia problemática em relação à física aristotélica. Os complexos sistemas de movimento desenvolvidos para explicar os fenômenos astronômicos e o arranjo dos corpos celestes podiam ser mostrados como fazendo sentido matemático, mas não eram totalmente coerentes com alguns compromissos substantivos da ciência aristotélico-

ptolomaica. A principal delas é que a astronomia matemática não mostrou consistentemente que a Terra é o centro fixo da ordem celestial. Maimônides distinguiu assim entre astronomia matemática - que exibía uma ordem sistemática, embora bastante complexa, incluindo esferas e epiciclos excêntricos - e realidade física, com características particulares que não podem ser demonstradas.

No geral, uma série de questões científicas forneceram uma base para Maimônides afirmar que nem a eternidade nem a criação são demonstráveis. No entanto, não somos forçados a suspender o julgamento sobre o assunto. Como indicado acima, há outra fonte de conhecimento, a saber, a tradição autêntica. Isso pareceria muito *ad hoc* e pouco convincente se Maimônides não desenvolvesse uma concepção sofisticada da tradição como fonte de conhecimento. Pensadores judeus anteriores fizeram contribuições importantes para esta questão. *O Livro de Crenças e Opiniões* de Saadia Gaon é especialmente importante a este respeito. O que chama a atenção na abordagem de Maimônides é a maneira como ela se relaciona com *outros* elementos de sua filosofia, como sua teologia negativa.

A teologia negativa é uma base para uma interpretação das Escrituras, especialmente seus antropomorfismos, e é consistente com a concepção de Maimônides de ciência demonstrativa, profecia entendida em termos cognitivos e sua concepção intelectualista da perfeição humana. A teologia negativa permitiu-lhe explicar as Escrituras sem se limitar ao literalismo. A compreensão do texto precisa ser fortemente coerente com a compreensão científica e metafísica – racional. É isso que Maimônides tenta mostrar. A unidade e incorporeidade de Deus são verdades da razão, e uma interpretação sã das Escrituras deve preservar essas verdades. Quando Gênesis (1:26) diz que o homem foi criado à

semelhança de Deus, isso não significa que Deus tenha um corpo. Novamente, isso não quer dizer que temos uma compreensão completa de Deus, mas o raciocínio metafísico elimina a hipótese de que Deus é um ser material. Assim, o que o Gênesis diz deve ser interpretado como significando que o homem tem uma forma racional, na verdade intelectual. Esta é uma boa ilustração de como Maimônides interpretou as Escrituras como contendo conteúdo filosófico de maneiras que podem não ser explícitas, mas podem ser reconhecidas e elaboradas pela razão humana.

6. Antropologia Filosófica, Profecia e Perfeição

A noção do mundo como uma ordem criada e uma ordem que reflete, de maneiras às vezes muito complexas e não óbvias, a bondade e a sabedoria divinas é crucial para Maimônides. É a base para o relato da natureza humana, a situação humana e a ajuda que Deus dá aos seres humanos. Podemos obter algumas informações adicionais sobre isso considerando a interpretação de Maimônides do Jardim e de Adão e Eva comendo da árvore do conhecimento do bem e do mal depois de ter sido advertido a não fazê-lo.

É essencial para a antropologia filosófica de Maimônides que os seres humanos tenham uma essência intelectual, uma natureza racional capaz de compreender características inteligíveis da realidade. Novamente, dizer que o homem foi criado à imagem de Deus é dizer que um ser humano tem uma alma racional. Na visão de Maimônides, Adão e Eva poderiam ter levado vidas tranquilas, guiadas exclusivamente por concepções intelectuais claras do verdadeiro e do falso, sem preocupação com o bem e o mal. Essas vidas estariam livres de frustração, dor, ansiedade e medo. Tudo o que era necessário era que Adão e Eva atendessem à injunção de não comer da árvore do conhecimento do bem

e do mal. Ao comer da árvore, eles se distraíam da atividade intelectual e buscavam satisfação nos objetos menores da imaginação. O bem e o mal não são, na visão de Maimônides, inteligíveis demonstráveis ou intuídos. Nossas concepções do bem e do mal envolvem a imaginação.

Em seu tratamento de Adão e Eva, Maimônides está apresentando elementos-chave de sua antropologia, em vez de explorar detalhes de um episódio particular da história humana. Sua principal preocupação é explicar características básicas da natureza humana e da condição humana e fazer pontos fundamentais sobre as capacidades intelectuais humanas e os aspectos da natureza humana como base de uma vida ética. No *Guia*, Maimônides escreve sobre Adão:

Pois o intelecto que Deus fez transbordar para o homem e que é a perfeição última deste último, era o que *Adão* havia recebido antes de desobedecer. Foi por isso que se disse dele que foi criado *à imagem de Deus e à Sua semelhança*. Foi também por causa disso que ele foi dirigido por Deus e dado mandamentos, como diz: *E o Senhor Deus ordenou, e assim por diante* (*Guia*, I, 2, p. 24).

Além disso

Agora o homem em virtude de seu intelecto conhece a *verdade* da *falsidade*; e isso vale para todas as coisas inteligíveis. Assim, quando o homem estava em seu estado mais perfeito e excelente, de acordo com sua disposição inata e possuía seus conhecimentos intelectuais - por causa do qual se diz dele: *Tu o fizeste pouco inferior a Elohim* - ele não tinha faculdade que fosse empenhado de alguma forma na consideração de coisas geralmente aceitas, e ele não as apreendeu (*Guia*, I, 2, p. 25).

Ao deixar de atender à advertência de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, Adão "desobedeceu ao mandamento que lhe foi imposto por causa de seu intelecto e, dotado da faculdade de apreender as coisas geralmente aceitas, foi absorvido em julgar as coisas como ruins ou boas" (*Guia*, I, 2, p. 25). É notável que a visão de que a imaginação pode ser uma fonte de erro e pode nos afastar de uma compreensão clara tem raízes antigas. As concepções antigas e medievais de como a imaginação se compara desfavoravelmente ao intelecto contrastam fortemente com muitas concepções modernas do papel e da importância da imaginação.

O erro de Adão e Eva persiste como uma característica de nossa natureza. Os seres humanos são suscetíveis à distração da verdade e da contemplação do inteligível. Preocupamo-nos com outras coisas e muitas vezes com uma urgência de desejo. Maimônides não interpretou a história de Adão e Eva no Jardim da maneira como é entendida através da noção cristã de 'A Queda' ou 'Pecado Original'. De acordo com o cristianismo, somente a ação sobrenatural de Cristo, fazendo um humano renascer pela graça da Paixão de Cristo, pode restaurar a integridade da natureza humana. O judaísmo não inclui tal concepção. Maimônides sustentou que a graça de Deus é exibida através da entrega da Torá, que é um guia para uma vida virtuosa e santa, e ao cumprir os mandamentos através do entendimento e da ação, uma pessoa pode retornar a Deus, aproximar-se de Deus. Isso é explicável em termos de virtude ética e intelectual sem uma agência sobrenatural adicional. O judaísmo não compartilha da concepção cristã de uma natureza humana profundamente ferida, incapaz de se reparar. Há, porém, um papel para a graça no judaísmo; a doação da Torá reflete a graça divina.

Para Maimônides, o pecado de indulgência de Adão e Eva indica que os seres humanos podem se distrair da verdade. Os seres humanos são criaturas com paixões e desejos, não apenas intelecto. Uma implicação epistemológica dessa antropologia é que os julgamentos morais não são demonstráveis. A moralidade reflete o fato de que os seres humanos não são seres puramente intelectuais, algo destacado na interpretação de Maimônides do Jardim.

Maimônides tinha uma visão complexa da racionalidade dos mandamentos e da relação entre virtude ética e virtude intelectual. Antes de entrar diretamente nesse tópico, é importante comentar algumas características-chave da concepção de profecia de Maimônides. Seu relato da profecia tem conexões profundas com sua metafísica e epistemologia. Maimônides conceitualizou revelação e profecia em termos racionalistas. Ele explicou a profecia como uma emanção, em última análise, de Deus, transmitida aos seres humanos através da causalidade do Intelecto Agente. Na visão de Maimônides, não há papel para o mistério na profecia. Como Saadia antes dele, ele não considerava que o judaísmo envolvesse quaisquer doutrinas fundamentalmente misteriosas.

O profeta tem a capacidade de receber uma extensão mais do que comum de emanção intelectual. Ele também tem uma imaginação de poder suficiente para representar concretamente o que foi intelectualmente recebido. O ponto principal é que a profecia pertence ao mesmo espectro epistemológico que outros tipos de conhecimento racional, como a ciência e a metafísica. Na verdade, Maimônides foi um crítico severo de muitos tipos de misticismo e foi especialmente duro em suas objeções à astrologia. Em parte, porque ele achava que o determinismo associado à astrologia estava em conflito com o argumento convincente do livre arbítrio, uma questão discutida abaixo. O

conhecimento - entendido como compreensão de formas inteligíveis - requer uma agência causal para atualizá-lo em um indivíduo com potencialidade para adquirir conhecimento. O Intellecto Agente atualiza o conhecimento nos seres humanos. Isso é verdade em geral e a profecia, em princípio, não é diferente.

Com relação à emanção da forma inteligível, Maimônides sustentou que se uma pessoa é tal que apenas a faculdade racional da pessoa é afetada, então essa é uma pessoa *especulativa*. Se as faculdades racionais e imaginativas forem afetadas, então essa pessoa é um *profeta*. Se apenas a imaginação é afetada, o indivíduo é um *legislador*. A imaginação é crucial porque permite dar uma representação concreta ao conhecimento inteligível, uma representação pela qual a mensagem profética é acessível à grande maioria das pessoas.

Esse elemento da visão de Maimônides é semelhante em alguns aspectos importantes à visão de Alfarabi. O príncipe precisa de sabedoria e habilidade de persuasão para que a grande maioria das pessoas - que podem ser conduzidas por persuasão e compulsão, mas não por demonstração das verdades relevantes - possam ser efetivamente conduzidas de maneira orientada para o bem. Na visão de Alfarabi, o governante precisa de múltiplas virtudes, incluindo virtude teórica, virtude deliberativa, virtude moral e arte prática. Os 'eleitos' têm conhecimento que é demonstrado; eles têm uma compreensão intelectual dos princípios e podem ver o que se segue deles por necessidade. Eles têm compreensão racional. O vulgo é alcançado pela persuasão e apreende as coisas através da representação imaginativa, em vez da demonstração.

A visão de Maimônides é, em sentido amplo, uma concepção naturalista da profecia. A conexão entre o profeta e o Intellecto Agente não é feita por um ato de Deus; Deus pode bloquear a profecia, mas um

indivíduo preenche as condições para a profecia em termos epistemológicos, por assim dizer, não através da intervenção divina. Na visão de Maimônides, o profeta não tem uma experiência misteriosa ou uma faculdade extraordinária. Ainda assim, para ser um profeta eficaz, a pessoa também deve ser capaz de aplicar sua compreensão superior de forma eficaz e isso envolve o tipo de detalhe concreto que só pode vir da imaginação. Ao discutir a profecia, Maimônides apresentou três posições principais sobre o assunto. Eles são:

1. Deus pode fazer de qualquer um profeta. (Esta é a visão vulgar.)
2. A profecia é uma perfeição que envolve o auge das capacidades intelectuais, imaginativas e do caráter moral. (Esta é a visão filosófica.)
3. A profecia é como sustenta a visão filosófica, mas Deus, através da realização de um milagre, pode impedir que uma pessoa adequadamente virtuosa se torne um profeta. (Esta, diz Maimônides, é a visão judaica.)

Ninguém sem virtude pode ser um profeta. Somente uma pessoa com as perfeições relevantes se tornará um profeta; no entanto, porque a realização de milagres divinos é possível, Deus pode impedir até mesmo uma pessoa com as perfeições relevantes de se tornar um profeta. Porque Maimônides reconhece a possibilidade de milagres, ele permite que Deus possa impedir a profecia. No geral, esta é uma concepção naturalista, embora seja expressa em linguagem adequada às crenças de pessoas não filosóficas na importância dos milagres.

Além disso, deve-se notar que há uma exceção à tipologia acima. Maimônides sustentou que, no caso de Moisés, a profecia era inteiramente intelectual. Moisés era capaz de uma compreensão excepcionalmente completa de inteligíveis.

A filosofia de Maimônides mostra a influência de Aristóteles, comentários islâmicos sobre Aristóteles, *kalam* e neoplatonismo. O aristotelismo e o neoplatonismo se cruzam em sua visão de que quanto mais longe do fundamento e da fonte do ser – quanto mais longe de Deus na ordem criada – menos perfeitos são os seres e mais suscetíveis à degeneração, mudança e cessação de ser. Quanto mais plenamente um ser humano atualiza o intelecto, mais semelhante a Deus esse indivíduo se torna, visto que o intelecto atuado não tem tendência à corrupção ou mudança. Um ser humano cujo intelecto é atualizado o mais completamente possível é capaz de se aproximar de Deus. Esse esforço envolve o exercício da virtude ética e da virtude intelectual. Esta é uma concepção intelectualizada de *imitatio dei*. A ordem criada é uma série de níveis de realidade, cada um mais distante e menos parecido com o fundamento e a fonte do ser, mas os seres humanos são capazes de estar perto de Deus através do entendimento.

Maimônides diz do homem que “sua perfeição última é tornar-se racional em ato, quero dizer ter um intelecto em ato” (*Guia*, III, 27, p. 511). Além disso, “[é] claro que a esta perfeição última não pertencem nem ações nem qualidades morais e que ela consiste apenas em opiniões para as quais a especulação levou e que a investigação tornou obrigatória” (*Guia*, III, 27, página 511).

Quanto mais o intelecto é atualizado, mais ele é protegido pela providência no sentido metafísico de que é menos suscetível à corrupção e deixar de ser. Em suma, Maimônides sustentou que uma pessoa é imortal, capaz de sobreviver à morte corporal, na medida em que seu intelecto é atualizado. Existem, então, graus de imortalidade e graus de proteção pela providência. Profecia, providência e imortalidade são todas explicadas ao longo dessas linhas aristotélicas/neoplatônicas.

Maimônides foi criticado por não afirmar clara e enfaticamente que a ressurreição dos mortos é um princípio fundamental do judaísmo. Na verdade, não foi até a era medieval e as pressões mortais sobre os judeus presos entre o islamismo e o cristianismo durante as Cruzadas que os pensadores judeus formularam um dogma para o judaísmo. A formulação do dogma poderia ser útil para judeus pressionados a defender sua religião e precisando ter respostas prontas a ataques teológicos a ela. Maimônides formulou os *Treze Princípios Fundamentais da Fé Judaica*, a última delas é a crença de que os mortos serão trazidos de volta à vida quando Deus assim o desejar. Além de um pequeno número de passagens nos Profetas, a ressurreição dos mortos não aparece na Bíblia hebraica. No entanto, no século XIII, estava se tornando um elemento mais aceito e compartilhado do judaísmo, e Maimônides o incluiu entre seus *Treze Princípios*. A doutrina está em tensão com o aristotelismo intelectualista da antropologia de Maimônides, e o debate acadêmico sobre se ele genuinamente aceitou a doutrina continua.

Um aspecto significativo em que sua antropologia difere da de Aristóteles está ligado à criação, revelação e redenção. *A Metafísica* de Aristóteles começa com "Todos os homens, por natureza, desejam saber". Esta não é uma afirmação empírica comum; afirma algo que Aristóteles considerava fundamental para a natureza humana, a saber, que nosso *telos* é intelectual. A natureza de um ser humano é mais completamente realizada na atividade intelectual, e múltiplas características da natureza humana devem ser entendidas em termos de como elas estão relacionadas a esse *telos*. Até agora, o acordo entre Aristóteles e Maimônides é bastante próximo.

No entanto, para Aristóteles, a orientação mais fundamental de um ser humano para o mundo é a admiração. Isso reflete nosso *telos*, e é

motivacionalmente importante para as atividades por meio das quais nosso *telos* pode ser realizado. Maimônides concordaria que a admiração é uma característica básica de nossa natureza racional, mas, dado o fato da criação e revelação e da justiça e misericórdia de Deus, pode-se dizer que a orientação mais básica de um ser humano para a realidade é a gratidão ou uma combinação de gratidão e humildade. Isso ocorre porque a gratidão é devida a Deus pela própria existência do mundo e pela sabedoria da ordem criada. Nosso fim mais elevado é uma cognição amorosa de Deus. O fato de os seres humanos terem recebido ajuda por meio da revelação da Torá reformula a concepção aristotélica tanto dos seres humanos quanto do mundo em geral. Criação, revelação e redenção não são apenas 'acessórios' para o que de outra forma é uma filosofia aristotélica inalterada. A gratidão inclui uma aspiração à santidade, uma vontade de cumprir os mandamentos para que se imite a Deus, na medida do possível para um ser humano, através da compreensão e agindo de maneiras informadas pela compreensão.

A humildade tem um lugar na orientação fundamental de uma pessoa, pelo menos no sentido de que talvez a concepção mais convincente e evidente que uma pessoa pode ter é a concepção de que todas as coisas dependem de Deus. Mesmo na luta pela virtude e perfeição de sua natureza por meio de sua própria atividade voluntária, a humildade é apropriada por causa do contraste entre os seres humanos e Deus e por causa da graça divina em ajudar os seres humanos por meio da revelação. Veremos a seguir, na discussão da ética, como a visão de orgulho e humildade de Maimônides é notavelmente diferente da de Aristóteles.

Dado o papel central dos mandamentos em relação à perfeição humana, estamos agora em posição de abordar algumas das

características específicas da concepção de Maimônides da relação entre o ético e o intelectual e como eles se reforçam mutuamente.

7. Maimônides sobre a Virtude Ética e Intelectual

Como um caminho para o relato das virtudes de Maimônides, será útil começar com a questão das 'razões dos mandamentos' (*t'amei ha-mitzvot*). Embora haja algum desacordo sobre o número preciso de mandamentos na Torá, Maimônides concordou com a visão mais amplamente compartilhada, sustentando que são seiscentos e treze (trezentos e sessenta e cinco são proibições e duzentos e quarenta e oito são injunções positivas). Junto com alguns outros filósofos judeus medievais, Maimônides sustentava que cumprir os mandamentos não é apenas uma questão de prática, mas também de estudo. Os judeus devem ampliar e aprofundar sua compreensão, esforçando-se para compreender as razões dos mandamentos, que são ordenados. Pensadores judeus frequentemente citavam o Deuteronômio como um locus do mandamento para buscar entendimento refletindo sobre as justificativas racionais dos mandamentos. Por exemplo, Deuteronômio 4, 5-8, lê, 'pois esta é a sua sabedoria e o seu entendimento aos olhos dos povos, que, quando ouvirem todos estes estatutos, dirão: "Certamente esta grande nação é um povo sábio e compreensivo"'.

Maimônides sustentou que há razões para todos os mandamentos. Nenhum é simplesmente um teste arbitrário de obediência. Além disso, ele achava uma ofensa à sabedoria divina que qualquer mandamento fosse sem razão. Alguns filósofos do período defendiam o voluntarismo divino, muitas vezes como forma de preservar a soberania e o poder de Deus. O voluntarismo teve numerosos proponentes islâmicos altamente influentes, mas muito poucos filósofos judeus o endossaram. Scotus e Ockham são

frequentemente descritos como propondo o voluntarismo divino, embora seus pontos de vista sejam complexos de maneiras que o rótulo 'voluntarista' não se aplica com precisão.

Numerosos pensadores judeus distinguiram entre *mishpatim* e *hukkim*, isto é, entre julgamentos e estatutos. Os primeiros são aqueles mandamentos cujas razões são determináveis pelos seres humanos, e os segundos são aqueles mandamentos cujas justificativas são mais opacas, mas, na opinião de alguns, ainda racionais. Saadia havia distinguido entre 'leis da razão' e 'leis de revelação' como forma de fazer a distinção. Houve debate sobre se alguns *mishpatim* (julgamentos) são *totalmente* evidentes para a razão. Saadia sustentava essa opinião, Maimônides não. A visão de Saadia era muito parecida com uma visão intuicionista em relação a pelo menos alguns dos mandamentos. O ponto principal aqui é que, na visão de Maimônides, todos os mandamentos são apoiados por justificação racional, embora nenhum seja racionalmente autoevidente.

Ele escreveu:

[Todo] mandamento dentre estes seiscentos e treze mandamentos existe ou para comunicar uma opinião correta, ou para acabar com uma opinião doentia, ou para comunicar uma regra de justiça, ou para evitar uma injustiça, ou para dotar os homens de uma nobre qualidade moral, ou adverti-los contra uma má qualidade moral. Assim, todos [os mandamentos] estão vinculados a três coisas: opiniões, qualidades morais e ações políticas cívicas (Guia, III, 31, p. 524).

Ele criticou duramente o voluntarismo, chamando-o de "doença" da alma pensar que a falta de qualquer propósito racional deveria ser uma marca de que uma lei tem origem divina. Maimônides escreveu: "É, no

entanto, a doutrina de todos nós – tanto da multidão quanto da elite – que todas as Leis têm uma causa, embora ignoremos as causas de algumas delas e não saibamos como que conformam à sabedoria” (*Guia*, III, 26, p. 507). No meio de uma discussão sobre o assunto (capítulo 31 do *Guia*), ele cita a passagem de *Deuteronômio* 4. O propósito final e geral “da Lei como um todo é pôr fim à *idolatria*” (*Guia*, III, 29, pág. 517). O propósito é realizado através de indivíduos adquirindo bons hábitos morais, buscando e preservando a justiça e alcançando o entendimento. O voluntarismo radical deixaria os mandamentos sem propósito ou objetivo, quando podemos ver que “todos os mandamentos estão vinculados a três coisas: opiniões, qualidades morais e ações políticas cívicas” (*Guia*, III, 31, p. 524). Às vezes ele reduz a finalidade da Lei global a dois fins, “o bem-estar da alma e o bem-estar do corpo” (*Guia*, III, 27, p. 510).

Maimônides sustentou que o cumprimento dos mandamentos poderia ajudar uma pessoa a obter mais compreensão das razões dos mandamentos. Ele desenvolveu uma visão complexa e sutil das relações entre virtude ética e intelectual enquanto endossava uma concepção intelectualista da perfeição humana. Ele sustentou que quanto mais completamente alguém entende as justificativas racionais para os mandamentos, mais ele será motivado a cumpri-los. A motivação é aumentada pela apreciação da sabedoria dos mandamentos. Assim, também faz parte de sua visão que a tradição é importante não apenas como forma de sustentar práticas antigas, mas também como transmissora de entendimento que pode ser ampliado e aprofundado. Há vários aspectos em que o pensamento de Maimônides tem tendências racionalistas, e este ponto sobre a tradição como tendo autoridade por causa de sua relação com a razão e não apenas a autoridade da antiguidade é um bom exemplo.

Maimônides não reconheceu uma virtude intelectual da sabedoria prática. Uma diferença importante entre Maimônides e Aristóteles é que Maimônides considerava todas as virtudes, exceto a virtude intelectual, como dignas de escolha apenas porque servem à virtude intelectual. Preservar a saúde e o bem-estar e compor a alma são condições para a perfeição intelectual. As virtudes, além da virtude intelectual, não são, na visão de Maimônides, dignas de escolha por direito próprio, independentemente de sua relação com a virtude intelectual. Como David Shatz escreve sobre a visão de Maimônides:

Seus escritos contêm extensa discussão sobre livrar-se de maus traços éticos e adquirir bons, e da tentativa de “reprimir os impulsos” da matéria que distraem as pessoas de atividades intelectuais e impedem a cognição do que não é físico. A supressão de tais impulsos está associada à obtenção da santidade (GP 3.8, 3.33). A moralidade é uma preparação para a contemplação e não constitui tarefa trivial (Shatz, p. 169).

No Capítulo 54, que é o capítulo final do *Guia*, Maimônides distingue quatro espécies de perfeição relevantes para os seres humanos. Eles são “a perfeição das posses” (bens materiais e recursos), “a perfeição da constituição e forma corporal” (coisas como força e temperamento corpóreos, que “não pertencem ao homem enquanto homem, mas enquanto animal”), “a perfeição das virtudes morais” (que ele diz ser “uma preparação para outra coisa e não um fim em si mesma”) e, finalmente, a perfeição intelectual, “a verdadeira perfeição humana; consiste na aquisição das virtudes racionais... Pra ela o homem é homem” (*Guia*, III, 54, p. 635).

As três primeiras espécies de virtude humana são condições para a quarta espécie, que é a virtude pela qual a essência de alguém é atualizada. Saúde, força e, pelo menos, um mínimo de meios materiais são necessários para se engajar em atividades moralmente virtuosas. As virtudes morais são condições para a compostura e foco da mente necessários para a virtude intelectual. A virtude intelectual é a verdadeira perfeição do indivíduo e traz consigo uma permanência duradoura sem corrupção. No entanto, logo após defender a perfeição humana como perfeição intelectual, Maimônides conclui o *Guia* com uma declaração sobre como imitamos a Deus ao máximo por meio de bondade, justiça e julgamento. Sem surpresa, há um debate considerável entre os estudiosos sobre como a visão de Maimônides deve ser interpretada. Uma maneira de entender seu ponto de vista é que as três primeiras perfeições são dignas de escolha como condições e suporte para a perfeição intelectual e, na medida em que se atinge a perfeição intelectual, ela informará e refletirá em como agir, e na atividade mencionada na conclusão do *Guia*, é a imitação de Deus na medida em que cuida da ordem criada, e enfim, o cuidado é indissociável da compreensão dessa ordem. Nesta visão, as três primeiras perfeições de um ser humano são necessárias para a perfeição intelectual, mas a perfeição intelectual é então *ela mesma* atualizada na ação humana eticamente excelente.

Isso ainda pode parecer problemático relacionado às declarações de Maimônides sobre a perfeição intelectual como *a* perfeição distinta e mais alta de um ser humano. No entanto, sugere uma maneira pela qual essa noção de perfeição pode estar de acordo com o significado que Maimônides atribui à *imitatio dei*. De qualquer forma, a questão é um excelente exemplo da complexidade do pensamento de Maimônides e da sutileza e cuidado com que o articulou. Sua visão complexa não pode ser

descartada como um lapso desajeitado na consistência ou o efeito da desatenção ao que ele disse em outro lugar.

No entanto, o *Guia* é também a obra em que Maimônides explica o sofrimento de Jó com base no fato de que, embora Jó fosse eticamente virtuoso, não se dizia que ele se destacasse em virtude intelectual. Sua compreensão imperfeita estava na raiz da perplexidade de Jó sobre o que lhe aconteceu. Se ele tivesse um entendimento mais perfeito, ele teria entendido que tudo é ordenado para o melhor pela providência divina. Maimônides conectou a virtude intelectual com a providência exatamente dessa maneira; quanto mais perfeito for o entendimento, mais completa será a proteção contra o mal. Os seres humanos pensam erroneamente que o conhecimento de Deus é como o nosso conhecimento e que os propósitos de Deus são como os nossos. Esse é, de nossa parte, o erro de deslocar o intelecto com nossa imaginação.

Se o homem souber disso, todo infortúnio será suportado levemente por ele. E os infortúnios não aumentarão suas dúvidas sobre a divindade e se Ele sabe ou não sabe e se Ele exerce providência ou manifesta negligência, mas, ao contrário, aumentará seu amor, como é dito na conclusão da revelação profética em questão: *Por isso me abomino e me arrependo do pó e das cinzas* (*Guia*, III, 23, p. 497).

É também uma parte crucial da visão de perfeição intelectual de Maimônides que o amor de Deus “é proporcional à apreensão” (*Guia*, III, 51, p. 621). O intelecto que emana de Deus é o “vínculo” entre Deus e os seres humanos e “Você tem a escolha: se você deseja fortalecer e fortalecer esse vínculo, você pode fazê-lo; se, no entanto, você quiser torná-lo cada vez mais fraco até cortá-lo, você também pode fazê-lo” (*Guia*, III, 51, p. 621). A felicidade é em última análise e essencialmente

intelectual, mesmo que na aspiração de ser santo e imitar Deus, ajamos no mundo de maneiras que entendemos ser os caminhos de Deus.

8. Alguns Elementos-chave da Epistemologia Moral e da Psicologia Moral

A Lei fornece a orientação para a atividade virtuosa. Precisamos ser cuidadosos em relação a este ponto. Não é a visão de Maimônides que uma pessoa deve seguir a lei mecanicamente ou sem reflexão ou crítica. Vimos acima a importância central de buscar ampliar e aprofundar a compreensão dos mandamentos. Isso envolve questionamento, dialética, elaboração e extensão do julgamento a novos tipos de casos. Assim, embora a ética de Maimônides careça de uma virtude de sabedoria prática, a razão e o raciocínio tiveram um papel vital e extenso nela.

Lembre-se, também, que Maimônides sustentou que o bem e o mal se relacionam com a imaginação e não com o intelecto. Novamente, é importante ter cuidado; isso não significa que Maimônides pensava que o bem e o mal são subjetivos ou que não há diferença objetiva entre estar correto e estar enganado sobre eles. Ele não achava que o bem e o mal fossem objetos do intelecto, mas achava que os julgamentos do bem e do mal poderiam ser, ou deixar de ser, apoiados por razões. O contraste chave aqui não é entre o *racional* e o *convencional*, ou subjetivo, mas entre o *demonstrável* e o *não demonstrável*. Os julgamentos do bem e do mal não são demonstráveis, mas também não são convencionais. É nas ciências que a demonstração é possível, mas que não relega o julgamento ético à esfera do meramente convencional, expressivo ou subjetivo.

Podemos obter mais clareza sobre esse assunto considerando o uso de Maimônides do que é traduzido como o "geralmente aceito". Maimônides usa a noção de "geralmente aceito" em vários lugares do *Guia*

(veja, por exemplo, I, 2; também III, 29; III, 31; III, 32; e em “Oito Capítulos”, Cap. VIII, p. 87). Ele parece usá-lo de duas maneiras. Em certo sentido, “geralmente aceito” refere-se a crenças e práticas amplamente aceitas, sejam elas verdadeiras ou não ou apoiadas por boas razões. Por exemplo, podemos dizer que nos tempos antigos era geralmente aceito que as estrelas exerciam poder causal sobre as ações dos seres humanos, levando-os a fazer o que fazem (uma visão que Maimônides se opunha). Essa é uma crença que foi amplamente aceita, embora fosse falsa.

No segundo sentido, pode-se dizer que algo é geralmente aceito na medida em que é amplamente sustentado com base em boas razões, embora não demonstrável. O assunto em questão não é conhecido por intuição ou demonstração, mas também não é simplesmente uma questão de costume ou convenção de longa data. Há motivos para tal que é uma coisa razoável para manter. As crenças morais são geralmente aceitas nesse segundo sentido. Assim, *parte* do que é geralmente aceito Deus deseja apagar de nossas mentes, como é o caso das crenças idólatras, enquanto parte do que é geralmente aceito é importante para nós acreditarmos e empregarmos como base para a ação. O que é geralmente aceito, nesse sentido, não é meramente uma questão de ser comumente acreditado. É uma questão de ser uma crença justificada, embora não demonstrável.

Acima notamos que, segundo Maimônides, há razões para todos os mandamentos. As razões para eles nem sempre são evidentes e, em muitos casos, quando os procuramos, descobrimos que sua justificativa permanece elusiva. Por exemplo, podemos ver que há razão para punir certos tipos de conduta; pode ser facilmente entendido que certos tipos de ação contam como crimes ou ofensas. Pode não estar claro por que a punição é quarenta chicotadas em vez de trinta e nove ou quarenta e uma.

Talvez concordemos que sessenta seria muito e dez seria muito pouco. Mas por que o mandamento nos diz *quarenta*? Nesses casos, Maimônides nos diz que algum número teve que ser escolhido para que houvesse clareza sobre o que é necessário, e Deus tinha uma razão para o grau de severidade da punição, mesmo que não seja racionalmente evidente que deve ser quarenta. Em alguns casos, até mesmo Deus simplesmente tem que fazer uma escolha dentro de um intervalo determinado por sua sabedoria.

Há uma conexão importante entre esta questão e a discussão anterior das razões dos mandamentos. Muitos dos estatutos (*hukkim*) dizem respeito a rituais, dietas, o puro e o impuro, questões de vestuário e muitas práticas, algumas das quais não parecem ter qualquer significado ético facilmente discernível. Maimônides argumentou que parte da explicação para alguns deles é que eles eram necessários para orientar os israelitas à adoração adequada a Deus quando estavam acostumados às práticas dos povos pagãos que os cercavam. Parte da sabedoria divina dos mandamentos é que eles não exigiam uma mudança completa e abrupta na prática, uma mudança tão radical que as pessoas teriam resistido a ela por não entenderem o que estavam sendo obrigados a fazer. Em vez disso, de uma maneira que reflete o “ardil da graça” de Deus, muitos dos mandamentos exigiam sacrifícios e outras práticas com as quais os israelitas estavam familiarizados. No entanto, o Direito em geral, como uma disciplina integrada e proposital de perfeição, guiava as pessoas para a crença verdadeira e a prática genuinamente virtuosa.

Sobre a questão de por que os mandamentos contêm muitos requisitos não tão diferentes das práticas das pessoas das quais os israelitas deveriam ser distinguidos por sua aliança com Deus, Maimônides escreveu:

Pois uma transição repentina de um oposto para outro é impossível. E, portanto, o homem, de acordo com sua natureza, não é capaz de abandonar repentinamente tudo a que estava acostumado. Como, pois, Deus enviou *Moisés, nosso Mestre*, para fazer de nós *um reino de sacerdotes e uma nação santa* – pelo conhecimento dele, que ele seja exaltado, conforme o que ele explicou” (*Guia*, III, 32, p. 526).

Exigiam-se práticas reconhecíveis orientadas para um novo propósito e com um novo significado.

Sua sabedoria, que Ele seja exaltado, e Seu artilharia gracioso, que é manifesto em relação a todas as Suas criaturas, não exigia que Ele nos desse uma Lei prescrevendo a rejeição, abandono e abolição de todos esses tipos de adoração. Pois não se poderia então conceber a aceitação de [tal Lei], considerando a natureza do homem, que sempre gosta daquilo a que está acostumado” (*Guia*, III, 32, p. 526).

Dessa forma, o povo não rejeitaria o que lhes estava sendo pedido como estranho e inescrutável. Maimônides, como Aristóteles, considerava os seres humanos como criaturas de hábitos em aspectos muito significativos. Este é um dos aspectos em que elementos aristotélicos da antropologia filosófica e da psicologia moral são discerníveis em Maimônides.

Esses pontos também são relevantes para o tratamento do messianismo por Maimônides. Ele argumentou que quando o Messias reinar não haverá mudança fundamental na natureza humana. O mundo não será reordenado, exceto que será um tempo de paz universal. Israel terá a soberania política restaurada, e povos de todo o mundo se envolverão em estudos, buscando compreensão científica e filosófica. Os

caminhos do mundo não serão alterados em nenhum aspecto fundamental, exceto que durante a era messiânica as pessoas alcançarão e exercerão a virtude. Além disso, cumprir os mandamentos é uma preparação necessária para isso. As pessoas precisam se preparar para o governo do Messias; até que essa preparação seja feita, as alegações messiânicas devem ser severamente testadas.

Hábitos e a importância da habituação figuram com destaque em "Oito Capítulos" (*Comentário sobre a Mishná*) e também em "Leis relativas a traços de caráter" (*Mishnê Torá*). "Oito Capítulos" apresenta muito da psicologia moral de Maimônides e as principais afirmações em sua concepção de livre-arbítrio. Nele encontramos expressões filosóficas, que soam muito aristotélicas, sendo colocadas a serviço de alguns temas e teses bastante não aristotélicas. Que os mandamentos devem ser cumpridos tem implicações para a concepção do livre arbítrio e para a possibilidade de arrependimento e mudança de caráter, e é claro, há muitas implicações para o que um ser humano precisa fazer para realizar a perfeição própria dos humanos. A concepção das virtudes de Maimônides difere da de Aristóteles em alguns aspectos notáveis, embora Maimônides ainda deva muito a Aristóteles em relação à arquitetura conceitual da virtude.

Como Aristóteles, Maimônides enfatizou a importância da prática regular, em contraste com qualquer episódio particular de decisão, na aquisição de uma virtude. Como Aristóteles, ele entendia virtudes e vícios como estados de caráter ética e explicativamente significativos. Como Aristóteles, ele considerou muitas virtudes como meio-termo. "A regra geral é que ele siga a média para cada traço de caráter, até que todos os seus traços de caráter sejam ordenados de acordo com a média. Isso está de acordo com o que Salomão diz: 'E todos os teus caminhos serão retos'"

(Maimônides, "Leis sobre Traços de Caráter", em *Escritos éticos de Maimônides*, p. 33).

Além disso, Maimônides concordou que há um papel vital para exemplos excelentes, pessoas de bom senso e disposições bem ordenadas de desejo e afeto. "É um mandamento positivo apegar-se aos sábios para aprender com suas ações" ("Leis sobre os traços de caráter", p. 47). Essas pessoas podem ser modelos importantes, moldando as aspirações dos outros. Quando alguém sofre uma doença da alma, deve "ir aos sábios - que são médicos da alma - e eles curarão sua doença por meio dos traços de caráter que lhes ensinarão, até que os façam retornar ao o caminho do meio" ("Leis sobre Traços de Caráter", p. 31).

Como Aristóteles, Maimônides reconhece o significado do caráter geral de sua comunidade e das pessoas que o cercam. Não obstante esses e outros pontos importantes de concordância, a ética de Maimônides e seu relato da psicologia moral incluem alguns elementos muito diferentes dos pontos de vista de Aristóteles. As diferenças dizem respeito a algumas características fundamentais e gerais da psicologia moral, bem como à compreensão das virtudes e vícios individuais.

Com relação a virtudes particulares, Maimônides sustentou que a raiva e o orgulho são dois aspectos de nossa psicologia moral que devemos fazer o máximo para minimizar. Ele chega ao ponto de dizer que um homem verdadeiramente virtuoso *demonstrará raiva* - porque pode ser necessário como parte do projeto de habituar os filhos ou fazer pontos éticos importantes para os outros - sem realmente *sentir* raiva. Ele considerava a raiva como uma ameaça para a compostura da mente e para a atenção a Deus como o foco adequado. Ao realmente sentir raiva, o indivíduo fica perturbado e é dominado pela paixão de uma maneira que pode desorientar o julgamento e a ação. Isso deve ser evitado o mais

completamente possível, mesmo quando for apropriado punir, por exemplo.

Como a profecia é, em última análise, um fenômeno intelectual, não se pode ser profeta se as paixões são perturbadas. A raiva e a tristeza, por exemplo, são impedimentos à profecia. Em "Leis relativas aos traços de caráter" Maimônides escreve, "os sábios do passado diziam: 'Qualquer um que está com raiva – é como se ele adorasse ídolos'. Eles disseram sobre quem está irado: Se ele é um homem sábio, sua sabedoria se afasta dele, e se ele é um profeta, sua profecia se afasta dele" ("Leis sobre os traços de caráter" p. 32). Distrações do foco intelectual e postura são impedimentos à profecia.

O orgulho é outro elemento da psicologia moral sem lugar adequado no caráter da pessoa virtuosa. Em primeiro lugar, devemos ser humildes diante de Deus. Mencionamos acima o significado da consciência de nossa finitude e pequenez em contraste com Deus, e há também o fato da dependência radical de todas as coisas em Deus. As escrituras dizem que Moisés, o maior profeta e líder dos israelitas em seu caminho para se tornar um povo por meio de sua liderança, foi *muito* humilde. Assim, o tipo de humildade solicitado não é inconsistente com coragem, determinação, julgamento excelente e disposição para aceitar responsabilidades pesadas. A humildade diz respeito à contenção do ego, contenção do amor-próprio para permanecer atento às necessidades e ao bem-estar dos outros e se proteger contra uma opinião inflada de si mesmo e de seus próprios interesses. A Torá ordena repetidamente a acolher o estrangeiro, cuidar da viúva, do órfão e do necessitado, e para os israelitas não esquecerem que já foram escravos no Egito. A humildade é uma forma de registrar dependência, mostrar gratidão pela existência e por ser sustentado e apreciar o dom da Torá.

Orgulho e raiva são dois casos notáveis em relação aos quais se deve apontar para um extremo e não para a média. "No caso de alguns traços de caráter, um homem está proibido de se acostumar com a média. Em vez disso, ele deve passar para o outro extremo. Um desses [traços de caráter] é um coração altivo, pois o bom caminho não é que um homem seja meramente humilde, mas que ele tenha um espírito humilde, que seu espírito seja muito submisso" ("Leis sobre Traços de Caráter", p. 31).

Todo homem cujos traços de caráter estão todos na média é chamado de homem sábio. Quem é extremamente escrupuloso consigo mesmo e se move um pouco para um lado ou para o outro, afastando-se do traço de caráter no meio, é chamado de homem piedoso. Aquele que se afasta de um coração altivo para o extremo oposto, de modo que é excessivamente humilde de espírito, é chamado de homem piedoso. Esta é a medida da piedade. Se ele se move apenas para a média e é humilde, ele é chamado de sábio; esta é a medida da sabedoria ("Leis sobre Traços de Caráter", pp. 29-30).

Em geral, Maimônides sustentou que os mandamentos dão aos seres humanos a disciplina para adquirir disposições que estão no meio. "Somos ordenados a andar nestes caminhos do meio, que são os caminhos bons e certos. Como é dito: 'E você deve andar em Seus caminhos'" ("Leis sobre Traços de Caráter", p. 30). Ele se referiu ao caminho do meio como "o caminho do Senhor" ("Leis sobre os traços de caráter", p. 30). Assim, "[a] Lei proíbe o que proíbe e ordena o que ordena apenas por isso, ou seja, que nos afastemos de um lado como meio de disciplina" (Maimônides, "Oito Capítulos", p. 71). Ele, no entanto, incluiu a categoria dos piedosos além dos sábios, observando a adequação de certos extremos aos piedosos.

Maimônides não encorajou o ascetismo severo e a autopunição. Como muitos outros pensadores judeus, ele sustentou que a disciplina dos mandamentos era disciplina suficiente: "Portanto, os sábios ordenaram que o homem se abstinêsse apenas das coisas proibidas pela Torá" ("Oito Capítulos", p. 34). Citando os sábios, ele pergunta: "'O que a Torá proibiu não é suficiente para você, que você proíba outras coisas por si mesmo?'" ("Oito Capítulos", p. 34).

Maimônides fez uma importante distinção moral-psicológica entre o cumprimento dos mandamentos que dizem respeito a questões determináveis pela razão humana, as coisas "geralmente aceitas", e aquelas concernentes às questões das "leis tradicionais", isto é, os *hukkim*. Essas são o que Saadia chamou de "as leis da revelação" em contraste com as "leis da razão". Em relação ao que é geralmente aceito, ele cita o Talmude, escrevendo: "*Se eles não fossem escritos, eles mereceriam ser escritos...*" ("Oito Capítulos", p. 80). As leis tradicionais fazem um tipo diferente de exigência sobre a inclinação e o desejo. Eles especificam proibições que não seriam alcançadas, apenas com base no que a razão geralmente aceita. Por essa razão, há maior virtude em cumprir esses mandamentos quando é uma luta fazê-lo, enquanto a pessoa que é temperada em relação ao que a razão exige é melhor do que a pessoa que luta para cumprir esses mandamentos. Com relação ao assassinato, roubo, fraude, retribuir um benfeitor com o mal em vez de gratidão, e assim por diante, é melhor não ter desejo de fazer o que é proibido.

No que diz respeito às leis dietéticas, leis rituais e assim por diante, há maior virtude em combater com sucesso uma inclinação para fazer o que é proibido do que simplesmente não ter esse desejo. Assim, no caso de um tipo de mandamento, a virtude é superior à continência; no caso do outro tipo de mandamento, a continência, em face da luta contra o desejo,

é superior. Este foi o método de Maimônides para resolver o que parecia ser uma contradição entre o que 'os filósofos' dizem e o que 'os sábios' dizem. É, ele afirma, "uma sutileza maravilhosa e uma reconciliação maravilhosa das duas visões" ("Oito Capítulos", p. 80). Essa abordagem reconhece a dificuldade especial envolvida com as leis e mandamentos rituais exclusivos do povo judeu. Maimônides viu que não seria razoável esperar que as pessoas fossem capazes de cumprir isso com base em tendências naturais. Pode-se ter uma disposição natural para ser gentil e compassivo, mas ninguém tem uma disposição natural para cumprir, digamos, as leis relativas a práticas específicas associadas a dias santos, dieta ou sacrifícios de tipos específicos.

9. Liberdade da Vontade, Arrependimento e Aliança

Duas questões sobre as quais os pontos de vista de Maimônides se afastaram significativamente dos de Aristóteles são a liberdade da vontade e o arrependimento. Ambos estão relacionados em um aspecto significativo. O arrependimento, como Maimônides o entendia, só é possível se as pessoas tiverem livre arbítrio e Maimônides insistiu que a Lei e os mandamentos seriam inúteis sem o livre arbítrio:

Se as ações do homem fossem feitas sob compulsão, os mandamentos e proibições da Lei seriam anulados e todos seriam absolutamente em vão, pois o homem não teria escolha no que faz. Da mesma forma, instrução e educação, incluindo instrução em todas as artes produtivas, seriam necessariamente em vão e todas fúteis ("Oito Capítulos", pp. 84-5).

Ele sustentou que “a recompensa e punição também seriam pura injustiça, não serão concedidas por alguns de nós a outros nem por Deus a nós (“Oito Capítulos”, p. 85).

Não há dúvida de que os humanos têm livre arbítrio. “A verdade sobre a qual não há dúvida alguma é que todas as ações do homem são entregues a ele (“Oito Capítulos”, p. 85). Esta é uma versão robusta de 'dever implica poder', de modo que a sabedoria e a justiça de Deus estão em jogo. A noção de que um ser humano pode carecer de liberdade da vontade é simplesmente insustentável, e o argumento de Maimônides sobre a Lei tem um resultado que concorda com sua crítica ao determinismo astrológico.

Além disso, apesar do peso que colocou na importância dos hábitos na formação do caráter de uma pessoa e na aquisição de virtudes e vícios, Maimônides também argumentou que mesmo um indivíduo maduro é capaz de mudar seu caráter por meio do arrependimento. A pessoa regularmente virtuosa ainda é capaz de pecar, e a pessoa regularmente viciosa é capaz de se reorientar eticamente, conectando-se com o bem mudando suas disposições e seguindo os mandamentos.

Aristóteles sustentava que através do processo de habituação, incluindo a forma como a pessoa se habitua, a pessoa adquire uma segunda natureza, um caráter desenvolvido, que se torna fixo ou quase fixo. A plasticidade das capacidades de alguém se esgota em grande parte como resultado de exercê-las de maneiras específicas, de modo que certos estados de caráter específicos são formados. Isso é apenas o que é *ter* um personagem. Isso não significa que uma pessoa deva ser profundamente virtuosa ou profundamente viciosa. A maioria das pessoas é mais continental do que temperada, e talvez nunca deixe de lutar até certo ponto para fazer o que a virtude exige. Na visão de Aristóteles, o ponto

principal é que, qualquer que seja a extensão das virtudes ou vícios de uma pessoa, é muito provável que o indivíduo alcance uma condição em que os estados de caráter estejam firmemente estabelecidos. Ao ter um caráter, a pessoa tem disposições de desejo e emoção e se engaja em padrões e políticas de raciocínio de maneiras bastante regulares. Na visão de Aristóteles, não seria razoável esperar que as pessoas em geral fossem capazes de mudar seu caráter maduro.

Aristóteles (especialmente na *Retórica*) discute certas características de pessoas em diferentes estágios da vida – como os jovens diferem dos homens no final da vida, e assim por diante. Ainda assim, sua visão era que a segunda natureza de uma pessoa, as disposições eticamente relevantes para escolher, agir e responder, tendem a ser estáveis em vez de facilmente modificáveis. As disposições nas quais uma pessoa se acomoda moldam os julgamentos, a consciência e as deliberações da pessoa. Não é como se houvesse uma agência racional e separados dela fossem elementos de caráter. O caráter de *alguém é apenas* a forma que a agência racional de uma pessoa toma em conta de como disposições específicas são refletidas em suas escolhas, ações e respostas. Nessa visão, a pessoa estabelecida no vício pode nem mesmo ser capaz de reconhecer o que a virtude exige. Afinal, essa pessoa está assentada em uma concepção (errada) do que vale a pena e do que é desejável e pode não ver razão para revisar essa concepção. Mesmo supondo que o reconhecimento do que a virtude exige seja possível, a pessoa viciosa pode não ter nenhum desejo efetivo de mudar.

Para Maimônides era crucial que uma revisão significativa das disposições de uma pessoa fosse possível. Essa é uma condição necessária do arrependimento genuíno, algo que Maimônides sustentou que nunca é praticamente impossível. Mesmo a pessoa estabelecida em vícios

profundos e desfrutando de atividades viciosas, pode vir a ver o que a virtude exige e pode alcançar uma reorientação ética. Deve-se notar que existem alguns exemplos na Bíblia hebraica em que Deus impede uma pessoa de se arrepender e torna impossível para aquele agente fazer a coisa certa. O “endurecimento do coração do Faraó” pouco antes do êxodo do Egito é um exemplo notável. A dificuldade de interpretar a moralidade de tal caso tornou-o um acessório da filosofia judaica medieval. Maimônides aborda a instância explicitamente. Não há espaço aqui para discuti-lo em profundidade.

O Direito tem um papel crucial para ajudar as pessoas a alcançarem uma reorientação ética. Em primeiro lugar, a Lei fornece orientação acessível. Mesmo que as pessoas que cercam a pessoa sejam maus exemplos, um indivíduo não está totalmente isolado da direção e orientação em relação à virtude. A Lei fornece orientação acessível de uma forma que não faz parte da visão de Aristóteles. Se não houver pessoas com sabedoria prática, um agente aristotélico pode não ser capaz de determinar o que é virtuoso e bom. A orientação de exemplos reais provavelmente será de vital importância para o cultivo e encorajamento da virtude, dada a psicologia moral de Aristóteles. Maimônides também pensava que os exemplares e as normas predominantes da comunidade são cruciais. No entanto, a Lei prevê uma medida para quem deve contar como exemplar. Sua orientação é acessível de uma forma que não há contrapartida na visão ética de Aristóteles. Em “Leis de Arrependimento” Maimônides escreve: “Se alguém deseja se voltar para o bom caminho e ser justo, ele tem o poder de fazer” (Maimônides, “Leis de Arrependimento”, V, 1). Ele diz: “Cada pessoa se volta para o caminho que deseja, espontaneamente e por sua própria vontade” (“Leis do Arrependimento”, V, 2). No *Guia*, Maimônides escreve: “Se então o

indivíduo acreditasse que essa fratura [a tendência ao pecado] nunca pode ser remediada, ele persistiria em seu erro e às vezes talvez desobedeceria ainda mais pelo fato de que nenhum estratagema permanece à sua disposição" (*Guia*, Maimônides, III, 36, pág. 540).

A Lei também inclui orientações sobre as práticas pelas quais o arrependimento é possível. Mostra para as pessoas o que está envolvido no esforço de se reorientar para a virtude. O arrependimento não é simplesmente uma questão de decisão. Requer certos tipos de reconhecimento, autoconhecimento reflexivo, conhecimento do que é realmente bom, não apenas aparentemente bom, e conhecimento das práticas necessárias para retornar a Deus e alcançar a virtude. Maimônides reconheceu a 'inércia', por assim dizer, de segunda natureza, enquanto também sustentava que uma pessoa pode redirecionar radicalmente a volição. Há muitos mandamentos relativos ao arrependimento. Assim, o agente genuinamente motivado a fazer o esforço pode saber o que é necessário para realizar um esforço efetivo.

Essa concepção mais libertária de livre-arbítrio, pelo menos em contraste com Aristóteles, está ligada à epistemologia moral e a questões importantes da psicologia moral. O 'dever' dos mandamentos implica que podemos *fazer* o que é requerido, e para fazer o que é requerido, precisamos saber o que é requerido. Na verdade, a noção de que o que a Lei exige não é muito difícil para os seres humanos entenderem é um princípio importante no pensamento judaico. Maimônides concordou com Aristóteles em relação a cada pessoa nascer com um certo temperamento e ter propensões e suscetibilidades específicas sem escolha ou culpa própria. No entanto, Maimônides tinha uma concepção mais otimista da profundidade da mudança que se pode trazer em seu caráter, possibilitada pelo cumprimento dos mandamentos.

Na visão de Aristóteles, a felicidade é atingível por um ser humano se o indivíduo é afortunado em relação às condições externas e com respeito à habituação por outros, e se ele se habitua de uma maneira saudável. O cerne da felicidade depende da ação autodeterminada do indivíduo, mas certas condições externas também são necessárias. Para alguns, algo como a felicidade dos deuses pode até ser atingível. No entanto, na visão de Aristóteles, não há uma noção de redenção ou história providencial como há nas tradições de fé abraâmicas. Existe, no entanto, algo como a bem-aventurança - o favor dos deuses - mas não é uma contrapartida clara da providência monoteísta. No judaísmo, providência e redenção estão intimamente ligadas à noção de aliança. Por meio da aliança, eles têm uma relação duradoura com Deus, a quem respondem por seus pecados e por quem sua virtude deve ser recompensada.

Muitos tópicos relacionados, como arrependimento, adoração, aspiração de ser santo e responsabilidades com relação a outros membros da comunidade nacional devem ser entendidos através de suas conexões com a aliança. Como Aristóteles, Maimônides atribuía considerável importância à comunidade em que se vive e às maneiras pelas quais o mundo público e social pode influenciar o caráter:

Um discípulo de sábios não pode morar em nenhuma cidade que não tenha essas dez coisas: um médico, um cirurgião, uma casa de banhos, um banheiro, uma fonte fixa de água como um rio ou nascente, uma sinagoga, um professor de crianças, um escriba, um colecionador de caridade e um tribunal que pode punir com chicotadas e prisão ("Leis sobre traços de caráter", p. 41).

Tudo isso é necessário para que uma pessoa viva bem. Além disso, "é um mandamento positivo apegar-se aos sábios para aprender com suas

ações" ("Leis sobre os traços de caráter", p. 47). Essa ênfase na comunidade está ligada à aliança, na medida em que os mandamentos são um guia abrangente para a vida e não apenas orientação ética ou orientação para adoração. A lei judaica se estende a todos os tipos de aspectos da vida, e não há distinções claras e sistemáticas entre lei criminal e delitos ou entre lei e religião ou ética e vida religiosa.

O Talmude, que é a versão escrita da Lei Oral, abrange tudo, desde práticas agrícolas, casamento, dízimo, processo criminal e sentenças, contratos, perdão, sexualidade e assim por diante. Alguns mandamentos não puderam ser cumpridos por causa da destruição do Templo e da falta de uma entidade política autodeterminada. Mas Maimônides, portanto, não sustentou que essas partes da Lei eram irrelevantes ou deixaram de ser integrais. Em vez disso, eles teriam que esperar pela restauração do Templo.

Observamos acima que Maimônides tinha uma concepção intelectualista da natureza humana. Nos capítulos finais do *Guia*, ele enfatiza isso e afirma: "Assim, fica claro que, após a apreensão, deve-se visar a devoção total a Ele e o emprego do pensamento intelectual em amá-lo constantemente. Principalmente isso é alcançado na solidão e isolamento. Por isso, todo homem excelente fica frequentemente na solidão e não encontra ninguém a menos que seja necessário" (*Guia*, III, 51, pág. 621). Em "Leis sobre os traços de caráter" Maimônides indica vários aspectos em que um homem deve se preocupar com o pensamento de Deus, até o ponto de fingir atenção para assuntos mais mundanos. Isso não é porque é perfeitamente correto ignorar o cônjuge, filhos ou vizinhos, mas sim porque é assim que uma pessoa se protege contra o orgulho e a distração da verdade e do bem. Entregar-se à fofoca, guardar rancor, adoração de ídolos e união sexual ilícita são exemplos de como alguém

pode ser levado por um caminho ruim de paixões e desejos despertados, prejudicando a si mesmo e aos outros. Assim, “[é] apropriado que um homem ignore todas as coisas do mundo, pois de acordo com aqueles que entendem, tudo é vão e vazio e não vale a pena se vingar” (“Leis sobre os traços de caráter”, p. 52).

10. A Questão do Esoterismo

A questão da relação entre filosofia e religião revelada no pensamento de Maimônides motivou considerável debate. O principal ponto de disputa é se Maimônides realmente sustentou que as reivindicações da religião revelada são insustentáveis e que suas obras deliberadamente disfarçam suas verdadeiras convicções, ou seja, que as reivindicações da razão não deixam lugar para a religião revelada. Assim, os defensores do ponto de vista sustentam que há um propósito político profundo para um trabalho como o *Guia*; ele apoia as reivindicações da religião revelada e sua tradição apenas pela aparência, a fim de não minar e desmoralizar os muitos judeus para quem a fidelidade à tradição moldou seu mundo e suas vidas. Os críticos do caso do esoterismo Maimonideano concordam que as visões de Maimônides são complexas, envolvem aparentes contradições e que ele apresenta parte de uma linha de raciocínio em um lugar e outras partes em outros lugares sem sinais claros, especialmente no *Guia*. No entanto, eles argumentam que há um tema consistente e não disfarçado de explicar a religião em termos filosóficos por causa de seu compromisso genuíno com a filosofia e a tradição.

O pensamento de Maimônides suscitou controvérsias durante e depois de sua vida e influenciou importantes filósofos de diversas maneiras. É uma compreensão racionalista do judaísmo e, ao mesmo tempo, atribui importância fundamental à tradição. Inclui muitos elementos

e aspectos distintivamente medievais, mas consegue permanecer relevante através das formas como formula e aborda algumas das questões mais fundamentais sobre filosofia, religião e as relações entre elas.

11. Conclusão

A teologia negativa de Maimônides e a valência racionalista de seu pensamento influenciaram Tomás de Aquino e, mais tarde, Leibniz e Spinoza. Maimônides e Spinoza são semelhantes no sentido de que a relação entre filosofia e teísmo em seu pensamento é complexa, controversa e continua a motivar um debate vigoroso. No contexto do recente interesse crescente por mais e mais figuras e períodos da história da filosofia, os medievais certamente estão se beneficiando, sendo lidos e estudados muito mais amplamente do que, digamos, vinte e cinco ou trinta anos atrás, nada menos que cinquenta ou cem anos atrás. Uma boa quantidade de estudos sobre Maimônides, e Spinoza também, foi publicado no final do século XX e início do século XXI, e muito deles diz respeito às relações entre filosofia e religião. Os debates acadêmicos são abundantes, e na presente discussão apenas aludi a alguns dos mais importantes deles. Um dos benefícios da maior atenção à história da filosofia é que um número crescente de estudiosos e estudantes de filosofia está reconhecendo a originalidade profunda e ambiciosa do pensamento de Maimônides. Certamente não é 'Aristóteles mais Judaísmo', uma formulação que mal faz sentido.

Maimônides desenvolveu uma concepção original e importante de como uma tradição ancorada na revelação pode ser entendida em termos filosoficamente racionalistas. Desde que tenhamos cuidado com o jargão, podemos dizer que ele elaborou uma concepção amplamente racionalista da religião revelada, arrancando dela mistério, superstição e quaisquer

elementos inconsistentes com as verdades da razão. Não é difícil ver como seu pensamento pode ter influenciado os racionalistas do século XVII.

Entre eles, Spinoza foi um crítico veemente do judaísmo tradicional, mas há aspectos em que seu projeto e o de Maimônides compartilham características importantes. Spinoza queria isolar e separar da religião quaisquer verdades racionais que possam estar nela incorporadas. Em certo sentido, era isso que Maimônides estava fazendo, embora argumentasse que muito mais do conteúdo concreto e prático da fé-tradição poderia ser mostrado racionalmente justificável. Sua antropologia era, talvez, menos otimista que a de Spinoza. Maimônides e Spinoza estavam preocupados centralmente em como devemos entender Deus e a relação de Deus com tudo o mais. Seus pontos de vista sobre esse assunto divergem de maneira decisiva; afinal, Spinoza sustentava que Deus e a natureza são um, e Maimônides sustentava que Deus transcende tudo o mais tão completamente que só podemos alcançar qualquer compreensão de Deus por meio de uma teologia negativa. Mas no pensamento de cada filósofo há um compromisso crucial com a noção de que a felicidade depende da compreensão e que as gratificações mais profundas e duradouras de um ser humano são alcançadas por meio de desejos e paixões disciplinados, juntamente com a compreensão. Há uma dimensão estoica profundamente enraizada no pensamento de Spinoza e, embora a metafísica seja muito diferente da de Spinoza, o pensamento de Maimônides também tem algumas ressonâncias estoicas na maneira como entende as relações entre razão, liberdade, perfeição e prazer.

Maimônides foi capaz de influenciar filósofos não-judeus porque seu pensamento diz respeito a temas e questões que não são 'locais' ao judaísmo, embora a maneira como ele persegue esses temas e questões seja profundamente judaica e sintonizada com detalhes da tradição judaica

e da vida judaica. Ainda assim, ele entendia o judaísmo como preocupado com a perfeição *humana*. Para Maimônides, o cumprimento dos mandamentos e a fidelidade à tradição permitem que um indivíduo se aperfeiçoe como ser humano e não apenas como um excelente judeu. Ele insistiu que nenhuma profecia poderia exceder a de Moisés e que a Torá é um instrumento perfeito para guiar uma pessoa à perfeição, mas a noção de perfeição envolvida nessa visão não inclui nenhum elemento de mistério ou essencialismo de um povo em particular.

Na visão de Maimônides, ser judeu é uma questão de convicções e compromissos éticos e intelectuais de uma pessoa, e não exclusivamente uma questão de etnia ou linhagem. Ao mesmo tempo, a história e as tradições particulares do povo judeu tiveram um significado fundamental para Maimônides. Sua filosofia é um exemplo poderoso, intrigante e desafiador do projeto de encontrar e articular princípios, compromissos e ideais universalmente significativos na vida e na história de um determinado povo.

12. Referências e Leituras Complementares

Esta é uma bibliografia seletiva. O próprio Maimônides escreveu muito, e o número de trabalhos sobre Maimônides é extenso. Esta lista inclui as obras mais importantes de Maimônides relevantes para a filosofia e algumas das mais importantes literaturas acadêmicas e interpretativas sobre Maimônides.

- Berman, Lawrence V., "Maimonides, the Disciple of Alfarabi," em JA Buijs (ed.), *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- Berman, Lawrence V., "Maimônides sobre a Queda do Homem", *AJS Review*, 5, 1980, pp. 1-16.

- J. David Bleich, "Judaísmo e Lei Natural", *The Jewish Law Annual*, Vol. VII, 1988, pp. 5-42.

Bleich apresenta uma análise útil sobre se o pensamento ético de Maimônides deve ser interpretado como uma versão da teorização da lei natural.

- David Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

Os ensaios neste livro fornecem comparações esclarecedoras de como alguns dos elementos fundamentais do monoteísmo abraâmico devem ser entendidos no pensamento cristão, judaico e islâmico. O endosso do autor às visões tomistas em muitas das questões aparece claramente.

- *Herbert Davidson, Moisés Maimônides*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Marvin Fox, *Interpretando Maimônides*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

A interpretação de Fox de Maimônides é uma tentativa de explicar como seus pontos de vista estão mais próximos de uma certa compreensão do judaísmo ortodoxo do que de pontos de vista filosóficos. Embora a análise de Fox tenha sido fortemente criticada, é valiosa pela forma como explica a fidelidade de Maimônides à ortodoxia religiosa.

- Daniel Frank, 'Reason in Action: The 'Practicality of Maimonides' Guide' em Daniel H. Frank (ed.), *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, Albany: SUNY Press, 2002, pp. 69- 84.

- Daniel Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism," in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds., Daniel H. Frank, Oliver Leaman, New York: Cambridge University Press, 2003.
- Daniel Frank, Oliver Leaman, eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Nova York: Cambridge University Press, 2003.
- Saadia Gaon: *The Book of Beliefs & Opinions*, trad.por Samuel Rosenblatt, New Haven: Yale University Press, 1976.

Saadia estabeleceu grande parte da agenda da filosofia judaica medieval. Enquanto Maimônides o critica em vários assuntos e se opõe ao método filosófico de Saadia, o estudo de Saadia é muito valioso para entender as principais preocupações da filosofia judaica medieval, especialmente a corrente de pensamento que defende o judaísmo como religião da razão.

- Lenn E. Goodman, *Deus de Abraão*, Nova York: Oxford University Press, 1996.

Este livro é um estudo útil de muitos dos principais temas do judaísmo como religião monoteísta e do lugar de Maimônides na elaboração desses temas.

- Abraham Halkin e David Hartman, eds., *Crise e Liderança: Epístolas de Maimonides*, Filadélfia: Sociedade de Publicação Judaica, 1985.

Esta obra contém importantes obras mais curtas de Maimônides e *A Epístola ao lêmen* mencionadas na Seção 1 deste artigo.

- David Hartman, *Torah and Philosophic Quest*, Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1976.
- Warren Zev Harvey, "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981.

- Barry Holtz, ed., *Back to The Source: Reading the Classic Jewish Texts*, New York: Simon & Schuster, 1986.

Uma excelente coleção de ensaios sobre os vários textos centrais do judaísmo que explica os lugares das Escrituras, Talmude, Midrash, Cabala, comentários bíblicos e obras filosóficas na(s) tradição(ões) judaica(s). Isso é muito útil devido ao grande número de referências que Maimônides faz a vários desses textos.

- Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Nova York, Macmillan, 1916.
- Este é um estudo clássico que ainda vale a pena consultar, apesar de ter sido escrito há quase um século.
- Jonathan Jacobs, *Lei, Razão e Moralidade na Filosofia Judaica Medieval*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Este trabalho, com foco em Saadia, Maimônides e Bahya ibn Pakuda, argumenta que muitos elementos de seus pontos de vista permanecem relevantes para questões fundamentais da metaética e da psicologia moral.

- Jonathan Jacobs, 'The Epistemology of Moral Tradition: A Defense of a Maimonidean Thesis,' *Review of Metaphysics*, 64, 1, setembro de 2010, pp. 55-74.

Jacobs defende a afirmação de que Maimônides desenvolveu uma visão da 'racionalidade não evidente' da tradição e que a tradição pode ser um modo de acesso à compreensão ética objetiva.

- Jonathan Jacobs, "As Razões dos Mandamentos: Tradição Racional sem Lei Natural", em *Razão, Religião e Lei Natural: Platão a Spinoza*, ed. Jonathan Jacobs, Oxford: Oxford University Press, 2012.

O autor argumenta que, embora haja pontos significativos de sobreposição entre o pensamento ético de Maimônides e o direito

natural, há razões importantes para não interpretar o primeiro como uma versão do segundo. Isso tem a ver especialmente com o papel epistêmico da tradição no pensamento de Maimônides.

- Menachem Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Providence: Brown Judaic Studies, 1990.

Este é um breve, mas valioso estudo da concepção intelectualista de Maimônides da perfeição humana.

- Menachem Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany: State University of New York Press, 1991.

Este trabalho explica como a concepção de judaísmo de Maimônides diferia de outras concepções importantes, concentrando-se no papel dos compromissos intelectuais em vez de uma natureza ou essência distinta do povo judeu.

- Joel Kraemer, ed., *Perspectives on Maimonides*, Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

- Joel Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Nova York: Doubleday, 2008.

Esta é uma biografia importante e recente que explora a vida e o pensamento de Maimônides em detalhes consideráveis.

- Howard Kreisel, "Imitação Dei no Guia dos Perplexos de Maimonides", *AJS Review*, 19/2, 1994, pp. 169-211.

- Kreisel, Howard T., *Pensamento Político de Maimonides: Estudos em Ética, Direito e o Ideal Humano*, Albany: SUNY Press, 1999.

- Kreisel, Howard T., *Profecia: A História de uma Ideia na Filosofia Judaica Medieval*, Dordrecht: Kluwer, 2001.

- Manekin, Charles, *Sobre Maimônides*. Belmont, CA: Wadsworth, 2005.

- Moses Maimonides: "Oito Capítulos", em *Ethical Writings of Maimonides*, ed. por Raymond L. Weiss, Charles Butterworth, Nova York: Dover Publications, Inc., 1975.

Nesta obra, Maimônides apresenta muitos dos principais elementos de seu relato da psicologia moral, virtude e liberdade da vontade. As ressonâncias aristotélicas são pronunciadas, mas também há importantes afastamentos de Aristóteles.

- Moses Maimonides, "Leis relativas a traços de caráter", em *Ethical Writings of Maimonides*, ed. por Raymond L. Weiss, Charles Butterworth, Nova York: Dover Publications, Inc., 1975.

Nesta obra ficam evidentes as diferenças entre Maimônides e Aristóteles no que diz respeito à ética, especialmente no que diz respeito ao papel do meio-termo.

- Moses Maimonides, "Leis do Arrependimento", em *Mishneh Torah Book of Knowledge*, trans. por Moses Hyamson, Jerusalém: Feldheim Publishers, 1981.

Ao apresentar seu relato de arrependimento e o que é necessário para que seja genuíno, Maimônides também apresenta reivindicações e argumentos importantes sobre o livre arbítrio.

- Moses Maimonides, *Guia dos Perplexos* trans. por Shlomo Pines, Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Moses Maimonides, *Mishneh Torah*, "Hilkhot Avel," 14:1, de *A Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky, Springfield: Behrman House, 1972.
- Maimônides, "Princípios Básicos da Torá", cap. 1, reimpresso em *A Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky, Springfield, NJ: Behrman House, Inc., 1972.

- Moses Maimonides, *A Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky, Springfield, NJ: Behrman House, Inc., 1972.
- Moisés Maimônides, *Mishneh Torá*, trad. Moses Hyamson, Jerusalém: Feldheim Publishers, 1981.
- Moses Maimônides, *Introdução de Maimônides ao seu comentário sobre a Mishná*, trans. Fred Rosner, Lanham, MD: Jason Aronson, 1994.
- Louis Newman, "Ethics as Law, Law as Religion: Reflections on the Problem of Law and Ethics in Judaism," in *Contemporary Jewish Ethics and Morality*, eds., Elliot N. Dorff, Louis E. Newman, Nova York: Oxford University Press, 1995.

Este e os dois trabalhos seguintes abordam a questão da relação entre a lei judaica e a ética, explicando pontos-chave de semelhança e diferença.

- Louis Newman, "Law, Virtue, and Supererrogation in the Halakha," in *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, Albany: SUNY Press, 1998.
- David Novak, "Natural Law, Halakha, and the Covenant", em *Contemporary Jewish Ethics and Morality*, eds. Elliot N. Dorff, Louis E. Newman, Nova York: Oxford University Press, 1995.
- David Novak, *Natural Law in Judaism*, Nova York: Cambridge University Press, 1998.

Novak defende a visão de que Maimônides deve ser interpretado como tendo uma abordagem de lei natural para a ética, apesar do fato de que 'lei natural' não fazia parte do idioma que ele usou.

- Tamar Rudavsky, "Lei Natural no Judaísmo: Uma Reconsideração", em *Razão, Religião e Direito Natural: De Platão a Spinoza*, ed. Jonathan Jacobs, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Este ensaio defende a visão de que o pensamento ético de Maimônides envolveu elementos do direito natural. O argumento de Rudavsky difere do de Novak e não inclui os elementos kantianos encontrados na análise de Novak.

- Daniel Rynhold, *Uma Introdução à Filosofia Judaica Medieval*, Londres: IB Taurus & Co., Ltd., 2009.
- Saadia Gaon, *The Book of Beliefs & Opinions*, trad., Samuel Rosenblatt, New Haven: Yale University Press, 1976.
- Kenneth Seeskin, *Procurando um Deus Distante: O Legado de Maimônides*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kenneth Seeskin, "Metaphysics and Its Transcendence", em *The Cambridge Companion to Maimonides*, Nova York: Cambridge University Press, 2005, p.89.
- Kenneth Seeskin, ed. *The Cambridge Companion to Maimônides*, Nova York: Cambridge University Press, 2005.

Este trabalho contém capítulos sobre todas as principais áreas tópicas do pensamento filosófico de Maimônides.

- David Shatz, "Teoria Moral de Maimonides", *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, Nova York: Cambridge University Press, 2005, pp. 167-192.
- MS Stern, "Al-Ghazali, Maimônides e Ibn Paquda em Arrependimento: Um Modelo Comparativo", *Jornal da Academia Americana de Religião*, XLVII/4, pp. 589-607.

O arrependimento é uma questão importante em todas as três tradições monoteístas abraâmicas, e este artigo examina alguns dos principais pontos de semelhança entre importantes pensadores islâmicos e judeus.

- Shubert Spero, *Morality, Halakha and the Jewish Tradition*, Nova York: KTAV Publishing House, Inc., 1983.

- Baruch Spinoza, *Theological - Political Treatise*, 2ª ed., trans., Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.

Spinoza foi um crítico severo do judaísmo tradicional e este trabalho contém elementos importantes de sua crítica, ao mesmo tempo em que exhibe aspectos da influência de Maimônides em Spinoza.

- Leo Strauss, "O Caráter Literário do *Guia para os Perplexos*", em *Perseguição e a Arte de Escrever*. Glencoe, IL, The Free Press, 1952.

Leo Strauss tem sido uma voz chave na argumentação do esoterismo dos escritos de Maimônides. Os leitores interessados no debate sobre o esoterismo podem consultar as obras de Strauss.

- Leo Strauss, *Filosofia e Direito: Contribuições para a compreensão de Maimônides e seus predecessores*, Albany: State University of New York Press, 1995.

- Sarah Stroumsa, *Maimonides em seu mundo*, Princeton: Princeton University Press, 2009.

- Isadore Twersky, *Introdução ao Código de Maimônides*, New Haven: Yale University Press, 1980.

Este é um estudo aprofundado da concepção de Maimônides da relação entre lei (os mandamentos) e filosofia. Twersky explica a visão de Maimônides de que a Torá contém sabedoria filosófica e como essa sabedoria filosófica pode ser encontrada e elaborada.

- Isadore Twersky, ed., *Studies in Maimonides*, Cambridge, MA: Harvard University Center for Jewish Studies, 1990.

Informação sobre o autor

Jonathan Jacobs

City University of New York

USA

ALBERTO MAGNO

Alberto Magno foi um dos pensadores mais universais que surgiram durante a Idade Média. Além de seu aluno mais famoso, São Tomás de Aquino, seus interesses iam desde as ciências naturais até a teologia. Ele fez contribuições para a lógica, psicologia, metafísica, meteorologia, mineralogia e zoologia. Era um ávido comentarista de quase todas as grandes autoridades lidas durante o século XIII. Estava profundamente envolvido em uma tentativa de entender a importância do pensamento de Aristóteles de uma forma ordenada que fosse distinta dos comentaristas árabes que haviam incorporado suas próprias ideias no estudo de Aristóteles. No entanto, ele não era avesso a usar alguns dos proeminentes filósofos árabes no desenvolvimento de suas próprias ideias em filosofia. Sua compreensão superior de uma diversidade de textos filosóficos permitiu-lhe construir uma das sínteses mais notáveis da cultura medieval.

ÍNDICE

1. Vida de Alberto Magno
2. Empreendimento Filosófico
3. Lógica
4. Metafísica
5. Psicologia e Antropologia
6. Alberto Magno e as Ciências
7. Ética
8. A influência de Alberto Magno
9. Bibliografia
 - a. Literatura Primária
 - b. Literatura Secundária

1. Vida de Alberto Magno

A data exata do nascimento de Alberto Magno é desconhecida. É geralmente aceito que ele nasceu em uma família de cavaleiros por volta do ano 1200 em Lauingen an der Donau, na Alemanha. Na Itália no ano de 1222, ele estava presente quando um terrível terremoto atingiu a Lombardia. Um ano depois ele ainda estava na Itália e estudando na Universidade de Pádua. No mesmo ano, Jordan da Saxônia o recebeu na ordem dominicana. Foi enviado a Colônia para completar seu treinamento para a ordem. Terminou este treinamento, bem como um curso de estudos em teologia em 1228. Ele então começou a lecionar como leitor em Colônia, Hildesheim, Freiburg, Regensburg e Strassburg. Nesse período publicou sua primeira grande obra, *Tratado sobre a natureza do bem*.

Dez anos depois, consta que ele esteve presente no capítulo geral da Ordem Dominicana realizado em Bolonha. Dois anos depois, visitou a Saxônia, onde observou o aparecimento de um cometa. Em algum momento entre 1241 e 1242 ele foi enviado para a Universidade de Paris para completar sua educação teológica. Seguiu a prescrição usual de palestras sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Além disso, começou a escrever sua *Summa parisiensis* em seis partes, tratando dos sacramentos da Igreja, a encarnação e ressurreição de Cristo, os quatro contemporâneos, a natureza humana e a natureza do bem. Formou-se como mestre em teologia em 1245 e começou a ensinar teologia na universidade sob supervisão de Guerico de Saint-Quentin. São Tomás de Aquino tornou-se seu aluno nessa época e permaneceu sob a direção de Alberto pelos três anos seguintes. Em 1248, Alberto Magno foi nomeado regente de estudos no estúdio geral recém-criado pela ordem dominicana em Colônia. Então ele, junto com Tomás de Aquino, deixou Paris e foi para Colônia. Tomás continuou seus estudos com Alberto em Colônia e serviu

como professor na escola também até 1252. Em seguida, Tomás voltou a Paris para assumir suas funções de professor, enquanto Alberto permaneceu em Colônia, onde começou a trabalhar no vasto projeto que se propôs: de preparar uma paráfrase de cada uma das obras conhecidas de Aristóteles.

Em 1254, a ordem dominicana atribuiu novamente a Alberto Magno uma tarefa difícil. Ele foi eleito prior provincial da província de língua alemã da ordem. Esta posição exigia que Alberto passasse grande parte de seu tempo viajando por toda a província visitando conventos dominicanos, priorados e até uma missão dominicana em Riga. Esta tarefa ocupou o filósofo até 1256. Naquele ano, ele voltou para Colônia, mas partiu no mesmo ano para Paris, a fim de participar de um Capítulo Geral de sua ordem, no qual as alegações de Guilherme de St. Amour, *Dos perigos dos últimos tempos*, contra as ordens mendicantes foram consideradas. Um pouco mais tarde, o Papa Alexandre IV pediu a Alberto que fosse a Anagni para falar com uma comissão de cardeais que estava investigando as reivindicações de Guilherme. Enquanto estava envolvido nesta acusação, Alberto Magno completou sua refutação da psicologia averroística com seu *A unidade do intelecto contra os averroístas*.

Em seguida, Alberto Magno partiu para outra viagem à província da Alemanha. Em 1257 ele voltou para a corte papal, que agora estava localizada em Viterbo. Ele foi dispensado de suas funções como prior provincial e voltou novamente para Colônia como regente de estudos. Ele continuou a ensinar até 1259, quando viajou para Valenciennes para participar de um Capítulo Geral de sua ordem. Naquela época, junto com Tomás de Aquino, Pedro de Tarentasia, Bonhomme Brito e Florent de Hesdin, ele empreendeu em nome de sua ordem uma extensa discussão sobre o currículo do programa escolar usado pela ordem.

No ano seguinte de sua vida, Alberto Magno foi novamente nomeado para um dever oneroso. Em obediência aos desejos do papa, foi consagrado bispo da Igreja e enviado a Ratisbona (atual Regensburg) para empreender uma reforma dos abusos naquela diocese. O filósofo trabalhou nessa tarefa até 1263, quando o Papa Urbano IV o dispensou de suas funções e pediu a ele que pregasse a Cruzada nos países de língua alemã. Este dever ocupou Alberto Magno até o ano de 1264. Ele então foi para a cidade de Würzburg, onde permaneceu até 1267.

Alberto Magno passou os oito anos seguintes viajando pela Alemanha conduzindo várias tarefas eclesiásticas. Então, em 1274, enquanto viajava para o Concílio de Lyon, recebeu a triste notícia da morte prematura de Tomás de Aquino, seu amigo e ex-aluno de muitos anos. Após o encerramento do Concílio, Alberto retornou à Alemanha. Há evidências de que ele viajou a Paris no ano de 1277 para defender o ensino de Aquino, que estava sob ataque na universidade. Em 1279, antecipando sua morte, ele redigiu seu próprio testamento. Em 15 de novembro de 1280 ele morreu e foi enterrado em Colônia. Em 15 de dezembro de 1931, o Papa Pio XI declarou Alberto santo e doutor da Igreja. Em 16 de dezembro de 1941, o Papa Pio XII declarou Alberto Magno o santo padroeiro das ciências naturais.

2. Empreendimento Filosófico

Um exame dos escritos publicados de Alberto Magno revela algo de sua compreensão da filosofia na cultura humana. Com efeito, ele preparou uma espécie de enciclopédia filosófica que o ocupou até os últimos dez anos de sua vida. O filósofo produziu paráfrases da maioria das obras de Aristóteles disponíveis para ele. Em alguns casos em que sentiu que Aristóteles deveria ter produzido uma obra, mas ela estava faltando,

Alberto produziu a obra ele mesmo. Se nada mais tivesse produzido, seria preciso dizer que adotou o programa filosófico-científico aristotélico e o subordinou à tradição neoplatônica. A visão intelectual de Alberto Magno, porém, era muito grande. Ele não apenas parafraseou "O Filósofo" (como os medievais chamavam Aristóteles), mas também Porfírio, Boécio, Pedro Lombardo, Gilberto de la Porrée, *O Livro das Causas* e Pseudo-Dionísio. Ele também escreveu uma série de comentários sobre a Bíblia. Além de todo esse trabalho de paráfrase e comentário, no qual Alberto trabalhou para preparar uma espécie de teoria de campo unificada da cultura intelectual cristã medieval, ele também escreveu uma série de obras nas quais desenvolveu sua própria visão filosófico-científico-teológica. Aqui se encontram títulos como *A unidade do intelecto*, *Problemata determinate*, *Do destino*, *De quinze problemas*, *Da natureza do bem*, *Dos sacramentos*, *Da encarnação*, *Do bem*, *Dos quatro iguais*, *Do homem*, e sua inacabada *Suma teológica sobre o maravilhoso conhecimento de Deus*.

Os trabalhos de Alberto Magno resultaram na formação do que pode ser chamado de recepção cristã de Aristóteles na Europa Ocidental. O próprio Alberto tinha uma forte tendência a favor do neoplatonismo, e seu trabalho sobre Aristóteles mostra que ele tinha um profundo entendimento do programa aristotélico. Junto com seu aluno Tomás de Aquino, ele era da opinião de que Aristóteles e o tipo de filosofia natural que ele representava não eram obstáculo para o desenvolvimento de uma visão filosófica cristã da ordem natural. A fim de estabelecer esse ponto, Alberto dissecou cuidadosamente o método que Aristóteles empregou ao empreender a tarefa de expor a filosofia natural. Este método, decidiu Alberto, é baseado na experiência e prossegue para tirar conclusões pelo uso da lógica indutiva e dedutiva. A teologia cristã, como Alberto Magno descobriu que era ensinada na Europa, baseava-se firmemente na

revelação da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja. Portanto, ele raciocinou, os dois domínios da cultura humana são distintos em sua metodologia e não representam uma ameaça um ao outro. Ambos podem ser perseguidos por si mesmos. A filosofia não deveria ser valorizada apenas em termos de sua relação acessória com a teologia. Como pesquisas recentes mostraram, Alberto subordinou seu uso de Aristóteles à sua compreensão da visão neoplatônica da realidade que ele encontrou nos escritos de Pseudo Dionísio e no *Livro das Causas*. Ele via toda a realidade em termos das categorias neoplatônicas de saída e retorno, às quais se referia em seus escritos com os termos *saída*, *conclusão* e *redução*. Esse esquema deu a ele uma estrutura na qual ele poderia desenvolver as percepções científicas de Aristóteles. Mas, dentro dessa estrutura, o filósofo insistia que a ciência natural deveria investigar as causas que operam na natureza com base em evidências empíricas.

3. Lógica

Alberto Magno preparou cuidadosamente uma paráfrase do *Organon* de Aristóteles (os tratados lógicos do corpus aristotélico). Ele então usou os resultados dessa paráfrase para abordar o problema dos universais, conforme ele o encontrou discutido na literatura filosófica e nos debates da cultura filosófica medieval. Ele definiu o termo universal como referindo-se a "... aquilo que, embora exista em um, é apto por natureza a existir em muitos". Porque é apto a estar em muitos, é predicável deles (De praed., tratado II, c. 1). Ele então distinguiu três tipos de universais, aqueles que preexistem às coisas que os exemplificam (*universal antes da coisa*), aqueles que existem em coisas individuais (*universal de fato*) e aqueles que existem na mente quando abstraídas das coisas individuais (*o universal após a coisa*). Alberto tentou formular uma resposta para o famoso

problema dos universais de Porfírio – ou seja, as espécies segundo as quais classificamos os seres existem em si mesmas ou são apenas construções da mente? Alberto apelou para sua tríplice distinção, observando que o modo de ser de um universal é diferenciado de acordo com a função que está sendo considerada. Pode ser considerado em si mesmo, ou em relação ao entendimento, ou como existente em um particular ou outro. Tanto a solução nominalista quanto a realista para o problema de Porfírio são, portanto, muito simplistas e carecem de distinção adequada. A distinção de Alberto permitiu-lhe assim harmonizar o realismo de Platão, no qual os universais existiam como formas separadas, com a teoria mais nominalista das formas imanentes de Aristóteles. Pois os universais quando considerados em si mesmos (*secundum quod in seipso*) realmente existem e são livres de geração, corrupção e mudança. Se, porém, são tomados em referência à mente (*refertur ad intelligentiam*), existem de dois modos, conforme são considerados em relação ao intelecto que é sua causa ou ao intelecto que os conhece por abstração. Mas quando eles são considerados em particular (*secundum quod est in isto vel in illo*), sua existência é exterior e além da mente, embora existindo nas coisas como individuadas.

4. Metafísica

A metafísica de Alberto Magno é uma adaptação da metafísica aristotélica condicionada por uma forma de neoplatonismo. Sua leitura do *Livro das Causas* como um autêntico texto aristotélico influenciou sua compreensão de Aristóteles. Parece que Alberto nunca percebeu a origem neoplatônica da obra. Tal como acontece com as outras obras de Aristóteles, ele preparou uma paráfrase da obra intitulada *De causis et processu universitatis*, e a usou como um guia para interpretar outras obras

de Aristóteles. No entanto, ele também usou os escritos de Pseudo-Dionísio para corrigir algumas das doutrinas encontradas no *Livro das Causas*.

Alberto combina essas três fontes principais de sua metafísica em uma estrutura hierárquica da realidade, na qual há uma emanção de formas dirigidas pelo que ele chama de “uma convocação do bem” (*advocatio boni*). O bem opera metafisicamente como causa final da ordem das formas no universo dos seres. Mas é também a Causa Primeira. E sua operação na ordem criada do ser é descoberta como uma atração de todo ser de volta a si mesmo. “Existimos porque Deus é bom”, explica o filósofo, “e somos bons na medida em que existimos”, relação de retorno. Isso ocorre porque Alberto Magno, como filósofo cristão, favorece uma visão criacionista do ser sobre a doutrina da emanção pura. Rejeitando também a doutrina do hilomorfismo universal, ele argumenta que os seres materiais são sempre compostos em que as formas são rudimentares até serem evocadas pelo bem supremo. As criaturas espirituais (excluindo o homem) não possuem nenhum elemento material. Sua convocação para o bem é imediata e definitiva. A convocação das formas rudimentares dos seres materiais, entretanto, não é direta. Depende da intervenção das esferas celestes.

A Causa Primeira, que Alberto entende como Deus, é uma realidade absolutamente transcendente. Sua luz incriada evoca um universo hierarquicamente ordenado no qual cada ordem de ser reflete essa luz. O fato de Deus dar existência às criaturas é entendido por Alberto como sua procissão dele como de uma causa primeira. No topo desta hierarquia de luz encontram-se os seres puramente espirituais, as ordens angélicas e as inteligências. Alberto distingue cuidadosamente esses dois tipos de seres. Ele basicamente aceita a análise das ordens angélicas encontradas no

tratado de Pseudo-Dionísio sobre a hierarquia celestial. As inteligências movem as esferas cósmicas e iluminam a alma humana. As inteligências, assim como a ordem dos anjos, formam uma hierarquia especial. A Primeira Inteligência, como Alberto a chama, contempla todo o universo e usa a alma humana, iluminada pelas inteligências inferiores, para reunir todas as criaturas em uma unidade.

Abaixo dos anjos e das inteligências estão as almas que possuem intelectos. Eles estão ligados a corpos, mas não dependem de corpos para sua existência. Embora sejam ordenados à Primeira Inteligência para ordenar a unidade contemplativa em todo o cosmos, Alberto rejeita a teoria averroística da unidade do intelecto. Cada alma humana tem seu próprio intelecto. Mas, como a alma humana se posiciona exclusivamente no horizonte tanto do ser material quanto do espiritual, ela pode operar como um microcosmo e, assim, servir ao propósito da Primeira Inteligência, que é unir todas as criaturas em um universo.

Finalmente, há as formas imersas. Sob esse título, Alberto Magno estabelece outra hierarquia com o reino animal no topo, seguido pelo reino vegetal, depois o mundo dos minerais (pelo qual o autor tinha um profundo interesse) e, finalmente, os elementos da criação material.

Um aspecto importante da metafísica de Alberto aparece em seu comentário sobre a *Metafísica* de Aristóteles. Nesta obra, Alberto Magno baseia-se fortemente em Averróis em seu *Longo Comentário sobre a Metafísica* e na *Filosofia Primeira* de Avicena. Enquanto o comentário de Averróis é uma análise quase literal do texto de Aristóteles, a análise de Avicena muitas vezes se afasta dessa abordagem literal e incorpora ideias que Avicena encontrou nos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. Alberto parece estar usando Averróis quando está parafraseando o texto de Aristóteles, mas confia em Avicena quando se afasta da paráfrase. Como

resultado desse uso, Alberto Magno passa a desenvolver suas próprias ideias de filosofia primeira, conforme descrito acima. Isso pode ser visto, por exemplo, em sua análise do quinto livro da *Metafísica* em sua digressão sobre a unidade encontrada no tratado 1, capítulo 8. Seguindo Avicena, ele argumenta que a unidade não pode ser uma característica essencial de nenhuma substância.

5. Psicologia e Antropologia

O interesse de Alberto Magno pela condição humana é dominado por sua preocupação com a relação da alma com o corpo, por um lado, e o importante papel que o intelecto desempenha na psicologia humana. Segundo o filósofo, o homem é identificado com seu intelecto. No que diz respeito à relação entre a alma e o corpo, Alberto parece estar dividido entre a teoria platônica, que vê a alma como uma forma capaz de existir independentemente do corpo, e a teoria hilomórfica aristotélica que reduz a alma a uma relação funcional do corpo. Com relação ao conhecimento humano, por exemplo, ele mantém a posição de que o intelecto humano depende dos sentidos. Para resolver o conflito entre as duas visões, Alberto valeu-se da posição de Avicena de que a análise de Aristóteles se concentrava na função e não na essência da alma. Funcionalmente, argumenta Alberto, a alma é o agente causador do corpo. "Assim como sustentamos que a alma é a causa do corpo animado e de seus movimentos e paixões na medida em que é animada", raciocina ele, "da mesma forma devemos sustentar que a inteligência inferior é a causa da alma cognitiva na medida em que é cognitiva porque a cognição da alma é um resultado particular da luz da inteligência.". Tendo sido criada à imagem e semelhança de Deus, ela não apenas governa o corpo, como Deus governa o universo, mas é responsável pela própria existência do

corpo, pois Deus é o criador do mundo. E assim como Deus transcende sua criação, a alma humana transcende o corpo em seus interesses. É capaz de operar com total independência das funções corporais. Essa função transcendental da alma permite que Alberto se concentre no que ele acredita ser a essência da alma - o intelecto humano.

Vista essencialmente como um intelecto, a alma humana é uma substância incorpórea. Alberto Magno divide essa substância espiritual em dois poderes - o intelecto agente e o intelecto possível. Nenhum desses poderes precisa do corpo para funcionar. Sob certas condições relativas aos seus poderes, o intelecto humano é capaz de transformação. Embora seja verdade que, sob o estímulo ou iluminação do intelecto agente, o intelecto possível pode considerar a forma inteligível dos fantasmas da mente derivados dos sentidos, também pode operar sob a influência exclusiva do intelecto agente. Aqui, argumenta Alberto, o intelecto possível passa por uma transformação completa e torna-se totalmente atualizado, assim como o intelecto agente torna-se sua forma. Surge como o que ele chama de "intelecto adepto" (*intellectus adeptus*). Neste estágio, o intelecto humano é suscetível à iluminação por intelectos cósmicos superiores chamados de "inteligências". Tal iluminação traz a alma do homem em completa harmonia com toda a ordem da criação e constitui a felicidade natural do homem. Uma vez que o intelecto está agora totalmente assimilado à ordem das coisas, Alberto chama o intelecto em seu estágio final de desenvolvimento de "intelecto assimilado" (*intellectus assimilativus*). A condição de ter alcançado um intelecto assimilado constitui a felicidade humana natural, realizando todas as aspirações da condição humana e da cultura humana. Mas Alberto deixa claro que a mente humana não pode atingir esse estado de assimilação por conta própria. Seguindo a tradição agostiniana estabelecida no *De magistro*,

Alberto afirma que “porque a verdade divina está além de nossa razão, não somos capazes de descobri-la por nós mesmos, a menos que ela condescenda em se infundir; pois, como diz Agostinho, é um mestre interno, sem o qual um mestre externo trabalha sem rumo”. Há, portanto, uma infusão envolvida com a iluminação divina, mas não é um derramamento de formas. Pelo contrário, é uma infusão de um mestre interior, que se identifica com a própria verdade divina. Em seu comentário sobre as *Sentenças*, Alberto Magno aumenta essa doutrina quando argumenta que esse mestre interior fortalece a fraqueza do intelecto humano, que por si só não poderia se beneficiar de estímulos externos. Ele distingue a iluminação desse mestre interior do objeto verdadeiro e final do intelecto. A luz divina é apenas um meio pelo qual o intelecto pode atingir seu objeto. Isso é consistente com sua ênfase na analogia da luz divina e da luz física, que permeia tanto seu pensamento.

Segue-se, então, que na ordem do conhecimento humano existem, antes de tudo, as formas derivadas das coisas externas. Eles não podem nos ensinar nada de forma útil até que a luz de um mestre interior os ilumine. Portanto, a luz é o meio desta visão. Mas o próprio mestre interior é identificado com a verdade divina, que é o objetivo final e a perfeição do intelecto humano. Em sua *Suma*, no entanto, Alberto faz outras distinções sobre o objeto do conhecimento humano. As coisas naturais, ele nos diz, são recebidas em uma luz natural, enquanto as coisas que o intelecto contempla na ordem da crença (*ad credenda vero*) são recebidas em uma luz gratuita (*gratuitum est*), e as realidades beatificantes são recebidas na luz da glória. Parece que Alberto abandonou a posição de que mesmo a natural requer iluminação divina. Estritamente falando, ele não renunciou à sua posição anterior. A natural pode muito bem ainda exigir o trabalho de um mestre interno restaurador. Na *Summa*, no entanto, Alberto está

ansioso para enfatizar a diferença radical que o conhecimento natural tem do conhecimento sobrenatural. Ele já estabeleceu essa diferença em seu estudo do intelecto humano (*Do Intelecto*), onde nos diz: "Alguns [inteligíveis] com sua luz dominam nosso intelecto que é temporal e tem continuidade. Estas são como as coisas mais manifestas na natureza que estão relacionadas ao nosso intelecto como a luz do sol ou uma cor forte e cintilante está para os olhos do morcego ou da coruja. Outros [inteligíveis] são manifestos apenas através da luz do outro. Estas seriam como as coisas que são recebidas na fé do que é primário e verdadeiro". Isso leva naturalmente a uma consideração do entendimento de ética de Alberto Magno.

6. Alberto Magno e as Ciências

Na primeira seção de seu *Comentário à Física de Aristóteles*, Alberto Magno discute a possibilidade do estudo das ciências naturais. Se a ciência pudesse apenas estudar particularidades, argumenta Alberto, então não haveria ciência no sentido da demonstração de causas necessárias porque haveria tantas ciências quanto particularidades. Mas os particulares, Alberto continua a apontar, pertencem a tipos definidos (espécies) e estes podem ser estudados porque suas causas podem ser demonstradas. As espécies têm atributos comuns e um sujeito determinado do qual os atributos podem ser determinados com necessidade. Assim a ciência é possível.

E essa convicção de que a ciência é possível, em oposição à tendência platônica e neoplatônica de descontar o mundo da realidade particular e sua presumida mutabilidade inexplicável, não era apenas uma posição teórica da parte de Alberto. Ele dedica grande parte de seu tempo e atenção ao estudo empírico real das relações entre atributos e sujeitos

naturais. Além disso, ordena tal estudo no que hoje se chamaria de “ciências naturais”. Além do estudo dos céus e da terra e da geração e corrupção que encontrou em Aristóteles, ele acrescenta o estudo dos meteoros, dos reinos mineral, animal e vegetal.

Alberto Magno herdou a astronomia como parte do currículo escolar conhecido como *quadrivium*. Mas seu interesse por essa ciência não era meramente conceitual; ele também estava interessado em usar cálculos matemáticos e consultar tabelas astronômicas para estudar a natureza dos corpos celestes. Ele estava preocupado com as constelações, os tamanhos dos planetas e estrelas e suas posições e movimentos nos céus. Alberto parece ter conhecimento de instrumentos astronômicos, particularmente o astrolábio, mas não dá nenhuma pista sobre o método de investigação que usou para realizar seus estudos. Ele deixou claro, entretanto, que os princípios da física deveriam ser aplicados aos corpos celestes, que ele considerava como corpos físicos naturais movendo-se no espaço real.

Além de estudar as propriedades dos próprios corpos celestes, Alberto também se preocupou com seus efeitos nos objetos terrestres. Por exemplo, ele parece ter entendido que as marés na Terra estavam relacionadas aos corpos celestes.

Depois da astronomia, Alberto Magno desenvolve uma ordem particular na qual se propõe a estudar as outras ciências. Em seu *Meteora*, ele explica que os corpos móveis sublunares podem ser estudados de três maneiras. Primeiro, na medida em que entram e saem do ser (geração e corrupção). Então eles devem ser investigados com relação à sua mistura com outros corpos móveis. E, finalmente, eles precisam ser estudados em relação à sua contração às espécies mineral, vegetal e animal. Esta última fase de seu plano, no entanto, é onde Alberto fez sua própria contribuição para o desenvolvimento da ciência moderna como é conhecida hoje. Ou

seja, ele empreendeu suas próprias investigações empíricas nos reinos mineral, vegetal e animal.

O *Tratado de Minerais* de Alberto Magno (*De mineralibus*) mostra que ele empreende suas próprias observações e não apenas comparou autoridades sobre o assunto. Ele estuda diferentes tipos de minerais e metais, bem como pedras raras. Começando com o reino mineral, ele anota as propriedades de cada espécime mineral, inclusive onde foi encontrado junto com sua causa ou causas. Em seguida, ele lida com pedras raras, investigando os poderes desses espécimes junto com suas causas. Ele então produz uma lista alfabética de um grande número dessas pedras mais preciosas. Ao longo do tratado, Alberto tem o cuidado de sempre partir dos efeitos ou propriedades do mundo mineral para as hipóteses relativas às suas causas. Fica claro em seu texto que ele mesmo fez uma série de estudos (experimentos) com diferentes minerais.

Em seguida, Alberto Magno estuda o reino vegetal. Em seu *Tratado sobre as Plantas* (*De vegetabilibus*), assim como em seu *Tratado sobre os Minerais*, ele combina suas próprias observações com as de outras autoridades, fornecendo uma lista alfabética de plantas como fez com as pedras em seu *Tratado sobre os Minerais*. Mas ele acrescenta uma longa seção sobre o cultivo de plantas. Ele faz a interessante observação de que as propriedades de certas plantas são causadas por corpos celestes. Ele também indica as propriedades medicinais de certas plantas, embora tenha o cuidado de apontar que sua principal preocupação é entender a natureza das plantas a partir do estudo de suas propriedades e virtudes.

O interesse de Alberto Magno pela ordem natural termina com suas investigações sobre o nível final dos seres naturais, o reino animal. Seu *Tratado sobre os animais* (*De animalibus*) envolve os estudos de Aristóteles sobre os animais, bem como o material extraído da enciclopédia *Sobre a*

natureza das coisas (De natura rerum), de Tomás de Cantimpré. Mas Alberto insere seus próprios estudos de animais no tratado. Ele investiga as causas das propriedades de diferentes tipos de animais com base em suas operações e poderes. Novamente, Alberto organiza uma espécie de dicionário de animais com base em suas várias espécies, listadas em ordem alfabética, como havia feito nas outras ciências especiais.

Parece ter sido de considerável importância para Alberto Magno fazer duas coisas no desenvolvimento de suas investigações científicas. Primeiro, revisar e organizar as autoridades em cada um dos ramos da ciência e, segundo, testar por sua própria experiência as afirmações feitas por essas autoridades. Dessa forma, ele teve o cuidado de acomodar os leitores que estavam acostumados a consultar as autoridades em vez da experiência, fornecendo um contexto no qual ele pudesse apresentar suas novas descobertas.

7. Ética

A ética de Alberto Magno baseia-se em sua compreensão da liberdade humana. Essa liberdade se expressa através do poder humano de tomar decisões irrestritas sobre suas próprias ações. Alberto acredita que esse poder, o *livre arbítrio*, não se identifica nem com o intelecto nem com a vontade. Ele ocupa essa posição extraordinária por causa de sua análise da gênese da ação humana. Em seu *Tratado sobre o homem (Liber de homine)*, ele explica a ação humana como começando com o intelecto considerando as várias opções de ação abertas a uma pessoa em um determinado momento no tempo. Isso é acoplado pela vontade de desejar o resultado benéfico do evento proposto. Então o *livre arbítrio* escolhe uma das opções propostas pelo intelecto ou o objeto do desejo da vontade. A vontade então move a pessoa a agir com base na escolha do

livre arbítrio. Os animais irracionais não têm essa habilidade, argumenta ele, e devem agir apenas de acordo com seu desejo inicial. Portanto, eles não têm poder de livre escolha. Em seus últimos escritos, no entanto, Alberto Magno elimina o primeiro ato do testamento. Mas mesmo assim ele distingue o *livre arbítrio* tanto da vontade quanto do intelecto, presumivelmente para que possa responder igualmente às influências de ambas as faculdades. Assim, o caminho para a ética está aberto.

A preocupação de Alberto Magno com a ética como tal é encontrada em seus dois comentários sobre a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Os prólogos de ambas as obras revelam os pensamentos originais de Alberto sobre alguns problemas da disciplina ética. Ele se pergunta se a ética pode ser considerada como uma ciência teórico-dedutiva. Ele conclui que pode ser assim considerado porque as causas subjacentes da ação moral (*rationes morum*) envolvem princípios necessários e universais, as condições necessárias para uma ciência de acordo com a análise de Aristóteles que Alberto aceitou. Os *rationes morum* são contrapostos por ele à mera aparência de comportamento moral. Assim, a virtude pode ser discutida em abstração de ações particulares de agentes humanos individuais. O mesmo se aplica a outros princípios éticos. No entanto, Alberto sustenta que é possível referir-se a determinados atos humanos como exemplos de virtudes relevantes e, como tal, incluí-los em uma discussão científica da ética. Portanto, a ética é teórica, ainda que o objeto de sua teoria seja o prático.

Outra preocupação que Alberto expressa é como a ética como uma ciência teórico-dedutiva pode ser relevante para a prática da vida virtuosa. Ele aborda esse problema distinguindo a ética como doutrina (*ethica docens*) da ética como atividade prática de seres humanos individuais (*ethica utens*). Os resultados desses dois aspectos da ética são diferentes,

ele argumenta. A ética como doutrina está preocupada com o ensino. Procede por análise lógica concentrando-se nos objetivos da ação humana em geral. Como tal, seu fim apropriado é o conhecimento. Mas como uma arte prática e útil, a ética se preocupa com a ação como um meio para um fim desejado. Seu modo de discurso é retórico - a persuasão do ser humano para se engajar nas ações corretas que levarão ao fim desejado. Alberto vê esses dois aspectos da ética como ligados pela virtude da prudência. É a prudência que aplica os resultados da doutrina da ética à sua prática. A ética considerada como doutrina opera pela prudência como causa remota da ação ética. Assim, as duas funções da ética estão relacionadas e a ética é considerada por Alberto como uma ciência dedutiva teórica e uma ciência prática aplicada.

Alberto Magno vai além dessas considerações metodológicas. Ele aborda o fim da ética, como ele a entende. E aqui sua psicologia dá frutos, pois ele abraça a ideia de que a forma mais elevada de felicidade humana é a vida contemplativa. Este é o fim verdadeiro e adequado do homem, afirma ele, uma vez que o intelecto adepto, como observado acima, é a mais alta realização a que a condição humana pode aspirar. Representa a conjunção do ápice da mente humana ao intelecto agente separado. Nesta conjunção, o intelecto agente separado torna-se a forma da alma. A alma experimenta autossuficiência e é capaz de sabedoria contemplativa. Isso é o mais próximo da bem-aventurança que o homem pode chegar nesta vida. O homem agora é capaz de contemplar seres separados como tal e pode viver sua vida em um desapego quase estoico das preocupações da existência sub-lunar.

8. A influência de Alberto Magno

A influência de Alberto Magno no desenvolvimento da filosofia escolástica no século XIII foi enorme. Ele, junto com seu aluno mais famoso, Tomás de Aquino, conseguiu incorporar a filosofia de Aristóteles ao Ocidente cristão. Além de Tomás, Alberto também foi professor de Ulrich de Straßburg (1225 - 1277), que levou adiante o interesse de Alberto pelas ciências naturais, ao escrever um comentário sobre os Meteoros de Aristóteles junto com sua obra metafísica, o *Do bem maior*; Hugh Ripelin de Straßburg (c.1200 - 1268) que escreveu o famoso *Compêndio da verdade teológica*, João de Freiburg (1250 - 1314) que escreveu *Um livro sobre perguntas aleatórias*; e Giles de Lessines (1230 - 1304) que escreveu um tratado sobre a unidade da forma substancial, o *Sobre a unidade da forma*. A influência de Alberto e seus alunos foi muito pronunciada na geração de estudiosos alemães que vieram depois desses homens. Dietrich de Freiberg, que pode ter conhecido Alberto, é provavelmente o melhor exemplo da influência do espírito de Alberto Magno. Dietrich (1250 - 1310) escreveu tratados sobre ciências naturais, que dão evidências de que ele realizou investigações científicas reais. Seu tratado sobre o arco-íris seria um bom exemplo. Mas ele também escreveu tratados sobre tópicos metafísicos e teológicos nos quais os ecos de Alberto podem ser ouvidos distintamente.

Ao contrário de Alberto, ele não escreveu comentários sobre Aristóteles, mas preferiu aplicar os princípios albertistas a tópicos de acordo com seu próprio entendimento. Por outro lado, Berthold de Moosburg (1361) escreveu um comentário muito importante sobre os *Elementos de Teologia* de Proclo, introduzindo a principal obra do grande neoplatônico na metafísica alemã. A dívida de Berthold para com Alberto é encontrada em todo o seu comentário, especialmente no que diz respeito

aos tópicos metafísicos. Muitas dessas ideias e princípios albertistas foram transmitidas a pensadores como Mestre Eckhart, John Tauler e Heinrich Suso, onde adquiriram um sabor místico único. A tradição albertista continuou até Heymeric de Campo (1395 - 1460), que a transmitiu a Nicolau de Cusa. De Nicolau, as ideias passam para o Renascimento. Os filósofos do Renascimento parecem ter sido atraídos pela compreensão de Alberto Magno sobre o neoplatonismo e seu interesse pelas ciências naturais.

9. Bibliografia

a. Literatura Primária: Obras de Alberto Magno

- Opera Omnia, P. Jammy (ed.), 21 volumes, Lyon, 1651.
- Opera Omnia, E. Borgnet (ed.), 38 volumes, Paris: Vives, 1890-9.
- Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside, Münster: Aschendorff, 1951-.
- Book of Minerals, Dorothy Wyckoff (trans.), Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Commentary on Dionysius' Mystical Theology, Simon Tugwell, O.P. (trans.), in S. Tugwell, Albert and Thomas: Selected Writings, New York: Paulist Press, 1988.
- On the Causes of the Properties of the Elements, Irven M. Resnick (trans.), Milwaukee: Marquette University Press, 2010.
- Über den Menschen (De homine), Henryk Anzulewicz and Joachim R. Söder (trans.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
- Métaphysique, Livre XI, Traités II et III. Texte latin en vis-à-vis Traduction, introduction et notes, par Isabelle Moulin. Sic et Non. Paris: Vrin, 2009.

- Questions concerning Aristotle's On Animals. Tr. Irvén M. Resnick and Kenneth F. Kitchell, Jr. The Fathers of the Church: Medieval Continuation, 9. Washington, D.C.: CUA Press, 2008.

b. Literatura Secundária

- Aertsen, J., 1996, "Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie," Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 21: 111-128.
- ---, 2001, "Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien," in Senner et al. 2001, pp. 91 - 112.
- Anzulewicz, H., 2001, "'Bonum' als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus," in Senner et al. 2001, pp. 113-140.
- ---, 1999, De Forma Resultante in Speculo: die Theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus in Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 53: 1-2 (Münster: Aschendorff).
- ---, 2000, Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie in L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge, Turnhout: Brepols 2000, 269-396.
- ---, 2015, "Scientia Mystica sive Theologia - Alberts des Grossen Begriff der Mystik," Roczniki Filozoficzne, 63: 37-58.
- Arendt, W., 1929, Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen, Jena: Fischer.
- Asúa, M. de, 2001, "Minerals, Plants and Animals from A to Z. The Inventory of the Natural World in Albert the Great's philosophia naturalis," in Senner et al. 2001, pp. 389-400.

- Bach, J., 1881, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*, Wien; reprint Frankfurt: Minerva, 1966.
- Baldner, S., 1993, "Is St. Albert the Great a Dualist on Human Nature?" *Proceedings of the Catholic Philosophical Association*, 67: 219-229.
- Bertolacci, A., 2001, "The Reception of Avicenna's *Philosophia Prima* in Albert the Great's Commentary on the *Metaphysics*: the Case of the Doctrine of Unity," in Senner et al. 2001, pp. 67-78.
- Blankenhorn, B., 2011, "How the Early Albertus Magnus Transformed Augustinian Interiority," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 58: 351-386.
- ---, 2015, *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Bonné, J., 1935, *Die Erkenntnislehre Alberts des Großen, mit besonderer Berücksichtigung des arabischen Neuplatonismus*, Bonn: Stodiek.
- Catania, F., 1960, "Divine Infinity in Albert the Great's Commentary on the Sentences of Peter Lombard," *Mediaeval Studies*, 22: 27-42.
- ---, 1980, "'Knowable' and 'Namable' in Albert the Great's Commentary on the Divine Names," in Kovach and Shahan 1980, pp. 97-128.
- Craemer-Ruegenberg, I., 2005, *Albert the Great*, Leipzig: Benno.
- ---, 1980, "The Priority of Soul as Form and Its Proximity to the First Mover: Some Aspects of Albert's Psychology in the First Two Books of His Commentary on Aristotle," in Kovach and Shahan 1980, pp. 49-62.

- Cunningham, S. B., 1969, "Albertus Magnus and the Problem of Moral Virtue," *Vivarium*, 7: 81-119.
- ---, 2008, *Reclaiming Moral Agency: The Moral Philosophy of Albert the Great*, Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Da Silva, M.A.O., 2017, "Albert the Great on Mathematical Quantities," *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73(3-4): 1191-1201.
- Ducharme, L., 1979, "The Individual Human Being in Saint Albert's Earlier Writings," *Southwestern Journal of Philosophy*, 10(3): 131-160; reprinted in Kovach and Shahan 1980, pp. 131-160.
- Ferro, C., 1953, "Metafisica ed etica nel De bono di S. Alberto Magno," *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 45: 434-464.
- Führer, M., 1991, "The Contemplative Function of the Agent Intellect in the Psychology of Albert the Great," in B. Mojsisch and O. Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, pp. 305-319.
- ---, 2001, "Albertus Magnus' Theory of Divine Illumination," in Senner et al. 2001, pp. 141-155.
- Gaul, L., 1913, *Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato*, Münster i. W.: Aschendorff.
- Guldentops, G., 2001, "Albert's Influence on Bate's Metaphysics and Noetics," in Senner et al. 2001, pp. 195-206.
- Hergan, J., 2002, *St. Albert the Great's Theory of the Beatific Vision*, New York: Peter Lang.
- Hödl, L., 1974, "Albert der Große und die Wende in der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert," in *Virtus politica*, J. Möller and H. Kohlenberger (eds.), Stuttgart - Bad Cannstatt, pp. 251-275.

- Hoenen, M. and Libera, A. de, 1995, *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden: Brill.
- Honnefelder, Ludger (ed.), 2005. *Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West. From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*, Münster: Aschendorff.
- Hünemörder, C., 1980, "Die Zoologie des Albertus Magnus," in G. Meyer and A. Zimmerman (eds.), *Albertus Magnus - Doctor Universalis*, Mainz: Matthias-Grüewald, pp. 235-48.
- Imbach, R. and Flüeler, C. (eds.), 1985, *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Special Issue), Band 32, Heft 1/2.
- Johnston, H., 1960, "Intellectual Abstraction in St. Albert," *Philosophical Studies*, 10: 204-212.
- Kennedy, L., 1960, "The Nature of the Human Intellect According to St. Albert the Great," *Modern Schoolman*, 37: 121-137.
- —, 1962, "The Nature of the Human Intellect According to St. Albert the Great," *The Modern Schoolman*, 40: 23-38.
- Killermann, S., 1944, "Die somatische Anthropologie bei Albertus Magnus," *Angelicum*, 21: 224-269.
- Kovach, F., 1980, "The Enduring Question of Action at a Distance in Saint Albert the Great," in Kovach and Shahan 1980, pp. 161-235.
- Kovach, F. and Shahan, R. (eds.), 1980, *Albert the Great: Commemorative Essays*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Krause, K., 2015, "Albert the Great on Animal and Human Origin in his Early Works," *Lo Sguardo di Filosofia*, 18: 205-232.

- Lauer, R., 1951, "St. Albert and the Theory of Abstraction," *Thomist*, 14: 69-83.
- Libera, A. de, 1990, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris: J. Vrin.
- —, 1994, *La Mystique Rhenane. D' Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris: J. Vrin.
- —, 2005, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris: J. Vrin.
- Liertz, R., 1948, *Albert der Grosse: Gedanken über sein Leben und aus seinen Werken*, Münster i. W.: Broschur.
- Lottin, O., 1928, "La syndérèse chez Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin," *Revue Néo-Scholastique de philosophie*, 30: 18-44.
- McInerney, R., 1980, "Albert on Universals," in Kovach and Shahan 1980, pp. 3-18.
- Meersseman, O. P., G., 1931, *Introductio in Opera Omnia B. Alberti Magni*, Bruges: Beyaert.
- Meyer, G. and Zimmerman, A. (eds.), 1980, *Albertus Magnus – Doctor Universalis*, Mainz: Matthias-Grüewald.
- Müller, J., 2001, "Ethics as a Practical Science in Albert the Great's Commentaries on the Nicomachean Ethics," in Senner et al. 2001, pp. 275-285.
- —, 2001, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster: Aschendorff.
- Mulligan, R., 1956, "Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas," *Thomist*, 19: 339-367.
- Resnick, I., 2013, *A Companion to Albert the Great*, Leiden/Boston: Brill.
- Resnick, I. and K. Kitchell (eds.), 2004, *Albert the Great: a Selectively Annotated Bibliography (1900-2000)*, Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

- Schmieder, K., 1932, *Alberts des Großen Lehre vom natürlichen Gotteswissen*, Freiburg im Br.: Herder.
- Schneider, A., 1903/1906, *Die Psychologie Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, 2 volumes, Münster i. W.: Aschendorff.
- Schönberger, R., 2001, "Rationale Spontaneität. Zur Theorie des Willens bei Albertus Magnus," in Senner et al. 2001, pp. 221-234.
- Senner, O.P., W., H. Anzulewicz, M. Burger, R. Meyer, M. Nauert, P. Sicouly, O.P., J. Söder, K.-B. Springer (eds.), 2001, *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag.
- Söder, J., 2002, *Albert der Große über Sinne und Träume. Beobachtungen am Traumtraktat von "De Homine"*, *Micrologus*, 10: 239-250.
- Stammkötter, F.-B., 2001, "Die Entwicklung der Bestimmung der Prudentia in der Ethik des Albertus Magnus," in Senner et al. 2001, pp. 303-310.
- Stannard, J., 1980, "The Botany of St. Albert the Great," in G. Meyer and A. Zimmerman (eds.), *Albertus Magnus - Doctor Universalis*, Mainz: Matthias-Grüewald, pp. 345-72.
- Sweeney, S.J., L., 1980, "The Meaning of Esse in Albert the Great's Texts on Creation in *Summa de Creaturis* and *Scripta Super Sententias*," in Kovach and Shahan 1980, pp. 65-95.
- Takahashi, A., 2008, "Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great," *Early Science and Medicine*, 13: 451-481.
- Tarabochia Canavero, A., 1984, "A proposito del trattato *De bono naturae* nel *Tractatus de natura boni* di Alberto Magno," *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 76: 353-373.

- Tellkamp, Jörg Alejandro, 2012, "Albert the Great on Structure & Function of the Inner Senses," in R.C. Taylor, I. A. Omar (eds.) *The Judeo-Christian-Islamic Heritage*, Marquette, pp. 305-324.
- Tremblay, Bruno, 2014. "La logique comme science du langage chez Albert le Grand," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98(2): 193-239.
- Trottmann, C., 2001, "La syndérèse selon Albert le Grand," in Senner et al. 2001, pp. 255-273.
- Vost, K., 2011, *St. Albert the Great: Champion of Faith and Reason*, Charlotte, NC: TAN Books.
- Wéber, O.P., E.-H., 2001, "Un thème de la philosophie arabe interprété par Albert le Grand," in Senner et al. 2001, pp. 79-90.
- Wieland, G., 1972, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*, Münster: Aschendorff.
- Weisheipl, J., 1980a, *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- —, 1980b, "Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron," in Kovach and Shahan 1980, pp. 239-260.
- —, 1958, "Albertus Magnus and the Oxford Platonists," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 32: 124-139.

Autor:Markus Führer

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

TOMÁS DE AQUINO

São Tomás de Aquino (1224/6-1274) foi um padre dominicano e teólogo das Escrituras. Ele levou a sério a máxima medieval de que “a graça aperfeiçoa e constrói sobre a natureza; não a põe de lado nem a destrói.” Portanto, na medida em que Tomás pensava a filosofia como a disciplina que investiga o que podemos saber naturalmente sobre Deus e os seres humanos, ele pensava que uma boa teologia escriturística, uma vez que trata desses mesmos tópicos, pressupõe uma boa análise e argumentação filosófica. Embora Tomás tenha sido o autor de algumas obras de filosofia pura, a maior parte de seu filosofar é encontrada no contexto de fazer teologia bíblica. De fato, encontra-se Tomás envolvido no trabalho da filosofia mesmo em seus comentários e sermões bíblicos.

Dentro de seu grande corpo de trabalho, Tomás trata a maioria das principais subdisciplinas da filosofia, incluindo lógica, filosofia da natureza, metafísica, epistemologia, psicologia filosófica, filosofia da mente, teologia filosófica, filosofia da linguagem, ética e filosofia política. No que diz respeito à sua filosofia, Tomás é talvez mais famoso por suas chamadas *cinco maneiras* tentar demonstrar a existência de Deus. Esses cinco argumentos curtos constituem apenas uma introdução a um projeto rigoroso de teologia natural – teologia que é propriamente filosófica e, portanto, não faz uso de apelos à autoridade religiosa – que percorre milhares de páginas fortemente argumentadas. Tomás também oferece uma das primeiras discussões sistemáticas sobre a natureza e os tipos de lei, incluindo um famoso tratamento da lei natural. Apesar de seu interesse pelo direito, os escritos de Tomás sobre teoria ética são, na verdade, centrados na virtude e incluem discussões extensas sobre a relevância da felicidade, prazer, paixões, hábitos e a faculdade de vontade para a vida moral, bem como tratamentos detalhados de cada uma das virtudes

teologais, intelectuais e cardeais. Indiscutivelmente, a contribuição mais influente de Tomás para a teologia e a filosofia, no entanto,

Em sua vida, a opinião especializada de Tomás sobre tópicos teológicos e filosóficos foi procurada por muitos, incluindo em diferentes momentos um rei, um papa e uma condessa. É justo dizer que, como teólogo, Tomás é um dos mais importantes na história da civilização ocidental, dada a extensão de sua influência no desenvolvimento da teologia católica romana desde o século XIV. No entanto, também parece certo dizer - mesmo que apenas pela pura influência de seu trabalho em inúmeros filósofos e intelectuais em todos os séculos desde o século 13, bem como em pessoas em países tão culturalmente diversos como Argentina, Canadá, Inglaterra, França, Alemanha, Índia, Itália, Japão, Polônia, Espanha e Estados Unidos - que, globalmente, Tomás é um dos 10 filósofos mais influentes da tradição filosófica ocidental.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
 - a. Vida
 - b. Trabalho
2. Fé e Razão
3. Filosofia da Linguagem: Analogia
4. Epistemologia
 - a. A Natureza do Conhecimento e da Ciência
 - b. A Extensão da Ciência
 - c. As quatro causas
 - I. A causa eficiente
 - II. A causa material
 - III. A causa formal

IV. A causa definitiva

d. As Fontes do Conhecimento: A Psicologia Filosófica de Tomás

5. Metafísica

a. Sobre a metafísica como ciência

b. Sobre o que existe: a metafísica como ciência do ser enquanto ser

6. Teologia Natural

a. Algumas Considerações Metodológicas

b. O Caminho da Causação: Demonstrando a Existência de Deus

c. O caminho da negação: o que Deus não é

I. Deus não é composto de partes

II. Deus não é mutável

III. Deus não está no tempo

d. O Caminho da Excelência: Nomeando Deus em e de Si Mesmo

7. Antropologia Filosófica: A Natureza dos Seres Humanos

8. Ética

a. O Fim ou Objetivo da Vida Humana: Felicidade

b. Ação moralmente virtuosa como caminho para a felicidade

I. Ação moralmente virtuosa como prazerosa

II. Ação moralmente virtuosa como perfeitamente voluntária e o resultado da escolha deliberada

III. Ação moralmente virtuosa como ação moralmente boa

IV. Ação moralmente virtuosa como decorrente da virtude moral

c. Virtudes humanas como perfeições de poderes caracteristicamente humanos

i. Virtudes Infundidas

ii. Virtudes Humanas

d. As Relações Lógicas entre as Virtudes Humanas

e. Conhecimento Moral

- f. Os Padrões Próximos e Finais da Verdade Moral
- 9. Filosofia política
 - a. Lei
 - I. A Natureza do Direito
 - II. Os Diferentes Tipos de Direito
 - 1. A Lei Eterna
 - 2. O Direito Natural
 - 3. A Lei Divina
 - 4. O Direito Humano e sua Relação com o Direito Natural
 - b. Autoridade: Anti-Anarquismo de Tomás
 - c. A melhor forma de governo
- 10. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Obras de Tomás
 - b. Fontes Secundárias e Obras Citadas
 - c. Bibliografias e Biografias

1. Vida e Obras

a. Vida

São Tomás de Aquino nasceu em algum momento entre 1224 e 1226 em Roccasecca, Itália, perto de Nápoles. A família de Tomás era bastante abastada, possuindo um castelo que pertencia à família Aquino há mais de um século. Um dos nove filhos, Tomás era o caçula de quatro meninos e, dados os costumes da época, seus pais o consideravam destinado a uma vocação religiosa.

Em seus primeiros anos, de aproximadamente 5 a 15 anos de idade, Tomás viveu e serviu na vizinha abadia beneditina de Monte Cassino, fundada pelo próprio São Bento de Núrsia no século VI. É aqui que Tomás recebeu sua educação inicial. Os pais de Tomás provavelmente tinham

grandes planos políticos para ele, vislumbrando que um dia ele se tornaria abade de Monte Cassino, cargo que, na época, traria ainda maior poder político à família Aquino.

Tomás começou seus estudos teológicos na Universidade de Nápoles no outono de 1239. No século 13, o treinamento em teologia na universidade medieval começou com o estudo adicional das *sete artes liberais*, ou seja, os três assuntos do *trivium* (gramática, lógica e retórica) e os quatro assuntos do *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia), bem como estudo em *filosofia*. Como parte de seus estudos filosóficos em Nápoles, Tomás estava lendo em tradução os escritos recém-descobertos de Aristóteles, talvez apresentados a ele por Pedro da Irlanda.

Embora as *Categorias* e a *Interpretação* de Aristóteles (com as de Porfírio, *Isagoge*, conhecido como a 'lógica antiga') constituiu uma parte da educação medieval, e os trabalhos restantes no *Organon* de Aristóteles, a saber, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos e *Sophismata* (juntos conhecidos como a 'nova lógica') eram conhecidos na Europa, já em meados do século XII, a maior parte do corpus de Aristóteles havia sido perdido para o Ocidente latino por quase um milênio. Em contraste, filósofos árabes como Ibn Sina ou Avicena (c. 980-1087) e Ibn Rushd ou Averróis (1126-1198) não só tiveram acesso a obras como *De Anima* de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, *Física* e *Metafísica*, eles produziram comentários sofisticados sobre essas obras. O crescente contato do Ocidente latino com o mundo árabe nos séculos XII e XIII levou à introdução gradual dessas obras aristotélicas perdidas - bem como os escritos dos comentários árabes mencionados acima - em universidades europeias medievais, como Nápoles. Filósofos como Pedro da Irlanda não tinham visto nada parecido

com essas obras aristotélicas antes; eram amplos e metódicos, mas nunca se afastavam do bom senso. No entanto, também havia controvérsia, pois Aristóteles parecia ensinar coisas que contradiziam a fé cristã, principalmente que Deus não era providente sobre os assuntos humanos, que o universo sempre existiu e que a alma humana era mortal.

Foi no meio de seus estudos universitários em Nápoles que Tomás foi estimulado a ingressar em uma nova (e não totalmente incontroversa) ordem religiosa conhecida como Ordem dos Pregadores ou Dominicanos, em homenagem a seu fundador, São Domingos de Guzman (c. 1170 - 1221), uma ordem que enfatizava a pregação e o ensino. Embora Tomás tenha recebido o hábito dominicano em abril de 1244, os pais de Tomás não ficaram muito satisfeitos com sua decisão de ingressar neste novo movimento evangélico. A fim de colocar algum juízo nele, a mãe de Tomás enviou seus irmãos para trazê-lo para o castelo da família em algum momento no final de 1244 ou início de 1245. De volta ao complexo da família, Tomás continuou em sua determinação de permanecer com os dominicanos.

Tendo resistido aos desejos de sua família, ele foi colocado em prisão domiciliar. Uma história famosa conta que um dia seus familiares enviaram uma prostituta ao quarto onde Tomás estava preso. Aparentemente, eles estavam pensando que Tomás iria, como qualquer jovem típico, satisfazer os desejos de sua carne e, assim, “voltar à terra” e cuidar de seus deveres familiares. Em vez disso, Tomás supostamente perseguiu a prostituta para fora da sala com um atizador quente e, quando a porta se fechou atrás dela, traçou uma cruz preta na porta. Eventualmente, a mãe de Tomás cedeu e ele voltou para os dominicanos no outono de 1245. Apesar desses problemas familiares, Tomás permaneceu dedicado à família pelo resto de sua vida, às vezes ficando em castelos familiares durante suas muitas

viagens e até mesmo agindo tarde em sua vida como executor do testamento do cunhado. Reconhecendo seu talento desde cedo, as autoridades dominicanas enviaram Tomás para estudar com Santo Alberto Magno na Universidade de Paris por três anos, de 1245 a 1248. Tomás causou tal impressão em Albert que, tendo sido transferido para a Universidade de Colônia, Albert levou Tomás junto com ele como seu assistente pessoal.

De 1252-1256, Tomás estava de volta à Universidade de Paris, ensinando como Bacharel em *Sentenças*. Podemos pensar na posição de Tomás em Paris nessa época como aproximadamente equivalente a um estudante de pós-graduação avançado dando uma aula própria. Além de seus deveres de ensino, Tomás também foi obrigado, de acordo com os padrões universitários da época, a trabalhar em um comentário sobre as *Sentenças* de Pedro, o Lombardo. Podemos pensar no comentário de Tomás sobre as *Sentenças* como aproximadamente equivalente à sua tese de doutorado em teologia.

Aos 32 anos de idade (1256), Tomás estava ensinando na Universidade de Paris como Mestre em Teologia, o equivalente medieval de uma cátedra universitária. Depois de lecionar em Paris por três anos, os dominicanos levaram Tomás de volta à Itália, onde lecionou em Nápoles (1259-1261), Orvieto (1261-1265) e Roma (1265-1268). Foi durante este período, talvez em Roma, que Tomás começou a trabalhar em sua magistral *Summa theologiae*.

Tomás foi ordenado por seus superiores a retornar à Universidade de Paris em 1268, talvez para defender o modo de vida mendicante dos dominicanos e sua presença na universidade (como os franciscanos, os dominicanos dependiam da caridade dos outros para continuar seu trabalho e sobreviver. Isso às vezes significava que eles tinham que

mendigar sua comida. Ao fazê-lo, os membros das ordens mendicantes se viam conscientemente padrão de Jesus Cristo, que, como os Evangelhos descrevem, também dependia da caridade de outros para comer e descansar durante seu ministério público). Tomás acabou lecionando na Universidade de Paris novamente como um mestre regente de 1268 a 1272. Enquanto estava na Universidade de Paris, Tomás também discutiu com filósofos que argumentaram em bases aristotélicas - erroneamente na visão de Tomás - que todos os seres humanos compartilhavam um intelecto, uma doutrina que Tomás argumentou ser incompatível com a imortalidade pessoal e a responsabilidade moral, não para mencionar nossa experiência de nós mesmos como conhecedores individuais.

Em 1272, os dominicanos levaram Tomás de volta a Nápoles, onde lecionou por um ano. No meio da composição de seu tratado sobre os sacramentos para a *Summa theologiae*, por volta de dezembro de 1273, Tomás teve uma experiência religiosa particularmente poderosa. Após a experiência, apesar da insistência constante de seu confessor e assistente Reginaldo de Piperno, Tomás recusou-se a escrever. Chamado para ser consultor teológico no Segundo Concílio de Lyon, Tomás morreu em Fossanova, Itália, em 7 de março de 1274, enquanto se dirigia ao concílio.

Canonizado em 1323, Tomás foi posteriormente proclamado Doutor da Igreja pelo Papa São Pio V em 1567. Em 1879, o Papa Leão XIII publicou a encíclica *Aeterni Patris*, que, entre outras coisas, sustenta Tomás como o modelo supremo do filósofo cristão. Através de seus escritos volumosos, perspicazes e fortemente argumentados, Tomás continua até hoje a atrair numerosos discípulos intelectuais, não apenas entre católicos, mas também entre protestantes e não cristãos.

b. Trabalho

Tomás é famoso por ser extremamente produtivo como autor em sua vida relativamente curta. Por exemplo, ele foi autor de quatro obras teológicas enciclopédicas, comentou sobre todas as principais obras de Aristóteles, escreveu comentários sobre todas as cartas de São Paulo no Novo Testamento e reuniu uma coleção *verso por verso* de comentários exegéticos dos Padres da Igreja sobre todos os quatro Evangelhos chamaram *Catena aurea*. Tais exemplos constituem apenas o início de uma lista abrangente das obras de Thomas.

Sua produção literária é tão diversa quanto grande. A obra de Tomás pode ser utilmente dividida em nove gêneros literários diferentes: (1) sínteses teológicas, por exemplo, *Summa theologiae* e *Summa contra gentiles*; (2) comentários sobre importantes obras filosóficas, por exemplo, *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles* e *Comentário ao De divinis nominibus de Pseudo-Dionísio*; (3) Comentários bíblicos, por exemplo, *Comentário Literal sobre Jó* e *Comentário e Palestras sobre as Epístolas do Apóstolo Paulo*; (4) questões contestadas, por exemplo, *Sobre o mal e sobre a verdade*; (5) obras de devoção religiosa, por exemplo, a *Liturgia de Corpus Christi* e o hino *Adoro te devote*; (6) sermões acadêmicos, por exemplo, *Beata gens*, sermão para Todos os Santos; (7) pequenos tratados filosóficos, por exemplo, *Sobre Ser e Essência* e *Sobre os Princípios da Natureza*; (8) trabalhos polêmicos, por exemplo, *Sobre a eternidade do mundo contra os murmuradores*, e (9) cartas em resposta a pedidos de opinião de especialistas, por exemplo, *Na realeza*. Para os propósitos do presente, este artigo focaliza os quatro primeiros desses gêneros literários. Isso deve ser suficiente para demonstrar a amplitude do pensamento de Tomás.

As obras mais famosas de Tomás são suas chamadas sínteses teológicas. Tomás compôs quatro deles durante sua vida: seu comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, *Suma contra os gentios*, *Compêndio de Teologia* e *Suma Teológica*. Embora cada uma dessas obras tenha sido composta por razões diferentes, elas são semelhantes na medida em que cada uma delas procura comunicar com clareza e defender a substância da fé católica de uma maneira que possa ser compreendida por alguém que tenha a educação necessária, ou seja, formação nas artes liberais e na filosofia da ciência de Aristóteles. Embora Tomás pretenda tanto clareza quanto brevidade nas obras, porque Tomás também pretende falar sobre todas as questões integrantes do ensino da fé católica, as obras são bastante longas (por exemplo, *Suma Teológica*, embora inacabada, com 2.592 páginas na tradução inglesa dos Padres da Província Dominicana Inglesa).

A *Suma contra os gentios* (SCG) de Tomás, sua segunda grande síntese teológica, está dividida em quatro livros: livro I trata de Deus; o livro II trata das criaturas; o livro III trata da providência divina; o livro IV trata de assuntos relativos à salvação. Enquanto o último livro trata de assuntos cuja verdade não pode ser demonstrada filosoficamente, os três primeiros livros são pretendidos por Tomás como o que poderíamos chamar de obras de teologia natural, isto é, teologia que do início ao fim não defende suas conclusões citando autoridades religiosas, mas contém apenas argumentos que partem de premissas que são ou podem ser evidenciadas para a razão humana à parte da revelação divina e terminam por tirar conclusões logicamente válidas de tais instalações. SCG é, portanto, a tentativa mais longa e ambiciosa de Tomás de fazer o que ele provavelmente é mais famoso - argumentar *filosoficamente* para várias teses sobre a existência de Deus, a natureza de Deus e a natureza das

criaturas na medida em que são criaturas de Deus. Embora Tomás cite as Escrituras nesses três primeiros livros do SCG, tais citações sempre vêm logo após a tentativa de Thomas de estabelecer um ponto filosoficamente. Ao citar as Escrituras no SCG, Tomás pretende assim demonstrar que fé e razão não estão em conflito, que essas conclusões alcançadas por meio da filosofia *coincidem* com os ensinamentos das Escrituras.

Suma Teológica (ST) é a obra mais conhecida de Tomás, e com razão, pois mostra todas as virtudes intelectuais de Tomás: a integração de uma fé forte com grande erudição; organização aguda do pensamento; uso criterioso de uma ampla gama de fontes, incluindo pagãs e outras fontes não-cristãs; uma consciência da complexidade da linguagem; economia linguística; e argumentação rigorosa. No entanto, ST não é uma erudição como muitas vezes pensamos em erudição no início do século 21, ou seja, um professor mostrando tudo o que sabe sobre um assunto. Pelo contrário, é o trabalho de um professor talentoso, pretendido por seu autor, como o próprio Tomás deixa claro no prólogo, para ajudar na formação espiritual e intelectual de seus alunos. Já se pensou que Tomás pretendia que ST substituísse as *Sentenças* de Lombardo como um livro universitário de teologia, o que, aliás, começou a acontecer já cento e cinquenta anos após a morte de Tomás. Estudos recentes sugeriram que Thomas preferia compor a obra para estudantes dominicanos que se preparavam para o ministério sacerdotal. Essa tese é consistente com o que Tomás realmente faz em ST, o que pode surpreender quem não examinou a obra como um todo.

E o método e o conteúdo do ST? Como as *Sentenças* de Lombardo, a ST de Tomás está organizada segundo o esquema neoplatônico de saída e retorno a Deus. Isso não é um acidente. Tomás pensa que é apropriado

que a ciência divina imite a realidade não apenas no conteúdo, mas na forma. ST é dividido em três partes. A primeira parte (frequentemente abreviada como "Ia") trata de Deus e da natureza das criaturas espirituais, isto é, anjos e seres humanos. A segunda parte trata do retorno dos seres humanos a Deus por meio do exercício das virtudes, do conhecimento e da ação de acordo com a lei e da recepção da graça divina. Dada a Queda dos seres humanos, a parte três (frequentemente abreviada como "IIla.") trata dos meios pelos quais os seres humanos incorporam as virtudes, conhecem a lei e recebem a graça: (a) a Encarnação, vida, paixão, morte, ressurreição e ascensão de Cristo, bem como (b) a maneira pela qual a vida e a obra de Cristo se tornam eficazes para os seres humanos, por meio dos sacramentos e da vida da Igreja.

Das três partes do ST, a segunda parte sobre questões éticas é de longe a mais longa, o que é uma das razões pelas quais estudos recentes sugerem que o interesse de Tomás em compor o ST é mais prático do que teórico. Podemos pensar em ST como um trabalho de ética cristã, projetado especificamente para ensinar os padres dominicanos cujas principais funções eram *pregar e ouvir confissões*. Na verdade, a parte dois de ST é tão longa que Tomás a divide em duas partes, onde a extensão de cada uma dessas partes é de aproximadamente 600 páginas em tradução para o inglês. A primeira parte da segunda parte é frequentemente abreviada como "Iallae"; a segunda parte da segunda parte é frequentemente abreviada como "IIallae".

A unidade fundamental de ST é conhecida como *artigo*. É no artigo que Tomás trabalha com alguma questão teológica ou filosófica particular em detalhes consideráveis, embora não em muitos detalhes. (Lembre-se de que Tomás está treinando sacerdotes para o ministério, não estudioso. Para as discussões mais detalhadas de Tomás sobre um tópico, os leitores

devem se voltar para seu tratamento em suas questões contestadas, seu comentário sobre as *Sentenças*, SCG e os comentários bíblicos). Tomás trata de uma pergunta muito específica de “sim” ou “não” em cada artigo de acordo com o método da *disputatio medieval*. Ou seja, cada artigo dentro do ST é, por assim dizer, um mini-diálogo. Cada artigo dentro de ST tem cinco partes. Primeiro Tomás levanta uma questão muito específica, por exemplo, “se a lei precisa ser promulgada”. Em segundo lugar, Tomás mantém algumas objeções à posição que ele mesmo defende sobre a questão específica levantada no artigo. Em outras palavras, Tomás está aqui levantando objeções à sua própria posição considerada. Terceiro, Tomás cita alguma autoridade (em uma seção que começa, *ao contrário*) que dá ao leitor a forte impressão de que a posição defendida nas objeções é, de fato, insustentável. Muitas vezes a autoridade que Tomás cita é uma passagem do Antigo ou do Novo Testamento; caso contrário, é algum intérprete autorizado das Escrituras ou da ciência, como Santo Agostinho ou Aristóteles, respectivamente. Deve-se notar que a autoridade citada não é de forma alguma a palavra final de Tomás sobre o assunto em questão. Tomás está bem ciente de que as autoridades precisam ser *interpretadas*.

Em quarto lugar, Tomás desenvolve sua própria posição sobre o tema específico abordado no artigo. Esta parte do artigo é muitas vezes referida como o *corpo* ou a *resposta*, literalmente, *eu respondo*. Aqui, Tomás oferece argumentos em defesa de sua própria posição ponderada sobre o assunto em questão. Às vezes, Tomás examina várias posições possíveis sobre o assunto em questão, mostrando por que algumas são insustentáveis, enquanto outras são defensáveis. Outras vezes, Tomás mostra que muito do problema é terminológico; se apreciarmos os vários sentidos de um termo crucial para a ciência em questão, podemos mostrar

que autoridades que parecem estar em conflito estão simplesmente usando uma expressão com diferentes significados pretendidos e, portanto, não discordam. Quinto, Tomás retoma as objeções e responde a cada uma delas à luz do trabalho que realizou no corpo do artigo. Deve-se notar que Tomás muitas vezes acrescenta detalhes interessantes nessas respostas às objeções à posição que defendeu no corpo do artigo.

Além de suas sínteses teológicas, Tomás compôs numerosos comentários sobre as obras de Aristóteles e outros filósofos neoplatônicos. Por exemplo, Tomás comentou sobre todas as principais obras de Aristóteles, incluindo *Metafísica*, *Física*, *De Anima* e *Ética a Nicômaco*. Estes são comentários linha por linha, e estudiosos contemporâneos de Aristóteles têm observado sua perspicácia, apesar do fato de que o próprio Tomás não sabia grego (embora ele estivesse trabalhando em traduções latinas de edições gregas do texto de Aristóteles). O foco nos comentários de Tomás está certamente explicando a mente de Aristóteles. Dito isso, dado que Tomás às vezes corrige Aristóteles nessas obras (ver, por exemplo, seu comentário sobre *Física*, livro 8, capítulo 1), parece correto dizer que os comentários de Tomás sobre Aristóteles são utilmente consultados para elucidar os próprios pontos de vista de Tomás sobre tópicos filosóficos também.

Tomás é muitas vezes referido como um aristotélico. Isso é particularmente verdade quando se fala da filosofia da linguagem de Tomás, da metafísica dos objetos materiais e da filosofia da ciência. Quando se trata da metafísica e da filosofia moral de Tomás, porém, Tomás é igualmente influenciado pelo neoplatonismo dos Padres da Igreja e outros pensadores clássicos como Santo Agostinho de Hipona, Papa São Gregório Magno, Proclo e o Pseudo-Dionísio. Uma maneira de ver a importância do pensamento neoplatônico para o próprio

pensamento de Tomás é observar o fato de que Tomás escreveu comentários sobre várias obras neoplatônicas importantes. Estes incluem comentários sobre *As Hebdómadass de Boécio*, *Da Trindade*, Pseudo-Dionísio *Sobre os Nomes Divinos*, e o anônimo *Livro de Causas* (a última obra que Tomás identificou corretamente como sendo a obra de um filósofo árabe que emprestou muito da *Elemento Teológico* de Proclo e a obra de Dionísio; anteriormente pensava-se que era uma obra de Aristóteles).

Embora Tomás tenha comentado várias obras filosóficas, ele provavelmente considerou seus comentários sobre as Escrituras como os mais importantes (Tomás comentou sobre Jó, Isaías, Jeremias, Lamentações, Salmos 1-51 (este comentário foi interrompido por sua morte), Mateus, João, Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Timóteo, Tito, Filemom e Hebreus. Tomás também compôs um glossário sobre os quatro evangelhos, o *Catena a urea*, que consiste em uma coleção do que vários Padres da Igreja têm a dizer sobre cada versículo em cada um dos quatro evangelhos). Tomás se considerava, antes de tudo, um teólogo cristão católico. De fato, os professores de teologia da Universidade de Paris na época de Tomás eram conhecidos como Mestres da Página Sagrada. Além disso, Tomás era membro da ordem dominicana, e os dominicanos têm uma consideração especial por ensinar o significado das Escrituras.

Um leitor pode se perguntar por que alguém mencionaria os comentários de Tomás sobre as Escrituras em um artigo focado em suas contribuições para a disciplina da filosofia. É importante mencionar os comentários das Escrituras de Tomás, uma vez que Tomás frequentemente faz seu filosofar enquanto faz teologia, e isso não é menos verdadeiro em seus comentários sobre as Escrituras. Para dar apenas um exemplo da

importância dos comentários bíblicos de Tomás para a compreensão de um tópico filosófico em seu pensamento, ele tem coisas interessantes a dizer sobre a natureza comunal da felicidade perfeita em seus comentários sobre as cartas de São Paulo aos Coríntios e aos Efésios. Um leitor que se concentrasse apenas no tratamento de Tomás da felicidade perfeita, por exemplo, na *Suma Teológica*, obteria um quadro incompleto de suas opiniões sobre a felicidade humana.

No que se refere à filosofia de Tomás, há um gênero literário final digno de menção, a chamada *questão controversa*. Como ST, os artigos nas questões disputadas de Tomás são organizados de acordo com o método da *discussão* medieval. No entanto, enquanto um artigo típico em ST apresenta três ou quatro objeções, não é incomum que um artigo em uma questão contestada apresente 20 objeções à posição que o mestre deseja defender. Considere, por exemplo, a questão de *saber se há poder em Deus*. Enquanto o artigo em ST que trata desta questão apresenta quatro objeções, o artigo correspondente em *Questões Disputadas de Tomás sobre o Poder de Deus* abrange 18 objeções. No entanto, seria um erro pensar que as questões contestadas de Tomás representam necessariamente suas discussões mais maduras de um tópico. Embora as questões contestadas possam ser consideradas como os tratamentos mais detalhados de Tomás de um assunto, ele às vezes mudou de ideia sobre questões ao longo de sua carreira de escritor, e as questões contestadas não representam necessariamente sua última palavra sobre um determinado assunto.

2. Fé e Razão

As visões de Tomás sobre a relação entre fé e razão podem ser contrastadas com várias visões contemporâneas. Considere primeiro uma

posição influente que podemos rotular de *evidencialismo*. Para nossos propósitos, o defensor do evidencialismo acredita que se deve proporcionar a força de sua crença B à quantidade de evidência que se tem para a verdade de B , onde a *evidência* pois uma crença é interpretada ou (a) como a correspondência dessa crença com uma proposição que é auto-evidente, indubitável ou imediatamente evidente a partir da experiência sensorial, ou (b) como essa crença sendo apoiada por um bom argumento, onde tal argumento começa de premissas que são evidentes, indubitáveis ou imediatamente evidentes da experiência sensorial (ver Plantinga [2000, pp. 67-79] e Rota [2012]). O evidencialismo, assim interpretado, é incompatível com uma visão religiosa tradicional que Tomás mantém sobre *a fé divina*: se Susan tem fé divina que p , então Susan tem fé que p como um presente de Deus, e Susan razoavelmente acredita que p com uma forte convicção, não com base na compreensão pessoal de Susan por que p é verdade, mas com base na crença razoável de Susan de que Deus revelou divinamente que p é verdade. Em outras palavras, a fé divina é uma espécie de conhecimento certo por meio de *testemunho* para Tomás.

O fideísmo é outra posição com a qual podemos contrastar as visões de Tomás sobre fé e razão. Para nossos propósitos, considere o fideísmo como a visão que afirma que a fé é a única maneira de apreender as verdades sobre Deus. Colocado negativamente, o fideísta pensa que a razão humana é incapaz de demonstrar filosoficamente verdades sobre Deus.

Finalmente, considere a posição sobre fé e razão conhecida como *separatismo*. De acordo com o separatismo, filosofia e ciência natural, por um lado, e teologia revelada, por outro, são atividades ou hábitos incomensuráveis. Qualquer conversa sobre conflito entre fé e razão

sempre envolve algum tipo de confusão sobre a natureza da fé, filosofia ou ciência.

Em contraste com os pontos de vista mencionados acima, Tomás não apenas vê um papel significativo tanto para a fé quanto para a razão no melhor tipo de vida humana (contra evidencialismo), mas ele pensa que a razão separada da fé pode discernir algumas verdades sobre Deus (contra fideísmo), como sintetizado pela obra de um filósofo pagão como Aristóteles (ver, por exemplo, SCG I, capítulo 3). Tomás também reconhece que a teologia e a filosofia reveladas estão preocupadas com alguns dos mesmos tópicos (contra separatismo). Embora trate de alguns dos mesmos tópicos, Tomás pensa que não é possível, em princípio, que haja um conflito real e significativo entre as verdades descobertas pela fé e pela teologia divinas, por um lado, e as verdades discernidas pela razão e pela filosofia, por outro. Na verdade, Tomás pensa que é uma parte especial da tarefa do teólogo explicar exatamente por que quaisquer conflitos percebidos entre fé e razão são meramente aparentes e não conflitos reais e significativos (ver, por exemplo, ST Ia. q. 1, a. 8). De fato, mostrar que a fé e a razão são compatíveis é uma das coisas que Tomás tenta fazer em suas próprias obras de teologia. Um grupo diversificado de pensadores religiosos subsequentes considerou a modelagem de Tomás do casamento entre fé e razão como uma de suas contribuições mais importantes.

Um lugar onde Tomás discute a relação entre fé e razão é SCG, livro I, capítulos 3-9. Tomás observa ali que existem dois tipos de verdades sobre Deus: aquelas verdades que podem ser apreendidas pela razão à parte da revelação divina, por exemplo, que Deus existe e que há um Deus (na *Suma Teológica*, Tomás chama tais verdades sobre Deus *os preâmbulos da fé*) e aquelas verdades sobre Deus cuja apreensão requer

um dom da graça divina, por exemplo, a doutrina da Trindade (Tomás chama isso *de artigos de fé*). Embora a verdade dos preâmbulos da fé possa ser apreendida sem fé, Tomás pensa que os seres humanos não são racionalmente obrigados a fazê-lo. De fato, Tomás argumenta que três consequências incômodas se seguiriam se Deus exigisse que todos os seres humanos precisassem apreender os preâmbulos da fé por meio de argumentação filosófica.

Primeiro muito poucas pessoas conheceriam verdades sobre Deus e, como o florescimento humano requer certo conhecimento de Deus, Deus quer ser conhecido pelo maior número possível de pessoas. Nem todo mundo tem a inteligência nativa para fazer o tipo de trabalho em filosofia necessário para entender um argumento para a existência de Deus. Entre os que têm a inteligência necessária para tal trabalho, muitos não têm o tempo necessário para apreender tais verdades pela filosofia, empenhando-se como estão em outras tarefas importantes como cuidar dos filhos, fazer trabalhos braçais, alimentar os pobres e assim por diante. Finalmente, entre aqueles que têm a inteligência natural e o tempo necessários para um trabalho filosófico sério, muitos não têm a paixão pela filosofia que também é necessária para chegar a uma compreensão dos argumentos para a existência de Deus.

Em segundo lugar, dos poucos que poderiam vir a conhecer as verdades sobre Deus filosoficamente, estes apreenderiam essas verdades com algo próximo da certeza apenas no final de suas vidas, e Tomás pensa que as pessoas precisam apreender verdades como a existência de Deus o mais rápido possível. possível. (Compare aqui com uma criança aprendendo que é errado mentir; os pais sabiamente querem que seus filhos aprendam essa verdade o mais rápido possível). Para entender por que Tomás pensa que a existência de Deus é uma verdade discernível

apenas por meio da filosofia no final da vida, precisamos apreciar sua visão da filosofia, metafísica e teologia natural. A filosofia é uma disciplina à qual, com razão, chegamos somente depois de termos adquirido alguma confiança em outras disciplinas, como aritmética, gramática e lógica. Dentre as disciplinas filosóficas, a metafísica é a mais difícil e pressupõe competência em outras disciplinas filosóficas como a física (como é praticada, por exemplo, na Física de Aristóteles, ou seja, o que poderíamos chamar de física filosófica, ou seja, reflexões sobre a natureza de mudança, matéria, movimento e tempo). Finalmente, demonstrar a existência de Deus é a parte mais difícil da metafísica. Se quisermos apreender com confiança a existência de Deus por meio da filosofia, isso acontecerá somente após anos de intenso estudo e certamente não durante a infância, quando poderíamos pensar que Thomas acredita que é importante, se não necessário, que isso aconteça.

Terceiro, vamos supor que Susan tenha a inteligência nativa, tempo, paixão e experiência necessários para apreender a existência de Deus filosoficamente e que ela, de fato, saiba que Deus existe por meio de um argumento filosófico. Tomás sustenta que tal apreensão será, no entanto, deficiente, pois não permitirá que Susan tenha total confiança de que Deus existe, uma vez que Susan está ciente - sendo a filósofa que é - de que existe uma possibilidade real de que ela tenha cometido um erro em seu raciocínio filosófico. No entanto, a boa vida, por exemplo, viver como um mártir, exige que tenhamos uma confiança inabalável de que Deus existe. Uma vez que Deus deseja que o maior número possível de pessoas perceba sua existência, e o faça o mais rápido possível e com o tipo de confiança desfrutado pelos apóstolos, santos e mártires, Tomás argumenta que é apropriado que Deus revele divinamente aos seres humanos - mesmo para os teólogos que podem demonstrar filosoficamente a

existência de Deus - os preâmbulos da fé, isto é, aquelas verdades que podem ser apreendidas pela razão humana à parte da fé divina, para que pessoas de todas as esferas da vida possam, com grande confiança, acreditar que Deus existe o mais cedo possível na vida.

No entanto, faz sentido acreditar em coisas sobre Deus que excedem a capacidade natural da razão humana? Tomás acha que a resposta é "sim" e defende essa resposta de várias maneiras. Dois são mencionados aqui. Primeiro, Tomás acha sensato da parte de Deus pedir aos seres humanos que acreditem em coisas sobre Deus que excedem suas capacidades naturais, uma vez que fazê-lo reforça nos seres humanos uma importante verdade sobre Deus, a saber, que Deus é tal que Ele não pode ser completamente entendido pela maneira das nossas capacidades naturais. Se dissermos que entendemos completamente Deus por meio de nossas capacidades naturais, então não entendemos o que "Deus" significa. Falar de Deus, para Tomás, exige que reconheçamos nossas limitações em relação a tal projeto.

Tomás também observa que acreditar nas coisas sobre Deus pela fé aperfeiçoa a alma de uma maneira que nada mais pode. Aqui Tomás se baseia no testemunho de Aristóteles, que pensa que mesmo um pequeno conhecimento das coisas mais altas e mais belas aperfeiçoa a alma mais do que um conhecimento completo das coisas terrenas. Embora não possamos entender as coisas de Deus que apreendemos pela fé nesta vida, até mesmo um pequeno conhecimento de Deus aperfeiçoa grandemente a alma. Assim como um pouco de conhecimento real dos seres humanos é melhor para a alma de Susan do que Susan saber tudo o que há para saber sobre formigas carpinteiras, Susan possuir conhecimento sobre Deus pela fé é melhor para a alma de Susan do que Susan saber cientificamente tudo o que há para saber sobre o cosmos.

Ainda assim, podemos nos perguntar por que Tomás acha razoável aceitar a fé católica em oposição a alguma outra tradição de fé que, como a fé católica, nos pede para acreditar em coisas que excedem a capacidade da razão natural. Uma coisa que Tomás diz é que algumas tradições religiosas não católicas nos pedem para acreditar em coisas que são contrárias ao que podemos saber pela razão natural. Tomás aceita a máxima medieval de que "a graça não destrói a natureza nem a põe de lado; antes, a graça sempre aperfeiçoa a natureza". Embora a fé católica nos leve além do que a razão natural por si mesma pode apreender, segundo Tomás, ela nunca contradiz o que sabemos por meio da razão natural. Portanto, quaisquer conflitos reais entre fé e razão nas tradições religiosas não católicas nos dão uma razão para preferir a fé católica às tradições de fé não católicas.

Além disso, Tomás acha que existem bons - embora não demonstrativos - argumentos para a verdade da fé católica. Tomás começa com os relatos de curas, ressurreição dos mortos e mudanças milagrosas nos corpos celestes, conforme contido no Antigo e no Novo Testamento. Esses relatos de milagres - que Tomás considera historicamente confiáveis - oferecem confirmação da veracidade do ensino daqueles que realizam tais obras pela graça de Deus. Ainda mais significativo, pensa Tomás, é o fato de que simples pescadores foram transformados da noite para o dia em apóstolos, ou seja, homens eloquentes e sábios. Tomás considera isso um milagre que confirma a verdade da fé católica que os apóstolos pregaram. Mais poderoso de tudo, segundo Tomás, a fé católica se espalhou pelo mundo em meio a grandes perseguições. Como observa Tomás, a fé católica não foi inicialmente adotada porque era economicamente vantajoso fazê-lo; nem se espalhou - como outras tradições religiosas - por meio da espada; de fato, as pessoas

afluíram à fé católica – como observa Tomás, tanto os simples como os eruditos – apesar de ela ensinar coisas que ultrapassam a capacidade natural do intelecto e exigir que as pessoas refreem seus desejos pelos prazeres da carne. Dada a natureza humana, Tomás pensa que tais conversões foram milagrosas e assim testemunham a verdade da fé que essas pessoas passaram a adotar. tanto os simples como os eruditos, apesar de ensinar coisas que ultrapassam a capacidade natural do intelecto e exigir que as pessoas refreem seus desejos pelos prazeres da carne.

3. Filosofia da Linguagem: Analogia

Qualquer discussão dos pontos de vista de Tomás sobre *o que* algo é, por exemplo, *bondade* ou *conhecimento* ou *forma*, requer algum cenário. Grande parte da filosofia analítica contemporânea e da ciência moderna opera sob a suposição de que qualquer discurso D que mereça a honra de ser chamado de *científico* ou *disciplinado* requer que os termos empregados em D não sejam usados de forma *equivocada*. Tomás concorda, mas com uma ressalva muito importante. Tomás distingue dois tipos diferentes de equívoco: equívoco *descontrolado* (ou completo) e equívoco *controlado* (ou predicação análoga). Enquanto o primeiro é incompatível com um discurso científico ou disciplinado, segundo Tomás, o segundo não é. Tomás, portanto, distingue três maneiras diferentes de usar as palavras: univocamente, equivocadamente (no sentido de que é completo ou descontrolado) e analogamente, ou seja, equivocadamente, mas de maneira controlada. Quando usamos uma palavra *univocamente*, predicamos de duas coisas (x e y) um e o mesmo nome n , onde n tem precisamente o mesmo significado quando predicado de x e y . Por exemplo, pense nas locuções “o gato é um animal” e “o cachorro é um

animal". Aqui, a mesma palavra "animal" é predicada de duas coisas diferentes, mas o significado de "animal" é precisamente o mesmo em ambos os casos. Em contraste, quando usamos uma palavra de forma *equivocada*, duas coisas (x e y) recebem o mesmo nome n , onde n tem um significado quando predicado de x e um significado diferente quando predicado de y . Por exemplo, usamos a mesma palavra "banco" para nos referirmos a um lugar onde economizamos dinheiro e aquela parte da terra que toca a beira de um rio.

É importante ressaltar que Tomás observa que algumas instâncias de equívoco são *controladas*, ou instâncias de *predicação análoga*, enquanto outras instâncias de nomenclatura equívoca são *completas* ou *não controladas*. Em um caso de equívoco completo ou descontrolado, predicamos de duas coisas (x e y) um e o mesmo nome n , onde n tem um significado quando predicado de x e n tem um significado completamente diferente quando predicado de y . O uso em inglês da palavra "banco" é um bom exemplo de equívoco completo ou descontrolado; aqui o uso do mesmo nome é totalmente um acidente de linguagem. É uma questão de chance linguística que "banco" tenha esses dois significados totalmente diferentes e não relacionados em inglês.

Em contraste, em um caso de equívoco controlado ou predicação análoga, predicamos de duas coisas (x e y) um e o mesmo nome n , onde n tem um significado quando predicado de x , n tem um significado diferente, mas não relacionado, quando predicado de y , onde um desses significados é primário enquanto o outro significado deriva seu significado do significado primário. Por exemplo, considere a maneira como usamos a palavra "bom". Às vezes falamos de "bons cães" e às vezes dizemos coisas como "Doug é um bom homem". Os significados de "bem" nessas duas locuções obviamente diferem um do outro, pois no primeiro sentido

nenhuma recomendação moral está implícita onde há recomendação moral implícita no último. No entanto, também parece correto dizer que "bom" não está sendo usado de maneiras completamente diferentes e desconexas nessas locuções. Em vez disso, falar de "cães bons" deriva seu significado do significado primário de "bom" como uma forma de oferecer elogios morais aos seres humanos. Assim, usamos a palavra "bom" como uma expressão análoga no sentido de Tomás. Para dar um exemplo que Aristóteles usa, "saudável" é usado no sentido primário em uma locução como "Joe é saudável". Também podemos dizer "a urina de Joe é saudável", que usa "saudável" para identificar um sinal da saúde de Joe (no sentido primário do termo), ou "exercício é saudável", que usa "saudável" para identificar uma causa da saúde (novamente, no sentido primário).

Tomás considera que a predicação análoga ou o equívoco controlado são suficientes para uma boa ciência e filosofia, supondo, é claro, que as outras condições relevantes para uma boa ciência ou filosofia sejam satisfeitas. Embora o uso mais famoso para o qual Tomás coloca sua teoria da nomenclatura análoga seja sua tentativa de dar sentido a uma ciência de Deus, a nomenclatura análoga é relevante no que diz respeito a muitos outros aspectos da filosofia, pensa Tomás. Por exemplo, também usamos palavras de forma análoga quando falamos sobre ser, conhecimento, causação e até mesmo a própria ciência. Tomás, portanto, vê uma diferença significativa entre equívoco completo e equívoco controlado ou nomeação análoga. Considerando que o cientista que evita o primeiro, uma disciplina que usa palavras no último sentido pode ser entendida adequadamente como científica ou disciplinada.

4. Epistemologia

a. A Natureza do Conhecimento e da Ciência

Tomás está ciente do fato de que existem diferentes formas de conhecimento. Uma forma de conhecimento que é particularmente importante para um professor do século XIII como Tomás é o conhecimento científico (*scientia*). No entanto, Tomás reconhece que o próprio conhecimento científico depende da existência de tipos não científicos de conhecimento, por exemplo, conhecimento dos sentidos e conhecimento de proposições auto-evidentes (sobre cada uma das quais, há mais abaixo).

Podemos começar a entender o que Tomás quer dizer com *scientia* por meio de sua discussão da fé, que é uma forma de conhecimento que ele frequentemente contrasta com *scientia* (ver, por exemplo, ST IIaIIae. q. 1, aa. 4-5 ; q. 2, a. 1). De acordo com Tomás, fé e *scientia* são semelhantes em serem subjetivamente certas. Se eu acredito que *p* pela fé, então estou confiante de que *p* é verdadeiro. O mesmo ocorre com o conhecimento científico. No entanto, a razão para se estar confiante de que *p* difere nos casos de fé e *scientia*. Se eu sei que *p* por meio da ciência, então não só tenho razões convincentes para que *p*, mas entendo por que essas razões me compelem a acreditar que *p*. Em contraste com *scientia*, a certeza da fé de que *p* é fundamentada para Thomas na crença racional de que outra pessoa tem *scientia* ou visão intelectual em relação a *p*. Assim, a certeza da fé está fundamentada no testemunho de outra pessoa – no caso da fé divina, o testemunho de Deus. Para Tomás, a fé pode e, pelo menos para quem tem tempo e talento, deve ser sustentada por razões. No entanto, se Susan acredita em *p* pela fé, Susan pode ver *que p* é verdadeiro, mas não vê *por que p* é verdadeiro. A crença de Susan de que *p* é, em última análise,

fundamentada na confiança em relação a alguma outra pessoa, por exemplo, a competência epistêmica de Jane, onde a competência de Jane envolve ver por que p é verdadeiro, seja pelo fato de Jane ter scientia de p , porque Jane sabe que p é evidentemente verdadeiro, ou porque Jane tem conhecimento dos sentidos de que p .

Devemos notar que, para Tomás, a *própria scientia* é um termo que usamos justamente de forma análoga. Por exemplo, ao falar de *ciência*, poderíamos estar falando de *um ato de investigação* pelo qual tiramos certas conclusões, não conhecidas anteriormente, de coisas que já conhecemos, ou seja, a partir de primeiros princípios, onde esses princípios são conhecidos por meio de (reflexão sobre nossas) experiências sensoriais, extraímos as implicações lógicas de tais princípios. Podemos contrastar a ciência como ato de investigação com outro tipo de *atividade* especulativa que Tomás chama de *contemplação*. Tanto a ciência (no sentido de se engajar em um ato de indagação) quanto a contemplação são atos do intelecto especulativo segundo Tomás, ou seja, são usos do intelecto que têm a verdade como objeto imediato. (Em contraste, os usos práticos do intelecto são atos do intelecto que visam à produção de algo diferente do que se pensa, por exemplo, pensar a serviço de fazer a coisa certa, da maneira certa, na hora certa, e assim por diante, ou pensar a serviço de realizar uma obra de arte.) Tomás pensa que, enquanto um ato de investigação científica visa descobrir uma verdade ainda não conhecida, um ato de contemplação visa desfrutar de uma verdade já conhecida.

Podemos falar de ciência não apenas como um *ato de investigação*, mas também como *um tipo particularmente forte de argumento* para a verdade de uma proposição que Tomás chama de *demonstração* científica. Se uma pessoa possui uma demonstração

científica de alguma proposição p , então ela entende um argumento que p tal que o argumento é logicamente válido e ela sabe com certeza que as premissas do argumento são verdadeiras.

Além dos sentidos da ciência mencionados acima, Tomás também reconhece o sentido aristotélico de *scientia como um tipo particular de hábito* intelectual ou disposição ou virtude, hábito esse que é fruto de *scientia* como investigação científica e requer a posse de demonstrações científicas. Mas a ciência no sentido de hábito é mais do que fruto da investigação e da posse de argumentos. A ciência como um hábito é a posse de uma pessoa de um corpo organizado de conhecimento e argumentação demonstrativa sobre algum assunto S , onde possuir um corpo organizado de conhecimento e argumentação demonstrativa sobre algum assunto é uma função de conhecer (a) os fatos básicos sobre S , isto é, as propriedades ou poderes característicos das coisas pertencentes a S , bem como (b) os princípios, causas ou explicações dessas propriedades ou poderes de S , e (c) as conexões lógicas entre (a) e (b). Por exemplo, de acordo com este modelo de ciência, tenho um conhecimento científico dos seres vivos *qua* coisas vivas somente se eu conhecer os fatos básicos sobre todas as coisas vivas, por exemplo, que as coisas vivas *crescem e diminuem de tamanho ao longo do tempo, se nutrem e se reproduzem*, e eu sei *por que* as coisas vivas têm esses poderes e propriedades características.

Segundo Tomás, uma ciência como hábito é uma espécie de *virtude intelectual*, ou seja, um hábito de conhecimento sobre um assunto, adquirido por experiência, trabalho árduo e disciplina, onde a aquisição desse hábito geralmente envolve ter um professor ou professores. Uma pessoa que possui uma ciência s conhece o tipo certo de pontos de partida para pensar sobre s , isto é, os primeiros princípios ou

verdades indemonstráveis sobre s , e o cientista pode tirar conclusões corretas desses primeiros princípios. Em outras palavras, se alguém tem uma ciência de s , seu conhecimento de s é sistemático e controlado pela experiência, e assim pode-se falar sobre s com facilidade, coerência, clareza e profundidade.

Tomás observa que os primeiros princípios de uma ciência são às vezes *naturalmente* conhecido pelo cientista, por exemplo nos casos de aritmética e geometria (ST Ia. q. 1, a. 2). Segundo Tomás, a ciência da teologia sagrada não se enquadra nessa caracterização de ciência, pois os primeiros princípios da teologia sagrada são artigos de fé e, portanto, não são conhecidos pela luz natural da razão, mas pela graça de Deus revelando a verdade de tais princípios aos seres humanos. É claro que os filósofos da ciência contemporâneos não considerariam a incapacidade da teologia sagrada de se encaixar perfeitamente em uma concepção unívoca da ciência bem definida como um problema para o status científico da teologia sagrada. Pense no problema da demarcação, ou seja, o problema de identificar condições necessárias e suficientes para que algum discurso conte como ciência.

O problema da demarcação sugere que a *ciência* é um termo que usamos analogamente. Isso é o que Tomás pensa. Por exemplo, Tomás reconhece que, mesmo entre aquelas ciências cujas primeiras premissas são conhecidas por alguns seres humanos pela luz natural da razão, existem algumas ciências (chame-as de "os x s") tais que os cientistas que praticam os x s, pelo menos onde o conhecimento de alguns dos primeiros princípios do x s está em causa, dependem do testemunho de cientistas de outras disciplinas que não a sua. Por exemplo, a óptica faz uso de princípios tratados em geometria, e a música faz uso de princípios tratados em matemática. Se, por exemplo, todos os músicos tivessem que ser

especialistas em matemática, a maioria dos músicos nunca conseguiria praticar a ciência da música em si. Assim, os músicos tomam os princípios e descobertas da matemática como ponto de partida para a prática de sua própria ciência. Assim como a ótica e a música, portanto, a teologia sagrada se baseia em princípios conhecidos por aqueles com uma ciência superior, neste caso, a ciência possuída por Deus e os bem-aventurados (ver, por exemplo, ST Ia. q. 1, a. 2, *resposta*). Ao contrário da ótica, música e outras disciplinas estudadas na universidade, os princípios da teologia sagrada não são conhecidos pela luz natural da razão. No entanto, a teologia sagrada não deixa de ser uma ciência, pois aqueles que possuem tal ciência podem, por exemplo, tirar conclusões lógicas dos artigos de fé, argumentar que um artigo de fé é logicamente consistente com os outros artigos de fé e responder a objeções a os artigos de fé, fazendo todas essas coisas de forma sistemática, clara e fácil, baseando-se nos ensinamentos de outras ciências, incluindo a filosofia (ST Ia. q. 1, a. 8).

b. A Extensão da Ciência

Dada sua noção de ciência (seja tomada como atividade, argumento demonstrativo ou virtude intelectual), podemos pensar que Thomas entende que a extensão da *ciência* é mais ampla do que a maioria de nossos contemporâneos permitiria. Há um sentido em que isso é verdade. Embora haja certamente desacordo entre nossos contemporâneos sobre o status *científico* de algumas disciplinas estudadas nas universidades modernas, por exemplo, psicologia e sociologia, todos concordam que disciplinas como física, química e biologia devem ser contadas entre as ciências. Apesar do problema da demarcação, tendemos a pensar na ciência como algo *natural*, onde uma ciência natural constitui uma disciplina que estuda o mundo natural procurando padrões espaço-

temporais nesse mundo, onde “o modo de olhar” tende a envolver experimentos controlados (Artigas 2000, p. 8). Tomás teria conhecido algo de ciência neste sentido de seu professor St. Albert, o Grande (c. 1206-1280). No entanto, para Tomás (para quem a *ciência* é entendida como uma disciplina ou virtude intelectual) disciplinas como matemática, música, filosofia e teologia também contam como ciências, pois aqueles que praticam tais disciplinas podem falar sobre os assuntos estudados nessas disciplinas de uma forma sistemática, ordenada, ampla e controlada pela experiência humana comum (e, em alguns casos, à luz das descobertas de outras ciências).

Por outro lado, há um sentido em que a compreensão de Tomás da ciência é mais restritiva do que a noção contemporânea. Tomás segue Aristóteles ao pensar que conhecemos algo *x* cientificamente apenas se nosso conhecimento de *x* for certo. Ou seja, temos conhecimento *demonstrativo* de *x*, ou seja, nosso conhecimento *parte* de premissas que conhecemos com certeza por meio da reflexão sobre a experiência sensorial, por exemplo, todos os animais são mortais ou não pode haver mais no efeito do que na sua causa ou causas, e *termina* tirando conclusões logicamente válidas dessas premissas. No entanto, parece ser uma marca registrada da noção moderna de ciência que as afirmações da ciência são, de fato, falíveis e, portanto, por definição, incertas.

c. As quatro causas

Nenhum relato da filosofia da ciência de Tomás estaria completo sem mencionar a doutrina das quatro causas. Seguindo Aristóteles, Tomás pensa que a explicação científica mais ampla de um objeto ou evento *físico* envolve mencionar suas quatro causas, ou seja, suas causas

eficientes, materiais, formais e finais. É claro que algumas coisas (das quais poderíamos ter algum tipo de ciência) não têm quatro causas para Tomás. Por exemplo, substâncias imateriais não terão uma causa material. No entanto, Tomás pensa que os objetos materiais - sejam naturais ou artificiais - têm quatro causas. Por exemplo, para qualquer objeto material O , O tem quatro causas, a causa material (do que O é feito), a causa formal (*o que* O é), a causa final (qual é o fim, objetivo, propósito ou função de O) e a causa eficiente (o que traz - ou conserva - O em (para) ser). Alguém tem um conhecimento científico de O (ou do tipo de O) somente se conhece todas as quatro causas de O ou o tipo ao qual O pertence. Aqui segue um relato mais detalhado de cada uma das quatro causas como Tomás as entende.

I. A causa eficiente

Uma causa eficiente de x é um ser que age para trazer x à existência, preservar x em existência, aperfeiçoar x em existência, ou então trazer alguma característica F em x . Por exemplo, Michelangelo foi a causa eficiente do *David*. Tomás pensa que existem diferentes tipos de causas eficientes, que podem estar trabalhando em um mesmo objeto ou evento, embora de maneiras diferentes. Por exemplo, Tomás pensa que Deus é a principal causa eficiente de qualquer ser criado, em cada momento em que esse ser criado existe. Isto é, se não fosse por Deus intemporal e eficientemente causando a existência de uma criatura em algum momento t , essa criatura não existiria em t . O ato de criação e conservação de Deus em relação a alguma criatura C não exclui que C também tenha simultaneamente criaturas como causas eficientes *secundárias de* C . Isso ocorre porque Deus e as criaturas são causas eficientes em sentidos diferentes, mas análogos. Deus é a causa eficiente primária como

criador *ex nihilo*, conservando atemporalmente a própria existência de qualquer causa eficiente criada a cada momento em que ela existe, enquanto as criaturas são causas eficientes secundárias no sentido de que vão trabalhar sobre a matéria pré-existente de tal forma que a matéria que é meramente potencialmente F, na verdade se torna F. Por exemplo, podemos dizer que um espermatozóide e um gameta feminino trabalham um sobre o outro na fertilização e, portanto, funcionam como causas eficientes *secundárias de um ser humano H vindo à existência*. Para continuar com este exemplo, Tomás pensa que Deus também está trabalhando como o *principal* causa eficiente da existência de H, uma vez que, por exemplo, (a) Deus é a causa criadora e conservadora de (i) qualquer espermatozóide enquanto existir, (ii) qualquer gameta feminino enquanto existir, e (iii) todos os aspectos do ambiente necessários para uma fertilização bem sucedida. Além disso, Tomás pensa (b) Deus é a causa criadora e conservadora da existência do próprio H enquanto H existir.

II. A causa material

Tomás pensa que "causa material" (ou simplesmente "matéria") é uma expressão que tem vários significados diferentes, mas relacionados. Talvez o sentido mais óbvio de "matéria" seja do que são feitos os objetos de "variedade de jardim" e suas partes de "variedade de jardim". Nesse sentido de "matéria", a causa material de um machado é um pouco de ferro e um pouco de madeira.

Há um sentido de "matéria" que é muito importante para uma análise da mudança, pensa Tomás. A matéria nesse sentido explica por que *x* é capaz de ser transformado em algo que *x* atualmente não é. A causa material, nesse sentido, é o sujeito da mudança – aquilo que explica como

algo pode perder a propriedade não - *F* e ganhar a propriedade *F*. Por exemplo, a causa material de uma mudança *acidental* é alguma substância. O próprio Sócrates é a causa material da mudança que consiste em Sócrates perder a propriedade de não estar e ganhar a propriedade de estar. Tal mudança é *acidental*, pois a substância que denominamos *Sócrates* neste caso, não deixa de existir em virtude de perder a propriedade de não estar e ganhar a propriedade de estar.

A causa material para uma mudança *substancial* é o que os intérpretes medievais de Aristóteles, como Tomás, chamam de *prima materia* (*primária* ou *primeira* matéria). A matéria prima é aquela causa de *x* que é intrínseca a *x* (podemos dizer, *é uma parte de x*) que explica por que *x* está sujeito a alterações substanciais. Para Tomás, as substâncias são objetos unificados da mais alta ordem. Substâncias, por exemplo, coisas vivas, devem ser contrastadas diretamente com pilhas ou coleções de objetos, por exemplo, uma pilha de lixo ou um exército. Tomás pensa que se as mudanças substanciais tivessem substâncias reais funcionando como os assuntos finais para essas mudanças substanciais, então seria razoável questionar a existência substancial daquelas chamadas substâncias que são (supostamente) compostas por tais substâncias. Se Sócrates fosse composto, digamos, de átomos demócritos *que fossem substâncias por direito próprio*, então Sócrates, na melhor das hipóteses, seria nada mais do que um arranjo de átomos. Ele seria apenas *um ser acidental* – uma relação acidental entre várias substâncias – em vez de uma substância. Na pior das hipóteses, Sócrates não existiria (se pensarmos que as únicas substâncias são entidades fundamentais, como átomos, e Sócrates não é um átomo).

Uma vez que Tomás pensa em Sócrates como um caso paradigmático de uma substância, ele pensa assim que a matéria de uma

mudança substancial deve ser algo que é *em si e por si* não realmente uma substância, mas é meramente a causa material última de alguma substância. Tomás chama isso de causa material final de uma substância que pode sofrer mudanças substanciais de *matéria prima*. Por exemplo, considere que um urso come um inseto em t , de modo que o inseto existe no espaço s , ou seja, no estômago do urso, em t . Alguma matéria prima, portanto, é configurada pela forma substancial de um bug em s em t tal que existe um bug em s em t . No instante $t+1$, quando o inseto morre no estômago do urso, a matéria prima em s perde a forma substancial de um inseto e essa matéria prima passa a ser configurada por uma miríade de formas substanciais de tal forma que o inseto não existe mais em $t+1$. O que existe em s em $t+1$ é uma coleção de substâncias, por exemplo, células vivas organizadas em forma de insetos, onde as próprias células logo sofrerão mudanças substanciais, de modo que o que existirá é uma coleção de substâncias não vivas, por exemplo, os tipos e números de átomos e moléculas que compõem as células vivas de um inseto vivo.

Dito isto, Tomás pensa que a matéria prima nunca existe sem ser configurada por alguma forma. Em primeiro lugar, a matéria sempre existe sob dimensões, e assim *esta* matéria prima (e não *aquela* matéria prima) é configurada pela forma accidental de quantidade, e mais especificamente, a quantidade accidental de existir em três dimensões (ver, por exemplo, *Comentário na Trindade de Boécio*, q. 4, a. 2, resposta). Além disso, nunca é o caso de alguma matéria prima existir sem ser configurada por alguma forma substancial.

Por exemplo, alguma quantidade de matéria prima m pode ser configurada pela forma substancial de um inseto em t , ser configurado pelas formas substanciais de uma coleção de células vivas em $t+1$ (por exemplo, alguns momentos após o inseto ter sido comido por um sapo),

ser configurado pelas formas substanciais de uma coleção de compostos químicos em $t+2$, e ser incorporado ao corpo de uma rã como parte integrante da rã, de modo que seja configurado pela forma substancial da rã em $t+3$. Uma porção de matéria prima é sempre configurada por uma forma substancial, embora não necessariamente *esta* ou *aquela* forma substancial.

Observe o significado teórico da visão de que as substâncias materiais são compostas de matéria prima como parte. A matéria prima é a explicação causal material do fato de que a geração de uma substância material S e (potencial) corrupção são mudanças *reais* (contra Parmênides de Elea), *substanciais* (contra atomistas como Demócrito), *naturais* (contra aqueles que podem dizer que todas as mudanças substanciais são milagrosas) e inteligíveis (contra Heráclito de Éfeso e Platão de Atenas).

III. A causa formal

Como a causa material de um objeto, a expressão *causa formal* é dita de muitas maneiras. Há pelo menos três para Tomás. Primeiro, causa formal pode significar "a natureza ou definição de uma coisa", isto é, *o que-é-ser S*. A causa formal de uma substância primária x nesse sentido é a substância-sortal que escolhe o que x é mais fundamentalmente ou a definição dessa substância-sortal. Por exemplo, para Sócrates isso seria ser *humano*, ou seja, o que-é-ser-humano, e, dado que os seres humanos podem ser definidos como animais *racionais*, *animal racional*. Embora Sócrates certamente pertença a outros sortais de substâncias, por exemplo, *animal*, *coisa viva*, *substância racional* e *substância*, tais substâncias-sortais contam apenas como gêneros aos quais Sócrates pertence; eles não contam como a *espécie ínfima* de Sócrates, isto é, a substância-sortal que escolhe o que Sócrates é mais fundamentalmente. É

claro que Sócrates também pode ser classificado de muitas outras maneiras, por exemplo, como um filósofo ou alguém que optou por não fugir de sua prisão ateniense. No entanto, tais classificações não são substanciais para Tomás, mas meramente acidentais, pois Sócrates não precisa ser (ou foi) um filósofo – por exemplo, Sócrates não era um filósofo quando tinha dois anos de idade, nem alguém que optou por não fugir de sua prisão ateniense, pois até mesmo Sócrates poderia ter falhado em viver de acordo com seus princípios em um determinado dia.

Um segundo sentido que *a causa formal* pode ter para Tomás é o que é intrínseco ou inerente a *x* e explica que *x* é realmente *F*. Existem dois tipos de causa formal nesse sentido para Tomás. Primeiro, existem *formas acidentais* (ou simplesmente *acidentes*). Formas acidentais são inerentes a uma substância e explicam que uma substância *x* na verdade é *F*, onde *F* é uma característica que *x* pode ganhar ou perder sem que *x* deixe de existir, por exemplo, Sócrates *sendo bronzeado*, Sócrates *pesando 180 libras* e assim por diante. Em segundo lugar, existem *formas substanciais*. De acordo com Tomás, as formas substanciais são particulares – cada substância individual tem sua própria forma substancial individual – e a forma substancial de uma substância é a causa formal intrínseca de (a) o ser daquela substância e (b) aquela substância pertencer à espécie que ela possui. faz. Uma forma substancial é uma forma intrínseca a *x* que explica o fato de que *x* é realmente *F*, onde *F* é uma característica que *x* não pode ganhar ou perder sem deixar de existir, por exemplo, a propriedade de Sócrates *ser um animal*.

Um terceiro sentido de causa formal para Tomás é o *padrão ou definição de uma coisa na medida em que existe na mente do criador*. Thomas chama isso de causa formal *exemplar*. Por exemplo, a forma de uma casa pode existir na medida em que é instanciada na

matéria, por exemplo, em uma casa. No entanto, a forma (ou plano para) de uma casa também pode existir na mente do arquiteto, mesmo antes de uma casa real ser construída. Este último sentido de causa formal é o que poderíamos chamar *de* causa formal. Para Tomás, seguindo Santo Agostinho, algumas das ideias de Deus são causas formais exemplares nesse sentido, por exemplo, a ideia de Deus do universo em geral, a ideia de Deus do que é ser um ser humano, e assim por diante, funcionam, por assim dizer, como planos ou arquétipos na mente do Criador para substâncias criadas.

IV. A causa definitiva

A causa final de um objeto O é o fim, objetivo, propósito ou função de O. Alguns objetos materiais têm *funções* como suas causas finais, ou seja, artefatos e partes de todos orgânicos. Por exemplo, a função de uma faca é cortar, e o propósito do coração é bombear sangue. Portanto, a causa final da faca é cortar; a causa final do coração é bombear sangue. Tomás pensa que todas as substâncias têm causas finais. No entanto, Tomás (como Aristóteles) pensa na causa final de uma maneira mais ampla do que normalmente entendemos por *função*. É um erro, portanto, pensar que todas as substâncias para Tomás têm funções no sentido de que artefatos ou partes de todos orgânicos têm funções como causas finais (podemos dizer que todas as funções são causas finais, mas nem todas as causas finais são funções). Por exemplo, Thomas não pensa que as nuvens tenham funções no sentido de artefatos ou partes de todos orgânicos, mas as nuvens têm causas finais. No sentido mais amplo, isto é, em um sentido que se aplicaria a todas as causas finais, a causa final de um objeto é uma inclinação ou tendência a agir de uma certa maneira, onde tal maneira de agir tende a provocar um certo alcance. de efeitos. Por

exemplo, uma faca é algo que tende a cortar. Uma nuvem é uma substância que tende a interagir com outras substâncias na atmosfera de certas maneiras, *per se* ou nitrogênio *per se* tende a interagir com outras substâncias.

Para Tomás, a causa final é “a causa de todas as causas” (*Sobre os Princípios da Natureza*, cap. 4) e assim as causas finais, formais, eficientes e materiais andam “de mãos dadas”. Se um objeto tem uma tendência a agir de uma certa maneira, por exemplo, os sapos tendem a pular e nadar, essa tendência – causalidade final – exige que o sapo tenha uma certa causa formal, ou seja, seja uma coisa de certo tipo. . Além disso, as coisas que pulam e nadam devem ser compostas de certos tipos de materiais e certos tipos de órgãos. As rãs, por serem por natureza coisas que florescem saltando e nadando, são compostas de osso, sangue e carne, além de membros que são bons para pular e nadar. Finalmente, o salto de um sapo é algo que o sapo *faz* na medida em que é um sapo, dada a forma e a causa final do sapo. Ou seja, é claro que o sapo age como uma causa eficiente quando salta, pois um sapo é o tipo de coisa que tende a pular (em vez de voar ou dar saltos). Compare o sapo que está inconsciente e empurrado de tal forma que cai de uma colina. Ao cair assim, o sapo não está agindo como uma causa eficiente.

Como vimos, algumas causas finais são funções, ao passo que faz mais sentido dizer que algumas causas finais não são funções, mas sim fins ou objetivos ou propósitos da causalidade eficiente característica das substâncias que possuem tais causas finais. Ao encerrar esta seção, podemos notar que algumas causas finais são *intrínsecas* enquanto outras são *extrínsecas*. De acordo com Tomás, toda e qualquer substância tende a agir de uma certa maneira e não de outras, dado o tipo de coisa que é; tal direcionamento para um objetivo em uma substância é sua causalidade

final *intrínseca*. No entanto, às vezes um objeto O atua como uma causa eficiente de um efeito E (em parte) por causa da causalidade final de um objeto extrínseco a O. Chame tal causalidade final de *extrínseca*. Por exemplo, John acha Jane atraente e, assim, John decide ir até Jane e conversar com ela. O próprio desejo de felicidade de John, felicidade que John atualmente acredita estar ligada a Jane, é parte da explicação de por que John se aproxima de Jane e é um bom exemplo de causalidade formal intrínseca, mas a beleza de Jane também é a causa final da ação de John e é um bom exemplo de causalidade final extrínseca.

d. As Fontes do Conhecimento: A Psicologia Filosófica de Tomás

Tomás pensa que existem diferentes tipos de conhecimento, por exemplo, conhecimento dos sentidos, conhecimento de indivíduos, *scientia* e fé, cada um dos quais é interessante por direito próprio e merece um tratamento estendido no que diz respeito às suas fontes. Para os propósitos presentes, vamos nos concentrar no que Tomás considera serem as fontes de conhecimento necessárias para o conhecimento como *scientia*, e, uma vez que Tomás reconhece diferentes sentidos de *scientia*, o que Tomás considera ser as fontes de conhecimento como *uma demonstração científica* de uma proposição em especial.

Como vimos, se uma pessoa possui *scientia* com respeito a alguma proposição *p* para Tomás, então ela entende um argumento que *p* tal que o argumento é logicamente válido e ela conhece as premissas do argumento com certeza. Portanto, uma das fontes de *scientia* para Tomás é a operação do intelecto que Tomás chama de *raciocínio* (*raciocinatio*), ou seja, o ato de tirar uma conclusão logicamente válida de outras proposições (ver, por exemplo, ST Ia. q. 79 , A. 8). Raciocínio é às vezes chamado pelos tomistas, *o terceiro ato do intelecto*.

Como chegamos a conhecer com certeza as premissas de uma demonstração? Chegar a conhecer com certeza a verdade de uma proposição, pensa Tomás, envolve potencialmente vários *poderes* e *operações* diferentes, cada um dos quais é corretamente considerado uma fonte de *scientia*. Antes de falarmos dos poderes e operações *intelectuais* (além do raciocínio) que estão em jogo quando chegamos a ter *scientia*, devemos primeiro dizer algo sobre os poderes cognitivos não intelectuais que são fontes de *scientia* para Tomás.

Tomás concorda com Aristóteles que os poderes intelectuais diferem em espécie dos poderes sensíveis, como os cinco sentidos e a imaginação. No entanto, Tomás também pensa que todo conhecimento humano nesta vida começa com a sensação. Até mesmo nosso conhecimento de Deus começa, segundo Tomás, com o que sabemos do mundo material. Uma vez que Deus, para Tomás, é imaterial, a afirmação de que “o conhecimento... uma imagem *precisa* de *x*. A afirmação de Tomás significa que o conhecimento de qualquer objeto *x* pressupõe alguma atividade (talvez anterior) por parte dos sentidos. De fato, Tomás pensa que a sensação está tão intimamente ligada ao conhecimento humano que invariavelmente imaginamos *algo* quando estamos pensando sobre qualquer coisa. Claro, se Deus existe, isso significa que o que imaginamos quando pensamos em Deus tem pouca ou nenhuma relação com a realidade, pois Deus não é algo sensato. Dada a importância da experiência sensorial para o conhecimento para Tomás, devemos mencionar certos poderes dos sentidos que são preâmbulos de qualquer operação do intelecto humano.

Além dos cinco sentidos exteriores (ver, por exemplo, ST Ia. q. 78, a. 3), Tomás argumenta que uma ampla descrição da cognição humana requer que mencionemos vários sentidos *interiores* como preâmbulos para

a atividade intelectual adequada (ver, por exemplo, ST Ia. q. 78, a. 4). Pois para que animais perfeitos (isto é, animais que se movem, como cavalos, bois e seres humanos [ver, por exemplo, *Comentário à De Anima*, n. 255]) para fazer uso prático do que eles conhecem por meio dos sentidos exteriores, eles devem ter uma faculdade que sente se eles estão ou não, de fato, sentindo, pois as faculdades de visão, audição, etc. confere essa habilidade. Além disso, nenhum dos sentidos exteriores permite ao seu possuidor distinguir entre os vários objetos dos sentidos, por exemplo, o sentido da visão não conhece o paladar, e assim por diante. Portanto, o animal deve ter uma faculdade, além dos sentidos exteriores, pela qual o animal pode identificar diferentes tipos de sensações, por exemplo, de cor, cheiro e assim por diante com um objeto particular de experiência. Podemos pensar que é algum tipo de faculdade intelectual que coordena as diferentes sensações, mas nem todos os animais têm razão. Portanto, os animais devem ter uma *faculdade sensorial* pela qual eles sentem que estão sentindo, e que unifica as sensações distintas das várias faculdades sensoriais. Tomás chama essa faculdade, seguindo Avicena, *o senso comum* (não confundir, é claro, com *o senso comum* como *aquela que a maioria das pessoas comuns conhece e os professores são frequentemente acusados de não possuir*). Como, para Tomás, os seres humanos também são animais, eles também possuem a faculdade do senso comum.

Além do senso comum, Tomás argumenta que também precisamos do que os filósofos chamaram de *fantasia* ou *imaginação* para explicar nossa experiência da vida cognitiva dos animais (incluindo os seres humanos). Pois, claramente, os animais perfeitos às vezes se deslocam para uma fonte de alimento que atualmente está ausente. Portanto, esses animais precisam ser capazes de imaginar coisas que não estão atualmente

presentes aos sentidos, mas foram conhecidas anteriormente para explicar seu movimento para uma fonte potencial de alimento. Partindo do pressuposto de que, nas coisas corpóreas, receber e reter são reduzidos a princípios diversos, Tomás argumenta que a faculdade da imaginação é, portanto, distinta dos sentidos exteriores e do senso comum. Ele também observa que a imaginação nos seres humanos é curiosamente diferente da de outros animais, na medida em que os seres humanos, mas não outros animais, são capazes de imaginar objetos que nunca conheceram por meio dos sentidos exteriores,

Na visão de Tomás, não podemos explicar o comportamento de animais perfeitos simplesmente falando dos prazeres e dores que tais criaturas experimentaram. Assim, precisamos postular dois poderes adicionais nesses animais. O poder *estimativo* é aquele poder pelo qual um animal percebe instintivamente certas cognições, por exemplo, a cognição da ovelha de que o lobo é um inimigo ou a cognição do pássaro de que a palha é útil para construir um ninho (pois nem a ovelha nem o pássaro sabem disso simplesmente por meio do que ele conhece por meio dos sentidos exteriores). O *memorial* poder é aquele poder que retém cognições produzidas pelo poder estimativo. Uma vez que (a) o senso de estimativa e o senso comum são diferentes tipos de poderes, (b) o senso comum e a imaginação são diferentes tipos de poderes, e (c) o poder de estimativa pode ser comparado ao senso comum, enquanto o poder de memória pode ser comparado à imaginação, é lógico que o poder de estimar e o poder de memorização são poderes diferentes.

Assim como o intelecto nos seres humanos faz diferença no funcionamento da faculdade da imaginação para Tomás, também a presença do intelecto nos seres humanos transforma a natureza dos poderes estimativos e memoriais nos seres humanos. Como observa

Tomás, é por isso que os poderes estimativo e memorativo receberam nomes especiais pelos filósofos: o poder estimativo nos seres humanos é chamado de poder *cogitativo* e o poder de memória é chamado de poder *reminiscitivo*. O poder cogitativo nos seres humanos é aquele poder que permite aos seres humanos fazer uma coisa, evento ou fenômeno individual, *qua* coisa individual, evento ou fenômeno, um objeto de pensamento. Por exemplo, se Joe passa a acreditar que “este homem está vestindo vermelho”, ele o faz em parte em virtude de uma operação do poder cogitativo, já que Joe está pensando *nesse* homem e em suas propriedades (e não simplesmente *no homem em geral* e *na vermelhidão em geral*, ambos os quais, para Tomás, são conhecidos por meio de um poder intelectual e não sensível; veja abaixo). Da mesma forma, se chego a pensar: “Não devo roubar”, o faço em parte por meio de meu poder cogitativo, de acordo com Tomás, na medida em que estou atribuindo uma propriedade a uma coisa individual, neste caso, a mim mesmo. Quanto ao poder reminiscitivo, ele possibilita ao seu possuidor recordar cognições produzidas pelo poder cogitativo. Em outras palavras, ajuda-nos a *lembrar-se* de cognições intelectuais sobre *objetos individuais*. Por exemplo, digamos que estou tentando lembrar o nome de um músico em particular. Eu emprego o poder da reminiscência quando penso nos nomes de outros músicos que tocam em gravações com o músico cujo nome não consigo lembrar agora, mas quero lembrar.

Tendo dito algo sobre as fontes não-intelectuais e cognitivas da *scientia* para Tomás, podemos voltar a falar dos poderes e atividades propriamente *intelectuais* dos seres humanos necessários para *scientia*. De acordo com Tomás, existem dois *poderes* do intelecto, poderes que Tomás chama de intelecto *ativo* e intelecto *passivo*, respectivamente. Tomás pensa que o intelecto tem o que ele chama

de *passivo* poder desde que os seres humanos venham a conhecer coisas que não sabiam anteriormente (ver, por exemplo, ST Ia. q. 79, a. 2). Por serem capazes de fazer isso, os seres humanos são diferentes dos anjos, pensa Tomás, pois, de acordo com Tomás, os anjos são criados realmente sabendo tudo o que eles naturalmente saberão. (De acordo com Tomás, os anjos abençoados chegam a ter conhecimento sobrenatural, ou seja, conhecimento da essência de Deus na visão beatífica.) Seguindo Aristóteles, Tomás acredita que o intelecto de um ser humano, em contraste com o de um anjo, é uma *tabula rasa* no início de sua existência. O intelecto passivo de um ser humano é aquele que *recebe* o que uma pessoa vem a conhecer; é também o poder pelo qual um ser humano *retém*, intelectualmente, o que é recebido. Para Tomás, portanto, o intelecto passivo desempenha o papel de memória no que diz respeito ao conhecimento da natureza das coisas [ver, por exemplo, ST Ia. q. 79, A. 7]. Por exemplo, digamos que John não saiba o que é uma estrela no tempo t . Ele lê sobre estrelas em $t+1$ e, ao fazê-lo, conhece a natureza de uma estrela. Uma vez que o intelecto de João foi alterado de tal forma que ele sabe algo que não sabia antes, deve haver um poder que explique essa capacidade de receber conhecimento; para Tomás, é o intelecto passivo de João, isto é, o intelecto na medida em que João pode vir a conhecer algo que não conhecia antes.

Enquanto o intelecto passivo é o que recebe e retém uma forma inteligível, o que Tomás chama de intelecto *ativo* é a causa eficiente intrínseca ao agente cognoscente que torna realmente o que é potencialmente cognoscível. Na visão de Tomás, tudo o que é entendido é entendido em virtude de sua forma. No entanto, as formas das coisas materiais, embora potencialmente inteligíveis, não são realmente inteligíveis na medida em que configuram a matéria, mas os seres

humanos podem compreender as coisas materiais. Portanto, como o que é levado da potência ao ato é feito apenas pelo que é propriamente atual, não conhecemos as coisas inatamente, e às vezes nos sentimos realmente compreendendo as coisas, deve haver um poder nos seres humanos que pode fazer com que as formas dos objetos materiais se tornem realmente inteligíveis. Esse poder é o que Tomás chama de intelecto *ativo*.

Podemos completar nossa discussão do relato de Tomás sobre as fontes da *scientia* falando das três *atividades* dos poderes do intelecto. O primeiro ato do intelecto é o que os tomistas chamam *de ato de simples apreensão*; este é o ato do intelecto de chegar a compreender a essência de uma coisa (ver, por exemplo, *Comentário sobre a interpretação de Aristóteles*, Proemium, n. 1). O ato intelectual de simples apreensão é *simples* no sentido de que ainda não implica um juízo por parte de um intelecto sobre a verdade ou falsidade de uma proposição. Por exemplo, é pelo ato de simples apreensão do intelecto que uma pessoa conhece *o que* uma coisa é, isto é, sua quiddidade, sem formar *proposições* verdadeiras ou falsas sobre essa quiddidade tais como, *ela existe*, ou *é F ao invés de não-F*.

De acordo com Tomás, o simples ato de apreensão do intelecto é o término de um processo que envolve não apenas as atividades dos poderes intelectuais, mas também os poderes sensoriais, tanto exteriores quanto interiores. Como vimos, Tomás pensa que toda *intelecção* começa com a sensação. Portanto, quando chegamos a entender a essência de um objeto material, digamos um pássaro, a forma do pássaro é primeiro recebida *espiritualmente* em um órgão material, por exemplo, o olho. Dizer que a forma do pássaro é recebida *espiritualmente* é simplesmente dizer que o que é recebido é recebido como uma forma, onde a forma em questão não existe no órgão dos sentidos como existe

extramentalmente. Como observa Stump (2003, p. 253), podemos pensar nessa forma, tal como existe no órgão dos sentidos, como *informações codificadas*. Tomás chama essa recepção imaterial do pássaro no olho “a espécie sensível” do objeto conhecido. Ainda não temos o suficiente para explicar a percepção consciente de um animal do que é sentido.

Para que isso ocorra, Tomás fala da necessidade da espécie sensível ser trabalhada pelo poder da *phantasia*. Nesse ponto, o agente tem um *fantasma* do pássaro; ela está pelo menos *consciente* de um objeto azul e pequeno com asas. Do fantasma, incluindo experiências de fantasmas semelhantes armazenados na *phantasia* ou o poder *reminiscitivo*, o poder do intelecto ativo abstrai o que Tomás chama de *espécie inteligível*/do(s) fantasma(s), ou seja, deixa de lado aquelas características que o agente reconhece serem acidentais ao objeto que está sendo conhecido para focalizar a quiddidade, a natureza ou a essência do que está sendo conhecido. A quiddidade resultante é recebida no intelecto possível. Finalmente, a espécie inteligível é transformada em uma “palavra interior” ou “conceito”, ou seja, há uma consciência consciente da quiddidade do que foi conhecido, de modo que a quiddidade é reconhecida como correspondente a uma palavra como “pássaro”.

Até agora falamos do terceiro e primeiro atos do intelecto. A segunda atividade do intelecto é o que os tomistas chamam de *julgamento*, mas o próprio Tomás fala tipicamente da *composição e divisão* do intelecto (ver, por exemplo, *Comentário sobre a Interpretação de Aristóteles*, Proemium, n. 1, e ST Ia. q. 85, a. 5). Nesse ato do intelecto, o intelecto compara as quiddidades e julga se essa propriedade ou acidente deve ou não ser atribuído a essa quiddidade. Por exemplo, Joe vem a conhecer a quiddidade da mamífero e da animalidade por meio do primeiro

ato do intelecto e julga (corretamente) que todos os mamíferos são animais por meio do segundo ato de compreensão.

Uma vez que *scientia* para Tomás envolve possuir argumentos que são logicamente válidos e cujas premissas são obviamente verdadeiras, uma das fontes de *scientia* para Tomás é o segundo ato de intelecto do intelecto, compondo e dividindo, pelo qual o cientista forma premissas verdadeiras, ou proposições, ou julgamentos. sobre a realidade. Uma vez que tais julgamentos têm como pré-requisito o primeiro ato de compreensão do intelecto – não se pode realmente julgar que todos os mamíferos são animais até que se apreenda a animalidade e a mamífero – atos de simples apreensão também são uma fonte de conhecimento científico para Tomás. Isso nos traz de volta para onde começamos, com o terceiro ato do intelecto, ou seja, o *raciocínio*, a capacidade do intelecto de derivar uma conclusão logicamente válida de alguma outra proposição ou proposições, por exemplo, julgando que todos os mamíferos são animais e todos os animais são seres vivos, chegamos à conclusão de que todos os mamíferos são seres vivos. Para dar um exemplo mais interessante, se julgarmos que todos os seres humanos têm almas intelectuais e todas as almas intelectuais são por natureza incorruptíveis, segue-se que qualquer ser humano tem uma parte que sobrevive à morte biológica desse ser humano.

Seríamos negligentes em não mencionar Deus como fonte de todas as formas de conhecimento para Tomás. Pois toda intelecção humana envolve muitas instâncias de *mudança*, de passar de um estado de não-saber que *p* para saber que *p*, e toda e qualquer mudança, pensa Tomás, requer como parte de sua explicação suficiente a ação de um ser que é ele mesmo absolutamente imutável (ver, por exemplo, a chamada *primeira maneira* de Tomás de demonstrar a existência de Deus em ST Ia. q. 2, a.

3, *respondeo*). Tomás acredita (pela fé) que o Deus de Abraão, Isaque e Jacó é este ser imutável. Portanto, na visão de Tomás, Deus é a causa primária não causada de todo e qualquer ato da inteligência humana. No entanto, tudo isso é consistente, pensa Tomás, com os intelectos humanos também sendo causas secundárias reais e ativas de seus próprios atos de conhecimento. Ao contrário de alguns de seus precursores na psicologia filosófica, Tomás pensa que cada ser humano tem seu próprio intelecto agente pelo qual ele ou ela pode “acender” os fantasmas para realmente entender uma coisa. (Aqui podemos contrastar as visões de Tomás com as de Santo Agostinho de Hipona, Ibn Sina [Avicena] e Ibn Rushd [Averróis], todos os quais pensam que Deus ou algum intelecto não humano desempenha o papel de intelecto agente). Embora o ato de Deus de criar e sustentar qualquer atividade intelectual seja uma condição necessária e a causa eficiente primária para qualquer ato humano de conhecer algo não conhecido anteriormente, não é uma condição suficiente nem a única causa de tal atividade, pensa Tomás. Para um ser humano, também, é uma causa secundária e eficiente de vir a conhecer alguma coisa.

5. Metafísica

a. Sobre a metafísica como ciência

Na compreensão aristotélica de ciência de Tomás, uma ciência *S* tem um assunto, e um cientista em relação a *S* conhece os fatos básicos sobre o assunto de *S*, os princípios ou pontos de partida para pensar sobre o assunto de *S*, as causas do assunto de *S*, e os acidentes próprios do assunto de *S*. Seguindo Aristóteles, Tomás pensa na metafísica como uma ciência neste sentido. Para Tomás, o objeto da ciência da metafísica é *ser enquanto ser* ou *ser em comum*, isto é, ser na medida em que se pode dizer de qualquer coisa que seja um ser. (Contraste, por exemplo, os

assuntos mais restritos da física filosófica, que estuda *a física* ser na medida em que pode ser investigado filosoficamente, e a teologia natural, que estuda o *ser imaterial* na medida em que pode ser estudado apenas pelo poder da razão natural.) Tomás também pensa que uma discussão inteligente do assunto da metafísica requer que se reconheça que "ser é dito de muitas maneiras", ou seja, que há uma série de significados diferentes, mas não arbitrariamente relacionados, para ser, por exemplo, ser como substância, qualidade, quantidade ou relação, sendo como atual, sendo como potencial e assim por diante. O metafísico, minimamente, pode falar inteligentemente sobre as relações adequadas entre esses muitos significados diferentes, mas relacionados, de "ser".

Os *princípios* do ser *enquanto* ser incluem aqueles princípios que são sempre e sempre empregados, mas nunca são considerados cuidadosamente em todas as disciplinas, por exemplo, o *princípio da identidade* e o *princípio da não-contradição*. As causas do ser enquanto ser são as causas eficientes, formais e finais do ser enquanto ser, a saber, Deus. Finalmente, os acidentes próprios do ser *enquanto* ser são "um", "bom", "belo", "mesmo", "todo", "parte" e assim por diante. Para Tomás, a metafísica envolve não apenas a discussão disciplinada dos diferentes sentidos do *ser*, mas o discurso racional sobre esses princípios, causas e acidentes próprios do ser.

Observe que Tomás, portanto, pensa sobre o assunto da metafísica de uma maneira diferente daquela dos filósofos analíticos contemporâneos. Os filósofos analíticos contemporâneos tendem a pensar a metafísica como a disciplina filosófica que trata de um conjunto de questões sobre a realidade última (ver, por exemplo, Van Inwagen 2015, p. 3). No entanto, essa compreensão contemporânea do assunto da metafísica é muito ampla para Tomás, pois ele pensa que existem

disciplinas filosóficas distintas da metafísica que tratam de questões de realidade última, por exemplo, as causas últimas do ser enquanto móvel são tratadas na física filosófica ou na filosofia natural, os princípios últimos do ser humano são tratados na antropologia filosófica.

b. Sobre o que existe: a metafísica como ciência do ser enquanto ser

Para Tomás, quando pensamos no significado de *ser* sábio, reconhecemos que o usamos de forma análoga e não unívoca. Assim, uma das coisas que o metafísico faz, pensa Tomás, é identificar, descrever e articular a relação entre os diferentes sentidos do *ser*. Vamos catalogar algumas das maneiras como Tomás usa “ser”, quais formas de usar a expressão “ser” são mais bem compreendidas ao enfatizar os exemplos de Tomás.

Em um lugar, Tomás distingue quatro sentidos diferentes do *ser* (*Questões Disputadas sobre a Verdade* q. 21, a. 4, ad4). *Ser* no sentido primário é *ser substancial*, por exemplo, Sócrates, ou uma árvore particular. No entanto, também existem sentidos estendidos do *ser*; há *ser* no sentido dos *princípios* das substâncias, isto é, forma e matéria, *ser* no sentido das *disposições* ou *acidentes* de uma substância, por exemplo, uma qualidade de uma substância, e *ser* no sentido de uma *privação* de uma disposição de uma substância, por exemplo, a cegueira de um homem. Novamente, embora a mesma palavra seja usada para falar dessas quatro realidades, o termo *ser* não tem exatamente o mesmo significado nesses quatro casos, embora todos os quatro significados estejam relacionados ao significado primário de *ser* como substância.

Outra distinção que Tomás faz no que diz respeito ao ser é a distinção entre estar *em ato* e estar *em potência*. O estar em potência não

existe de fato agora, mas é tal que pode existir em algum momento no futuro, dada a espécie a que pertence esse estar em potência. Em contraste, estar em ato existe agora. Por exemplo, digamos que Sócrates não é bronzeado agora, mas pode ser bronzeado no futuro, dado que ele é um animal racional, e os animais racionais são tais que podem ser bronzeados. Sócrates não é, portanto, bronzeado em ato, mas sim em potência (ver, por exemplo, *Sobre os princípios da natureza*, CH. 1). A distinção entre estar em ato e estar em potência é importante porque ajuda a resolver um enigma levantado por Parmênides, a saber, como algo pode mudar. Se “ser” só pode se referir ao que existe em ato, então não pode haver mudança. No entanto, se o ser é dito de várias maneiras, não apenas do que realmente *é*, mas também do que *pode ser* no sentido do que pode se tornar o que não é, então a mudança pode ser entendida como algo inteligível (ver, por exemplo, *Comentário à Física*, le. 6, n. 39). A viabilidade da distinção entre estar em ato e estar em potência pode ser confirmada pensando no modo como comumente falamos e pensamos. Por exemplo, compare uma pedra e uma pessoa muito jovem que ainda não tem idade suficiente para ver. Ambos não vêem realmente, mas não no mesmo sentido. *Pois negamos* corretamente a capacidade de ver de uma rocha; ele não tem realmente a capacidade de ver, nem tem potencialmente tal capacidade, dado o tipo de coisa que é. No entanto, embora um ser humano muito jovem, como a rocha, não tenha realmente a capacidade de ver, esse jovem é, no entanto, potencialmente algo que vê.

Se um ser fosse totalmente real, então seria incapaz de mudar. Se um ser fosse puramente potencial, então ele não existiria, por si só, de fato. Assim, seres realmente existentes capazes de mudança são compostos de ato e potência. O princípio de atualidade em um ser composto explica que o ser em questão realmente existe ou realmente tem

certas propriedades, enquanto o princípio de potencialidade em um ser composto explica que o ser em questão não precisa existir – não é da natureza dessa coisa existir – ou é uma coisa capaz de mudança substancial de tal forma que sua matéria pode se tornar parte de alguma substância numericamente distinta.

No que diz respeito ao ato e à potência, Tomás também distingue, com Aristóteles, entre *primeiro* e *segundo* ato, por um lado, e potência *ativa* e *passiva*, por outro. Uma substância *s* está em *primeiro* ato ou atualidade na medida em que *s*, com respeito a algum poder *P*, na verdade tem *P*. Por exemplo, o recém-nascido Sócrates, embora na verdade um ser humano, só potencialmente tem o poder de filosofar e, portanto, não está em primeiro ato com respeito ao poder de filosofar. Por outro lado, Sócrates, ao aguardar seu julgamento, e sendo tão capaz de defender o modo de vida filosófico, está em primeiro ato no que diz respeito ao hábito da filosofia, ou seja, ele tem realmente o poder de filosofar. Uma substância *s* está em *segundo* ato na medida em que, em relação a alguma potência *P*, *s* não apenas realmente tem *P*, mas está atualmente fazendo uso de *P*. Por exemplo, imagine que Sócrates está dormindo, digamos, na noite anterior à sua famosa defesa do modo de vida filosófico. Quando está dormindo, embora Sócrates esteja em primeiro ato com relação ao poder de filosofar, ele não está em segundo ato em relação a esse poder (embora *esteja* em potência para o segundo ato de filosofar). Sócrates, quando está realmente filosofando em seu julgamento, não está apenas no primeiro ato em relação ao poder de filosofar, mas também no segundo ato.

Considere agora a diferença entre potência *ativa* e *passiva*. Imagine Sócrates não estar mais filosofando. Ele está descansando. No entanto, ele está potencialmente filosofando. No entanto, sua potência em relação ao

filosofar é uma potência *ativa*, pois filosofar é algo que se *faz*; é uma *atividade*. Na medida em que Sócrates não está agora filosofando, mas potencialmente filosofando, ele tem uma potência ativa.

Agora imagine Sócrates sendo atingido por um tomate no instante *t* de seu julgamento. Sócrates pode ser atingido por um tomate em *t* porque tem, entre outras potências *passivas*, a capacidade de ser atingido por um objeto. Ter a capacidade de ser atingido por um objeto não é uma habilidade (ou potencialidade) que Sócrates tem para *F*, mas sim uma capacidade (ou potencialidade) *para que F lhe seja feito*; portanto, poder ser atingido por um objeto é uma potencialidade passiva de Sócrates.

No que diz respeito ao ser, Tomás também distingue entre seres *na natureza* e seres *intencionais* ou seres *da razão* (ver, por exemplo, *Comentário à Metafísica* IV, lec. 4, n. 574). Tomás pensa que nada pode ser entendido, exceto na medida em que existe. O ser natural é o que os filósofos (e cientistas empíricos) estudam, por exemplo, coisas não vivas, plantas, animais, seres humanos, cores, virtudes e assim por diante. No entanto, alguns seres sobre os quais pensamos seguem a consideração de pensar sobre seres da natureza, noções como gênero, espécie e diferença. Esses são os tipos de seres estudados em lógica, pensa Tomás. Além dos seres lógicos, poderíamos citar também seres fictícios como Hamlet como exemplo de um ser de razão.

No que diz respeito aos significados de *ser*, Tomás também reconhece a distinção entre *ser* no sentido da *essentia* (essência ou natureza ou forma) ou *quod est* (o que é) de uma coisa, por um lado, e *ser* no sentido do *ser* ou *actus essendi* ou *quo est* (aquilo-por-que-é) de uma coisa por outro lado (ver, por exemplo, SCG II, cap. 54). Dizer que a *essentia* de um ser B difere de seu *esse* é dizer que B

é composto de *essentia* e *ser*, o que é apenas dizer que o *ser* de *B* é limitado ou contraído por uma *essentia* finita, o que também quer dizer que o *esse* de *B* é um *ser* participado, o que significa dizer que *B* recebe seu *ser* de outro. Se *ser* e *essentia* não diferem em um *ser* *B1*, então o *ser* de *B1* não é limitado por uma *essentia* finita, o *ser* de *B1* não é participado e, portanto, incriado, e o *ser* de *B1* não é recebido. Para Tomás, somente em Deus o *ser* e *essentia* de Deus são idênticos.

De acordo com Tomás, todas as substâncias criadas são compostas de *essentia* e *ser*. O caso em que há a necessidade mais clara de falar de uma composição de *essentia* e *ser* é o dos anjos. Ao falar de ato e potência nos anjos, Tomás não fala em termos de forma e matéria, pois para Tomás a matéria como princípio de potencialidade está sempre associada a uma coisa individual existente em três dimensões. O colega franciscano de Tomás na Universidade de Paris, São Boaventura, de fato argumentou que os anjos eram compostos de forma e matéria *espiritual*. No entanto, Tomás pensa que a noção de matéria espiritual é uma contradição em termos, pois ser material é estar espalhado em três dimensões, e os anjos não estão espalhados em três dimensões. Os anjos são seres essencialmente imateriais, pensa Tomás. (Isso não quer dizer que os anjos não possam ocasionalmente *fazer uso de um corpo* pelo poder de Deus; é assim que Tomás daria sentido ao relato do anjo Gabriel conversando com a Bem-Aventurada Virgem Maria no Evangelho segundo Lucas; Maria viu quando afirmou falar com o anjo Gabriel, segundo Tomás, que não fazia *parte* de Gabriel. Compare a noção de que os anjos são seres puramente imateriais que, no entanto, fazem uso de corpos como instrumentos com a visão de *Platão*) que o corpo humano não é uma parte de um ser humano, mas apenas um instrumento que a alma usa nesta vida.)

No entanto, porque os anjos não são *ato puro* - esta descrição é reservada apenas para a primeira causa eficiente incausada para Tomás - há é preciso entender o fato de que um anjo é um composto de ato e potência. Assim, Tomás fala de uma composição de *essentia* (*ser* no sentido do *que* algo é) e *ser* (*ser* no sentido de *que* uma coisa é) nos anjos, pois não se segue do *que* um anjo é *que* ele exista. Em outras palavras, onde podemos distinguir *essência* e *ser* em uma coisa, essa coisa é uma criatura, isto é, existe sempre e sempre porque Deus a cria e a conserva em ser. É claro que substâncias compostas de forma e matéria, por exemplo, seres humanos, animais não racionais, plantas, minerais, também são criaturas e, portanto, também são compostas de *essentia* e *ser*. Em geral, falar de composição *essência/ser* em substâncias criadas é a maneira de Tomás dar sentido, para ele, ao fato de que tais substâncias não existem necessariamente, mas dependem para sua existência, a cada momento em que existem, da atividade causal primária de Deus.

6. Teologia Natural

a. Algumas Considerações Metodológicas

Tomás pensa que existem dois tipos de verdades sobre Deus: (a) aquelas verdades que podem ser demonstradas filosoficamente e (b) aquelas verdades que os seres humanos podem vir a conhecer somente pela graça da revelação divina. Embora Tomás tenha muito interesse a dizer sobre (b) - veja, por exemplo, SCG, livro IV, ST Ia. qq. 27-43, e ST IIIa. - este artigo enfoca (a): aquelas verdades que, segundo Tomás, podem ser estabelecidas sobre Deus pelo raciocínio filosófico.

Tomás pensa que há pelo menos três abordagens que se reforçam mutuamente para estabelecer verdades sobre Deus filosoficamente: *o caminho da causação*; *o caminho da negação* e *o caminho da*

perfeição (ou transcendência). Tomás faz uso de cada um desses métodos, por exemplo, em seu tratamento do que pode ser dito verdadeiramente sobre Deus pela luz natural da razão em ST.

b. O Caminho da Causação: Demonstrando a Existência de Deus

Tomás oferece o que considera serem *demonstrações* da existência de Deus em vários lugares de seu corpus. (Sobre o significado do termo "demonstração", veja a seção sobre a epistemologia de Tomás). Seu argumento mais completo encontra-se em SCG, livro I, capítulo 13. Há também um argumento que Brian Davies (1992, p. 31) chama de "argumento da existência", que pode ser encontrado, por exemplo, em ST Ia. q. 65, A. 1, *resposta*. O mais famoso dos argumentos de Tomás para a existência de Deus, no entanto, são os chamados "cinco caminhos", encontrados relativamente cedo em ST.

Há uma série de coisas a ter em mente sobre as cinco maneiras. Primeiro, as cinco vias não são argumentos completos, por exemplo, devemos esperar encontrar algumas premissas suprimidas nesses argumentos. Para ver isso, podemos comparar a primeira via de demonstrar a existência de Deus em ST Ia. q. 2, a. 3, que é um argumento de moção, com a apresentação completa de Tomás do argumento de moção no SCG, livro I, capítulo 13. Enquanto o primeiro é oferecido em um parágrafo, o último é dado em 32 parágrafos.

Em segundo lugar, os argumentos de Tomás não tentam mostrar que Deus é o primeiro motor, a primeira causa eficiente, e assim por diante em um sentido *temporal*, mas sim no que poderíamos chamar de um sentido *ontológico*, isto é, no sentido de que outras coisas Deus depende, em última análise, de Deus fazendo com que eles existam a cada momento em que eles existem. De fato, como veremos, Tomás não pensa que

Deus *possa* ser o primeiro no sentido temporal porque Deus existe fora do tempo.

Terceiro, como Tomás deixa claro no SCG I, 13, 30, seus argumentos não pressupõem ou pressupõem que houve um primeiro momento no tempo. Como ele observa ali, dado que o universo tem um começo, é mais fácil mostrar que existe um Deus: “a maneira mais eficaz de provar que Deus existe é na suposição de que o mundo é eterno. Admitida esta suposição, que Deus existe é menos manifesto” (Anton Pegis, trad.). Nem as cinco vias tentam provar que houve um primeiro momento de tempo. Embora Tomás acredite que houve um primeiro momento de tempo, ele é muito claro que pensa que tal coisa não pode ser demonstrada filosoficamente; ele pensa que o início temporal do universo é um mistério da fé (ver, por exemplo, ST Ia. q. 46, a. 2). Assim, se devemos supor alguma coisa, por uma questão de argumento, sobre o tempo ou a duração do mundo no que diz respeito aos argumentos de Tomás para a existência de Deus, devemos supor que não há um primeiro momento de tempo, ou seja, que o universo sempre existiu. Curiosamente, mesmo em tal suposição, Tomás pensa que pode demonstrar filosoficamente que existe um Deus.

Quarto, como veremos, as cinco vias são simplesmente cinco maneiras de *começar* a demonstrar a existência de Deus. Por exemplo, em ST as demonstrações da existência de Deus continuam além de Ia. q. 2, a. 3, como Tomás tenta mostrar que um primeiro motor, primeira causa eficiente, primeiro ser necessário, primeiro ser e primeira inteligência também é ontologicamente simples (q. 3), perfeito (q. 4), bom (qq. 5-6), infinito (q. 7), ontologicamente separado do ser finito (q. 8), imutável (q. 9), eterno (q. 10), uno (q. 11), conhecível por nós até certo ponto (q. 12), denominável por nós (q. 13), conhecedor (q. 14), tal que haja ideias na

mente desse ser (q. 15), tal que a *vida* seja devidamente atribuída a esse ser (q. 18), tal isso *vai* é atribuído propriamente a esse ser (q. 19), e de modo que o *amor* é atribuído corretamente a esse ser (q. 19). No entanto, como Tomás diz no final de cada uma das cinco vias, tal ser é o que todos chamam de “Deus”.

Para nossos propósitos, vamos nos concentrar em um dos cinco caminhos de Tomás (ST Ia. q. 2, a. 3), o segundo caminho. Aqui está o texto de Tomás (note que os números foram inseridos no texto a seguir, correspondendo às premissas na formulação detalhada da segunda via que segue):

A segunda via é da natureza da causa eficiente. [(1)] No mundo dos sentidos encontramos uma ordem de causas eficientes. [(3)] Não há nenhum caso conhecido (nem é, de fato, possível) em que uma coisa seja a causa eficiente de si mesma; pois assim seria anterior a si mesmo, o que é impossível. Ora [(12)] nas causas eficientes não é possível ir até o infinito, porque [(6)] em todas as causas eficientes que seguem em ordem, a primeira é a causa da causa intermediária, e a intermediária é a causa da a causa última, quer a causa intermediária seja várias, ou apenas uma. Agora [(7)] tirar a causa é tirar o efeito. Portanto, [(8)] se não houver causa primeira entre as causas eficientes, não haverá causa última, nem causa intermediária. Mas [(9)] se nas causas eficientes é possível ir até o infinito, não haverá causa eficiente primeira, [(10)] nem haverá um efeito último, nem quaisquer causas eficientes intermediárias; [(11)] tudo isso é claramente falso. Portanto, [(13)] é necessário admitir uma primeira causa eficiente, [(14)] à qual todos dão o nome de Deus (Padres da Província Dominicana Inglesa, trad.).

Esse argumento pode ser formulado da seguinte forma:

1. No mundo que pode ser percebido pelos sentidos, existe *uma ordem de causas eficientes*, por exemplo, existe algo E que é *efeito* de uma *causa ou causas eficientes* em um tempo t , por exemplo, existe um animal cuja existência em t é um efeito de uma série de causas eficientes, por exemplo, o calor da atmosfera terrestre em t , havendo oxigênio na atmosfera para o animal respirar em t , e o funcionamento adequado dos sistemas biológicos dentro do animal em t , e assim por diante, e algumas dessas causas eficientes de E são elas próprias efeitos de outras causas eficientes em t . Por exemplo, o calor da atmosfera terrestre em t é um efeito do sol aquecendo a atmosfera da Terra em t e o bom funcionamento dos sistemas biológicos dentro do animal em t é um efeito da ação de certos bioquímicos dentro desses sistemas biológicos em t , e assim por diante [suposição].
2. Se existe uma ordem de causas eficientes, por exemplo, existe algum efeito E que tem x como causa eficiente em t , e o próprio x tem y como causa eficiente em t , e o próprio y tem z como causa eficiente em t , e assim por diante, então (a) existe uma ordem de causas eficientes de E em t que é infinita, (b) existe algo (E ou uma causa de E) que é a causa eficiente de si mesmo em t , ou (c) existe uma causa eficiente absolutamente primeira da existência de E em t , ou seja, a existência de E tem uma causa eficiente em t onde a própria causa eficiente não tem uma causa eficiente [suposição].
3. Nada pode ser causa eficiente de si mesmo, por si mesmo, senão seria metafisicamente anterior a si mesmo, o que é impossível [suposição].

4. Portanto, se existe uma ordem de causas eficientes, por exemplo, existe algum efeito E que tem x como causa eficiente de sua existência em t , e o próprio x tem y como causa eficiente em t , e assim por diante, então (a) existe uma ordem de causas eficientes de E em t que é infinita ou (c) existe uma causa eficiente absolutamente primeira da existência de E em t [de (2) e (3), introdução condicional].
5. (a) Existe uma ordem de causas eficientes de E em t que é infinita ou (c) existe uma causa eficiente absolutamente primeira da existência de E em t [de (1) e (4), MP].
6. Em uma ordem de causas eficientes tal que a é uma causa eficiente de b e b é uma causa eficiente de um efeito c , a é uma causa primeira de b e c e b é uma causa intermediária do efeito c [suposição].
7. Tirar a causa é tirar o efeito [suposição].
8. Portanto, se não houver uma causa eficiente absolutamente primeira da existência de um efeito E em t , então não há causas intermediárias e, portanto, nenhum efeito E em t [de (6) e (7)].
9. Se existe uma ordem de causas eficientes de E em t que é infinita, então não é o caso de haver uma causa eficiente absolutamente primeira da existência de E em t [suposição].
10. Portanto, se há uma ordem de causas eficientes de E em t que é infinita, então não há causas intermediárias e nenhum efeito E [de (8) e (9), HS].
11. Não é o caso de não haver causas intermediárias e nenhum efeito E [de (1)].
12. Portanto, não é o caso de haver uma ordem de causas eficientes de E em t que é infinita [de (10) e (11), MT].

13. Portanto, existe uma causa eficiente absolutamente primeira da existência de E em t [de (5) e (12), DS].
14. Uma causa absolutamente primeira eficiente da existência de E em t é o que todos chamam de "Deus" [suposição].
15. Portanto, existe um Deus [de (13) e (14)].

A segunda premissa, terceira premissa, sétima premissa, a inferência para a oitava premissa e a décima quarta premissa provavelmente requerem mais explicações. Quanto à premissa (2), devemos notar que Tomás assume a verdade de um princípio frequentemente chamado *de princípio da causalidade*. O princípio da causalidade afirma que *tudo efeito tem uma causa*. O princípio da causalidade é uma parte do senso comum que, sem dúvida, também desempenha um papel central em toda investigação científica. Se, por exemplo, Susan estivesse comendo *Wheaties* no café da manhã e de repente um mirtilo aparecesse em cima de seu cereal, seria razoável que Susan perguntasse: "O que fez com que o mirtilo estivesse lá?" Não aceitaríamos a seguinte resposta como uma resposta legítima a essa pergunta: "Nada fez com que estivesse lá". É claro que podemos não ser capazes de descobrir exatamente *o que* fez com que o mirtilo estivesse lá. No entanto, não devemos concluir que o fato de o mirtilo estar no topo da tigela de cereal de Susan não tenha uma causa. O princípio da causalidade também está sendo invocado quando os cientistas fazem uma pergunta como: "O que faz com que as plantas cresçam?" Um cientista assume o princípio da causalidade quando assume que há uma resposta para essa pergunta que envolve causas. É claro que, quando se trata de nossa compreensão da natureza *do* causas, pode ser que esbarremos em certos limites para a compreensão humana. Isso é algo que Thomas admite, como será visto abaixo. No entanto, obtemos a premissa dois da formulação da segunda via de Tomás aplicando o

princípio da causalidade ao caso da existência de algum efeito. Dada a importância do princípio da causalidade na vida cotidiana e no trabalho científico, negar o princípio da causalidade no contexto de fazer metafísica parece ser *ad hoc* (ver Feser 2009, p. 51ss. para mais discussão sobre este ponto).

A premissa (3) é um princípio metafísico. Considere um cenário que constituiria uma negação da premissa (3): existe um x tal que, absolutamente falando, x se faz existir. No entanto, isso não é possível. Embora x possa ser a causa eficiente de si mesmo em um aspecto, por exemplo, um organismo é uma causa eficiente de sua própria existência continuada na medida em que se nutre, não pode ser a causa eficiente de si mesmo em todos os aspectos. Isso é mais fácil de ver no caso de algo que vem à existência. Para que x realize o ato de trazer x à existência no tempo t , x já deve existir em t para praticar tal ato. No entanto, se x já existe em t para realizar o ato de trazer x à existência em t , então x não se cria em t , pois x já existe em t . No entanto, o mesmo tipo de raciocínio funciona se x for um ser eterno atemporal. Dizer que x é atemporalmente a causa eficiente de sua própria existência é oferecer um círculo explicativo como uma explicação causal eficiente para a existência de x , o que para Tomás não é oferecer uma *boa* explicação de x , uma vez que argumentos ou explicações circulares não são bons argumentos ou explicações.

A premissa (7) mostra que Tomás não está neste argumento oferecendo uma explicação causal eficiente final do que às vezes é chamado de uma série de causas eficientes *por acidente*, isto é, uma série de causas eficientes que se estende (talvez infinitamente) para trás no tempo, pois por exemplo, Rex, o cachorro, foi eficientemente causado por Lassie, o cachorro, e Lassie, o cachorro, foi eficientemente causado por

Fido, o cachorro, e assim por diante. Se ele tivesse um tal *acidente* série causal em mente, então a premissa (7) estaria sujeita a contra-exemplos óbvios, por exemplo, um escultor é a causa eficiente de uma escultura. No entanto, acontece rotineiramente que uma escultura sobrevive ao seu escultor. Nesse caso, podemos retirar a causa eficiente (o escultor) sem retirar o efeito de sua causa eficiente (a escultura). A menos que nos sintamos confortáveis em atribuir a Tomás uma visão obviamente equivocada, procuraremos uma interpretação diferente da premissa (7).

Uma interpretação típica e mais caridosa da premissa (7) é que Tomás está falando aqui sobre causas eficientes *concorrentes* e seus efeitos, por exemplo, no caso em que a música de um cantor existe apenas enquanto o cantor canta essa música. Essa interpretação da premissa (7) se encaixa bem com o que vimos Tomé dizer sobre os argumentos para a existência de Deus em SCG, a saber, que é melhor assumir (pelo menos por causa do argumento) que não há começo para o tempo ao argumentar pela existência de Deus, pois, nesse caso, é mais difícil provar que Deus existe.

Com tal interpretação da premissa (7) em segundo plano, estamos em posição de entender a inferência das premissas (6) e (7) para a premissa (8). Se não houvesse causa absolutamente primeira na ordem das causas eficientes de qualquer efeito E, então não haveria nada que, em última análise, “sustente” E, já que nenhuma das supostas causas intermediárias de E existiria sem uma causa eficiente que é não é em si um efeito de alguma causa eficiente.

Finalmente, a premissa (14) simplesmente registra a intuição de que se existe um *x* que é uma causa não causada, então existe um Deus. É claro que Tomás não pensa ter provado aqui a existência do Deus Triúno do Cristianismo (algo, em todo caso, que ele não acha possível

demonstrar). Em vez disso, Tomás acredita pela fé que a causa absolutamente primeira eficiente é o Deus Triúno do Cristianismo. No entanto, para mostrar filosoficamente que existe uma primeira causa eficiente incausada é suficiente para mostrar que o ateísmo é falso. Para colocar este ponto de outra forma, Tomás pensa que judeus, muçulmanos, cristãos e pagãos, como Aristóteles, podem concordar com a verdade da premissa (14). Como será visto, Tomás pensa ser possível, após reflexão, extrair implicações interessantes sobre a natureza de uma causa eficiente absolutamente primeira a partir de alguns princípios metafísicos plausíveis adicionais. Quanto mais inferências Tomás fizer a respeito da natureza da causa eficiente absolutamente primeira, mais fácil será dizer com ele (quer pensemos ou não que seus argumentos são sólidos): “Mas é isso que as pessoas chamam de ‘Deus’”.

c. O caminho da negação: o que Deus não é

Como vimos ao discutir sua psicologia filosófica, Tomás pensa que quando os seres humanos vêm, a saber, *o que* é um objeto material, por exemplo, um burro, eles o fazem por meio de uma espécie inteligível do burro, cuja espécie inteligível é abstraída de um fantasma pelo intelecto agente de uma pessoa, onde o próprio fantasma é produzido a partir de uma espécie sensível que os seres humanos recebem através das faculdades sensoriais que conhecem o objeto da percepção.

Tomás acha que eu posso saber *o que* uma coisa é, por exemplo, um burro, pois a forma de um burro e minha espécie inteligível de burro é idêntica em espécies (ver, por exemplo, SCG III, cap. 49, 5). No entanto, na visão de Tomás, não podemos ter uma ideia da primeira causa, isto é, Deus, nesta vida que é isomórfica com a essência de Deus, pois ele pensa que qualquer semelhança de Deus que temos em nossas mentes nesta

vida é derivada do que conhecemos de objetos materiais, e tal semelhança não é a mesma em espécie que a forma ou essência do próprio Deus (por razões que ficarão claras no que se segue). Portanto, não podemos naturalmente saber *o que* Deus é. (Tomás pensa que isso é verdade mesmo para a pessoa que é agraciada pelas virtudes teologais da fé, esperança e caridade nesta vida; conhecer a essência de Deus é possível para os seres humanos, Tomás pensa, mas é reservado para os bem-aventurados em céu, cujos intelectos receberam uma graça especial chamada *luz da glória* [ver, por exemplo, ST Ia. q. 12, a. 11, *respondeo*].) Embora não possamos saber *o que* Deus é nesta vida, por deduzindo proposições das conclusões dos argumentos para a existência de Deus, Tomás pensa que podemos, por razão natural, vir, a saber, o que Deus *não* é. Para nossos propósitos, vamos nos concentrar em três partes da teologia negativa na teologia natural de Tomás: que Deus não é composto de partes; que Deus não é mutável; que Deus não existe no tempo.

I. Deus não é composto de partes

Dizer que Deus não é composto de partes é dizer que Deus é metafisicamente simples (ver, por exemplo, ST Ia. q. 3), pois *tudo o que tem partes tem uma causa de sua existência*, ou seja, é o tipo de coisa que é montado ou causado a existir por outra coisa. Como nada pode fazer existir por si mesmo, tudo o que é composto de partes tem sua existência causada por outro. No entanto, Deus, a primeira causa incausada, não tem a existência de Deus causada por outra. Portanto, Deus não tem partes.

Como observa Tomás, a negação de que Deus o Criador tem partes mostra o quanto Deus é diferente das coisas que Deus cria, pois todas as coisas com as quais estamos mais familiarizados são compostas de partes de vários tipos. No entanto, existem várias maneiras pelas quais algo pode

ser composto de partes. O sentido mais óbvio é ser composto de partes *quantitativas*, por exemplo, há a parte superior de mim, o resto de mim e assim por diante. Visto que Deus não é composto de partes, Deus não é composto de partes quantitativas.

Tomás pensa que os objetos materiais, em um determinado momento, também são compostos de uma substância e várias formas accidentais. A *substância* de um objeto explica por que esse objeto permanece numericamente um e o mesmo através do tempo e da mudança. Por exemplo, Tomás diria que um ser humano, digamos, Sarah, é numericamente o mesmo ontem e hoje porque ele é *numericamente* a mesma *substância* hoje que era ontem. No entanto, Sarah não é *absolutamente* a mesma hoje em relação a ontem, pois hoje ela está alegre, enquanto ontem ela estava triste. Tomás chama tais características – formas que uma substância pode ganhar ou perder enquanto permanece numericamente a mesma substância – *formas* accidentais ou *acidentes*. A qualquer momento, Sarah é um composto de sua substância e um conjunto de formas accidentais. Agora, mostramos que Deus não é composto de partes. Portanto, Deus também não é um composto de substância e formas accidentais.

II. Deus não é mutável

O fato de Deus não ser composto de substância e formas accidentais mostra que Deus não muda, pois se um ser muda, ele tem uma característica em um momento que não possui em outro. No entanto, as características que um ser possui em um momento que não possui em outro são formas accidentais. Assim, os seres que mudam são compostos de substância e formas accidentais. No entanto, Deus não é composto de

substância e acidentes. Portanto, Deus não muda (ver, por exemplo, ST Ia. q. 9).

De fato, o fato de Deus não ser composto de partes mostra que Deus não é apenas imutável, mas também *imutável*/(imutável), pois se Deus *pode* mudar, então Deus tem propriedades ou características que ele pode ganhar ou perder sem deixar de existir. No entanto, propriedades ou características que um ser pode ganhar ou perder sem deixar de existir são formas accidentais. Portanto, se Deus pode mudar, então Deus é composto de substância e formas accidentais. No entanto, Deus não é composto de partes, incluindo as partes metafísicas que chamamos de *substância* e *formas accidentais*. Portanto, Deus não pode mudar, ou seja, Deus é imutável.

III. Deus não está no tempo

Tomás afirma que Deus não existe no tempo (ver, por exemplo, ST Ia. q. 10). Para ver por que ele pensa assim, considere o que ele pensa que o tempo é: *uma medida de mudança em relação ao antes e depois*. (Tomás pensa que o tempo não é uma realidade totalmente independente da mente - portanto, é uma *medida* - nem é uma realidade puramente subjetiva - existe apenas se houver substâncias que *mudam*). Portanto, se algo não muda, não é medido pelo tempo, ou seja, não existe no tempo. No entanto, como vimos, Deus é imutável. Portanto, Deus não existe no tempo.

d. O Caminho da Excelência: Nomeando Deus em e de Si Mesmo

Tomás pensa que podemos não apenas saber que Deus existe e o que Deus não é por meio da filosofia, mas também podemos saber - na medida em que sabemos que Deus é a primeira causa eficiente das

criaturas, a causa formal exemplar das criaturas e a causa final das criaturas. criaturas – que é razoável e significativo predicar de Deus certas perfeições positivas, como ser, bondade, poder, conhecimento, vida, vontade e amor. No entanto, ao saber que, por exemplo, *Deus é bom* é uma coisa correta e significativa de se dizer, ainda não conhecemos a essência de Deus, pensa Tomás, e assim não sabemos o que *Deus é bom* significa com a clareza com que sabemos que coisas como *triângulos têm três lados*, *mamíferos são animais*, ou *esta árvore está florescendo agora*. Por que este é o caso ficará claro no que se segue.

Na visão de Tomás, as palavras são sinais de conceitos e conceitos são semelhanças de coisas. (Para Tomás, os conceitos não são [geralmente] os objetos de compreensão; eles são antes *aquilo pelo qual* entendemos as coisas [ver, por exemplo, ST Ia. q. 85, a. 2], como uma janela em uma casa é que pelo qual vemos o que está fora da casa.) Portanto, as palavras se relacionam com as coisas por meio da concepção intelectual. Podemos, portanto, nomear significativamente uma coisa na medida em que podemos concebê-la intelectualmente. Embora não possamos conhecer a essência de Deus nesta vida, podemos saber que Deus existe como a causa eficiente absolutamente primeira das criaturas, podemos saber o que Deus não é e, na medida em que conhecemos Deus como a causa eficiente absolutamente primeira das criaturas e o que Deus não é, podemos conhecer a Deus por *excelência*. É esta última maneira de conhecer Deus que nos permite predicar significativamente perfeições positivas de Deus, pensa Tomás. Conhecer a Deus por excelência requer alguma explicação.

Em primeiro lugar, qualquer perfeição que *P* exista em um efeito deve de alguma forma existir em sua causa ou causas, caso contrário, *P* viria de absolutamente nada, e *ex nihilo nihil fit* (do nada, nada

vem). (Observe que a doutrina teológica tradicional da criação *ex nihilo*, que Tomás aceita, não contradiz o axioma grego *ex nihilo nihil fit*. Enquanto o último significa que nada pode vir de *absolutamente* nada, o primeiro não significa que as criaturas vêm de absolutamente nada. Em vez disso, a criação *ex nihilo* é uma abreviação para a visão de que as criaturas não têm um primeiro *material* causa; de acordo com a doutrina tradicional da criação *ex nihilo*, as criaturas têm, é claro, uma primeira causa *final eficiente, exemplar formal* e extrínseca, ou seja, Deus.) Algumas perfeições são puras e outras são impuras. Uma perfeição pura é uma perfeição cuja posse não implica imperfeição por parte daquele a quem é atribuída; uma perfeição impura é uma perfeição que implica uma imperfeição em seu possuidor, por exemplo, conseguir acertar *home run* é uma perfeição impura; é uma perfeição, mas implica imperfeição por parte de quem a possui, por exemplo, algo que consegue acertar um *home run* não é um ser absolutamente perfeito pois conseguir acertar um *home run* implica ser mutável, e um ser absolutamente perfeito ser não é mutável, pois um ser mutável tem uma causa de sua existência.

Em segundo lugar, as criaturas possuem perfeições como justiça, sabedoria, bondade, misericórdia, poder e amor. No entanto, justiça, sabedoria, bondade, misericórdia, poder e amor são perfeições puras.

Terceiro, Deus é a causa eficiente absolutamente primeira, cuja causa é simples, imutável e atemporal. Portanto, todas as perfeições puras que existem nas criaturas devem preexistir em Deus de maneira mais eminente (ST Ia. q. 4, a. 2, *respondeo*). Portanto, podemos aplicar predicados positivos a Deus, por exemplo, *justo, sábio, bom, misericordioso, poderoso* e *amoroso*, embora não de tal forma que defina a essência de Deus e não de uma maneira que possamos entender totalmente nesta vida (ST Ia. q. 13, a. 1).

Não só podemos aplicar significativamente predicados positivos a Deus, alguns desses predicados podem ser aplicados a Deus *substancialmente*, pensa Tomás (ver, por exemplo, ST Ia. q. 13, a. 2, *respondeo*). Aplica-se um nome substancialmente a x se esse nome se refere a x em si mesmo e não meramente por causa de uma relação que outras coisas além de x mantêm com x . Por exemplo, os termos “Criador” e “Senhor” não são ditos substancialmente de Deus, pensa Tomás, uma vez que tais locuções implicam uma relação entre criaturas e Deus, e, para Tomás, não é necessário que Deus faça criaturas (Deus precisa não ter criado e, portanto, não precisa ter sido um Criador, um Senhor, e assim por diante). Embora venhamos a conhecer a perfeição, bondade e sabedoria de Deus refletindo sobre a existência das criaturas, Tomás pensa que podemos saber que predicados como *perfeito*, *bom* e *sábio* aplicam-se substancialmente a Deus e não denotam simplesmente uma relação entre Deus e as criaturas, pois, como vimos acima, Deus é a causa absolutamente primeira eficiente da perfeição, bondade e sabedoria nas criaturas, e não pode haver mais no efeito do que na a causa.

No entanto, dadas as diferenças metafísicas radicais entre Deus e as criaturas, qual é o real significado de aplicar substancialmente palavras como *bom*, *sábio* e *poderoso* a Deus? Tomás conhece alguns filósofos, por exemplo, Moisés Maimônides (1138-1204), que consideram as predicacões positivas em relação a Deus como significativas apenas na medida em que são interpretadas simplesmente como declarações de teologia negativa. Por exemplo, na leitura de Tomás, Maimônides pensa que “Deus é bom” deve ser entendido simplesmente como “Deus não é mau”. Tomás observa que outros teólogos interpretam declarações como “Deus é bom” simplesmente para significar “Deus é a primeira causa eficiente da bondade das criaturas”. Tomás acha que há uma série de

problemas com essas teorias redutivas da conversa sobre Deus, mas um problema que ambos compartilham, ele pensa, é que nenhum deles faz justiça às intenções das pessoas quando falam sobre Deus. Tomás afirma: "Pois ao dizer que Deus vive, [as pessoas que falam sobre Deus] seguramente querem dizer mais do que dizer que Ele é a causa de nossa vida, ou que Ele difere de corpos inanimados" (ST Ia. q. 13, a. 2, *respondeo*; Padres Dominicanos Ingleses, trad.). De acordo com Tomás, predicados positivos como *Deus é bom* "são predicados substancialmente de Deus, embora estejam aquém de uma representação completa Dele. Então, quando dizemos, *Deus é bom*, o significado não é *Deus é a causa da bondade*, ou *Deus não é mau*, mas o significado é: *Qualquer bem que atribuamos às criaturas, preexiste em Deus, e de uma maneira mais excelente e superior*" (ST Ia. q. 13, a. 2, *respondeo*; Padres Dominicanos Ingleses, trad.). Embora seja correto dizer que a bondade se aplica substancialmente a Deus e que Deus é bom "de uma maneira mais excelente e superior" do que a maneira como atribuímos bondade às criaturas, visto que não conhecemos a essência de Deus nesta vida, não compreendemos o significado preciso de "bom" como aplicado substancialmente a Deus.

Como vimos, Tomás pensa que mesmo dentro da ordem criada, termos como "ser" e "bondade" são "ditos de muitas maneiras" ou usados de forma análoga. Assim, não devemos nos surpreender que Tomás pense que um uso adequado de predicacões positivas quando se trata de Deus, por exemplo, na frase "*Deus é sábio*", envolve predicar o termo *sábio* de Deus e dos seres humanos de forma análoga e não unívoca ou equivocadamente (ST Ia. q. 13, a. 5). Por que não podemos predicar corretamente o termo *sábio* de Deus e dos seres humanos de forma *unívoca*? Quando atribuímos perfeições às criaturas, a perfeição em

questão não deve ser identificada com a criatura à qual a atribuímos. Por exemplo, quando dizemos, *João é sábio*, não queremos dizer que *João é sabedoria*. No entanto, dada a simplicidade divina, as perfeições de Deus devem ser identificadas com a própria existência de Deus, de modo que quando dizemos que *Deus é sábio*, devemos dizer também que *Deus é a própria sabedoria*.

Na verdade, é importante dizer que tanto *Deus é sábio* quanto *Deus é a própria sabedoria* ao falar da sabedoria de Deus, Tomás pensa. Pois se dissermos apenas o último, podemos cair na armadilha de pensar que Deus é uma entidade abstrata como um número (o que é falso, como implicam os caminhos da causalidade, negação e excelência). Se dissermos apenas a primeira, corremos o risco de pensar na sabedoria de Deus como se fosse como a nossa, ou seja, imperfeita, adquirida etc. (o que os caminhos da causalidade, negação e excelência também mostram que é falso). Assim, quando usamos a palavra *sábio* de João e Deus, não estamos falando de forma unívoca, ou seja, com o mesmo significado em cada instância.

Por outro lado, se apenas equívocos no *sábio* quando falamos de João e Deus, então não seria possível saber nada sobre Deus, o que, como Tomás aponta, é contra os pontos de vista de Aristóteles e do apóstolo Paulo, isto é, tanto a razão quanto a fé. Em vez disso, Tomás pensa que predicamos *sábios* de Deus e das criaturas de uma maneira entre esses dois extremos; o termo *sábio* não tem um significado completamente diferente quando predicado de Deus e das criaturas, e isso é suficiente para dizermos que sabemos algo sobre a sabedoria de Deus. Embora nomeemos Deus a partir das criaturas, sabemos que a maneira de Deus ser sábio supera a maneira pela qual as criaturas são sábias. É correto dizer, por exemplo, *Deus é sábio*, mas porque também é correto dizer que *Deus*

é a própria sabedoria, a sabedoria de Deus é maior que a sabedoria humana; na verdade, é maior do que os seres humanos podem compreender nesta vida. Dito isto, podemos compreender *porque* é que a sabedoria de Deus é maior do que podemos compreender nesta vida, a saber, porque Deus é a causa incausada simples, imutável e eternamente eterna das perfeições das criaturas, incluindo a sabedoria das criaturas, e isso é saber algo muito significativo sobre Deus, pensa Tomás.

7. Antropologia Filosófica: A Natureza dos Seres Humanos

Tomás atribui a Platão de Atenas a seguinte visão:

(P) Um ser humano, por exemplo, Sócrates, é idêntico à sua alma, ou seja, uma substância imaterial; o corpo de Sócrates não faz parte dele.

Tomás pensa que (P) é falso. De fato, em sua opinião, há boas razões para pensar que um ser humano não é idêntico à sua alma. Para tomar apenas um de seus argumentos, Tomás pensa que a visão platônica dos seres humanos não faz justiça à nossa experiência de nós mesmos como seres corpóreos. Para Tomás, Platão *está* certo de que nós, seres humanos, fazemos coisas que não requerem um órgão material, a saber, compreender e querer (pois seus argumentos de que atos de compreensão não fazem uso de um órgão material *per se*, ver, por exemplo, ST Ia. q. 75, a. 2, 5 e 6). No entanto, tudo o que vê, ouve, toca, prova e cheira é claramente também uma substância corporal. Nós nos experimentamos como algo que vê, ouve, toca, prova e cheira. Em suma, cheiro as coisas, portanto, não sou uma substância imaterial (ver, por exemplo, ST Ia. q. 76, a. 1, *respondeo*).

Embora Tomás não concorde com Platão que somos idênticos a substâncias imateriais, seria um erro – ou pelo menos potencialmente

enganoso – descrever Tomás como um materialista. Como Aristóteles, Tomás rejeita o materialismo atomístico de Demócrito. Em outras palavras, Tomás também rejeitaria a seguinte visão:

(M) Os seres humanos são compostos meramente de matéria.

Para Tomás, (M) é falso, pois os seres humanos, como todas as substâncias materiais, são compostos de matéria prima e forma substancial, e as formas são imateriais. De fato, mesmo coisas não vivas, como instâncias de *água* e *bronze*, são compostas de matéria e *forma* para Tomás, pois a matéria sem forma não tem existência real.

No entanto, Tomás pensa que (M) é falso no caso dos seres humanos por outra razão: a forma substancial de um ser humano – o que ele chama de *intelecto* ou *alma intelectual* – é um tipo de forma substancial especialmente criada por Deus, que para um tempo continua a existir *sem estar unido à matéria* após a morte do ser humano de quem é a forma substancial. Para dar algum sentido às opiniões de Tomás aqui, observe que Tomás pensa que um tipo de forma substancial é mais perfeito na medida em que as características, poderes e operações que ela confere a uma substância são, para usar um idioma contemporâneo, “emergente”, que ou seja, características de uma substância que não se pode dizer pertencer a nenhuma das partes integrantes da substância que é configurada por essa forma substancial, sejam essas partes integrantes consideradas uma de cada vez ou como uma mera coleção. Aqui está Tomás:

Deve-se considerar que quanto mais nobre é uma forma, quanto mais ela se eleva acima (*domina*) da matéria corpórea, menos ela se funde na matéria, e mais ela excede a matéria por sua operação ou poder. Assim, vemos que a forma de um corpo misto tem uma certa operação que não é causada por [suas]

qualidades elementares (ST Ia. q. 76, a. 1, *respondeo*; Padres Dominicanos Ingleses, trad.).

Em outras palavras, a forma substancial de uma substância é algo acima e além das propriedades das partes integrantes dessa substância. Por que pensar uma coisa dessas? As substâncias têm poderes e operações que não são idênticos a nenhum dos poderes e operações das partes integrantes dessa substância tomados individualmente, nem os poderes conferidos por uma forma substancial de uma substância x são idênticos a uma mera soma dos poderes das partes integrantes de uma substância x . Assim, um corpo misto, como uma peça de bronze, tem certos poderes que nenhuma de suas partes elementares possui por si mesma, nem quando essas partes elementares são consideradas uma mera soma.

Considere que Tomás pensa que as formas substanciais se enquadram no seguinte tipo de hierarquia de perfeição. O tipo menos perfeito de forma substancial corresponde ao tipo menos perfeito de substância material, a saber, os elementos (para Tomás, as substâncias elementares são instâncias individuais dos tipos *água*, *ar*, *terra* e *fogo*; para nós, elas podem ser partículas fundamentais como quarks e elétrons). Tomás diz que as formas substanciais dos elementos estão totalmente imersas na matéria, pois as únicas características que os elementos possuem são aquelas que são mais básicas à matéria. Em contraste, as formas substanciais de compostos, isto é, instâncias desses tipos de substâncias não vivas compostas de diferentes tipos de elementos, por exemplo, *sangue*, *osso* e *bronze* têm operações que não são causadas por suas partes elementares. Acima das formas substanciais dos compostos, as formas substanciais dos seres vivos, incluindo as plantas, atingem um nível de perfeição tal que recebem um novo nome:

"alma" (ver, por exemplo: *Questão Disputada sobre a Alma* [QDA] a. 1 ; ST Ia. q. 75, a.1; e ST Ia. q. 76, a.1.).

Para os do século 21, alma quase sempre significa "substância imortal". Tomás usa alma (*anima*) no sentido deflacionário de Aristóteles de "uma forma substancial que é a explicação de por que uma substância está viva e não morta". Para ver isso, considere a palavra em inglês "animate". Alma (*anima*), para Tomás, é o princípio ou explicação para a vida ou *animação* em uma substância viva. As almas são, portanto, formas substanciais que permitem às plantas e aos animais fazer o que todas as coisas vivas fazem: mover-se, nutrir-se e reproduzir-se, coisas que as substâncias não vivas não podem fazer. Seguem-se as almas ou formas substanciais dos animais não humanos, que têm propriedades emergentes em grau ainda maior do que as almas das plantas, pois em virtude dessas formas substanciais os animais não humanos não só vivem, movem-se, alimentam-se, e reproduzir, mas também sentir o mundo. Finalmente, as formas substanciais dos seres humanos têm operações (ou seja, compreensão e vontade) que não requerem órgãos corporais para funcionar, embora tais operações sejam projetadas para trabalhar em conjunto com órgãos corporais (ver, por exemplo, SCG II, cap. 68). Como as almas humanas não requerem matéria para suas operações características, *atua* como uma coisa material, deve *ser* uma coisa material; se algo *age* como uma coisa imaterial, deve *ser* uma coisa imaterial), as almas humanas podem existir à parte da matéria, por exemplo, após a morte biológica. Em contraste, as formas substanciais de substâncias materiais não humanas estão imersas na matéria de tal forma que deixam de existir sempre que são separadas dela (ver, por exemplo, ST Ia. q. 75, a. 3).

Uma vez que a alma humana pode existir independentemente da matéria que ela configura, a alma é uma coisa *subsistente* para Tomás, não simplesmente um princípio de ser como são as formas substanciais materiais (ver, por exemplo: QDA a. 1; QDA a. 14 ; e ST Ia. q. 75, a. 2). No entanto, mesmo quando separada da matéria, a alma humana permanece a forma substancial de um ser humano. Como afirma Tomás (ver, por exemplo, ST Ia. q. 75, a. 4), um ser humano como Sócrates não é idêntico à sua alma (pois os seres humanos são membros individuais da espécie *animal racional*). No entanto, a alma individual pode preservar o ser e a identidade do ser humano de quem ela é alma. Em outras palavras, embora a alma não seja idêntica à pessoa humana, uma pessoa humana pode ser composta apenas de sua alma. Tomás explica o ponto da seguinte forma: Deus cria a alma humana de tal forma que ela compartilha sua existência com a matéria quando um ser humano passa a existir (ver, por exemplo, SCG II, cap. 68, 3). Porque o ser da alma humana é numericamente o mesmo que o do composto – de novo, a alma compartilha seu ser com a matéria que configura sempre que a alma configura a matéria – quando a alma existe separada da matéria entre a morte e a ressurreição geral, o ser do composto é preservado na medida em que a alma permanece em existência (ver, por exemplo: SCG IV, ch. 81, 11; ST Ia. q. 76, a. 1, ad5; e ST Iallae. q. 4, a. 5,

Considere uma analogia: digamos que Ted perde os braços e as pernas em um acidente de trânsito, mas sobrevive ao acidente. Após o acidente, Ted não é idêntico às partes que o compõem. Caso contrário, teríamos que dizer, pela lei da transitividade da identidade, que os braços e as pernas de Ted (ou os simples que os compunham) não eram partes de Ted antes do acidente. *Composição não é identidade*. Algo análogo pode ser dito sobre a visão de Tomás sobre a alma humana e a pessoa

humana. Embora a alma humana nunca seja idêntica à pessoa humana para Tomás, é o caso que após a morte e antes da ressurreição geral, algumas pessoas humanas são compostas apenas de sua alma.

Embora a alma humana possa existir separada da matéria entre a morte e a ressurreição geral, existir separadamente da matéria não é natural para a alma humana. A alma humana, por sua própria natureza, é uma forma substancial de uma substância material (ver, por exemplo, SCG II, caps. 68 e 83). Dada a crença de Tomás em um Deus bom e amoroso, ele pensa que tal estado só pode ser temporário (ver, por exemplo, SCG IV, cap. 79). De fato, como cristão católico, Tomás acredita pela fé *que* seja apenas temporária, pois a fé católica ensina que um dia haverá uma ressurreição geral dos mortos em que todos os seres humanos ressuscitarão dos mortos, ou seja, todas as almas intelectuais reconfigurarão a matéria. Nessa altura, não só todas as almas separadas voltarão a configurar a matéria, como por um milagre a alma separada de cada ser humano virá a configurar a matéria de tal forma que cada ser humano terá numericamente o mesmo corpo humano que teve nesta vida (ver, por exemplo: ST Supl. q. 79, a. 1; e SCG IV, caps. 80 e 81). Os seres humanos serão então restaurados ao seu estado natural como seres encarnados que conhecem, desejam e amam.

Finalmente, como as almas humanas são entidades imateriais, subsistentes, não podem ter sua origem na matéria (ver, por exemplo, SCG II, cap. 86). Assim, ao contrário das formas substanciais materiais, as almas humanas só passam a existir por meio de um ato especial de criação por parte de Deus (ver, por exemplo, SCG II, cap. 87). Portanto, para Tomás, o início da existência de toda pessoa humana é tanto natural (na medida em que os pais humanos dessa pessoa fornecem a matéria da pessoa) quanto

sobrenatural (na medida em que Deus cria a forma substancial de uma pessoa ou alma intelectual *ex nihilo*).

8. Ética

Thomas tem um dos sistemas éticos mais bem desenvolvidos e amplos de qualquer filósofo ocidental, baseando-se como ele em fontes judaicas, cristãs, gregas e romanas, e tratando de tópicos como axiologia, teoria da ação, paixões, teoria da virtude, ética normativa, ética aplicada, lei e graça. Sua ST sozinha dedica cerca de 1.000 páginas em tradução para o inglês a questões éticas. Onde muitos filósofos se contentaram em tratar tópicos de metaética e teoria ética, Tomás também dedica a maior parte de seus esforços em ST, por exemplo, para articular a natureza e as relações entre as virtudes e os vícios particulares.

Neste resumo de seu pensamento ético, tratamos, apenas em termos muito gerais, o que Tomás tem a dizer sobre o fim último da vida humana, os meios para alcançar o fim último, as virtudes humanas como perfeições dos poderes humanos característicos, a relação lógica entre as virtudes, o conhecimento moral e os padrões últimos e próximos para a moral verdade.

a. O Fim ou Objetivo da Vida Humana: Felicidade

Tomás argumenta que, para dar sentido a *qualquer* ação genuína no universo, devemos distinguir seu fim ou objetivo dos vários meios que um ser emprega para alcançar tal fim, pois se um ser não age para um fim, então esse ser agindo desta ou daquela maneira seria uma questão de sorte. Nesse caso, não haveria razão para que o ser agisse como agiu. Em outras palavras, o ato seria ininteligível. No entanto, para qualquer ato A no universo, A é inteligível. Portanto, todo ser age para um fim (ver, por

exemplo, SCG III, cap. 2). Um *fim* de uma ação é algo (chame-o x) tal que um ser é inclinado a x por si mesmo e não simplesmente como um meio para alcançar algo diferente de x . Um *meio para um fim* refere-se a algo (chame-o de y) tal que um ser é inclinado a y por causa de algo diferente de y . No entanto, alguns fins são o que Thomas chama de “últimos”. Um fim último é um fim de ação tal que um ser é inclinado a ele *meramente* por si mesmo, não também como meio para algum outro fim.

Tomás acha que podemos aplicar essa teoria geral da ação à ação humana. Por exemplo, embora a riqueza possa ser tratada como um fim por uma pessoa em relação aos meios que uma pessoa emprega para alcançá-la, por exemplo, o trabalho, Tomás pensa que é óbvio que a riqueza não é *um* fim último e, mais claramente, a riqueza não é *o* fim último. Essa distinção entre *um* fim último e *o* fim último é importante e não passa despercebida por Tomás. Ele está disposto a levar a sério a possibilidade de que a vida humana possa ter vários fins últimos (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 1, a. 5). Por exemplo, poderíamos pensar que o conhecimento, a virtude e o prazer são, cada um, fins últimos da vida humana, isto é, coisas que desejamos por si mesmas e não também como meios para algum outro fim.

No entanto, Tomás pensa que é claro que um ser humano realmente tem apenas um fim último. Isso ocorre porque o fim último – como Tomás entende o termo – é mais do que simplesmente algo que buscamos apenas por si mesmo; é algo tal que, por si só, satisfaz inteiramente o desejo da pessoa. Diga que João deseja prazer e virtude como fins em si mesmos, e prazer e virtude não necessariamente vêm e vão juntos nesta vida (algumas coisas que são agradáveis não são compatíveis com uma vida de virtude; às vezes a vida virtuosa implica fazer o que é

desagradável). Assim, nenhum destes poderia ser equivalente ao fim último para João; para João ter um sem o outro, ainda haveria algo que João deseja, e a posse do fim último satisfaz todos os desejos de alguém. Nesse caso, se prazer e virtude são ambos fins em si mesmos, então, no máximo, devem ser partes componentes de um fim último construído como um todo complexo.

Assim, para Tomás, todo e qualquer ser humano (como todos os seres) tem um fim último. No entanto, todos os seres humanos têm o *mesmo* fim último? Tomás pensa assim, e ele acredita que, em certo sentido, isso não deveria ser controverso. Todos os seres humanos pensam na *felicidade* como o fim último dos seres humanos. É claro que Tomás reconhece que falar sobre o fim último como "felicidade" ainda é falar sobre o fim último em termos muito abstratos, ou, como diz Tomás, falar meramente da "noção de fim último" (*rationem ultimi finis*) (ST Iallae. q. 1, a. 7). Quatro pessoas podem concordar que seu objetivo na vida é ser feliz, mas discordar umas das outras (bastante) sobre *o que consiste uma vida feliz*. Para Tomás, essa afirmação não é a mesma que a afirmação de que os seres humanos escolhem meios diferentes para alcançar a felicidade. Embora isso seja indubitavelmente verdade, o que Tomás quer dizer aqui é que as pessoas discordam sobre *a natureza da vida feliz em si*, por exemplo, alguns pensam que o fim último em si é a aquisição de riqueza, outros desfrutam de certos prazeres, enquanto outros pensam que a felicidade a vida é equivalente a uma vida de atividade virtuosa. Para ver o ponto de vista de Tomás, compare João e Jane, os quais planejam roubar um banco. João (sem pensar) toma a aquisição de uma grande soma de riqueza como seu fim último. Jane percebe que a riqueza é realmente apenas um bem instrumental e já planeja se aposentar em um

resort de férias, que ela (ainda míope) considera o objeto da felicidade humana.

Embora as pessoas certamente discordem sobre o que é a felicidade no concreto, Tomás sustenta que existem verdades objetivas sobre a natureza da felicidade. (É importante enfatizar aqui que, se alguém pensa que há maneiras pelas quais todos nós devemos viver para sermos considerados genuinamente felizes, por exemplo, exibindo e agindo de acordo com as virtudes morais, então também podemos achar que há quase um número infinito de maneiras pelas quais podemos manifestar essas virtudes, por exemplo, como médicos, advogados, professores, artistas, mecânicos, engenheiros, padres, leigos e assim por diante.) Se tomarmos a maneira de falar de Tomás sobre a felicidade humana em ST como demonstrativo de sua própria posição - o que temos aqui, afinal, é uma longa cadeia de argumentos - Tomás também acha que é possível oferecer um *argumento convincente* pois o que é que, objetivamente, preenche um ser humano *enquanto* ser humano. No entanto, Tomás também mostra sensibilidade ao papel que nossos hábitos morais desempenham na formação de nossas crenças - e quais argumentos acharemos convincentes - sobre a natureza da vida boa para os seres humanos (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 1, A. 7).

Antes de deixar o assunto do fim último da ação humana, devemos observar dois outros aspectos nos quais Tomás considera ambígua a expressão "fim último" (ou "felicidade"). Em primeiro lugar, uma coisa é falar *da felicidade que os seres humanos podem possuir nesta vida*, o que Tomás às vezes chama de "felicidade humana imperfeita", e outra é falar *da felicidade possuída por Deus, os anjos e os bem-aventurados*, que Tomás considera perfeito (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 4, a. 5). Tomás chama esta felicidade humana mundana *imperfeita* não apenas porque ele acha

que ela é insignificante em comparação com a felicidade perfeita desfrutada pelos santos no céu, mas também porque ele lê Aristóteles – cuja discussão sobre a felicidade é muito importante para o próprio Tomás – como pensando nessa felicidade humana mundana como imperfeita. Tomás observa que, após Aristóteles identificar as características gerais da felicidade humana no NE, livro I, cap. 7, Aristóteles passa a notar no capítulo 10 que os seres humanos não podem ser felizes nesta vida, absolutamente falando, ou perfeitamente, uma vez que os seres humanos nesta vida podem perder sua felicidade, e não poder perder sua felicidade é algo que os seres humanos desejam. Assim, o próprio Aristóteles pensa a felicidade humana nesta vida como imperfeita em comparação com as condições que ele apresenta em NE, livro I, cap. 7. Aristóteles pensa que os humanos são felizes nesta vida meramente *como seres humanos*, isto é, como seres cuja natureza é mutável.

Em segundo lugar, Tomás reconhece dois tipos diferentes de questões que podemos querer levantar quando pensamos sobre a natureza da felicidade humana (ver, por exemplo, ST I-II, q. 1, a. 8 e q. 2, a. 7). Ao perguntar sobre a natureza da felicidade humana, podemos estar perguntando o que é verdade sobre *a pessoa* que é feliz. Como Tomás coloca, isso é focar nossa atenção no *uso*, *posse* ou *obtenção* da felicidade por aquele que estamos descrevendo como (pelo menos hipoteticamente) feliz. Falar de felicidade nesse sentido é fazer afirmações sobre o que deve ser verdade sobre a alma da pessoa que é feliz, por exemplo, que a felicidade é uma *atividade* da alma e não apenas um estado da alma ou uma emoção, que é uma *especulação* ao invés de uma atividade prática, que esta atividade não requer um corpo, e assim por diante. No entanto, ao perguntar sobre a felicidade dos seres humanos, poderíamos estar perguntando sobre o *objeto* da felicidade, ou como Tomás coloca, “a

própria coisa na qual se encontra o aspecto do bem” (ST Iallae q. 1, a. 8). Por exemplo, o fim de um homem faminto no sentido do *objeto* de seu desejo é a *comida*; o fim do homem faminto no sentido de *realização* é *comer*.

O que constitui a felicidade para Tomás? Tomás concorda com Aristóteles que a obtenção da felicidade consiste na atividade da alma expressando a virtude e, particularmente, a melhor virtude da contemplação, onde o objeto de tal contemplação é o melhor objeto possível, ou seja, Deus. Assim, o objeto da felicidade humana, seja perfeita ou imperfeita, é a causa de todas as coisas, a saber, Deus, pois os seres humanos desejam conhecer todas as coisas e desejam o bem perfeito. No entanto, esta é apenas outra maneira de falar sobre Deus. Portanto, saibam ou não conscientemente, todos os seres humanos desejam a união contemplativa com Deus. Tomás pensa que os seres humanos nesta vida - mesmo aqueles que possuem as virtudes infusas, sejam teológicas ou morais (sobre as quais se falará mais abaixo) - na melhor das hipóteses alcançam a felicidade apenas imperfeitamente, já que sua contemplação e amor a Deus são, na melhor das hipóteses, imperfeitos. Para Tomás, apenas a felicidade humana no céu é perfeita na medida em que Deus faz com que as pessoas no céu desfrutem de uma perfeita união intelectual e volitiva com Deus. Tomás chama essa união de *visão beatífica*.

b. Ação moralmente virtuosa como caminho para a felicidade

Tomás pensa que a felicidade é o objetivo de toda atividade humana. Isso sugere que os seres humanos normalmente alcançam a felicidade por meio de ações humanas, isto é, atos corporificados de intelecto e vontade (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 6, prólogo). No entanto, Tomás também pensa que existem certos tipos de ações humanas que

conduzem à felicidade. Uma complicação, no entanto, surge do fato de que Tomás pensa que podemos falar sobre a felicidade *imperfeita* e *perfeita*, esta última que é uma felicidade que os seres humanos só podem possuir pela graça de Deus nos ajudando a transcender (mas não deixando de lado) a natureza humana. Esta última felicidade culmina para os santos na *beatitude* (bem-aventurança) do céu. Assim, de acordo com Tomás, existem, na realidade, duas histórias que se reforçam mutuamente para contar sobre as ações humanas que levam à felicidade. Como nosso foco aqui é a filosofia de Tomás, vamos nos concentrar no que segue sobre o que Tomás tem a dizer sobre a relação entre ações virtuosas e felicidade imperfeita nesta vida. (Ainda assim, teremos oportunidade de discutir algumas coisas sobre a visão de Tomás sobre a felicidade perfeita.)

A principal preocupação de Tomás no lugar onde ele fornece seu esboço mais detalhado da boa vida humana - ST I-IIae. - são explicar como os seres humanos alcançam a felicidade por meio de ações humanas virtuosas, especialmente ações moralmente virtuosas (para mais informações sobre a diferença entre virtude e virtude moral, veja a seção abaixo sobre Virtudes Humanas como Perfeições de Poderes Caracteristicamente Humano). Tomás, como Aristóteles e Jesus de Nazaré (ver, por exemplo, Mateus 05h48min), é um perfeccionista moral no sentido de que o meio para a felicidade humana vem não por meio de ações humanas meramente boas, mas por meio de ações perfeitas ou virtuosas. Assim, a fim de compreender a compreensão da moralidade e da boa vida de Tomás, temos que dizer algo sobre sua compreensão da atividade moral virtuosa. No entanto, o que são ações humanas moralmente virtuosas? Em linhas gerais, Tomás pensa que ações humanas virtuosas são ações que aperfeiçoam o agente humano que as executa, ou

seja, boas ações humanas são ações que conduzem à felicidade do agente que as executa. Um ato é perfectivo de um agente em relação ao tipo ao qual o agente pertence. Como os seres humanos são animais racionais por natureza, as ações humanas virtuosas são ações que aperfeiçoam a racionalidade e a animalidade dos seres humanos. Claro, isso ainda é para falar de ações que conduzem à felicidade em termos muito abstratos. Tomás tem muito a dizer sobre as características específicas da ação humana virtuosa, especialmente a ação moralmente virtuosa.

I. Ação moralmente virtuosa como prazerosa

Em primeiro lugar, as ações humanas que conduzem ao bem ou à felicidade são *agradáveis* para Tomás. Tomás chega a dizer que o prazer intelectual (ou deleite) é mesmo um acidente necessário ou próprio da atividade humana no céu (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 4, a. 1; e ST Iallae. q. 34 , A. 3). Tomás também vê o prazer como uma característica necessária do tipo de felicidade que os humanos podem ter nesta vida, mesmo porque a atividade virtuosa - no centro da boa vida para Tomás - envolve ter prazer nessas ações virtuosas (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 31, a. 4; ST Iallae. q. 31, a. 5, ad1; e ST Iallae. q. 35, a. 5). Tanto as ações intelectualmente como as moralmente virtuosas são agradáveis em si mesmas, pensa Tomás; na verdade, ele pensa que são as atividades mais agradáveis em si (ST Iallae. q. 31, a. 5).

No entanto, não é apenas o prazer intelectual que pertence à ação humana virtuosa nesta vida para Tomás, mas também o prazer corporal. Pois somos criaturas corpóreas e não simplesmente almas, e assim a perfeição humana (felicidade) deve fazer referência ao corpo (ST Iallae. q. 59, a. 3). Tomás rejeita a visão, sustentada por alguns estoicos, de que todos os prazeres corporais são maus. Como observa Tomás, é natural

que os seres humanos experimentem prazeres corporais e sensíveis nesta vida (ST Iallae. q. 34, a. 1). Portanto, a perfeição de uma natureza corporal como a nossa envolverá não apenas prazeres intelectuais, mas também prazeres corporais e sensíveis.

No entanto, Tomás pensa ser verdade que o prazer corporal tende a dificultar o uso da razão, e isso por três razões (ST Iallae. q. 33, a. 3). Primeiro, os prazeres corporais, por mais poderosos que sejam, podem nos distrair do trabalho da razão. Em segundo lugar, os prazeres corporais podem ser contrários à razão, particularmente aqueles que são desfrutados em excesso. Terceiro, os prazeres corporais podem enfraquecer ou aprisionar a razão de maneira análoga a como o uso da razão pelo bêbado é enfraquecido. No entanto, apesar de tudo isso, Tomás não pensa que o prazer corporal seja algo mal por definição, e isso por duas razões. Primeiro, o prazer é repousar em um bem aparente; mas se repousarmos de maneira coerente com a razão, tal prazer é bom, caso contrário, não é. Segundo, ter prazer em uma ação é mais semelhante a essa ação do que um desejo de agir, pois o desejo de agir precede o ato, enquanto o prazer de agir não. No entanto, desejar fazer o bem é algo bom, enquanto desejar fazer o mal é em si um mal. Mais fortemente, ter prazer em fazer o bem é em si algo bom, enquanto ter prazer no mal é algo mau.

No entanto, talvez alguns prazeres corporais sejam maus por definição. Por exemplo, tem havido filósofos e professores religiosos que ensinam que o prazer sexual é mau na medida em que atrapalha a razão. Embora Tomás concorde que o prazer sexual atrapalha a razão, ele discorda que o prazer sexual seja ruim em *si*. Lembre-se de que um prazer corporal atrapalha a razão por uma de três razões: nos *distraindo* do uso da razão, é *inconsistente* com a razão ou *enfraquece* a razão. Tomás não

pensa que o prazer sexual *per se* é inconsistente com a razão, pois é natural sentir prazer no ato sexual (de fato, Tomás diz que, antes da queda, o ato sexual teria sido ainda mais prazeroso [ver, por exemplo, ST Ia. q. 98, a. 2, ad3]), e realizar o ato sexual dentro do casamento é, todas as outras coisas sendo iguais, algo natural e bom. Assim, o prazer sexual deve impedir a razão na medida em que nos distrai do uso da razão ou enfraquece a razão. No entanto, isso não precisa ser moralmente mau, mesmo um pecado venial, desde que não seja inconsistente com a razão, assim como o sono, que impede a razão, não é necessariamente mau, pois, como observa Tomás, “a própria razão exige que o uso de razão ser interrompida às vezes” (ST Iallae. q. 34, a. 1, ad1).

II. Ação moralmente virtuosa como perfeitamente voluntária e o resultado da escolha deliberada

Embora as ações virtuosas sejam agradáveis para Tomás, elas são, mais importante, moralmente boas também. O que isso significa para Tomás? Podemos começar com o fato de que, de acordo com Tomás, as ações moralmente boas são morais e não amorais. No entanto, as ações morais têm *sido voluntárias* como condição necessária. Atos voluntários são atos que surgem (a) de um princípio intrínseco ao agente e (b) de algum tipo de conhecimento do fim do ato por parte do agente (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 6, a. 1). Por exemplo, os movimentos de uma planta não atendem à condição necessária de serem voluntários, segundo Tomás. Isso ocorre porque as plantas não possuem poderes cognitivos e, portanto, não têm apreensão do fim de suas ações. Para dar outro exemplo, na medida em que um esquilo se move em direção a um objeto com base na apreensão desse objeto por meio de suas faculdades

sensoriais, o ato do esquilo é, em certo sentido, voluntário (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 6, a. 2).

No entanto, o fato de uma ação ser voluntária não é condição suficiente para que essa ação conte como uma ação moral de acordo com Tomás. Mais do que voluntárias, as ações morais devem ser *perfeitamente* voluntárias para serem consideradas ações morais. Uma ação perfeitamente voluntária é uma ação que surge (a) do conhecimento do fim de uma ação, *entendido como um fim da ação*, e (b) do conhecimento de que o ato é um meio para o fim apreendido (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 6, a. 2). Isto é apenas para dizer que ações perfeitamente voluntárias são causadas pelo apetite racional, ou *vontade*, para Tomás. Portanto, embora se possa dizer que os animais irracionais (como os esquilos), em certo sentido, agem voluntariamente, eles não podem ser entendidos como agindo moralmente, uma vez que não reconhecem o fim como um fim e não entendem suas ações como um fim. meios para tal fim. Com efeito, na medida em que um ato de um ser humano não decorre de um ato de vontade, por exemplo, quando alguém move o braço enquanto dorme, essa ação não é perfeitamente voluntária e, portanto, não é uma ação moral para Tomás (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 1, a. 1).

A ação moralmente virtuosa é ação moral (e não amoral), e, portanto, é perfeitamente voluntária. No entanto, a atividade moralmente virtuosa também é intencional e deliberada. Aqui vemos uma conexão entre a virtude da prudência e as outras virtudes morais. A prudência é aquela virtude que permite tomar uma *decisão virtuosa* sobre o que, por exemplo, a coragem exige em uma determinada situação, que muitas vezes (mas nem sempre) está agindo em um meio-termo entre extremos. Em outras palavras, a prudência é a virtude da escolha racional (ver, por exemplo, ST

IIa. q. 57, a. 5). Sem prudência, a ação humana pode ser boa, mas não virtuosa, pois a atividade virtuosa é uma função da escolha racional sobre o que fazer em um determinado conjunto de circunstâncias; embora, como veremos, a ação virtuosa surja de um hábito virtuoso, e a ação virtuosa não seja habitual no sentido de que “fazemos isso sem sequer pensar nisso”.

III. Ação moralmente virtuosa como ação moralmente boa

Embora a ação moralmente virtuosa seja mais do que simplesmente uma ação moralmente boa, é pelo menos isso. No entanto, como Tomás distingue as ações moralmente *boas das más* ou *indiferentes*? Em primeiro lugar, Tomás pensa que alguns tipos de ações são ruins por definição. Como diria Tomás, tais ações são *más de acordo com seu gênero ou espécie*, não importando as circunstâncias em que essas ações são realizadas. Por exemplo, um ato de adultério é uma espécie de ação imoral em si mesma, na medida em que tais atos necessariamente têm o agente agindo imoderadamente em relação à paixão sexual, além de colocar crianças preexistentes ou potenciais em grande risco de serem prejudicadas (ST IIa. q. 154, a. 8, *resposta*). Uma ação, portanto, que conta como moralmente boa – e, portanto, conduz a viver o que poderíamos chamar de uma vida boa – não pode ser uma ação moralmente má de acordo com seu gênero ou espécie.

Em segundo lugar, existem circunstâncias em torno de uma ação que afetam a bondade ou maldade moral de uma ação. Por exemplo, Tomás pensa que é moralmente permissível para uma comunidade matar um criminoso sob a autoridade daquele que governa aquela comunidade. No entanto, se as autoridades de uma comunidade estabeleceram um cronograma para uma execução, digamos, que não ocorra antes de quarta-feira às 17h, e João, o carrasco, por sua própria autoridade, mata o

prisioneiro na quarta-feira às 10h (onde João também não é uma autoridade na comunidade), então as circunstâncias do ato de matar de João fazem o que poderia ter sido um ato moralmente permissível para ser um ato imoral. Às vezes, as circunstâncias tornam ainda pior uma ação que é ruim de acordo com sua espécie. Por exemplo, é moralmente errado matar. No entanto, se alguém assassinar seu pai, ele comete patricídio, que é um ato mais grave do que o ato de assassinar um estranho.

Terceiro, as motivações contam como outra forma de circunstância que torna uma ação ruim, boa, melhor ou pior que outra. Se Jane obedece a seus pais por causa de seu amor a Deus enquanto Joan o faz porque tem medo de ser punida, embora o ato de Joan ainda possa ser moralmente louvável, não é tão louvável quanto o de Jane, já que a motivação de Jane para a ação moral é melhor que a de Joan.

Ao reunir essas três "fontes" para oferecer uma avaliação moral de uma determinada ação humana – tipo de ação, circunstâncias que cercam uma ação e motivação para a ação – Tomás acha que podemos ir um pouco mais longe para determinar *se* uma determinada ação é moralmente boa ou ruim, bem como *o quão boa ou ruim* essa ação é. Por exemplo, Tomás pensa que mentir por definição é moralmente ruim (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 110, a. 3). No entanto, nem todas as mentiras são igualmente ruins. Se alguém mente para matar um inocente, comete um pecado mortal (cujo efeito é, se alguém morrer sem se arrepender de tal pecado, irá para o inferno). No entanto, se alguém conta uma mentira para salvar a vida inocente de uma pessoa, está fazendo algo moralmente errado, mas tal transgressão moral conta apenas como um pecado venial, onde os pecados veniais prejudicam a alma, mas não matam a caridade ou a graça na alma (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 110, a. 4).

IV. Ação moralmente virtuosa como decorrente da virtude moral

A ação moralmente virtuosa, portanto, é minimamente uma ação moralmente boa - moralmente boa ou neutra em relação ao tipo de ação, boa nas circunstâncias e bem motivada. No entanto, é também uma ação que surge de um bom hábito moral, ou seja, uma virtude moral, cujos bons hábitos morais tornam possível agir fácil e graciosamente com excelência moral. Certamente, em muitos casos, as virtudes morais são adquiridas por meio de boas ações. No entanto, uma ação moralmente boa não é necessariamente um ato moralmente virtuoso. Isso ocorre porque as ações virtuosas surgem de um hábito tal que alguém deseja fazer o que é virtuoso com facilidade. A pessoa que faz o que a pessoa virtuosa faz, mas com grande dificuldade, é, na melhor das hipóteses, contida ou imperfeitamente virtuosa - um bom estado de caráter comparado a ser incontinente ou vicioso, com certeza - mas não perfeitamente virtuosa.

Uma maneira pela qual Tomás muitas vezes resume as condições para a ação moralmente virtuosa que discutimos é dizer que a ação moralmente virtuosa consiste em um meio-termo entre extremos (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 60, a. 4). Ao agir com moderação, por exemplo, deve-se comer a quantidade certa de comida em uma dada circunstância, pela razão certa, da maneira certa e de um estado de caráter moral moderado. Se, por exemplo, João come a quantidade certa de comida em um dia de festa (onde João corretamente come mais nesses dias do que de costume), mas faz isso por causa da vaidade, sua ingestão, no entanto, contaria como *excessiva*. Se, por outro lado, João comer a quantidade certa de comida em um dia de luto (onde João corretamente come menos nesses dias do que normalmente faz) por causa da glória vã, isso seria *deficiente* (compare ST I-IIae. q. 64, a. 1, a. 3). Claro, João também pode comer muito em um determinado dia, ou muito pouco, por exemplo,

em um dia marcado para festa e celebração. Tais ações também seriam excessivas e deficientes, respectivamente, e não moralmente virtuosas.

c. Virtudes humanas como perfeições de poderes caracteristicamente humanos

Até agora discutimos o relato de Tomás sobre a natureza dos meios para a felicidade como virtude moral que produz frutos em ações moralmente virtuosas. Alguém pode se perguntar como adquirimos as virtudes. Embora tenhamos um desejo natural por algumas das virtudes, a posse real das virtudes não está em nós por natureza. Como chegamos a possuir as virtudes de acordo com Tomás? Aqui, vale novamente ressaltar que há duas histórias para contar, pois Tomás pensa que existem realmente dois tipos diferentes de virtude, uma que nos dispõe a agir perfeitamente de acordo com a natureza humana e outra que nos dispõe a realizar atos que transcendem natureza humana (ver, por exemplo, ST I^{ae} q. 54, a. 3). Esses dois tipos de virtudes correspondem aos dois fins diferentes dos seres humanos para Tomás, um que é natural, ou seja, a felicidade imperfeita alcançável pelos seres humanos nesta vida pela luz natural da razão e pela inclinação natural da vontade, e uma que é sobrenatural e só nos vem pela graça, ou seja, a felicidade perfeita dos santos no céu, da qual os cristãos podem começar a participar já nesta vida, pensa Tomás.

De acordo com Tomás, os seres humanos podem adquirir virtudes que aperfeiçoam os seres humanos *de acordo com seu fim natural*, realizando repetidamente os tipos de atos que uma pessoa virtuosa realiza, isto é, por hábito. Tomás chama tais virtudes *humanas* (ver, por exemplo, ST I^{ae} q. 54, a. 3; ST I^{ae} q. 55, aa. 1-3; e ST I^{ae} q. 61, a. 1, ad2) para distinguir tais virtudes das virtudes “infundidas” (ou, para usar

conceitos que Tomás encontra em Aristóteles, “semelhantes a Deus”, “heróicas” ou “super-humanas”), que são virtudes que temos apenas por meio de um dom de Deus, não por hábito. Por exemplo, podemos imaginar que, independentemente de qualquer dom especial de Deus, Sócrates foi corajoso no sentido de que Sócrates adquiriu a capacidade de dizer habitualmente “sim” a dores que estão de acordo com a reta razão, da mesma maneira que um atleta ou músico voluntariamente se torna mais habilidoso ou proficiente no que faz através da prática, ou seja, fazendo (ou pelo menos aproximando) o que os bons atletas e virtuosos fazem. Antes de falar mais sobre a virtude humana, que é nosso foco aqui, será bom dizer algumas coisas sobre a virtude infusa, pois este é um tópico importante para Tomás, e as opiniões de Tomás sobre a virtude infusa são historicamente muito importantes.

I. Virtudes Infundidas

Como as virtudes humanas, as virtudes *infundidas* são perfeições de nossos poderes naturais que nos permitem fazer algo bem e facilmente. Por exemplo, a virtude da fé capacita seu possuidor, em determinada ocasião, a acreditar que “Deus existe e recompensa aqueles que o buscam” (Hebreus 11:6) e fazê-lo com confiança e sem também pensar que é falso que Deus existe, e assim por diante. Além disso, como no caso das virtudes humanas, não nascemos com as virtudes infusas; virtudes, para Tomás, são adquiridas.

No entanto, as virtudes infundidas diferem das virtudes humanas de várias maneiras interessantes. Em primeiro lugar, ao contrário das virtudes humanas, que nos permitem aperfeiçoar nossos poderes de modo que possamos realizar atos que conduzam a uma boa vida terrena, as virtudes infundidas nos permitem aperfeiçoar nossos poderes de modo que

possamos realizar atos nesta vida compatíveis com - e/ou como um meio para a vida eterna no céu (ST lallae. q. 62, a. 1).

Em segundo lugar, enquanto uma virtude humana, por exemplo, a temperança humana, é adquirida por hábito, isto é, executando repetidamente os tipos de ações que são realizadas pela pessoa temperada, as virtudes infundidas são totalmente dons de Deus. Tomás cita Santo Agostinho a este respeito: "A virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos em retidão, da qual ninguém pode fazer um mau uso, *que Deus opera em nós, sem nós* (ST lallae. q. 55, a. 4, obj. 1; grifo meu). Para ver claramente essa diferença entre a virtude *humana* e a *infundida* de acordo com Tomás, observe que Tomás pensa que nem a virtude infundida nem a humana tornam o ser humano impermeável ao pecado mortal. (Para Tomás, um pecado mortal é um pecado que mata a vida sobrenatural na alma, onde tal vida sobrenatural torna a pessoa apta para a recompensa sobrenatural do céu. Os pecados mortais exigem que se faça intencional e deliberadamente o que é gravemente moralmente errado.

Compare um pecado mortal com um pecado *venial*. Embora o pecado venial possa levar ao pecado mortal e, portanto, deva ser evitado, um pecado venial não destrói a vida sobrenatural na alma humana.) Sócrates perde sua virtude humana, por exemplo, sua coragem, se cometer um pecado mortal? Tomás acha que a resposta é "não". Isso ocorre porque as virtudes adquiridas naturalmente são virtudes adquiridas por meio do hábito, e um ato pecaminoso não destrói um hábito adquirido por meio da repetição de muitos atos de um tipo (ver, por exemplo, ST lallae. q. 63, a. 2, ad2). Ora, como as virtudes infusas não se adquirem por hábito, mas sim em função do estado de graça como dom gratuito de Deus, e pecar mortalmente faz com que não mais se encontre em estado

de graça, um só pecado mortal elimina a virtudes infundidas na alma (embora formas imperfeitas delas possam permanecer, por exemplo, fé e esperança informes [ver abaixo]). É claro que tais pecados mortais podem ser perdoados, pensa Tomás, pela graça de Deus através do sacramento da penitência, restaurando assim uma alma ao estado de graça (ver, por exemplo, ST IIIa. q. 86, a. 1, *respondeo*).

Tomás fala de pelo menos dois tipos diferentes de virtude infundida. Em primeiro lugar, há as conhecidas virtudes *teologais* da fé, esperança e caridade (ver, por exemplo, a *Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios*, cap. 13). Em geral, as virtudes teologais direcionam os seres humanos para seu fim sobrenatural, especificamente em relação ao próprio Deus. Em outras palavras, são dons de Deus que permitem aos seres humanos olhar para o próprio Deus como o objeto de uma felicidade que transcende os poderes naturais dos seres humanos. A *fé* é a virtude infundida que capacita seu possuidor a acreditar no que Deus revelou sobrenaturalmente. *Ter esperança* é a virtude infundida que permite que seu possuidor anseie pelo próprio Deus - e não por alguma imagem criada de Deus - sendo o objeto de sua perfeita bem-aventurança. Finalmente, a virtude da *caridade* cria uma união de amizade entre a alma de seu possuidor e Deus - uma união que não é natural aos seres humanos, mas requer que Deus eleve a natureza de seu possuidor a Deus. Em comparação com a caridade, a fé e a esperança são virtudes imperfeitas infundidas, pois, ao contrário da caridade, a fé e a esperança denotam a falta de posse completa de Deus (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 66, a. 6, *respondeo*). Como foi visto, a felicidade humana perfeita (*qua* possessão) consiste na visão beatífica. No entanto, se tivermos fé, não teremos visão. Se temos esperança, ainda não possuímos aquilo que esperamos. Portanto, entre as virtudes teologais, apenas a caridade

permanece nos santos no céu. Tomás pensa que esta é uma razão pela qual São Paulo diz: "A maior dessas [três virtudes, isto é, fé, esperança e caridade] é a caridade".

Ao contrário das virtudes intelectuais e morais - sejam elas infusas ou humanas - as virtudes teologais não observam o meio no que diz respeito ao seu próprio objeto, isto é, Deus, pois Tomás pensa que não é possível depositar demasiada fé em Deus, esperar demais em Deus, ou amar a Deus mais do que se deve (ver, por exemplo, ST I-II. q. 64, a. 4).

Em segundo lugar, além das virtudes teologais, há também as versões infundidas das virtudes intelectuais e morais (ver, por exemplo, ST I-II. q. 63, a. 3; sobre a distinção entre virtude intelectual e moral, ver abaixo) Por que virtudes infundidas desse tipo? Enquanto as virtudes teologais dirigem os seres humanos ao próprio Deus como objeto de felicidade sobrenatural, as virtudes intelectuais e morais infundidas são aquelas virtudes que são *comensuráveis* com as virtudes teologais - e assim nos direciona a uma perfeição sobrenatural - no que diz respeito a outras coisas além de Deus. Assim como os seres humanos são naturalmente dirigidos a Deus e às criaturas por meio de seus desejos naturais e por virtudes que podem ser adquiridas naturalmente, também os seres humanos, pela graça de Deus, podem ser dirigidos sobrenaturalmente tanto a Deus quanto às criaturas por meio do teológico e do infundido. virtudes intelectuais e morais, respectivamente. Como Tomás diz em um lugar, onde as virtudes morais humanas, por exemplo, permitem que os seres humanos vivam bem em uma comunidade humana, as virtudes morais infundidas tornam os seres humanos aptos para a vida no *reino* de Deus (ver, por exemplo, ST I-II. q. 63, a. 4).

II. Virtudes Humanas

Tomás pensa que há uma série de virtudes humanas e, portanto, para oferecer uma explicação do que ele tem a dizer sobre a atividade humanamente virtuosa (e sua relação com a felicidade humana imperfeita que podemos ter nesta vida), precisamos mencionar a diferentes tipos de virtudes humanas. Para fazer isso, temos que examinar os vários poderes que os seres humanos possuem, pois, para Tomás, os seres humanos maduros possuem vários poderes, e as virtudes nos seres humanos *são perfeições dos poderes caracteristicamente humanos* (ver, por exemplo, ST Iallae . q. 55, a. 1).

Primeiro, existem os poderes racionais do *intelecto* e da *vontade*. Embora Tomás pense que o intelecto capacita os seres humanos a fazer uma série de coisas diferentes, o mais importante para a vida moral é a capacidade do intelecto de permitir que um ser humano pense sobre as ações em termos universais, ou seja, pense sobre uma ação como um certo *tipo* de ação, por exemplo, uma ação *voluntária*, ou como um *assassinato*, ou como *um feito por amor a Deus*. Nossa capacidade de fazer isso – que nos separa dos animais irracionais, pensa Tomás – é uma condição necessária para sermos capazes de agir moralmente. Como um gorila, podemos supor, não pode pensar sobre ações em termos universais, ele não pode realizar ações morais.

Em segundo lugar, Tomás também distingue entre os poderes *apreensivos* da alma, isto é, poderes como o sentido e o intelecto que produzem algum tipo de conhecimento, e os poderes *apetitivos* da alma, que são poderes que inclinam as criaturas a um determinado objetivo ou terminam à luz de como os objetos são apreendidos pelos sentidos e/ou intelecto como desejáveis ou indesejáveis. A *vontade*, segundo Tomás, é uma potência apetitiva sempre ligada à operação do

intelecto. Para Tomás, ele entendeu e sempre agirá em conjunto. Como o *objeto* da vontade, isto é, do que se trata, é o ser na medida em que o *intelecto* o apresenta como *desejável*, Tomás pensa a vontade como *apetite racional*. A vontade é, portanto, uma inclinação nos seres racionais para um objeto ou ato por causa do que o intelecto desse ser apresenta desse objeto ou ato como algo desejável ou bom de alguma forma.

Além da potência apetitiva da vontade, há potências apetitivas na alma que produzem atos que por natureza requerem órgãos corporais e, portanto, envolvem mudanças corporais, a saber, os atos da alma que Tomás chama de *paixões* ou *afeições*. Estas incluem não apenas emoções como amor e raiva, mas também prazer e dor (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 31, a. 1).

Tomás pensa que existem dois tipos diferentes de poderes apetitivos que produzem paixões em nós, a saber, o poder *concupiscível* e o poder *irascível*. O objeto do poder do concupiscível é o bem e o mal sensíveis, na medida em que uma criatura deseja/quer evitar tais bens/males sensíveis em si e por si. Assim, o poder do concupiscível produz em nós as paixões de amor, ódio, prazer e dor ou tristeza. Em contraste, o objeto do poder irascível é o bem e o mal sensíveis, na medida em que esse bem/mal é difícil de adquirir/evitar. Tomás, portanto, associa as paixões da raiva, do medo e da esperança ao poder irascível.

Em contraste com Sócrates de Atenas, que, segundo Tomás, pensa que todas as virtudes humanas são virtudes intelectuais (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 58, a. 2), Tomás distingue virtudes *intelectuais* e *morais*, pois pensa que os seres humanos são seres intelectuais e apetitosos. Como as virtudes são disposições para fazer bom uso das próprias faculdades, Tomás distingue as virtudes que aperfeiçoam o intelecto – chamadas virtudes *intelectuais* – daquelas que aperfeiçoam as faculdades apetitivas,

isto é, as virtudes morais. Ao contrário das virtudes morais, que automaticamente conferem o uso correto de um hábito, as virtudes intelectuais apenas conferem uma aptidão para fazer algo com excelência (ST I-II, q. 57, a. 1). Por exemplo, João pode ter uma virtude intelectual tal que ele pode resolver facilmente problemas matemáticos. No entanto, João pode usar esse hábito para fins malignos. Por outro lado, se João é corajoso, ele não pode usar seu hábito de coragem para fazer o que é errado. Se João fizesse o que é moralmente errado, seria apesar de suas virtudes morais, não por causa delas.

Seguindo Aristóteles, Tomás menciona cinco virtudes intelectuais: sabedoria (*sapientia*), entendimento (*intellectus*), ciência (*scientia*), arte (*ars*) e prudência (*prudentia*). Primeiro, há as virtudes intelectuais *puramente especulativas*. Essas virtudes intelectuais não visam essencialmente a algum efeito prático, mas visam simplesmente a consideração da verdade. A *compreensão* é a virtude intelectual especulativa relativa à consideração dos *primeiros princípios*, ou seja, aquelas proposições que são conhecidas por si mesmas e não por dedução de outras proposições, por exemplo, o princípio da não contradição, e proposições como *todos os mamíferos são animais* e *é moralmente errado matar uma pessoa inocente intencionalmente*.

A *sabedoria* é a virtude intelectual que envolve a capacidade de pensar verdadeiramente sobre as causas mais elevadas, por exemplo, Deus e outros assuntos tratados na metafísica. Como vimos na seção sobre a natureza do conhecimento e da ciência acima, a *ciência* (considerada como uma virtude) é a capacidade intelectual de tirar conclusões corretas dos primeiros princípios dentro de um domínio de assunto específico, por exemplo, há a ciência da *física*, que é a capacidade de tirar conclusões corretas dos primeiros princípios de ser *enquanto* ser material.

Em segundo lugar, há duas virtudes intelectuais, a saber, a *arte* e a *prudência*, às quais pertence essencialmente produzir algum efeito prático. Tomás define a *arte* como “razão certa sobre certas obras a serem feitas” (ST I-II, q. 57, a. 3, *respondeo*). A *arte* é, portanto, diferente das três primeiras virtudes intelectuais mencionadas - virtudes puramente especulativas -, pois a arte envolve necessariamente o efeito prático de realizar a obra de arte (se eu simplesmente pensar em uma obra de arte sem fazer uma obra de arte, eu não estou empregando a virtude intelectual de *arte*). Tomás considera a arte, no entanto, uma virtude intelectual porque a bondade ou maldade da vontade é irrelevante no que diz respeito ao próprio exercício da arte. (Beethoven pode ou não ter sido um homem moralmente mau durante todo o tempo em que compôs a 9ª sinfonia, mas não precisamos considerar o status moral dos apetites de Beethoven quando consideramos a excelência de sua 9ª sinfonia como *obra de arte*).

Finalmente, a prudência. A prudência é o hábito que permite ao seu possuidor reconhecer e escolher a ação moralmente correta em qualquer conjunto de circunstâncias. Como diz Tomás: “A prudência é a razão correta das coisas a serem feitas” (ST I-II, q. 57, a. 4, *respondeo*). A prudência não é uma virtude intelectual especulativa pela mesma razão que a *arte* não é: o ser humano que exerce a virtude da prudência não está simplesmente pensando sobre um objeto, mas empenhado em produzir algum efeito prático (assim, por exemplo, o filósofo que está simplesmente pensando sobre o que é certo fazer sem realmente fazer o que é moralmente certo é não exercer a virtude da prudência, mesmo que o dito filósofo seja, de fato, prudente). A prudência também difere da *arte* de maneira crucial: enquanto se pode exercer a virtude da *arte* sem retidão na vontade, por exemplo, pode-se realizar uma boa obra de arte por meio de

uma ação moralmente má, não se pode exercer a virtude da prudência sem retidão no vai.

De fato, não encontramos prudência em uma pessoa sem encontrar nela também as virtudes morais da justiça, coragem e temperança. Assim, não só a prudência é necessariamente prática, seu exercício necessariamente envolve alguém (a) agindo habitualmente com boa vontade e (b) possuindo apetites por comida, bebida e sexo que são habitualmente medidos pela razão correta.

Por que, então, a prudência é uma virtude intelectual para Tomás? Lembre-se que Tomás pensa que a virtude é a perfeição de algum poder da alma. Tomás, portanto, pensa que a diferença essencial entre as virtudes intelectuais e morais diz respeito aos tipos de poderes que elas aperfeiçoam. As virtudes intelectuais aperfeiçoam o intelecto, enquanto as virtudes morais são perfeições das potências apetitivas. No entanto, a prudência é essencialmente uma perfeição do intelecto e, portanto, é uma virtude intelectual. No entanto, “tem algo em comum com as virtudes morais” (ST I-II, q. 58, a. 3, ad1) diz Tomás, no que diz respeito às coisas a serem feitas. Por isso, pensa Tomás, a prudência também é considerada entre as virtudes morais por autores como Cícero e Santo Agostinho. De fato, alguns filósofos chamam a prudência de uma virtude “mista”, em parte intelectual e em parte moral.

Segundo Tomás, a virtude *moral* “aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, dirigindo-a ao bem definido pela razão” (ST I-II, q. 59, a. 4, *respondeo*). Como as virtudes morais são perfeições das potências *apetitivas* humanas, há uma virtude moral cardinal ou de dobradiça para cada uma das potências apetitivas (lembre-se que a *prudência* é a virtude moral cardinal que aperfeiçoa o *intelecto* pensando sobre o que deve ser feito em circunstâncias particulares). Como vimos,

Tomás pensa que existem três poderes apetitivos: a vontade, o poder concupiscível e o poder irascível. Assim, há três virtudes *morais cardeais*: a *justiça* (que aperfeiçoa a faculdade da vontade); *temperança* (aperfeiçoando o poder do concupiscível) e *fortaleza* (aperfeiçoando o poder irascível). Onde a prudência aperfeiçoa o próprio intelecto pensando no que deve ser feito, a justiça é o intelecto que dispõe a vontade de tal forma que uma pessoa é “colocada em ordem não só em si mesma, mas também em relação ao outro” (ST Iallae. q. 66, a. 4). Segundo Tomás, a temperança é a virtude pela qual as paixões do tato participam da razão para que se possa habitualmente dizer “não” aos desejos da carne que não estão de acordo com a reta razão (ST Iallae. q. 61, a. 3). Finalmente, a fortaleza é a virtude pela qual o desejo de evitar o sofrimento participa da razão, de modo que se pode habitualmente dizer “sim” ao sofrimento, na medida em que a razão reta nos convoca a fazê-lo (ST Iallae q. 61, a. 3).

Esta é apenas a ponta do iceberg do que Tomás tem a dizer para caracterizar as virtudes humanas e sua importância para a vida boa. Além disso, Tomás tem muito a dizer sobre as partes das virtudes cardeais e as virtudes ligadas às virtudes cardeais, para não mencionar os vícios que correspondem a essas virtudes (veja, por exemplo, seu tratamento dessas questões em ST IIallae).

d. As Relações Lógicas entre as Virtudes Humanas

Os eticistas da virtude têm tradicionalmente se interessado em defender uma posição sobre as relações lógicas entre as virtudes humanas. Por exemplo, podemos nos perguntar se alguém pode realmente ser *corajoso* sem também ser *moderado*. Tomás não é exceção a esta regra. Como vimos, existem dois tipos de virtudes *humanas*,

intelectuais e morais. No que diz respeito à especificação das relações entre as virtudes morais humanas, Tomás considera importante distinguir dois sentidos da *virtude moral humana*, a saber, virtude moral humana *perfeita* e virtude moral humana *imperfeita* (ver, por exemplo, ST I-II, q. 65, a. 1). Uma virtude moral humana imperfeita, por exemplo, a coragem imperfeita, é uma disposição tal que simplesmente tem uma forte inclinação ou desejo de fazer boas ações, neste caso, ações corajosas. As virtudes morais humanas perfeitas, ao contrário, são disposições tais que a pessoa está inclinada a fazer bem as boas ações, isto é, da maneira certa, na hora certa, pelo motivo adequado, e assim por diante. No que diz respeito às virtudes morais humanas *imperfeitas*, *estas podem ser possuídas independentemente das outras*. Por exemplo, Joe está inclinado (por natureza ou por hábito adquirido) a realizar atos que seriam corretamente (se vagamente) descritos como *justos*, mas Joe não está inclinado a atividades virtuosas no que diz respeito a seus desejos de comer, beber e sexo. Por contraste, virtudes morais humanas *perfeitas não podem ser possuídas separadamente umas das outras*. Se Joe é perfeitamente justo, então ele também é perfeitamente moderado. Tomás tem duas razões para aceitar esta tese da “unidade das virtudes”. Como ele observa, essas duas razões correspondem a duas maneiras diferentes pelas quais podemos distinguir as virtudes cardeais uma da outra (ST I-II, q. 65, a.1, *respondeo*).

Primeiro, podemos distinguir as virtudes “de acordo com certas propriedades gerais das virtudes: por exemplo, dizendo que a discrição pertence à prudência, a retidão à justiça, a moderação à temperança e a força de espírito à coragem” (ST I-II, q. 65, a. 1, *resposta*). Dada esta maneira de distinguir as virtudes, a discrição não é perfeitamente virtuosa sem força de espírito, a força de espírito não é virtuosa sem moderação, e

assim por diante. Tomás observa que é por esse motivo que, por exemplo, o Papa São Gregório Magno e Santo Agostinho acreditam na unidade da tese das virtudes.

Em segundo lugar, podemos distinguir as virtudes cardeais como o próprio Tomás prefere fazer, seguindo o exemplo de Aristóteles, ou seja, na medida em que as diferentes virtudes aperfeiçoam diferentes poderes. Dada esta maneira de distinguir as virtudes, segue-se ainda que não se pode ter nenhuma das virtudes cardeais perfeitas sem possuir também as outras. Isso porque não se pode ter coragem, temperança ou justiça sem prudência, pois parte da definição de uma virtude perfeita é agir de acordo com a escolha racional, onde a escolha racional é função de ser prudente. Por exemplo, se sou capaz de agir corajosamente em uma determinada situação, não apenas meu poder irascível precisa ser aperfeiçoado, ou seja, tenho que desejar perfeitamente agir racionalmente ao experimentar a emoção do medo, mas preciso saber exatamente o que uma ação corajosa exige nessa situação. Por exemplo, pode ser que o mais prudente nessa situação seja “fugir para lutar outro dia”. No entanto, *saber exatamente o que fazer* em uma determinada situação em que se sente medo é uma função da virtude da prudência. Assim, não se pode ser perfeitamente corajoso sem ter perfeita prudência (ST I-II q. 65, a. 1; ver também ST I-II q. 58, a. 4).

No entanto, de acordo com Tomás, também é o caso de que não se pode ser perfeitamente prudente a menos que também seja perfeitamente temperante, justo e corajoso. Isso ocorre porque a pessoa prudente tem um intelecto perfeito para decidir sobre a coisa virtuosa a fazer em qualquer situação. No entanto, tal conhecimento requer um conhecimento aperfeiçoado sobre os fins racionais ou princípios da ação humana, pois não se pode saber perfeitamente como aplicar os princípios da ação em

uma dada situação se não se conhece perfeitamente os princípios da ação. No entanto, um perfeito conhecimento dos fins ou princípios da ação humana requer a posse daquelas virtudes que aperfeiçoam o apetite irascível, o apetite concupiscível e a vontade, caso contrário, teremos uma imagem menos que perfeita, ou seja, uma imagem distorcida. do que deve ser perseguido ou evitado. Por exemplo, se João é um covarde, então ele estará inclinado a pensar que sempre se deve evitar o que causa dor. No entanto, se João estiver inclinado a acreditar em tal coisa, então ele não será capaz de pensar corretamente, isto é, com prudência, exatamente sobre o que ele deve fazer em uma situação particular que potencialmente o envolve em sofrimento. No entanto, o que vale para a coragem vale para a temperança e a justiça também. Portanto, a pessoa perfeitamente prudente tem as virtudes perfeitas de coragem, temperança e justiça.

Finalmente, também podemos notar que, para Tomás, Joe não pode ser perfeitamente temperado se ele também não for perfeitamente corajoso e justo (onde estamos falando sobre a virtude humana perfeita). Isso ocorre porque Joe não pode ser moderado se não for também prudente. No entanto, para Tomás, Joe não pode ser prudente se não for também moderado, corajoso e justo. Portanto, Joe não pode ser moderado se não for também corajoso e justo. Pelos mesmos motivos, segue-se, segundo Tomás, que todas as virtudes cardeais humanas vêm umas com as outras. É por esse tipo de razões que Tomás afirma a verdade da tese da "unidade das virtudes".

Onde a virtude humana perfeita está em questão, o que dizer da relação entre as virtudes *intelectuais* humanas e as virtudes *morais* humanas para Tomás? Como a prudência é uma virtude mista - ao mesmo tempo moral e intelectual - há pelo menos uma virtude intelectual humana que requer a posse das virtudes morais e uma virtude

intelectual que é necessária para a posse das virtudes morais. Além disso, como a posse da prudência requer o conhecimento dos princípios da ação humana que são naturalmente conhecidos, ou seja, os preceitos da lei natural (veja a seção sobre o conhecimento moral abaixo), e a *compreensão* é a virtude cujo possuidor tem conhecimento, entre outras coisas, dos princípios da ação humana que são naturalmente conhecidos, a posse das virtudes morais requer a posse da virtude intelectual do entendimento (embora se possa ter entendimento sem possuir as virtudes morais, se apenas porque se pode ter entendimento sem prudência).

Quanto às outras virtudes intelectuais – arte, sabedoria e ciência – nenhuma dessas virtudes pode ser possuída sem a virtude do entendimento. Para dar o exemplo de Tomás, se não se sabe que *um todo é maior do que uma de suas partes* – cujo conhecimento é função de ter a virtude intelectual de *compreender* – então não se poderá possuir a ciência da geometria. Além de sua dependência do entendimento, a posse da virtude da arte não requer as virtudes morais ou qualquer outra virtude intelectual. A posse da ciência em relação a um determinado assunto parece ser semelhante à virtude da arte a esse respeito, ou seja, embora exija possuir a virtude do entendimento, não exige a posse de virtudes morais ou quaisquer outras virtudes intelectuais.

A posse da virtude intelectual da *sabedoria* – conhecimento habitual das causas mais elevadas – parece diferir para Tomás da ciência e da arte, na medida em que a posse da sabedoria pressupõe a posse de outras formas de conhecimento científico (ver, por exemplo, SCG I, cap. 4, seção 3). No entanto, como a arte e as demais ciências, pode-se possuir a virtude da sabedoria sem possuir a prudência e as demais virtudes morais. Dito isto, Tomás parece sugerir que a posse da virtude da sabedoria é menos provável se faltar as virtudes morais (SCG I, cap. 4, sec. 3).

e. Conhecimento Moral

A fim de dar sentido às visões de Tomás sobre o conhecimento moral, é importante distinguir entre diferentes *tipos* de conhecimento moral, que diferentes tipos de conhecimento moral são produzidos pelo trabalho (virtuoso) de diferentes tipos de poderes.

Tomás pensa que todos os seres humanos que atingiram a idade da razão e receberam pelo menos uma educação moral elementar têm um tipo de conhecimento moral, ou seja, um conhecimento de princípios morais universais. Um lugar em que ele diz algo assim é em sua famosa discussão sobre direito em ST. Nesse lugar, ele argumenta que existem pelo menos três tipos diferentes de *princípios universais da lei natural*, ou seja, princípios que se aplicam a todos os tempos, lugares e circunstâncias, cujos princípios podem ser aprendidos refletindo sobre as próprias experiências por meio da luz natural da razão humana, à parte da fé (embora Tomás observe que o conhecimento desses princípios muitas vezes é inculcado nos seres humanos imediatamente através da fé divinamente infundida [ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 100, a. 3, *eu respondo*]).

Primeiro, há aqueles princípios universais da lei natural que funcionam como os primeiros princípios da lei natural, por exemplo, *deve-se fazer o bem e evitar o mal* (ST I-IIae. q. 100, a. 3, *respondeo*). Tais princípios universais são conhecidos como verdadeiros por toda pessoa humana que atingiu a idade da razão sem falhar. É claro que a maioria das pessoas – a menos que estejam fazendo teologia ou filosofia – não tornará explícitos tais princípios de ação prática. Por estar geralmente implícito em nosso raciocínio moral, Tomás compara os primeiros princípios da lei natural com os primeiros princípios de todo raciocínio, por exemplo, o princípio da identidade e o princípio da não contradição.

Em segundo lugar, há aqueles princípios universais da lei natural que, com apenas um pouco de reflexão, podem ser derivados do primeiro princípio da lei natural (ST Iallae. q. 100, a. 3, *respondeo*). Podemos chamá-los *de preceitos universais secundários da lei natural*. Por exemplo, todos sabemos que devemos *fazer o bem e evitar o mal*. Também sabemos, quando refletimos sobre isso, que deixar de honrar aqueles que nos deram presentes extremamente valiosos que não podemos retribuir seria fazer o mal. No entanto, todos sabemos que nosso pai e nossa mãe nos deram presentes extremamente valiosos que não podemos retribuir, por exemplo, a vida e a educação moral. Portanto, podemos naturalmente saber que devemos honrar nossa mãe e nosso pai. É claro que a maioria de nós não precisa tornar tal raciocínio explícito para aceitar tais princípios morais como prescrições ou proibições absolutas. Como os primeiros princípios universais da lei natural, *respondo*). Tomás pensa que (pelo menos formulações abstratas) os mandamentos do Decálogo constituem bons exemplos dos princípios secundários e universais da lei natural [ver, por exemplo, ST Iallae. q. 100, A. 3, *resposta*). Conhecer os preceitos universais primários e secundários da lei natural é ter o que Tomás chama de virtude humana do entendimento com relação aos princípios da ação moral. O conhecimento moral de outros tipos é construído com base na virtude do entendimento em relação à ação moral. Como vimos, é possível ter a virtude do entendimento (digamos, com respeito aos princípios de ação) sem ser moralmente virtuoso, por exemplo, prudente, corajoso e assim por diante (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 58, a. 5).

Terceiro, Tomás pensa que também existem princípios universais da lei *natural* que não são imediatamente óbvios para todos, mas que podem ser inculcados nos alunos por um professor sábio (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 58, a. 5; ST Iallae. q. 100, a. 1, *resposta*; e ST Iallae. q. 100, a.

3, *resposta*). Podemos chamar este terceiro princípio universal da lei natural de *preceitos terciários* da lei natural. Tomás dá como exemplo de tal princípio um preceito de Levítico 19: 32: “Levante-se diante da cabeça grisalha e honre a pessoa do ancião”, ou seja, respeite os mais velhos (ST Iallae. q. 100, a. 1, *resposta*). Outros exemplos que Tomás daria de preceitos terciários da lei natural são *deve-se dar esmola aos necessitados* (ST IIallae. q. 32, a. 5, *respondeo*), *não se deve derramar intencionalmente a semente no ato sexual* (ST IIallae. q. 154, a. 11, *respondeo*), e *não se deve deitar com uma pessoa do mesmo sexo* (ST IIallae. q. 154, a. 11, *respondeo*).

É fácil ficar confuso com o que Tomás diz aqui sobre a lei natural como conferindo *conhecimento* moral se pensarmos que Tomás quer dizer que todas as pessoas têm bons *argumentos* para suas crenças morais. As pessoas às vezes dizem que “apenas veem” que algo está moralmente errado ou certo. Tomás pensa que é possível conhecer os preceitos gerais da lei moral sem possuir um tipo científico de conhecimento moral (o que, como vimos, *exige* ter argumentos para uma tese). Uma maneira de falar sobre esse “só ver” que algumas proposições morais são verdadeiras é fazendo referência ao que Tomás chama de *lei natural*. As pessoas normalmente não argumentam para acreditar nas normas gerais de moralidade, por exemplo, é errado matar, não se deve mentir. Em vez disso, a verdade dessas normas é “auto-evidente” (*per se nota*) para nós, ou seja, entendemos tais normas como verdadeiras assim que entendemos os termos nas proposições que correspondem a tais normas (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 94, a. 2). Claro, isso não significa que os argumentos *não possam* ser dados para a verdade de tais normas, pelo menos no caso dos preceitos secundários e terciários da lei natural, mesmo que apenas para possuir uma ciência da moral. A verdade de tais normas

morais básicas é, portanto, análoga à verdade da proposição “Deus existe” para Tomás, que para a maioria das pessoas não é uma proposição que alguém (precisa) argumentar, embora o teólogo ou filósofo defenda a verdade de tal proposição por causa da completude científica (ver, por exemplo, ST Ia. q. 2, a. 2, ad2).

Até agora, falamos simplesmente sobre o fato de que, na visão de Tomás, os seres humanos têm algum conhecimento dos princípios morais universais. No entanto, a menos que tal conhecimento esteja ligado ao conhecimento de casos particulares no agente moral ou haja um conhecimento de princípios morais particulares no agente, então o agente moral não saberá o que deve fazer em uma circunstância particular. Por exemplo, todos os seres humanos sabem que devem buscar a felicidade, ou seja, devem fazer por si mesmos o que os ajudará a florescer. No entanto, em um caso particular, Joe realmente quer ir para a cama com a esposa de Mike. De fato, dadas suas paixões e falta de temperança, parece a Joe que ir para a cama com a esposa de Mike o ajudará a florescer como um ser humano individual. Ou seja, parece *bom* para Joe cometer adultério. Tomás pensa que normalmente uma pessoa como Joe conhece pelos princípios universais da lei natural, isto é, ele entende não apenas que não deve cometer adultério, mas que cometer adultério não o ajudará a florescer. Além disso, Joe sabe que ir para a cama com a esposa de Mike seria um exemplo de ato adúltero. No entanto, tal conhecimento pode ser destruído ou tornado ineficaz (e talvez em parte devido à vontade de Joe de que assim seja) em um caso particular por sua paixão, o que reflete uma falta de disposição moral virtuosa em Joe, isto é, temperança, que seria apoiar o julgamento da razão de Joe de que o adultério não é propício à felicidade.

Assim, pode parecer genuinamente bom para Joe ir para a cama com a esposa de Mike. Neste caso em particular, (estamos supondo) Joe carece *de* conhecimento moral do erro de ir para a cama com a esposa de Mike. (Mais uma vez, Joe poderia ser moralmente responsável por sua falta de temperança e, portanto, por sua falta de determinação em agir de acordo com o que sabe sobre a moralidade de ir para a cama com a esposa de Mike; nesse caso, sua paixão simplesmente o tornaria vencivelmente ignorante dos princípios deste caso particular e, portanto, não desculparia seu erro moral, embora tornasse inteligível por que ele quer o que quer.) Para que o conhecimento dos princípios universais da lei natural seja eficaz, o agente deve ter conhecimento de particulares morais, e tal conhecimento, pensa Tomás, requer possuir as virtudes morais. Sem as virtudes, uma pessoa terá, na melhor das hipóteses, uma imagem deficiente, superficial ou distorcida do que é realmente bom para si mesmo, e muito menos para os outros (ver, por exemplo, ST I-IIae. q. 58, A. 5, *eu respondo*).

Finalmente, devemos mencionar outro tipo de conhecimento de particularidades morais que é importante para Tomás, a saber, saber exatamente o que fazer em uma situação particular tal que se faz a coisa certa, pela razão certa, da maneira certa, para a extensão, e assim por diante. Este é o conhecimento obtido por meio da posse da *prudência*. Como observamos acima, o conhecimento que vem da prudência tem como condição necessária a posse do agente das demais virtudes morais, pois o conhecimento de que estamos falando aqui é saber exatamente como agir corajosamente nessa situação; para saber isso, é preciso ter as paixões ordenadas de tal forma que, seja o que for que se queira fazer, saiba que sempre deve agir com coragem. No entanto, a pessoa prudente também é capaz de decidir agir de uma maneira

particular em uma determinada situação. Tal decisão, é claro, envolve uma espécie de saber exatamente o que a situação em questão exige, moralmente falando. Para que a temperança de alguém, por exemplo, seja eficaz, é preciso não apenas ter o hábito de desejar comida, bebida e sexo de uma maneira consistente com a razão correta, mas é preciso decidir como usar esse poder em uma determinada situação. Por exemplo, a pessoa prudente sabe como será a alimentação temperada neste determinado dia, nesta determinada hora, e assim por diante. O conhecimento moral que vem pela prudência é outro tipo de conhecimento moral, pensa Tomás, necessário para viver uma boa vida humana.

f. Os Padrões Próximos e Finais da Verdade Moral

De acordo com Tomás, a medida *próxima* para a bondade e maldade das ações *humanas é a razão humana na medida em que está funcionando adequadamente*, ou, nas palavras de Tomás, *a razão correta (recta ratio)* (ver, por exemplo, ST Iallae. q 34, a. 1). Tomás às vezes fala dessa medida próxima do que é bom em termos daquilo em que a pessoa virtuosa tem prazer (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 1, a. 7; e ST Iallae. q. 34, a. 4).

No entanto, uma vez que a razão correta nos seres humanos é uma espécie de participação na mente de Deus (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 91, a. 2, *respondeo*), também podemos falar da mente de Deus como o padrão *último* para se uma ação humana é moralmente boa ou má. De fato, dada a doutrina da simplicidade divina de Tomé, podemos dizer simplesmente que Deus é a medida final ou padrão de bondade moral.

Uma maneira de Tomás falar sobre Deus ser a medida de atos moralmente bons é usando a linguagem da lei. De acordo com Tomás, a ideia de Deus a respeito de Seu plano providencial para o universo tem a

natureza de uma lei (ST Ia. q. 91, a. 1; veja a seção abaixo sobre filosofia política para saber mais sobre Tomás sobre a lei). Essa ideia de como o universo deve funcionar, como qualquer outra das ideias de Deus, não é, na realidade, distinta do próprio Deus, pois pela simplicidade divina o intelecto e a vontade de Deus são na realidade o mesmo que o próprio Deus. O próprio ser infinito e perfeito de Deus – podemos até dizer “caráter de Deus”, se tivermos em mente que a aplicação de tais termos a Deus é feita apenas de forma análoga em comparação com a maneira como os usamos de agentes morais humanos – é a regra ou medida final para toda a atividade da criatura, incluindo a atividade normativa.

É por isso que Tomás pode dizer que nenhum dos preceitos do Decálogo é dispensável (ST Ia. q. 100, a. 8), pois cada um dos Dez Mandamentos é um preceito fundamental da lei natural, pensa Tomás. No entanto, seria uma contradição que Deus quisesse que um preceito fundamental da lei natural fosse violado, uma vez que os preceitos fundamentais da lei natural são verdades necessárias (poderíamos dizer que são verdadeiras em todos os mundos possíveis) que refletem O próprio ser necessário, infinito e perfeito de Deus.

Para Deus querer dispensar qualquer um dos Dez Mandamentos, por exemplo, para Deus querer que alguém mate, seria equivalente à vontade de Deus em oposição à Sua própria perfeição. Uma vez que a vontade de Deus e a perfeição (ser) de Deus são a mesma, para Deus querer em oposição ao Seu próprio ser perfeito seria uma contradição em termos.

9. Filosofia Política

a. Lei

I. A Natureza do Direito

Para Tomás, a lei é (a) um comando racional (b) promulgado (c) por aquele ou aqueles que cuidam de uma comunidade perfeita (d) por causa do bem comum dessa comunidade (ST Iallae. q. 90 , A. 4). Primeiro, uma lei é um *comando racional*. Não é simplesmente uma sugestão ou um ato de conselho. Se João apenas sugere um curso de ação A para Mike, ou Mike pergunta a João o que fazer sobre alguma decisão moral D, e Mike meramente aconselha João sobre o que fazer no que diz respeito a D, todas as outras coisas sendo iguais, João não é moralmente obrigado a realizar A ou seguir o conselho de João no que diz respeito a D, mesmo que João seja relacionado a Mike como superior moral ou político de João. É provável que Mike execute A ou siga o conselho de João sobre D por medo ou por respeito a João, mas Mike não faria necessariamente algo moralmente errado se não executasse A ou seguisse o *conselho* de João sobre D. Por outro lado, se João *ordena* que Mike faça algo (e todas as outras condições para uma lei forem atendidas), então João faz algo *moralmente* errado se ele não agir de acordo com a ordem de João. De acordo com Tomás, a lei obriga *moralmente* aqueles a quem é dirigida. Dito isto, nem todos os atos morais são igualmente moralmente errados para Tomás. Pode *ser* que o fato de Susan infringir uma lei em determinada situação conte apenas como um pecado venial. (Para a distinção entre pecado venial e mortal, veja a seção sobre virtude infundida acima.)

Uma lei é também um comando *racional*. Isso significa que, minimamente, o comando de João deve ser coerente. Além disso, para que o comando de João tenha força de lei, não deve contradizer nenhuma

lei pré-existente que tenha força de lei. Tal lei pré-existente poderia ser uma lei. Por exemplo, se João (um mero ser humano) ordena que todos os cidadãos sacrifiquem a ele como um ato de adoração divina uma vez por ano, Tomás diria que tal ordem não tem força de lei na medida em que (Tomás pensa) tal O mandamento está em conflito com um preceito da lei natural que ordena que apenas os seres divinos merecem ser adorados por meio de um ato de sacrifício. Não se é obrigado a obedecer a ordenança de um ser humano que está em conflito com os comandos de um poder superior (ver, por exemplo, ST I-II, q. 104, a. 5.). Em sua *carta da prisão de Birmingham*, Martin Luther King Jr. invoca precisamente este aspecto da compreensão de Thomas do direito em defesa da injustiça das ordenanças de segregação quando observa que, segundo Thomas, “uma lei injusta é uma lei humana que não está enraizada na lei eterna e lei” (1963, p. 82).

Um comando C de um ser humano também pode estar em conflito com uma lei *humana pré-existente*. C não teria, nesse caso, força de lei. Tomemos um exemplo: a mãe de João ordena que ele faça algumas tarefas para ela. Quando João está prestes a fazer isso, o pai de João diz a ele: “Pare o que você está fazendo agora e faça sua lição de casa!” Supondo que a mãe e o pai de João tenham autoridade igual na casa de João, e que ambos os comandos atendam a todas as outras condições relevantes para uma lei, o comando emitido pelo pai de João não tem força de lei para John, uma vez que contradiz uma lei preexistente.

Em segundo lugar, os mandamentos que passam a valer como leis devem ter como finalidade a preservação e promoção do bem comum de uma determinada comunidade. Quando Tomás fala do bem comum de uma comunidade, ele quer dizer tratar a própria comunidade como algo

que tem condições para sua sobrevivência e seu florescimento. Por exemplo, se um tirano emite um edital que envolve taxar seus cidadãos tão pesadamente que os trabalhadores daquela comunidade não conseguiriam alimentar a si mesmos ou a suas famílias, tal edital violaria o próprio propósito da lei, pois o edital seria, em curto prazo, levam à destruição da comunidade.

Terceiro, além de ser um comando racional que promove o bem comum de uma comunidade, uma lei deve ser emitida por aqueles que têm verdadeira autoridade política naquela comunidade. Não há necessidade de pensar que as figuras de autoridade em questão aqui têm de ser autoridades políticas no sentido que tomamos como oficiais eleitos ou reis. Dentro dos limites de uma casa, por exemplo, os pais têm autoridade para fazer leis, isto é, comandos racionais que *moralmente* obrigar aqueles a quem as leis são dirigidas. Vale ressaltar que a emissão de um comando pela autoridade requerida é condição necessária, mas não suficiente, para que esse comando tenha força de lei. As autoridades políticas em Birmingham, Alabama, podem ter sido autoridades genuínas e gozavam de poder real para fazer leis. No entanto, se Martin Luther King Jr. estava certo de que as ordenanças de segregação eram injustas – e tão irracionais – então tais ordenanças, apesar de terem sido emitidas por autoridades legítimas, não tinham força de lei e, portanto, não obrigavam moralmente aqueles que, em sua consciência, reconheceram que tais ordenanças de segregação eram injustas.

Finalmente, um mandamento deve ser *promulgado* para ter *força de lei*, ou seja, para vincular moralmente em consciência aqueles a quem é dirigido. Tomás aceita o princípio de que a ignorância da lei desculpa, mas não é qualquer tipo de ignorância que o faz. Pois a ignorância vem em pelo menos duas variedades, *invencível* e *vencível*. Se sou invencivelmente

ignorante de p , não é razoável esperar que eu conheça p , dadas minhas circunstâncias. Por exemplo, digamos que João está extremamente doente há um ano e, nesse período, foi aprovada uma lei da qual, em circunstâncias normais, João deveria ter se informado. Por causa das circunstâncias de João, no entanto, seria correto dizer que ele permanece *invencivelmente* ignorante da lei. Para João, então, a lei não obriga a consciência (pelo menos enquanto João permanecer invencivelmente ignorante dela). Se João transgredisse a lei, João não seria moralmente culpado por tal transgressão. Por outro lado, alguém pode realmente ignorar uma lei, mas ainda assim ser culpado por transgredi-la. Tal pessoa seria *vencivelmente* ignorante dessa lei. Alguém é vencivelmente ignorante de uma lei apenas no caso de essa pessoa não saber sobre a lei, mas deveria ter tomado medidas para conhecê-la.

II. Os Diferentes Tipos de Direito

1. A Lei Eterna

Em sua famosa discussão da lei em ST, Tomás distingue quatro tipos diferentes de lei: eterna, natural, humana e divina. A lei eterna é “a ideia de Deus do governo das coisas no universo” (ST Iallae. q. 91, a. 1, *respondeo*). Esta descrição da lei eterna segue a definição de lei em geral de Tomás, cuja definição menciona as quatro causas da lei. Lembre-se que, de acordo com Tomás, uma lei é um comando racional (esta é a causa formal de uma lei) feito pela autoridade legítima de uma comunidade (a causa eficiente de uma lei) para o bem comum dessa comunidade (a causa final) e promulgada (a causa material). A comunidade em questão aqui é todo o universo de criaturas, cuja autoridade legítima é Deus o criador. Na visão de Tomás, Deus o criador é providente, isto é, governa, sua criação (ver, por exemplo, ST Ia. q. 22, aa. 1-2). Uma vez que

Deus é o Ser perfeito e a própria Bondade (ver, por exemplo, ST Ia. q. 4, a. 2; e ST Ia. q. 13, a. 2, *respondeo*), o governo de Deus do universo é perfeitamente bom e, portanto, a ideia de Deus de como o universo deveria ser é um comando racional para o bem comum do universo.

Como Deus promulga a lei eterna? Deus comunica a lei eterna às criaturas de acordo com sua capacidade de recebê-la. Agora, a lei eterna de Deus não é distinta de Deus, mas Deus é a própria perfeição. Portanto, Deus se comunica, isto é, a própria perfeição, às criaturas na medida em que isso é possível, ou seja, na medida em que Deus cria as coisas como certos reflexos da própria perfeição de Deus.

Por exemplo, Deus comunica Sua perfeição a criaturas *não racionais*, não vivas, na medida em que Deus cria cada um desses seres com uma natureza que tende a se aperfeiçoar simplesmente exibindo as propriedades que são características de sua espécie. Por exemplo, um átomo de carbono reflete a perfeição divina - e assim a lei eterna de Deus foi comunicada a ele - na medida em que Deus dá a um átomo de carbono uma natureza tal que tende a exibir as propriedades características de um átomo de carbono, por exemplo, sendo tal que pode formar *tal* e *tal* vínculo com *tal* e *tal* átomos, e assim por diante. Deus comunica a lei eterna às plantas na medida em que Deus cria plantas com uma natureza tal que elas não apenas tendem a exibir certas propriedades, cada uma das quais é um certo reflexo limitado do Criador, mas também na medida em que as plantas são inclinadas pela natureza a se aperfeiçoar. alimentando-se, crescendo e amadurecendo de modo a contribuir para a perpetuação de sua espécie através da reprodução. *Animais não racionais*, é claro, têm todas essas perfeições mais a perfeição adicional de estar consciente de outras coisas, tendo assim a lei eterna comunicada a eles em um sentido ainda mais perfeito do que no caso de coisas não vivas e

plantas. Finalmente, as criaturas racionais - sejam seres humanos ou anjos - têm a lei eterna comunicada a eles da maneira mais perfeita disponível para uma criatura, isto é, de maneira análoga a como os seres humanos promulgam a lei para outros seres humanos, ou seja, na medida em que estejam conscientemente conscientes de serem obrigados pela referida lei. Em outras palavras, Deus dá às criaturas racionais uma natureza tal que elas podem naturalmente entender que são obrigadas a agir de algumas maneiras e abster-se de agir de outras maneiras. Essa recepção da lei pelas criaturas racionais é o que Tomás chama *de* lei (moral) (ver, por exemplo, ST Ia. q. 91, a. 2, *respondeo*).

2. A Lei Natural

Mais especificamente, por *lei natural*, Tomás entende aquele aspecto da lei eterna que tem a ver com o florescimento das criaturas racionais na medida em que pode ser *naturalmente* conhecido por criaturas racionais - em contraste com aquele aspecto da lei eterna na medida em que é comunicado por meio de uma revelação divina. (Nesta seção, estamos interessados no direito natural apenas na medida em que é relevante para o desenvolvimento de uma filosofia política; para a importância do direito natural no que diz respeito ao conhecimento moral, veja a discussão desse tópico na seção ética acima.) Dito de outra forma, a lei natural implica a compreensão natural de uma criatura racional de si mesma como um ser que é obrigado a fazer ou abster-se de fazer certas coisas, onde ele ou ela reconhece que essas obrigações não derivam sua força de nenhuma força humana legisladora. Como vimos Martin Luther King Jr. dizer acima, existem algumas leis morais que constituem a base de qualquer sociedade humana justa; se tais leis forem transgredidas, ou legislamos contra, agimos ou legislamos injustamente. Esse conjunto de leis morais que

transcende as particularidades de qualquer cultura humana é o que Tomás e King chamam de *lei natural*.

Há outra maneira de pensar a lei natural no contexto da política que é compatível com o que foi dito acima. Como no caso de todas as criaturas, a natureza possuída pelo ser humano representa uma certa maneira de participar de Deus, um certo grau finito de perfeição, portanto limitado e imperfeito em comparação com a perfeição absoluta e infinita de Deus. Como Tomás disse em um lugar famoso: "A lei natural nada mais é do que a participação da criatura racional na lei eterna" (ST I-IIae. q. 91, a. 2, respondeo). Ora, como todos os seres criados, os seres humanos são naturalmente inclinados a se aperfeiçoarem, pois sua natureza é imagem da lei eterna, que é absolutamente perfeita. Uma maneira pela qual todas as criaturas mostram que são criaturas, isto é, criadas pela própria Perfeição, está em sua inclinação natural para se aperfeiçoar como membros de sua espécie. No entanto, os seres humanos são criaturas racionais e as criaturas racionais participam da lei eterna de maneira característica, isto é, racionalmente; visto que a perfeição de uma criatura racional envolve conhecer e escolher, as criaturas racionais são naturalmente inclinadas a conhecer e escolher, e a fazê-lo bem. Além disso, como outros animais, os seres humanos devem mover-se (com a ajuda de outros) de apenas potencialmente ter certas perfeições para realmente ter perfeições que são características dos membros florescentes de sua espécie. Embora tudo seja perfeito em alguma medida enquanto existe - já que a própria existência é uma perfeição que reflete o próprio Ser -, na verdade, possuir uma perfeição P é uma forma de perfeição maior do que apenas possuir potencialmente P. Portanto, a lei natural é a lei natural do ser humano compreensão de sua inclinação para se aperfeiçoar

de acordo com o tipo de coisa que ele ou ela é naturalmente, isto é, um ser racional, livre, social e físico.

Assim, sabemos naturalmente que devemos agir racionalmente, proteger a vida, educar nossos filhos, aumentar a liberdade para nós mesmos e para os outros, trabalhar para o bem comum da comunidade e, dado o preceito agir racionalmente, aplicar todos esses princípios de maneira racional, uma maneira que reflete uma compreensão natural de que somos animais de um certo tipo. Portanto, somos naturalmente inclinados a perseguir aqueles bens que são consistentes com o florescimento humano, como o entendemos, ou seja, o florescimento de um ser racional, livre, social e animal. Na medida em que concluimos que tal atividade ou bem aparente é um bem real para nós, concluimos que é um bem que podemos – ou devemos – buscar. Na medida em que vemos que uma atividade particular ou um bem aparente prejudica o florescimento humano, concluimos que tal atividade ou bem aparente é algo ruim e, portanto, não deve ser buscado, mas sim evitado.

3. A Lei Divina

A principal razão pela qual a lei natural é chamada de *natural* é porque é aquele aspecto da lei eterna que as criaturas racionais podem (dado o tipo certo de circunstâncias) discernir como verdadeiro pela razão humana sem ajuda, isto é, à parte de uma revelação divina especial. O que os seres humanos podem conhecer da lei eterna de Deus apenas por meio de uma revelação divina especial de Deus é o que Tomás chama de lei *divina* (ST I-II, q. 91, a. 4, *respondeo* e ad2). Tomás também contrasta a lei divina com a lei natural, observando que a lei natural nos orienta a realizar aquelas ações que devemos realizar habitualmente se quisermos florescer nesta vida como seres humanos (o que Tomás chama de nosso

fim *natural*, ou seja, nosso fim *quacriada*). A lei divina, por outro lado, nos direciona a realizar ações que são proporcionais a viver uma vida eterna com Deus (o que Tomé chama de nosso fim *sobrenatural*, isto é, nosso fim *quagraça* e glória). Não é como se a lei natural fosse irrelevante no que diz respeito ao nosso fim sobrenatural, pois, como Tomás costuma dizer, “a graça aperfeiçoa a natureza; não a destrói” (ver, por exemplo, ST Ia. q. 1, a. 8, ad2).

Portanto, viver de uma maneira que viole a lei natural é inconsistente com o ser humano alcançar seu fim sobrenatural também. Dito isto, viver meramente de acordo com a lei natural não é proporcional à vida que os seres humanos vivem no céu, vida que, pela graça de Deus, os seres humanos podem, em um sentido limitado, começar a viver mesmo neste vida. Assim, uma razão pela qual Deus dá a lei divina é instruir os seres humanos sobre quais atos são proporcionais a uma vida sobrenatural, isto é, florescer no céu, de modo a tornar os seres humanos aptos para o céu (ver, por exemplo, ST Iallae. q. 91, a. 4, *eu respondo*.)

4. Direito Humano e sua Relação com o Direito Natural

Tomás desenvolve seu relato da lei humana por meio de uma analogia (ver ST Iallae. q. 91, a. 3). Ele postula que a lei humana é para a lei natural o que as conclusões das ciências especulativas (por exemplo, metafísica e matemática) são para os princípios indemonstráveis dessa ciência. Assim como toda ciência começa a partir de premissas cuja verdade não pode ser demonstrada, por exemplo, a lei da não-contradição, e prossegue pelo trabalho da razão para conclusões particulares, assim, em questões práticas (como a política), as autoridades começam com o conhecimento de preceitos indemonstráveis, por exemplo, o *bem deve ser recompensado e o mal punido e a punição deve*

ser adequada ao crime, e proceder à aplicação desses preceitos à luz das circunstâncias, necessidades e realidades particulares das comunidades das quais eles são os líderes legítimos. Essas aplicações práticas particulares da lei natural, desde que satisfaçam as condições da lei, têm força de lei. Tais leis Tomás chama de leis *humanas*. Por exemplo, as autoridades relevantes da comunidade A podem decidir promulgar uma lei que puna o roubo da seguinte forma: o ladrão condenado deve devolver tudo o que foi roubado e abster-se de ir ao mar por um dia para cada ducado roubado. Por outro lado, a comunidade B decreta a seguinte lei: o ladrão ficará preso por até um dia para cada dólar roubado.

Tomás gostaria que notássemos algumas coisas sobre essas leis humanas. Primeiro, nenhuma dessas leis segue *logicamente* dos preceitos da lei natural. Assim como não se pode deduzir verdades empíricas apenas da lei da não-contradição, não se pode deduzir as leis humanas simplesmente dos preceitos da lei natural. Dito isto, a lei natural funciona como uma espécie de controle sobre o que pode ser considerado uma lei legítima (moral e juridicamente vinculativa). Assim como qualquer teoria científica que se contradiga não é uma boa teoria, embora várias teorias propostas atendam a essa condição mínima de racionalidade, nenhuma lei obrigatória contradiz os preceitos da lei natural, embora possa haver qualquer número de leis humanas propostas que são compatíveis com a lei natural.

Em segundo lugar, observe que as leis humanas que tratam da punição apropriada do roubo mencionadas acima refletem as circunstâncias em que os membros dessas comunidades se encontram. Por exemplo, digamos que os membros da comunidade A pertençam a uma sociedade onde a navegação marítima é importante e, portanto, a restrição de tal navegação é apropriadamente dolorosa. Por outro lado, os

membros da comunidade B, digamos, não vivem em circunstâncias em que é tão importante viajar no mar, e assim a punição por roubo reflete isso. Algumas leis humanas, pensa Tomás, serão diferentes em tempos e lugares diferentes, mesmo porque são promulgadas em tempos e lugares onde existem diferentes circunstâncias e necessidades geográficas, morais, políticas e religiosas.

b. Autoridade: Anti-Anarquismo de Tomás

Ao contrário de alguns filósofos políticos, que veem a necessidade da autoridade humana como, na melhor das hipóteses, uma consequência de alguma fraqueza moral por parte dos seres humanos, Tomás pensa que a autoridade humana está logicamente ligada ao fim natural dos seres humanos como animais racionais e sociais. Tomás, portanto, rejeita o anarquismo em todas as suas formas, e o faz por razões filosóficas. A autoridade humana é em si mesma boa e necessária para uma vida boa, dado o tipo de coisa que os seres humanos são. Um lugar onde podemos ver claramente que Tomás mantém essa posição é em sua discussão sobre como a vida humana teria sido no Jardim do Éden se Adão e Eva (e seus descendentes) não tivessem caído em pecado.

Em uma seção de ST onde ele está discutindo como era a vida (e em alguns casos teria sido) para os primeiros seres humanos no estado de inocência, isto é, antes da Queda, Tomás discute questões sobre os seres humanos como autoridades sobre várias coisas nesse estado de inocência (Ia. q. 96). Particularmente relevantes para nossos propósitos são os artigos três e quatro.

No artigo três, Tomás pergunta se todos os seres humanos teriam sido iguais no estado de inocência. Tomás responde a essa pergunta dizendo: “Em alguns sentidos, os seres humanos seriam iguais no estado

de inocência, mas em outros sentidos, eles não seriam iguais". Tomás pensa que os seres humanos teriam sido iguais, ou seja, os mesmos, no estado de inocência em dois sentidos significativos: (a) todos os seres humanos estariam livres de defeitos na alma, por exemplo, todos os seres humanos teriam sido iguais no estado de inocência, na medida em que ninguém teria pecado, e (b) todos os seres humanos estariam livres de defeitos no corpo, isto é, nenhum ser humano teria experimentado dores corporais, sofrido doenças, etc. o estado de inocência. Vale a pena mencionar que Tomás acredita que o estado de inocência era um estado de coisas real, mesmo que provavelmente não tenha durado muito. No entanto, certamente poderia ter durado muito tempo. De fato, supondo que Adão e Eva e sua progênie escolheram não pecar, o estado de inocência poderia ter sido perpétuo ou poderia ter durado até que Deus traduzisse toda a raça humana para o céu (veja, por exemplo, ST Ia. q. 102, a . 4, *eu respondo*).

Curiosamente, Tomás pensa que existem várias maneiras diferentes pelas quais os seres humanos teriam sido *desiguais* (pelo que ele simplesmente quer dizer, *não o mesmo*) no estado de inocência. Em primeiro lugar, como Deus pretendia que houvesse famílias em estado de inocência, algumas teriam sido masculinas e outras femininas, pois a reprodução sexual humana, que foi pretendida por Deus em estado de inocência, exige a diversidade dos sexos. Além disso, algumas pessoas seriam mais velhas que outras, já que as crianças teriam nascido de seus pais no estado de inocência.

Em segundo lugar, haveria desigualdades relacionadas com as almas daqueles em estado de inocência. Por exemplo, embora nenhum tivesse defeito na alma, alguns teriam mais conhecimento ou virtude do que outros. Tomás menciona o seguinte tipo de razão: aqueles em estado de

inocência tinham livre arbítrio. Assim, alguns teriam escolhido livremente fazer um avanço maior no conhecimento em virtude do que outros. Além disso, embora as primeiras pessoas humanas tenham sido criadas com conhecimento e todas as virtudes, pelo menos no hábito (ver ST Ia. q. 95, a. 3), os nascidos como crianças no paraíso não teriam conhecimento e as virtudes, ser muito jovem (ST Ia. q. 101, aa. 1 e 2). Portanto, pessoas humanas adultas no estado de inocência teriam mais conhecimento e virtude do que crianças nascidas no paraíso.

Terceiro, como os corpos humanos não estariam isentos da influência das leis da natureza, os corpos daqueles no paraíso seriam desiguais, por exemplo, alguns seriam mais fortes ou mais belos do que outros, embora, novamente, todos foram sem defeito corporal. Uma vez que aqueles em estado de inocência têm as virtudes - ou pelo menos não têm defeitos na alma - tal disparidade de conhecimento, virtude, força corporal e beleza entre os que estão no paraíso não teria necessariamente ocasionado ciúme e inveja.

No quarto artigo desta questão sobre a autoridade no estado de inocência, Tomás pergunta se alguns seres humanos seriam senhores de outros seres humanos no estado de inocência. Ao responder a essa pergunta, Tomás distingue dois sentidos de "domínio". Primeiro, há o sentido de "domínio" que está envolvido na relação mestre/escravo. Em segundo lugar, há um sentido mais amplo de "domínio" onde uma pessoa tem autoridade sobre outra, por exemplo, um pai em relação a seu filho.

Tomás argumenta que "maestria" no primeiro sentido não existiria no estado de inocência. De acordo com Tomás, um escravo é contrastado com uma pessoa politicamente livre na medida em que o escravo, mas não a pessoa livre, é compelido a ceder a outro algo que ele ou ela naturalmente *deseja* e *deve*, possuir a si mesmo, ou seja, a liberdade de

ordenar sua vida de acordo com seus próprios desejos, na medida em que esses desejos estejam de acordo com a razão. Isso fornece a Tomás duas razões para pensar que não haveria escravidão no estado de inocência. Primeiro, visto que todas as pessoas desejam naturalmente a liberdade política, não tê-la seria doloroso. No entanto, não há dor no estado de inocência. Em segundo lugar, todas as pessoas devem gozar de liberdade política. Escravos não têm. No entanto, não há pecado no estado de inocência. Portanto, não há "domínio" no estado de inocência que implique a existência da escravidão.

No entanto, Tomás argumenta que teria havido autoridades humanas, isto é, alguns seres humanos governando outros, no estado de inocência. Por quê? Tomás oferece duas razões. Ele parte da crença de que os seres humanos são por natureza criaturas racionais e sociais, e assim teriam levado uma vida social com outros seres humanos, ordenados pela razão, no estado de inocência. Isso significa que, no estado de inocência, o ser humano buscaria não apenas o seu próprio bem, mas o bem comum da sociedade da qual esses indivíduos fazem parte. No entanto, onde houver muitos indivíduos razoáveis, haverá muitas ideias razoáveis, mas irreconciliáveis, sobre como proceder em uma variedade de assuntos práticos diferentes. Em prol do bem comum, deve haver, portanto, aqueles que têm autoridade para decidir qual das muitas ideias razoáveis e irreconciliáveis terá força de lei no estado de inocência. Portanto, haveria alguns seres humanos em autoridade sobre outros seres humanos no estado de inocência.

A segunda razão de Tomás de que haveria autoridades humanas no estado de inocência faz com que ele se baseie em posições que estabeleceu em ST Ia. q. 96, A. 3. Lembre-se de que ele argumenta ali que os seres humanos teriam sido desiguais no estado de inocência na medida

em que alguns teriam sido mais sábios e mais virtuosos do que outros. No entanto, seria impróprio se os mais sábios e virtuosos não compartilhassem seus dons com os outros em prol do bem comum, ou seja, como aqueles que têm autoridade política. Dado que (como Tomás acredita) os seres humanos não nascem com conhecimento e virtude, parece óbvio que isso teria sido verdade no caso da relação entre pais e filhos. No entanto, Tomás vê que as autoridades humanas teriam sido necessárias e adequadas em todos os níveis da sociedade.

Uma vez que a lei está ligada à autoridade para Tomás, o que foi dito sobre autoridade tem uma consequência interessante também para as opiniões de Tomás sobre a lei. Não é essencial para a lei que haja malfeitores. Dado que os seres humanos são criaturas racionais e sociais, ou seja, não foram criados para viver de forma independente e autônoma em relação a outros seres humanos, mesmo em uma sociedade perfeita uma sociedade humana terá leis humanas. (Isso também pressupõe que Deus quis compartilhar Sua autoridade com os outros; isso é precisamente o que Tomás pensa; na verdade, Tomás pensa que ter autoridade sobre os outros é parte do que significa ser criado à imagem de Deus). Lembre-se da definição de lei – não diz nada sobre coibir apetites ou proteger os inocentes. Em um mundo onde os fortes tentam tirar vantagem dos fracos, a lei, é claro, faz essas coisas.

c. A melhor forma de governo

Tomás pensa que um governo justo é aquele em que o governante ou governantes trabalham para o bem comum e não simplesmente para o bem de uma classe de cidadãos. Na sua opinião, há uma série de formas não mistas de governo que são, em princípio, legítimas ou justas, por exemplo, a *realeza* (*regnum*), ou seja, o governo de um homem virtuoso,

a *aristocracia*, ou seja, o governo de poucos homens virtuosos e a *política* governam por um grande número de cidadãos. Seguindo Aristóteles em *Política*, livro III, capítulo 7, Tomás identifica três formas injustas de governo puro que se opõem a essas formas justas: por exemplo, a *tiranía*, isto é, o governo de um homem que cuida de seu próprio benefício e não do bem comum, a *oligarquia*, isto é, o governo de alguns homens ricos que cuidam de seu próprio bem e não do bem comum, e a *democracia*, governada por muitos pobres para seu próprio bem e não para o bem comum (ver, por exemplo, *Do reino ao rei de Chipre*, I, cap. 2 [capítulo 1 em algumas edições]).

Das várias formas de governo não misturadas, Tomás pensa que uma realeza é, em princípio, a melhor forma de governo. Ele oferece uma série de argumentos para esta tese. Considere apenas um deles. Tomás acha que a principal preocupação de um bom governante é garantir a unidade e a paz da comunidade. Portanto, quanto mais uma forma de governo for mais capaz de assegurar a unidade e a paz na comunidade, melhor será essa forma de governo, todas as outras coisas sendo iguais. O que em si tem a natureza da unidade e da paz é mais capaz de garantir a unidade e a paz do que o que é muitos. No entanto, a realeza tem a natureza da unidade e da paz mais do que o governo de muitos homens (quer esses homens sejam virtuosos ou não; lembre-se de nossa discussão sobre autoridade acima que Tomás não pensa que um grupo de pessoas virtuosas necessariamente concordará em um curso de ação). Portanto, todas as outras coisas sendo iguais, a realeza é mais capaz de garantir a unidade e a paz do que governar por muitos. Portanto, a realeza é a melhor forma não misturada de governo (*Do reino*, livro I, cap. 3 [cap. 2]; compare este argumento com o argumento de Tomás em SCG IV, cap. 76

de que precisa haver um bispo, ou seja, o Papa, funcionando como cabeça visível da Igreja, a fim de assegurar a unidade e a paz da Igreja.)

Tomás está ciente da possibilidade de que um homem bom possa se tornar um tirano (*Do reino*, livro I, cap. 7 [cap. 6 em algumas edições]). Além disso, como o contrário do melhor é o pior, e a tirania é o contrário da realeza, a tirania é a pior forma de governo (*Do reino*, cap. 4 [cap. 3 em algumas edições]). Tomás, portanto, acha que a realeza deve ser limitada de várias maneiras, a fim de garantir que um governante não seja um tirano.

Primeiro, em uma realeza limitada, o rei é escolhido por outros que têm autoridade para fazê-lo (*Do reino*, livro I, cap. 7 [cap. 6], onde tais autoridades devem escolher um rei com um caráter moral tal que seja improvável que ele se torne um tirano. Em um lugar, Tomás fala de uma situação ideal onde o rei é escolhido entre o povo - presumivelmente por sua virtude - e pelo povo (ST I-IIae q. 105, a. 1, *respondeo*), a fim de garantir que o rei não se torne um tirano, o governo (e sua constituição) deve ser escrito de forma a limitar o poder do rei (*Do reino*, livro I, cap. 7 [cap. 6]). Finalmente, Tomás pensa que a realeza idealmente deveria ser limitada, pois a comunidade tem o direito de depor ou restringir o poder do rei se ele se tornar um tirano (*De regno* I, cap. 7 [cap. 6]). Embora no início de sua carreira ele pareça sancionar o tiranicídio (*In Sent.* Livro II, d. 44, qu. 2, ad5), no momento em que escreve *Do reino* (livro I, cap. 7 [cap. 6]) Tomás rejeita essa visão não apenas como imprudente, mas também inconsistente com o ensino dos apóstolos (compare 1 Pedro 2:19). Em vez disso, aqueles que têm autoridade para nomear o rei têm autoridade e responsabilidade para depô-lo, se necessário (*Do reino* livro I, cap. 7 [cap. 6]). Se nenhuma autoridade humana puder ou estiver disposta a ajudar uma comunidade governada por um tirano, Tomás aconselha que o

povo recorra a Deus. No entanto, ao fazê-lo, eles devem primeiro procurar expiar seus próprios pecados, já que Deus às vezes permite que um povo seja governado pelos ímpios como punição pelo pecado (*Do reino* livro I, cap. 7 [cap. 6]).

Notavelmente, em um lugar em ST, Tomás argumenta que um certo tipo de governo *misto* é realmente a melhor forma de governo (ST I-IIae. q. 105, a. 1, *respondeo*). Tomás observa que tanto Aristóteles (*Política*, livro iii) quanto a revelação divina (Deuteronômio 1:15; Êxodo 18:21; e Deuteronômio 1:13) concordam que a forma ideal de governo combina realeza, aristocracia e democracia na medida em que um virtuoso o homem governa como *rei*, o rei tem *alguns homens virtuosos* como conselheiros e, não apenas *todos são elegíveis para governar* (os virtuosos podem vir da população e não simplesmente da classe rica), mas também *todos participam do governo na medida em que todos participam na escolha de quem será o rei*.

Tomás argumenta que essa forma de governo misto – parte realeza, parte aristocracia e parte democracia – é a melhor forma de governo da seguinte forma. Como Aristóteles afirma em *Política* ii, 6, uma forma de governo em que todos tomam parte no governo garante a paz entre as pessoas, recomenda-se a todos e é mais duradoura. No entanto, uma forma de governo que garante a paz entre as pessoas, recomenda-se a todos e é mais duradoura é, todas as outras coisas sendo iguais, a melhor forma de governo. Portanto,

(G1) Uma forma de governo onde todos participam de alguma forma no governo é, todas as outras coisas sendo iguais, a melhor forma de governo.

No entanto, dada a solidez do tipo de argumento para a superioridade da realeza como forma de governo que observamos acima,

e a importância de políticos virtuosos para um bom governo, temos o seguinte:

(G2) A melhor forma não mista de governo é a monarquia.

(G3) A segunda melhor forma de governo não misto é a aristocracia.

No entanto, há uma forma mista de governo (chame-se de *monarquia limitada* ou *democracia limitada*) que é em parte realeza, já que um homem virtuoso preside a todos, em parte aristocracia, pois o rei toma para si um conjunto de conselheiros e governadores virtuosos, e em parte democracia, uma vez que os governantes podem ser escolhidos entre o povo e o povo tem o direito de escolher seus governantes.

No entanto, não há outra forma de governo além de uma realeza limitada ou democracia limitada que leve em consideração as verdades de (G1), (G2) e (G3). Portanto, a melhor forma de governo é uma realeza limitada ou uma democracia limitada. Assim, curiosamente, temos em Tomás um teólogo do século XIII defendendo uma forma limitada de democracia como a melhor forma de governo.

10. Referências e Leituras Adicionais

a. obras de Thomas

Thomas escreveu um número surpreendente de obras durante sua curta vida. Além da primeira entrada abaixo, que cita o projeto em andamento de fornecer uma edição crítica da *Opera Omnia* de Tomás (todo o corpo da obra), as entradas mencionadas aqui são as obras de Tomás citadas no corpo deste artigo. Para uma lista completa das obras de Tomás, veja Torrell 2005, Stump 2003 ou Kretzmann and Stump 1998.

- *Opera Omnia* (Obras Completas), 1248-1273. Ed. A Comissão Leonina, Doutor Angélico de São Tomás de

Aquino *Ópera* _ Publicado pela ordem de *Leão XIII*, PM, Roma: Vatican Polyglot Press, 1882- (em andamento).

- *Sobre os princípios da natureza, ao irmão Sylvester* (Sobre os princípios da natureza, para o irmão Sylvester), 1248-1252 ou 1252-1256.
 - Tradução para o inglês: Eleonore Stump e Stephen Chanderbhan, trad. No *Hackett Aquinas: Obras Básicas*. Jeffrey Hause e Robert Pasnau, eds. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014), pp. 2-13.
- *Sobre ser e essência, para seus irmãos e companheiros* (Sobre ser e essência, para seus irmãos e companheiros), 1252-1253.
 - Tradução para o inglês: Peter King, trad. No *Hackett Aquinas: Obras Básicas*. Jeffrey Hause e Robert Pasnau, eds. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014), pp. 14-35.
- *Escrito nos livros das Sentenças* (Comentário sobre as *Sentenças* de Lombard), 1252-1256.
- *Questões Disputadas sobre a Verdade* (Questões Disputadas sobre a Verdade), 1256-1259
 - Tradução para o inglês: Mulligan, Robert W., James V. McGlynn e Robert W. Schmidt, trad. *Verdade*. 3 vol. Biblioteca do Pensamento Católico Vivo (Chicago: Regnery, 1952-1954; reimpressão, Indianapolis: Hackett, 1994).
- *Beata gens* (Sermão da Festa de Todos os Santos, 1º de novembro), ca. 1256-1259 ou 1268-1272?
 - Tradução para o inglês: Mark-Robin Hoogland, trad. Em *Os Padres da Igreja: Continuação Medieval*. Vol. II. *Tomás de Aquino: Os Sermões*

Acadêmicos (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010), pp. 295-312.

- *Exposição sobre o livro de Boécio sobre a Trindade* (Comentário sobre Boécio' *De Trinitate*), 1257-1258 ou 1259 (incompleto).
 - Tradução para o inglês: Maurer, Armand, trad. *Fé, Razão e Teologia: Questões I-IV de seu Comentário ao De Trinitate de Boécio*. Fontes medievais em tradução, 32 (Toronto: Pontifício Instituto de Estudos Medievais, 1987). Maurer, Armand, trad. *A Divisão e os Métodos das Ciências: Questões V e VI de seu Comentário ao De Trinitate de Boécio*. 4ª rev. ed. Fontes medievais em tradução, 3 (Toronto: Pontifício Instituto de Estudos Medievais, 1986).
- *Summa contra gentiles* (Sinopse [da Doutrina Cristã] Dirigida contra os incrédulos) [SCG], 1259-1265.
 - Tradução para o inglês: Pegis, Anton C., James F. Anderson, Vernon J. Bourke e Charles J. O'Neil, trad. *Summa contra gentiles* (1955; reimpressão, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975).
- *Glossa continua super Evangelia (Catena aurea)* (Uma Glosa Contínua sobre os Evangelistas [coletada dos escritos dos Padres da Igreja]), 1262-1265 (Mateus); 1265-1268 (Marcos, Lucas e João).
 - Tradução para o inglês: M. Pattison, JD Dalgairns e TD Ryder, trad. John Henry Newman, ed. 4 vol. (1841-1845; reimpressão, Boonville, NY: Preservando Publicações Cristãs, 2009).
- *Exposição sobre Jó na carta* (Comentário Literal sobre Jó), 1263-1265
 - Tradução para o inglês: Yaffe, Martin D. e Anthony Damico, trad. *A Exposição Literal sobre Jó: Um Comentário*

Bíblico Sobre a Providência. Classics in Religious Studies, 7 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1989).

- *Exposição e palestra sobre as Epístolas de Paulo Apóstolo* (Comentário e palestras sobre as Epístolas de Paulo Apóstolo), 1263-1265 (1 Cor. 11–Filemon); 1271-1272 (Romanos) e 1272-1273 (Hebreus).
 - Traduções em inglês: múltiplas.
- *O Escritório da Festa do Corpo de Cristo, no mandato do Papa Urbano* (O Escritório da Festa do Corpo de Cristo, Encomendado pelo Papa Urbano), 1264
 - Tradução inglesa: *O Livro de Oração de Aquino: As Orações e Hinos de São Tomás de Aquino*, R. Anderson e J. Moser, trad. (Manchester, NH: Sophia Institute Press, 2000).
- *Eu te adoro* (Hino) (humildemente eu te adoro), 1264 ou
 - Tradução inglesa: *O Livro de Oração de Aquino: As Orações e Hinos de São Tomás de Aquino*, R. Anderson e J. Moser, trad. (Manchester: NH: Sophia Institute Press, 2000).
- *Questões Disputadas sobre o Poder de Deus*, 1265-1266
 - Tradução para o inglês: *The English Dominican Fathers*, trad. (1932; reimpressão, Eugene, OR: Wipf e Stock, 2004).
- *Compêndio de teologia para o Irmão Reginald seu associado* (Um Compêndio de Teologia, para o Irmão Reginald, seu companheiro), 1265-1267 (incompleto).
 - Tradução inglesa: Vollert, Cyril, trad. *Light of Faith: The Compendium of Theology* (1947; reimpressão, Manchester, NH: Sophia Institute, 1993).

- *Exposição sobre o livro de Dionísio sobre os nomes divinos* (Comentário sobre Pseudo-Dionísio sobre os nomes divinos), 1265-1268
 - Tradução inglesa: Marsh, Harry C., trad. "Uma tradução da exposição de Tomás de Aquino dos nomes divinos *no livro do abençoado Dionísio*." Em sua "Estrutura Cósmica e o Conhecimento de Deus: Exposição dos Nomes Divinos de Tomás de Aquino *no Livro do Bem-Aventurado Dionísio*", 265-549. Ph.D. Diss. (Universidade Vanderbilt, 1994).
- *Summa theologiae* (Sinopse de Teologia) [ST], 1265-1268 1271 __ 1271-1272 (*Segunda*) e 1271-1273 (*Terceira Parte*) (incompleta).
 - Tradução para o inglês: Padres da Província Dominicana Inglesa, trad. (1911; reimpressão, Allen, TX: Christian Classics, 1981).
- *Questões Disputadas sobre a Alma* (Questões Disputadas sobre a Alma), 1266-1267
 - Tradução inglesa: Robb, James H., trad. *Perguntas sobre a alma*. Textos filosóficos medievais em tradução, 27 (Milwaukee: Marquette University Press, 1984).
- *De regno [ou De regimine principum], ad regem Cypri* (Sobre a Realeza [ou Sobre a Governança dos Governantes], para o Rei de Chipre), 1266-1267.
 - Tradução para o inglês: Phelan, Gerald B. e IT Eschmann, trad. *Sobre a realeza ao rei de Chipre*. Fontes medievais em tradução, 2 (Toronto: Pontifício Instituto de Estudos Medievais, 1949).
- (Comentário sobre *De anima* de Aristóteles), 1267-1268

- Tradução inglesa: Pasnau, Robert C., trad. *Comentário ao De anima de Aristóteles* (New Haven: Yale University Press, 1999).
- *Expositio Libri Physicorum (Comentário sobre a Física de Aristóteles)*, 1268-1270
 - Tradução para o inglês: Blackwell, Richard J., Richard J. Spath e W. Edmund Thirlkel, trad. *Comentário à Física de Aristóteles*. Obras-primas raras de filosofia e ciência (New Haven: Yale University Press, 1963; reimpressão, Aristotelian Commentary Series. Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 1999).
- *Questões Disputadas sobre o Mal* (Questões Disputadas sobre o Mal), 1269-1271
 - Tradução para o inglês: Trans. Jean Oesterle (Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press, 1995).
- *Expositio libri Peryermenias (Comentário ao De interprete de Aristóteles)*, 1270-1271.
 - Tradução inglesa: Oesterle, Jean, trad. *Aristóteles na Interpretação: Comentário de São Tomás e Caetano*. Medieval Philosophical Texts in Translation, 11 (Milwaukee: Marquette University Press, 1962. Reimpresso, com uma nova introdução, como Comentário sobre a Interpretação de Aristóteles, Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 2004).
- *A Sentença sobre Metafísica* (Comentário sobre a Metafísica de Aristóteles), 1270-1273.
 - Tradução inglesa: Rowan, John P., trad. *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. 2 vols (Chicago: Regnery, 1964; reimpresso em um volume com revisões como *Comentário*

sobre a Metafísica de Aristóteles, Série de Comentários Aristotélicos, Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 1995).

- *Na eternidade do mundo, contra os murmuradores* (Na Eternidade do Mundo contra os Murmerers), 1271
 - Tradução para o inglês: In St. Thomas, Siger de Brabant e St. Bonaventure, *On the Eternity of the World*, Cyril Vollert, Lottie Kenzierski e Paul M. Byrne, trad. Textos filosóficos medievais em tradução, 16 (Milwaukee: Marquette University Press, 1964).
- *O Livro da Ética* (Comentário sobre a Ética a *Nicômaco* de Aristóteles), 1271-1272.
 - Tradução para o inglês: Litzinger, Cl, trad. *Comentário sobre a Ética a Nicômaco*. 2 vol. Biblioteca do Pensamento Católico Vivo (Chicago: Regnery, 1964; reimpresso em 1 vol. com revisões como *Comentário sobre a Ética Nicômaco* de Aristóteles, Série de Comentários Aristotélicos, Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 1993).
- *Exposição sobre o Livro de Boécio sobre as Semanas* (Comentário sobre Boécio *sobre as Semanas*), 1271-1272?
 - Tradução para o inglês: Schultz, Janice L. e Edward A. Synan, trad. *Uma Exposição do 'On the Hebdomads' de Boécio*. Tomás de Aquino em Tradução (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2001).
- *Exposição sobre o Livro das Causas* (Comentário sobre o Livro das Causas), 1272-1273.
 - Tradução para o inglês: Guagliardo, Vincent A., Charles R. Hess e Richard C. Taylor, trad. *Comentário ao Livro das*

Causas. Tomás de Aquino em Tradução (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996).

b. Fontes Secundárias e Obras Citadas

A literatura secundária sobre Thomas é vasta. Aqui seguem apenas alguns estudos importantes do pensamento de Thomas em inglês que serão particularmente úteis para quem deseja aprender mais sobre o pensamento filosófico de Thomas como um todo. Também estão incluídos nesta seção os trabalhos citados no artigo (além do próprio Thomas).

- Artigas, Mariano. *A Mente do Universo: Entendendo a Ciência e a Religião* (Filadélfia: Templeton Foundation Press, 2000).
- Chesterton, GK *The Dumb Ox* (Nova York: Image Books, 1956).
 - Originalmente publicado em 1933, este é um estudo escrito com ironia pelo famoso jornalista inglês que tenta transmitir o espírito e o significado do pensamento de Thomas. O eminente estudioso de Thomas do século 20, Etienne Gilson, certa vez o chamou de "o melhor livro já escrito sobre St. Thomas". O livro está prontamente disponível em muitas edições diferentes.
- Clarke, W. Norris. *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001).
 - Uma excelente tentativa de articular as visões metafísicas de Thomas à luz das tradições fenomenológicas e personalistas da filosofia do século XX.
- Copleston, FC *Aquino*. (Londres: Penguin Books, 1955).
 - Um estudo ainda clássico que tenta explicar os pontos de vista de Thomas com um olhar para expressões filosóficas analíticas.

- Davies, Brian. *O Pensamento de Tomás de Aquino* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
 - Um resumo claro e filosoficamente interessante do pensamento teológico e filosófico de Tomás, que segue a estrutura da *Summa theologiae* de Tomás.
- Davies, Brian e Eleonore Stump, eds. *O Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
 - Uma coleção recente e excelente de artigos acadêmicos sobre todos os aspectos do pensamento de Thomas.
- EBERL, Jason. *The Routledge Guidebook to Aquinas' Summa Theologiae* (Londres: Routledge, 2015).
 - Uma leitura atenta e explicação das visões filosóficas contidas na maior obra de Thomas.
- Feser, Eduardo. *Aquino: um guia para iniciantes* (Oxford: Oneworld, 2009).
 - Apesar do título, trata-se de uma sofisticada, muito legível, articulação e defesa de ideias centrais ao pensamento de Thomas.
- Gilson, Etienne. *A Filosofia Cristã de São Tomás de Aquino*. Trans. L. K Shook (1956; reimpressão, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994).
 - Um estudo clássico do famoso tomista do século XX e estudioso da filosofia medieval. Entre outras coisas, Gilson argumenta que o conceito de *actus essendi* de Thomas é a chave para entender seu pensamento e sua contribuição única para a história da filosofia ocidental.
- King Jr., Martinho Lutero. "Carta da prisão de Birmingham", em *Why We Can't Wait* (Nova York: Signet Books, 1963).

- Kretzmann, Norman e Eleonore Stump, eds. *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
 - Uma excelente coleção de introduções acadêmicas para todas as principais facetas do pensamento de Thomas.
- Piper, Josef. *Um guia para Tomás de Aquino*. Trans. Richard e Clara Winston (São Francisco: Inácio, 1991).
 - Dá uma introdução útil ao pensamento de Thomas por meio de apresentar claramente o contexto histórico em que Thomas viveu e ensinou.
- Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief* (Nova York: Oxford University Press, 2000).
- Rota, Michael W. "O que a filosofia aristotélica e tomista pode contribuir para a teologia cristã", in *Theology and Philosophy: Faith and Reason*, eds. O. Crisp, G. D'Costa, M. Davies e P. Hampson (Londres: T & T Clark, 2012), pp. 102-115.
- Toco, Eleonore. *Aquino. Argumentos dos Filósofos* (Londres: Routledge, 2003).
 - Uma apresentação detalhada do pensamento filosófico de Thomas, que articula e defende os pontos de vista de Thomas à luz das discussões filosóficas analíticas contemporâneas em metafísica, epistemologia, filosofia da religião, filosofia da mente e ética.
- Torrell, Jean-Pierre. *Summa de Tomás de Aquino: Antecedentes, Estrutura e Recepção*. Trans. Benedict M. Guevin (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005).
 - Explica de forma útil o contexto, o conteúdo e a história da reação ao maior trabalho de Thomas.

- Van Inwagen, Peter. *Metafísica*. 4ª edição. (Boulder, CO: Westview Press, 2015).

Informação sobre o autor

Christopher M. Brown

Universidade do Tennessee em Martin
EUA.

BOAVENTURA

Boaventura (1217/1221-1274) foi um filósofo, um teólogo, um prolífico autor de tratados espirituais, um influente prelado da Igreja Medieval, o Ministro Geral da Ordem Franciscana e, mais tarde em sua vida, um Cardeal. Ele tem sido muitas vezes colocado na tradição agostiniana em oposição ao trabalho de seu colega, Tomás de Aquino, e seus sucessores na Ordem Franciscana, John Duns Scots e William de Ockham, que confiaram mais fortemente na recente recuperação dos textos filosóficos de Aristóteles e as dos comentaristas de Aristóteles, notadamente Ibn Rushd. No entanto, uma leitura mais precisa das fontes relevantes coloca Boaventura em um dos extremos de um espectro de uma ampla gama de tradições clássicas, pitagórica, platônica, neoplatônica, agostiniana e estóica, bem como a de Aristóteles e seus comentaristas, em seu esforço para desenvolver uma filosofia distinta, teologia filosófica e tradição espiritual que permanece influente até hoje. Sua filosofia era parte integrante de seu maior esforço para promover o conhecimento e o amor de Deus; no entanto, ele distinguiu claramente sua filosofia de sua teologia, embora não as separasse, e essa distinção é a base de seu status como um dos filósofos mais inovadores e influentes do final da Idade Média - uma lista que também inclui Aquino, Scotus, Ockham e, talvez, Buridan.

Boaventura derivou a estrutura arquitetônica de seu pensamento de um processo neoplatônico que começou na análise lógica de um Primeiro Princípio Divino, continuou na análise da emanção do Primeiro Princípio na ordem criada e terminou em uma análise da consumação dessa ordem em sua reunião com o Primeiro Princípio de onde veio. Ele era um teísta clássico, de fato, ele contribuiu para a formação do teísmo clássico, e avançou a profundidade dessa tradição em seu desenvolvimento de uma

série logicamente rigorosa de argumentos epistêmicos, cosmológicos e ontológicos para o Primeiro Princípio. Ele argumentou que o Primeiro Princípio criou os céus e a terra no tempo e do nada, ao contrário da opinião dominante dos filósofos da antiguidade clássica, e baseou seu argumento nos paradoxos clássicos do infinito. Ele enfatizou a apreensão da alma racional do reino físico do ser - embora não fosse empirista - e defendeu uma epistemologia cooperativa, na qual a alma racional abstrai conceitos de sua apreensão do reino físico do ser, mas o faz à luz, por assim dizer, de uma iluminação divina que torna certos seus julgamentos sobre a verdade desses conceitos. Boaventura revisou um eudaimonismo clássico, embebido na teoria aristotélica da virtude, no contexto das doutrinas cristãs e práticas espirituais do século XIII. Ele tece esses e outros elementos em um relato memorável da redução causal da alma do cosmos, sua causa eficiente, causa final e causa formal, até sua origem no Primeiro Princípio, e a reforma moral da alma que a torna apta para a união extática com o Primeiro Princípio.

ÍNDICE

1. Vida, Trabalho e Influência
 - a. Vida e Trabalho
 - b. Influência
2. A Luz da Filosofia
3. O Primeiro Princípio
 - a. As Propriedades do Primeiro Princípio
 - b. A Teoria das Formas
 - c. Verdade e os Argumentos para o Primeiro Princípio
 - I. O Argumento Epistemológico

- II. O Argumento Cosmológico
- III. O Argumento Ontológico
- d. Dúvida Epistêmica
 - I. A Emissão da Ordem Criada
 - II. O Processo Epistemológico
- a. Apreensão
- b. Prazer
- c. Julgamento
 - I. O Intelecto agente
 - II. Iluminação Divina

Filosofia Moral

A Ascensão da Alma em Êxtase

Referências e leitura complementar

- a. Edições Críticas
- b. Tradução para o inglês
- c. Introduções Gerais
- d. Estudos

1. Vida, Trabalho e Influência

a. Vida e Trabalho

Giovanni, mais tarde Boaventura, nasceu em 1217 – ou talvez até 1221 – na antiga cidade de Bagnoregio, a *Civita di Bagnoregio*, na fronteira entre a Toscana e o Lazio, no centro da Itália. A vista é impressionante. O *Civita* está no topo de uma colina scarped de pedra vulcânica que tem vista para um vale ao pé dos Apeninos. A casa de Bonaventure desabou no vale, mas uma placa permanece para marcar sua antiga localização. Seu pai, Giovanni di Fidanza, era supostamente um médico e o status de seu pai como um membro das pequenas, mas

relativamente prósperas classes profissionais, proporcionou ao jovem Giovanni a oportunidade de estudar no convento franciscano local. Sua mãe, Maria di Ritello, era dedicada a São Francisco de Assis (1226), e sua devoção fornece o contexto para uma das poucas reflexões autobiográficas de Giovanni. Ele conta que sofreu uma doença grave quando era jovem, mas as orações de sua mãe a São Francisco, que havia falecido em 1226, o salvaram de uma morte precoce (Boaventura, *Legenda maior* prol. 3). Assim, herdou a devoção de sua mãe a Francisco, carinhosamente conhecido como o Pobre (*il Poverello*).

Giovanni chegou a Paris em 1234 ou talvez no início de 1235 para participar da recém-fretada *Université de Paris*. Talvez ele tenha achado a cidade impressionante. Filipe II (1223) transformou a França no reino mais próspero da Europa medieval e reconstruiu Paris para mostrar sua prosperidade. Ele e seus descendentes supervisionaram um renascimento na arte, arquitetura, literatura, música e aprendizagem. Os requisitos para o diploma em artes na Universidade se concentraram no *trivium* das artes liberais clássicas, gramática, retórica e lógica. Mas eles também incluíram o *quadrivium*, aritmética, geometria, música e astronomia, que enfatizavam o papel do número e outros conceitos matemáticos na estrutura do universo, e os textos de Aristóteles sobre filosofia e ciências naturais – os alunos e mestres da universidade rotineiramente ignoravam as proibições de estudar Aristóteles e seus comentaristas emitidos pela primeira vez em 1210. Giovanni fez bom uso dessas "artes" ao longo de sua carreira. A gramática de Prisciano, as cadências de Cícero e outros autores clássicos, argumentos dedutivos, indutivos e retóricos, a prevalência do conceito de ordem numérica e uma compreensão firme do estado então atual das ciências naturais informam toda a gama de suas obras.

O encontro de Giovanni com Alexandre de Hales (1245), um inovador Mestre em Teologia na Universidade, definiria o curso para seu futuro. Alexandre entrou na Ordem Franciscana em 1236 e estabeleceu o que logo se tornaria uma vibrante escola franciscana de teologia dentro da Universidade. Giovanni, que considerava Alexandre como seu "mestre" e "pai", seguiu-o até a Ordem em 1238, ou talvez até 1243, e começou a estudar para um grau avançado em teologia. Ele tomou o nome Boaventura quando entrou na Ordem para celebrar sua "boa sorte".

Alexandre estabeleceu o padrão para Boaventura e uma longa lista de outros estudantes que enfatizaram uma abordagem filosófica para o estudo das escrituras e teologia com especial atenção aos comentaristas de Aristóteles e Aristóteles, cujo corpus inteiro, com a notável exceção da *Política*, estaria disponível para Boaventura como estudante das artes, assim como o *Liber de Causis*, um influente tratado neo-platônico atribuído a Aristóteles. Alexandre era fundamentalmente um platonista cristão na tradição de Agostinho, Anselmo e da Escola de São Victor; no entanto, ele foi um dos primeiros a incorporar as doutrinas aristotélicas na estrutura platônica mais ampla que dominou a escola franciscana de pensamento no século XIII.

Boaventura continuou seus estudos sob os sucessores de Alexandre, Jean de la Rochelle, Odo Rigaud e Guilherme de Melitona. Ele começou seus comentários sobre as escrituras, Eclesiastes, Lucas e João, em 1248, e seu comentário sobre as frases de Pedro Lombardo, o texto padrão para o grau avançado em teologia, em 1250. Ele concluiu seus estudos em 1252 e começou a dar palestras, engajar-se em disputas públicas e pregar – a edição crítica de suas obras inclui mais de 500 sermões pregados ao longo de sua vida. Ele recebeu sua licença para lecionar (*licencia docendi*) e sucedeu Guilherme como Mestre e Presidente Franciscano de Teologia em

1254. A *Redução das Artes para a Teologia* é provavelmente uma revisão de sua palestra inaugural. Suas obras deste período também incluem uma versão revisada do *Comentário sobre as Frases de Pedro Lombardo*, seu tratado mais extenso em teologia filosófica, e uma série de disputas *Sobre o Conhecimento de Cristo*, na qual ele apresentou sua primeira defesa extensiva de sua doutrina de iluminação divina, *Sobre a Trindade*, na qual ele resumiu seus argumentos para a existência de Deus, e *Sobre a Perfeição Evangélica*, na qual defendeu o compromisso franciscano com a pobreza.

Mas os mestres seculares da Universidade - aqueles professores que não pertenciam a uma ordem religiosa - recusaram-se a reconhecer seu título e posição. Há muito tempo eles estavam em desacordo com os membros das ordens religiosas que frequentemente ostentavam as regras da Universidade em deferência às de suas próprias ordens. Quando os mestres seculares suspenderam os trabalhos da Universidade em disputa com as autoridades eclesiais de Paris em 1253, as ordens religiosas recusaram-se a juntar-se a eles. Os mestres seculares tentaram então expulsá-los da Universidade. O papa Alexandre IV interveio e resolveu a disputa em favor das ordens religiosas. Os mestres seculares reconheceram formalmente Boaventura como Cátedra de Teologia em agosto de 1257, mas Boaventura já havia renunciado a seu título e posição. Os frades franciscanos o haviam eleito Ministro Geral da Ordem em fevereiro de 1257.

Sua tarefa inicial como Ministro Geral foi difícil. Seu predecessor, João de Parma (falecido em 1289), endossou algumas das tendências heréticas de Joaquim de Fiore (falecido em 1202), que havia predito que uma Nova Era do Espírito Santo desceria sobre os fiéis e transcenderia a proeminência de Cristo, o papado, o vigário de Cristo na terra e a atual

liderança eclesial que serviu ao papado. João e outros franciscanos, notadamente Gerardo de Borgo San Donnino, identificaram Francisco como o arauto dessa Nova Era e seus discípulos, os franciscanos, como a Ordem do Espírito. O papado e outros membros da hierarquia eclesial condenaram formalmente alguns aspectos da doutrina de Joaquim no Quarto Concílio de Latrão em 1215 e emitiram uma condenação mais completa, em resposta ao apoio franciscano de sua doutrina, no Concílio de Arles em 1260. Boaventura exibiria algum grau de simpatia por suas reivindicações. Ele também insistiu que Francisco era o Anjo do Sexto Selo que havia anunciado o início da Nova Era do Espírito, mas também insistiu que os discípulos de Francisco permanecessem em total obediência à atual hierarquia eclesial (Boaventura, *Legenda maior* prol. 1).

Seu segundo desafio surgiu de uma disputa que surgiu dentro da Ordem durante a vida de Francisco. Francisco havia praticado uma vida de extrema pobreza em obediência à admoestação de Cristo ao jovem rico de “vende tudo o que tens e distribui aos pobres... e vem e segue-me” (Lucas 18:18-30). Francisco, como o jovem rico, tinha sido bastante rico até que renunciou à herança de seu pai em obediência à admoestação e passou o resto de sua vida como um pregador carismático. Mas muitos de seus seguidores defenderam algum grau de mitigação de sua vida de extrema pobreza para que pudessem servir melhor em outras funções, como administradores, professores e pregadores mais instruídos. O debate chegou ao auge logo após a morte de Francisco, pois muitos dos frades que praticavam um compromisso mais rigoroso com a pobreza também apoiavam o apocalipticismo de Joaquim. Boaventura apoiou fortemente o compromisso de Francisco com a pobreza, como evidenciado em sua *Carta Encíclica* inicial aos Ministros Provinciais da Ordem em 1257 e sua codificação da Regra Franciscana nas Constituições de Narbonne em 1260;

no entanto, ele também permitiu algum grau de mitigação para propósitos específicos em contextos específicos – os livros, por exemplo, que os alunos precisavam para completar seus estudos em Paris e outras universidades para se tornarem administradores, professores e pregadores. Boaventura manteve a paz nessas disputas em grande parte por meio de seu próprio compromisso com a pobreza. Mas essa paz entraria em colapso logo após sua morte, quando os Fraticelli, também conhecidos como Franciscanos Espirituais, que defendiam uma vida mais rigorosa de pobreza, e os Conventuais, que defendiam um certo grau de mitigação, se dividiriam em facções. Muitos dos Fraticelli se opuseram ao papado e à hierarquia estabelecida em seu zelo pela pobreza e sofreram censura, prisão e, ocasionalmente, morte. Bonifácio VIII os declarou hereges em 1296 e Clemente V, que também havia suprimido os Templários, condenou quatro dos Fraticelli a queimar na fogueira em Marselha em 1318.

Boaventura residia no convento de *Mantes sur Sena*, a oeste de Paris, durante seu mandato como ministro-geral e visitou a universidade com frequência – era o centro do mundo intelectual europeu. Ele também viajou amplamente, em visitas frequentes aos frades em toda a França, Inglaterra, Itália, Alemanha, Países Baixos e Espanha, e o fez a pé, o meio padrão de transporte para aqueles que se comprometeram com a Senhora da Pobreza de Francisco. Suas obras deste período revelam sua atenção cuidadosa às necessidades espirituais de seus frades. Ele publicou o *Breviloquium*, um pequeno resumo de sua teologia filosófica, a legado dos frades em 1257, logo após sua eleição, e uma série de tratados espirituais em que ele exibe uma habilidade hábil de tecer sua teologia filosófica em uma prosa sofisticada e muitas vezes comovente. Estes incluem os *Solilóquios*, uma série de diálogos da alma com seu eu mais

íntimo em seu esforço para promover seu conhecimento e amor a Deus, o *Caminho Triplo*, um tratado sobre o desenvolvimento espiritual, a *Árvore da Vida*, uma série de meditações sobre a vida, a morte e a ressurreição de Cristo que aprofunda a ênfase medieval tardia no sofrimento de Cristo, e a *Vida Mais Longa de São Francisco de Assis*, que se tornaria a biografia mais influente do santo até o século XIX. Mas o mais influente desses textos é a *Jornada da Alma em Deus* (*Itinerário Mentis in Deum*), um breve resumo da ascensão da alma nos degraus da reformulação de Boaventura da Escada Platônica do Amor que termina em uma união extasiada com Deus. Os interessados no pensamento de Bonaventure devem começar sua leitura com o *Itinerário*.

Seu último desafio como Ministro-Geral tratava diretamente da relação adequada entre razão e fé. Aristóteles e seus comentaristas, os chamados aristotélicos radicais, haviam defendido uma série de doutrinas que contradiziam a leitura ortodoxa das escrituras cristãs. Ele encontrou este desafio em uma série de *Colações*, conferências acadêmicas nas quais ele destacou seus erros, as *Colagens sobre os Dez Mandamentos*, os *Sete Presentes do Espírito Santo* e os *Seis Dias de Criação* – o último deles permanece inacabado. Esses erros incluíram a eternidade do mundo, a identidade absoluta do intelecto agente, a negação do realismo platônico em relação à teoria das formas metafísicas, a negação do conhecimento direto de Deus sobre o mundo, a negação da liberdade de vontade e a negação de recompensa ou punição no mundo que está por vir. Boaventura forneceu argumentos detalhados contra cada uma dessas posições em suas *Colações* e outras obras, mas seu principal argumento foi o conceito de Cristo centro (*médio*) de todas as coisas, nem Aristóteles, a quem Boaventura considerava como o Filósofo por excelência, nem seus comentaristas (Boaventura, *Hexaëmeron* 1:10-39). Assim, o ensinamento

de Cristo e, por extensão, todas as escrituras, permaneceram a única proteção confiável contra a tendência do intelecto humano ao erro.

O Papa Clemente IV tentou nomear Boaventura Bispo de York em 1265, mas Boaventura recusou a honra. A morte de Clemente em 1268 precipitou uma crise papal. Luís IX da França e seu irmão mais novo, Carlos de Anjou, tentaram intervir, mas os cardeais italianos e várias outras facções resistiram. Boaventura apoiou um candidato de compromisso, Teobaldi Visconti, cuja eleição em 1271 pôs fim à crise. Teobaldi, agora Papa Gregório X, nomeou Boaventura o Cardeal Bispo de Albano em 1273, talvez em gratidão por seu apoio, e o convocou para liderar o esforço para reunificar a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa no Segundo Concílio de Lyon. Mais uma vez, seus esforços foram fundamentais. O Conselho celebrou a reunião em 6 de julho de 1274. Não duraria. Os representantes do imperador, Miguel VIII Paleólogo, e o patriarca ortodoxo concordaram com os termos da união sem o apoio de seu clero ou dos fiéis. Boaventura faleceu inesperadamente pouco depois, em 15 de julho de 1274, enquanto o Concílio estava em sessão. Gregório e os delegados do Concílio celebraram sua missa fúnebre. O Papa Sisto IV o declarou santo em 1482 e Sisto V o declarou Doutor da Igreja, o Doutor Seráfico, em 1588.

b. Influência

Historicamente, Boaventura continua a ser o representante preeminente da tradição neoplatônica cristã no século XIII e o último influente representante dessa tradição. Ele também foi o último indivíduo a dominar os três componentes críticos da tradição intelectual cristã, filosofia, teologia e espiritualidade. Seus proeminentes discípulos no século XIII incluem Eustáquio de Arras, Walter de Bruges, John Peckham,

William de la Mare, Mateus de Aquasparta, Guilherme de Falgar, Ricardo de Middleton, Roger Marsten, e Peter John Olivi.

Boaventura caiu em desgraça no século XIV. Scotus, Ockham e outros filósofos menos influentes possuíam menos confiança na capacidade da razão de subir a Escada do Amor sem a ajuda da fé. Eles começaram a dismantelar a estreita harmonia entre os dois que Boaventura havia forjado e prepararam o terreno para a oposição entre eles que surgiu no Iluminismo.

No entanto, os franciscanos reviveram o interesse pelo pensamento de Boaventura em resposta à sua canonização no século XV e novamente no século XVI. Os Franciscanos Conventuais, um dos três ramos atuais da medieval Ordem dos Frades Menores, fundaram o Colégio de São Boaventura em Roma em 1587 para aprofundar o interesse pelo pensamento de Boaventura. Eles produziram a primeira edição de suas obras logo em seguida, em 1588-1599, revisadas em 1609, 1678, 1751 e, finalmente, em 1860. Os conventuais e outros franciscanos também apoiaram o esforço de estabelecer a filosofia medieval como um campo distinto de investigação acadêmica no século XIX, e se uniram para incluir Boaventura no cânone padrão dos filósofos medievais. O ramo Observante dos Frades Menores fundou o Colégio de São Boaventura em Quaracchi, nos arredores de Florença, em 1877 para preparar uma nova edição crítica das obras de Boaventura em apoio a esse esforço. Apareceu em 1882-1902 e permanece, com algumas revisões relativamente pequenas, a base da erudição atual.

A filosofia de Boaventura continuou, e ainda continua, a atrair considerável interesse, particularmente entre historiadores do pensamento medieval e filósofos católicos romanos e outras tradições cristãs em seu esforço para distinguir a filosofia da teologia e desenvolver uma metafísica,

epistemologia, ética e até mesmo estética dentro dela suas respectivas tradições. Exemplos notáveis incluem Malebranche, Gioberti e outros ontologistas que reviveram um platonismo robusto para argumentar que o intelecto humano possui acesso direto às ideias divinas, Tillich e outros existencialistas cristãos que desenvolveram a epistemologia de Boaventura em um encontro existencial com a “verdade” do Divino Sendo, e, mais recentemente, Delio, entre outros, que contaram com Boaventura e a tradição intelectual franciscana mais ampla em sua tentativa de resolver problemas atuais em ética ambiental, saúde e outras áreas de justiça social.

2. A Luz da Filosofia

A reputação de Boaventura como filósofo foi objeto de debate ao longo do século XIX e início do século XX. Ele nunca escreveu um tratado filosófico independente de suas convicções teológicas, como o de Aquino *Sobre Ser e Essência*, e incorporou sua filosofia em seus tratados teológicos e espirituais em maior extensão do que Aquino, Scotus, Ockham e outros filósofos medievais. No entanto, ele distinguiu claramente a filosofia da teologia e insistiu no papel essencial da razão na prática da teologia, a reflexão racional sobre os dados da revelação contidos nas escrituras cristãs. Essa distinção fornece a base para uma pesquisa bem-sucedida de sua filosofia. Mas seu papel integral em seu empreendimento mais amplo, a reflexão racional sobre os dados da revelação, requer algum grau de referência a campos que normalmente estão fora do escopo da filosofia praticada hoje, a saber, sua teologia, espiritualidade e, ocasionalmente, até mesmo misticismo.

Boaventura classificou a filosofia como uma “luz” racional (*lux*), um dom de Deus, “o Pai das Luzes e o Doador de todo dom bom e perfeito” (Boaventura, *Redução das Ciências à Teologia 1*). Isso se mostraria crítico

no objetivo abrangente de Boaventura de promover o conhecimento e o amor de Deus de seus leitores, e uma "serva" indispensável para a teologia, a "luz" maior e a "rainha das ciências". Revela a verdade inteligível. Investiga a causa do ser, os princípios do conhecimento e a ordem própria da vida da pessoa humana. É um componente crítico em um sistema cristão de educação (*paideia*) com suas raízes no pensamento de Clemente de Alexandria, Agostinho, Boécio e Capella, que primeiro delinearam o sistema clássico das sete artes liberais. Mas também é importante notar que possuía uma gama de denotações mais ampla do que hoje: de acordo com Boaventura, a filosofia incluía gramática, retórica e lógica, matemática, física e ciências naturais, ética, economia doméstica, política e metafísica, em suma, investigação racional em toda a extensão da ordem criada e seu Criador independente dos dados da revelação.

A luz da razão também desempenhou um papel crítico na abordagem de Boaventura para a teologia (Boaventura, *Redução das Ciências à Teologia* 5). Alexandre e seus herdeiros na escola franciscana de Paris haviam sido pioneiros na transformação da teologia em uma ciência racionalmente demonstrativa com base na concepção de *ciência* de Aristóteles. Boaventura trouxe esses esforços à perfeição em uma rigorosa análise causal da disciplina (Boaventura, 1 Sent. prol., q. 1-4). Seu tema é a soma total de todas as coisas, Deus, o Primeiro Princípio, a primeira causa absoluta de todas as outras coisas, e toda a extensão da criação de Deus revelada nas escrituras e na longa lista de conselhos, credos e comentários sobre a doutrina contida em suas páginas. Seu método, os "dentes afiados" da investigação racional, análise e argumento (Aristóteles, *Física* 2.9). E seu objetivo, a perfeição do conhecimento e amor de Deus que termina em uma união extasiada com Deus. Mas com que propósito? Por que se envolver em uma demonstração racional da fé em vez de uma

leitura piedosa das escrituras? Boaventura listou três razões: (1) a defesa da fé contra aqueles que se opõem a ela, (2) o apoio daqueles que duvidam dela e (3) o deleite da alma racional daqueles que acreditam nela. “Não há nada”, explicou Boaventura, “que entendamos com maior prazer do que as coisas em que já acreditamos” (Boaventura, 1 Sent. prol., q. 2, resp.). No entanto, a razão era uma serva que conhecia sua própria mente. Boaventura rotineiramente admoestava seus leitores contra a “escuridão do erro” que diminuía a luz da verdade inteligível e os levava ao pecado do orgulho: “Muitos filósofos”, lamentou, “tornaram-se tolos. Eles se gabavam de seu conhecimento e se tornaram como Lúcifer” (Boaventura, *Hexaëmeron* 4:1).

A avaliação do status de Boaventura como filósofo estava intimamente ligada à sua atitude em relação a Aristóteles e aos comentaristas de Aristóteles. Mandonnet havia colocado Boaventura dentro de uma escola neo-platônica de pensamento, em grande parte agostiniana, que rejeitou Aristóteles e seus comentaristas e não conseguiu desenvolver uma distinção formal entre filosofia e teologia (Quinn, *Constituição Histórica*, 17-99). Van Steenberghen argumentou que Boaventura se baseava em uma ampla gama de fontes, platônicas, neo-platônicas e aristotélicas, para sua filosofia, mas era uma filosofia eclética que servia apenas para fornecer suporte ad hoc para suas doutrinas teológicas. Gilson argumentou que Boaventura desenvolveu uma filosofia cristã neoplatônica, em grande parte agostiniana, distinta da teologia, mas em apoio a ela, e ele o fez em um esforço deliberado para se distanciar dos aristotélicos radicais que se opunham às posições doutrinárias da tradição cristã. O debate sobre aspectos particulares do status de Boaventura como filósofo e sua dívida para com Aristóteles e os comentaristas de Aristóteles continua, mas o consenso atual reconhece

que Boaventura desenvolveu uma filosofia distinta e coesa em apoio à sua teologia e que ele se baseou em uma ampla gama de fontes, Pitagórico, platônico, neoplatônico, estóico, agostiniano e até aristotélico para fazê-lo.

3. O Primeiro Princípio

Boaventura começou as apresentações abrangentes de sua filosofia e teologia filosófica no início (*in principio*), em uma declaração de fé que atesta a existência do Primeiro Princípio (*Primum Principium*) do Gênesis, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó ou, mais especificamente, Deus Pai, primeira pessoa da Trindade cristã (Boaventura, 1 Sent. d. 2, a. 1, q. 1; *Breviloquium* 1.1; e *Itinerarium* prol. 1). Mas ele também insistiu que este Princípio é a causa fundamental de toda e qualquer outra coisa no céu e na terra e assim, através da redução racional de cada coisa à sua causa eficiente, formal e final, este Princípio é conhecido pelo intelecto humano independente da revelação divina. Também é comum, de alguma forma, às tradições filosóficas da antiguidade clássica, pitagórica, platônica, neoplatônica, peripatética e estóica. De fato, Boaventura absorveu muito dessa herança em sua própria exposição da existência e natureza do Deus Único.

a. As Propriedades do Primeiro Princípio

Ele também desenvolveu uma descrição filosófica das propriedades fundamentais do Primeiro Princípio com base nessa herança clássica (Boaventura, *Itinerarium* 5.5). O Primeiro Princípio é o próprio ser (*ipsum esse*). Não vem nem do nada nem de outra coisa e é a causa primeira absoluta de todas as outras coisas (Boaventura, 1 Sent. d. 28, a. 1, q. 2 ad 4). Se não, possuiria algum grau de potencial e não seria um ser absoluto. É também eterno, simples, atual, perfeito e uno no sentido de sua unidade

numérica e na simplicidade de sua unificação interna. Se não, novamente, possuiria algum grau de potencial e, portanto, não seria um ser absoluto. Boaventura desenvolveu listas ligeiramente diferentes dessas propriedades divinas ao longo de suas obras, mas todas compartilham a raiz comum no conceito de ser absoluto.

b. A Teoria das Formas

Os argumentos de Boaventura para a existência do Primeiro Princípio dependiam de sua revisão da teoria platônica das formas e uma análise da verdade com base nesses princípios formais. Platão desenvolveu sua teoria em resposta a um problema que Heráclito propôs pela primeira vez. Todas as coisas no campo físico do ser estão em um estado de mudança. Tanto que quando dizemos conhecê-los, falhamos. As coisas que dizemos saber não existem mais. Eles se transformaram em outra coisa. Nossa reivindicação de conhecimento, então, é, na melhor das hipóteses, um vislumbre fugaz do passado e uma ficção no presente. Mas Platão argumentou que nós, de fato, sabemos coisas e conhecemos algumas delas com certeza, como princípios matemáticos e conceitos avaliativos como a justiça. Se sim, o que explica eles? Platão propôs sua teoria de formas para responder à pergunta. As formas (*eíde*) são os exemplares paradigmáticos das coisas que informam. Eles existem em um reino permanente de independência das coisas que informam e persistem apesar das mudanças nessas coisas. A mente apreende as formas por meio de sua lembrança (*anamnese*) delas ou, no testemunho de Diotima no *Banquete*, em uma visão extática dessas formas em si mesmas.

Mas Platão e seus sucessores, notavelmente Aristóteles, continuaram a debater aspectos particulares da teoria. As formas existem dentro de um reino divino de ser (*ante rem*) independente das coisas que elas informam?

Eles servem como exemplares para que as instanciações individuais dessas formas no reino físico do ser os imitem? Eles existem nas coisas que informam para que essas coisas participem, de alguma forma, das formas (*in re*)? Eles existem na mente que os concebe (*post rem*)? Se sim, como a mente adquire essas formas? Ou, como diriam os filósofos posteriores, são meramente uma expressão linguística (*flatus vocis*)? Ou alguma combinação dos itens acima?

Boaventura baseou-se na teoria de Platão, transmitida através de Agostinho, e nas críticas de Aristóteles a essa teoria para desenvolver uma robusta solução "tríplice" que abrangia todo o espectro de possibilidades (Bonaventure, *Itinerário* 1.3; *Christus unus magister* 18). As formas, argumentou, existem eternamente na Arte Eterna (*ante rem*), nas coisas que informam (*in re*), e na mente que as apreende (*pós-rem*), e isso incluiu sua expressão no discurso da pessoa que as apreende (*flatus vocis*). Eles servem como exemplos para que as instanciações individuais deles no campo físico de imitá-los, e participem da presença dessas formas *in re*. Finalmente, a mente os adquire, argumentou Boaventura, através do esforço cooperativo da alma racional que os abstrai de sua apreensão sensorial das coisas que eles informam e da iluminação da Arte Eterna que preserva a certeza de sua verdade (Boaventura, *Itinerário* 2.9).

O compromisso de Boaventura com uma teoria robusta do realismo platônico em relação às formas lhe rendeu o título de último dos grandes platonistas da Idade Média, mas o louvor é uma crítica pouco velada. Muitas vezes implica seu endosso de um beco sem saída em metafísica filosófica em contraste com filósofos mais esclarecidos, como Aquino, Scotus e Ockham, que rejeitariam um platonismo robusto em sua antecipação de uma metafísica mais profundamente racional e naturalista. Mas é importante notar que o platonismo suportou. Os platonistas

renascentistas, com o benefício de todo o escopo do corpus platônico, revigoraria uma tradição que sobreviveu e muitas vezes prosperou nas gerações seguintes e continua a fazê-lo, particularmente no campo da filosofia da matemática, até os dias atuais.

c. Verdade e os Argumentos para o Primeiro Princípio

Os argumentos de Boaventura para a existência do Primeiro Princípio permanecem impressionantes por sua profundidade e amplitude (Houser, 9). Ele classificou seus argumentos para a existência do Primeiro Princípio com base nas formas metafísicas, *ante rem*, *in re*, e *post rem*, e um tipo de teoria da correspondência da verdade mapeada nas três divisões fundamentais do conceito neo-platônico de ser (*esse*): a verdade cosmológica do ser físico, a verdade epistemológica do ser inteligível, e a verdade ontológica do Ser Divino (Boaventura, 1 Sent. d. 8, p. 1, a. 1, q. 1).

A verdade cosmológica depende da correspondência entre um objeto e sua forma na mente divina (*ante rem*), verdade inteligível sobre a correspondência entre um objeto e sua forma inteligível na mente humana (*pós-rem*), e verdade ontológica sobre a correspondência entre um objeto e a forma dentro dele (*em re*) que o torna em um determinado tipo de coisa. Mas o Primeiro Princípio, a origem absoluta de todas as outras coisas, não possui o princípio material do potencial. É o ato “puro” de ser – um conceito que Boaventura desenvolverá ao longo de seus argumentos. Ele e somente Ele é a instanciação perfeita de sua forma, por assim dizer, e, assim, Ele e somente Ele é necessariamente verdadeiro em si mesmo.

I. O Argumento Epistemológico

Boaventura começou com o argumento epistemológico que, segundo ele, é certo, mas acrescentou que os argumentos nas outras

categorias são mais certos. Sua formulação inicial do argumento afirmava que a alma racional, em sua autorreflexão, reconhece a “impressão” (*impressio*) do Primeiro Princípio em suas faculdades superiores, sua memória, intelecto e vontade, e seu fim apropriado no conhecimento e amor desse Primeiro Princípio (Boaventura, *O mistério da Trindade*). O argumento não é tão viciosamente circular quanto parece. Boaventura afirmou que a alma possui um desejo inato de conhecimento e amor que permanece insatisfeito nos reinos físicos e inteligíveis do ser. Esses reinos, como Boaventura explicará com mais detalhes em sua revisão do argumento, possuem um grau de potencial que necessariamente os torna menos do que totalmente satisfatórios. Mas, como Aristóteles frequentemente insistia, a natureza não faz nada em vão. Assim, pelo processo de eliminação, a alma encontra satisfação no conhecimento e no amor de um Ser Divino.

Ele revisou o argumento epistemológico em suas obras posteriores em um argumento mais sofisticado, e menos circular, da iluminação divina (Boaventura, *A ciência de Cristo q. 4; Cristo é um professor* 6-10, 18; e *Itinerário* 2,9).

1. A alma racional (*mens*) possui conhecimento de certa verdade.

Boaventura presumiu que a alma possui certa verdade. Exemplos paradigmáticos incluem os princípios da quantidade discreta, o ponto, o instante e a unidade, e os axiomas lógicos das ciências aristotélicas, como o princípio da não contradição. Ele também citou o relato de Platão sobre o menino que possuía um conhecimento inato dos princípios da geometria que lhe permitiu, sem o benefício da educação formal, dobrar com sucesso a área de um quadrado.

2. A alma racional é falível e o objeto de seu conhecimento mutável e, portanto, não fornece a base adequada para certas verdades.

Boaventura parece ter alguma simpatia pelo argumento de Heráclito de que o mundo está em constante estado de mudança. Nesse caso, nosso conhecimento do mundo em um determinado momento é preciso apenas para uma passagem fugaz de tempo. Mas o impulso de seu argumento em apoio a essa premissa decorre de sua concepção de verdade em relação à sua teoria das formas metafísicas que existem no reino divino do ser (*ante rem*), no inteligível (*post rem*) e no físico (na realidade). A observação empírica revela que o reino físico do ser está sempre em algum grau de potência em relação à sua participação nas formas metafísicas da realidade. Esse potencial atesta sua existência a partir do nada - é a causa raiz de sua posse de algum grau de potência. Sua verdade depende do grau em que participa de sua forma metafísica na realidade e do grau em que imita sua forma diante da realidade. Assim, sua verdade fica necessariamente aquém de seu ideal. A alma, também criada do nada, também possui algum grau de potência em relação ao seu ideal. Assim, sua abstração dessas formas imperfeitas do reino físico do ser é falível.

3. Portanto, a alma racional se baseia em uma "luz" divina para se tornar infalível e objeto de seu conhecimento imutável.

Boaventura dividiu a soma total do cosmos em três reinos de existência sem resto: físico, inteligível e divino. Assim, através do processo de eliminação, a alma conta com uma "razão eterna" do reino divino do ser para possuir certa verdade.

II. O Argumento Cosmológico

Boaventura baseou-se na análise de Aristóteles do conceito de ser (*esse*) em ser-em-potência e ser-em-ato para seu argumento cosmológico (*O mistério da Trindade* q. 1, a. 1 fund. 11-20). Ele começou com uma série de observações empíricas. O reino físico do ser possui uma série de condições que revelam que ele é um ser-em-potência. É posterior, de outro, possível, e assim por diante. A posse dessas propriedades indica que depende de algo mais para explicar sua existência, algo anterior, algo que não vem de outro, algo necessário. De fato, seu ser-em-potência revela sua origem do nada e continua a possuir algum grau do "nada" de onde veio - ao contrário de Aristóteles, que havia defendido a existência eterna de um substrato contínuo de matéria em a base do axioma de Parmênides de que nada vem do nada. Assim, ela "grita" sua dependência de algo anterior, algo não de outro, algo necessário. Esse ser não pode ser outra instância do ser físico, pois toda e qualquer coisa física é posterior, do outro, possível, e assim por diante. Não pode ser um ser inteligível que compartilha as mesmas dependências. Assim, novamente através do processo de eliminação, é o Ser Divino.

III. O Argumento Ontológico

Boaventura foi o primeiro filósofo do século XIII a possuir uma compreensão completa do argumento ontológico e avançar sua formulação (Seifert, *Si Deus est Deus*). Ele fez isso em duas direções significativas. Primeiro, ele fez um elogio afirmativo à ênfase na contradição lógica do *reductio ad absurdum* comum entre as formas tradicionais do argumento (Boaventura, *O mistério da Trindade* q. 1, a.1 fundo. 21-29 e *Itinerarium mentis in Deum* 5.3). Ele começou com a primeira das categorias conceituais de Aristóteles de ser, não-ser, e argumentou que o

conceito de não-ser é uma privação do conceito de ser e, assim, pressupõe o conceito de ser. A próxima categoria, estando em potência, refere-se ao potencial inerente às coisas para mudar. Uma bolota, por exemplo, possui o potencial de se tornar uma muda. A categoria final, em ato, refere-se ao grau em que algo percebeu seu potencial. A coisa que tinha sido uma bolota agora é uma muda. Assim, o conceito de estar em potência depende do conceito de ser em ato. Mas se assim for, então o conceito de ser-em-ato depende de uma categoria conceitual final, o conceito de um ato "puro" de estar sem potencial e esse conceito final, argumentou Boaventura, está sendo ele mesmo (*ipsum esse*).

Em segundo lugar, ele reforçou o argumento de incluir as propriedades transcendentais do ser, o único, o verdadeiro e o bom. O conceito dos *transcendentais* (*transcendentia*) foi uma inovação distinta no esforço de filósofos e teólogos medievais para reengajar as fontes dos sistemas filosóficos sincréticos da antiguidade tardia, como a Introdução de Porfírio às *Categorias de Aristóteles*, Boécio *Sobre os Ciclos dos Sete Dias* – muitas vezes citado em seu título latino, *De hebdomadibus* – e Dionísio *Sobre os Nomes Divinos*, identificar as noções mais comuns (*communissima*) da existência concreta do ser (*ens*) que "transcendeu" a tradicional divisão peripatética das coisas, ou talvez os nomes das coisas, nas categorias de substância e seus acidentes: quantidade, qualidade, relação, e assim por diante. Cada coisa em particular que existe no reino físico do ser é uma, verdadeira e boa. Mas é imperfeitamente um, verdadeiro e bom. É uma potência, verdade em potência e boa potência. Depende de um ato, verdade em ato e bom ato, e, portanto, do ato "puro" de ser o único, o verdadeiro e o bem.

Seu último passo é localizar este ser em si, o verdadeiro, e o bom, dentro da divisão neo-platônica do ser. Não se enquadra na categoria do

campo físico de ser "que se mistura com potência". Ele existe dentro do reino inteligível do ser, mas não totalmente assim. Se existisse na alma racional e apenas na alma, ela existiria apenas como um conceito, uma ficção inteligível, e assim possui "apenas um grau mínimo de ser". E assim, pelo processo de eliminação, ser em si é o Ser Divino.

d. Dúvida Epistêmica

Boaventura insistiu que esses argumentos são evidentes (*per se notum*) e, portanto, indubitáveis. Mas se assim for, o que explica a dúvida ou a descrença? Boaventura localizou a raiz da dúvida em uma série de falhas objetivas, uma definição vaga de termos, evidência insuficiente em apoio à verdade das proposições, ou um erro formal no processo lógico (Boaventura, 1 Sent. d. 8, p. 1, a. 1, q. 2 resp.). Nada disso, argumentou, aplicado no caso de seus argumentos para a existência de Deus. No entanto, ele reconheceu a realidade daqueles que os negariam. Mas se assim for, o que explica a negação deles? Ou uma falha subjetiva em compreender os termos, as proposições, ou os argumentos ou, perversamente, uma ignorância intencional para fazê-lo.

4. A Emissão da Ordem Criada

O relato de Boaventura sobre a criação dependia do *Timeu* de Platão, que ele leu em um contraponto cuidadoso com *Gênesis*, bem como a *Física* de Aristóteles e outros textos na filosofia natural. Começa com uma revisão do mito de Platão sobre o Arquiteto Divino (Boaventura, *Sobre a redução das artes à teologia* 11-14). O Primeiro Princípio, Deus, o Pai, semelhante ao Arquiteto Divino de Platão, estudou cuidadosamente as formas metafísicas em Deus, o Filho, a Arte Eterna "em quem Ele dispôs todas as coisas" (Sabedoria 11:21). O Pai então criou os

artefatos (*artificia*) do reino criado de estar em imitação desses exemplares formais e os declarou bons em termos de sua utilidade e de sua beleza. Finalmente, Ele criou seres humanos à imagem de Si mesmo, para que eles reconhecessem a presença do artista na obra de Suas mãos e o elogiassem, o servissem e se deleitassem com Ele.

A descrição de Boaventura do Arquiteto Divino difere da de Platão em um aspecto crucial. Sua fidelidade à fórmula ortodoxa dos conselhos ecumênicos o obrigou a insistir que o Primeiro Princípio existe em uma e a mesma substância (*ousia*) com a Arte Eterna (*Breviloquium* 1.2). A distinção entre eles, na frase dos conselhos, é inteiramente pessoal (hipostática). Boaventura argumentou que essa distinção é o resultado de seus respectivos modos de origem. Deus, o Pai, o primeiro dos hipostases divinos, é o Primeiro Princípio absoluto sem início, e o Filho, a segunda hipostase divina, vem do Pai. Filosoficamente, a distinção de Boaventura entre os dois com base na origem parece muito fina para explicar uma verdadeira distinção entre eles. No entanto, seu compromisso com o monoteísmo ortodoxo impediu uma distinção substancial entre os dois.

Boaventura também insistiu que o primeiro princípio criou o mundo no tempo e fora do nada (Boaventura, 2 Sent. d. 1, p. 1, a. 1, q. 2). Aristóteles propôs o primeiro argumento detalhado para a eternidade do mundo e a maioria dos filósofos antigos, notadamente Proclo, o endossou. Filósofos judeus e cristãos, notadamente Agostinho, desenvolveram a doutrina da criação no tempo e *ex nihilo* para se opor a ela. Mas a redescoberta da filosofia natural de Aristóteles no século XII reviveu o debate. Boaventura foi o primeiro dos filósofos-teólogos da Idade Média posterior a possuir uma firme compreensão dos argumentos clássicos a favor e contra a proposição, particularmente a reflexão de Filopono sobre os paradoxos do infinito, a impossibilidade da adição, ordem, travessia,

compreensão e existência simultânea de um número infinito de entidades físicas (Dales, 86-108). Ele pode não ter pensado que o argumento contra a eternidade do mundo com base nesses paradoxos era estritamente demonstrativo; no entanto, ele claramente pensou que a existência eterna de um mundo criado era uma impossibilidade.

Boaventura baseou-se em três conceitos intimamente relacionados, o princípio aristotélico da matéria, o conceito estoico de princípios causais, e o conceito neo-platônico de luz metafísica, para desenvolver ainda mais seu relato de criação (Boaventura, *Breviloquium* 2.1-12). Ele se baseou no *princípio* da matéria de Aristóteles, distinto da matéria no sentido de coisas concretas e físicas, para explicar a continuidade dessas coisas através da mudança. As formas metafísicas dentro deles tornaram-nas algo particular e direcionaram as mudanças dentro delas no decorrer do tempo. O princípio da matéria recebeu essas formas, e tornou essas particularidades físicas concretas em recipientes estáveis de mudança. Foi a base (*fundamentum*) do reino físico do ser.

Mas Boaventura também argumentou, contra Aristóteles, que as almas racionais das pessoas humanas e outras criaturas inteligentes no reino inteligível do ser, anjos e até mesmo o diabo e seus demônios, possuem o potencial de mudar e, portanto, possuem o mesmo princípio da matéria. Suas formas metafísicas os tornaram algo inteligível, distinto de outras coisas concretas e físicas, mas essas formas subsistem no mesmo princípio material. A doutrina do hilomorfismo universal de Boaventura, na qual tanto criaturas físicas quanto inteligíveis possuem os princípios da matéria e da forma, é uma característica essencial em sua distinção entre o Primeiro Princípio, que não muda (Malaquias 3:6), e Sua criação.

Os primeiros filósofos judeus e cristãos desenvolveram o conceito estóico de princípios causais ou "sementes" (*rationes seminales*) para

explicar o potencial dentro de particularidades concretas para mudar. As formas metafísicas que informaram essas mudanças existem em potencial dentro deles. Eles existem como sementes metafísicas, por assim dizer, que se desenvolverão em formas na realidade na plenitude do tempo em resposta a um agente secundário, como o artista humano que, imitando a Arte Eterna, cria artefatos úteis e belos. Boaventura insistiu na presença dessas sementes metafísicas em sua rejeição da doutrina do ocasionalismo de Ibn Sina, na qual o Primeiro Princípio, e somente o Primeiro Princípio, é a causa eficiente de toda e qualquer mudança no reino criado do ser. Boaventura argumentou, ao contrário de Ibn Sina, que a dignidade da pessoa humana, criada à imagem de Deus, exige que eles também sirvam como causas eficientes na ordem criada e cooperem com Ele em seus esforços para conhecê-lo e amá-lo.

Boaventura desenvolveu sua metafísica leve em oposição a Aristóteles, que argumentou que a luz era uma forma accidental que tornava as coisas brilhantes, não uma forma substancial (Boaventura, 2 Sent. d. 13). A abordagem de Aristóteles contava com coisas brilhantes, como o sol, a lua e as estrelas, mas não permitia a existência da luz em si mesma. Boaventura favoreceu a abordagem menos popular, mas mais sincromática de Grosseteste, que argumentou que uma luz metafísica (*lux*) era a forma substancial de corporeidade. Ele concedeu extensão às coisas físicas e as tornou visíveis – as propriedades fundamentais de todas as coisas físicas. Também os preparou para uma formação mais aprofundada. Boaventura foi um proponente do "par mais famoso" (*binarium famosissimum*), a implicação lógica da tese do (quase) hilomorfismo universal e a pluralidade da forma metafísica que distinguiu a escola franciscana de pensamento ao longo do século XIII. Ele argumentou que todas as coisas criadas possuem os atributos metafísicos da matéria e da

forma – sua defesa da doutrina da simplicidade divina impediu sua aplicação da tese à Divindade. Ele também argumentou que uma série de formas determinavam a natureza precisa de cada coisa. A forma de luz (*lux*) era comum a todas as coisas físicas, mas outras formas as tornavam em tipos particulares de coisas físicas de acordo com uma hierarquia aristotélica das formas, a forma nutritiva comum a todos os seres vivos, a forma sensorial comum a todos os animais, e a forma racional, ou alma, que distingue a pessoa humana de outras criaturas terrestres.

O Primeiro Princípio teceu esses fios juntos em Sua criação da luz corpórea (*lumen*) no primeiro dia de criação. Esta luz era uma única substância física indiferenciada em si, não uma propriedade accidental de outra coisa, estendida no espaço e, em potencial, no tempo. Possuía as formas incoadas que guiavam seu desenvolvimento e se manifestavam, o princípio da matéria manifestada, como a pedra de canto do cosmos físico.

O Primeiro Princípio dividiu essa luz primitiva em três reinos de ser físico (*naturae*), o luminoso no primeiro dia de criação, o translúcido no segundo e o opaco no terceiro, e depois encheu-os com seus próprios habitantes nos dias subsequentes de criação. O reino luminoso consiste na forma mais pura de luz metafísica (*lux*) e corresponde aos céus, brilhante com a luz de sua forma e uma quantidade modesta de matéria prima. O reino translúcido consiste em ar e, em menor grau, água, e contém um grau menos puro da luz primordial em sua mistura com matéria prima. O opaco consiste em terra e contém o menor grau de luz puro em sua mistura. Ele confiou na cosmologia aristotélica para dividir ainda mais o cosmos no céu empíreo, no céu cristalino e no firmamento; as esferas planetárias, Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua; as naturezas elementares do fogo, ar, água e terra; e, finalmente, as quatro qualidades, o quente, o frio, o úmido e o seco, os elementos mais básicos

da física aristotélica. As esferas celestes, explicou ele, correspondem ao reino luminoso. As naturezas elementais do ar, da água e da terra correspondem aos reinos sublunares e contêm as aves do ar, os peixes do mar e toda e qualquer coisa que rasteja sobre a terra. O fogo é um caso especial. Embora elementar, tem muito em comum com o luminoso e, portanto, consome o ar ao seu redor em seu esforço para subir aos céus.

O processo chegou ao fim na formação da pessoa humana à imagem de Deus. Boaventura adotou uma definição da pessoa humana comum entre filósofos e teólogos judeus, cristãos e islâmicos ao longo da Idade Média: a pessoa humana é um composto de uma alma (*anima*) e corpo, "formada a partir da lama (*limus*) da terra" (*Breviloquium* 2.10). A alma humana é a *forma* metafísica de seu corpo. Aperfeiçoa seu corpo na medida em que sua união com seu corpo traz o ato de criação ao seu fim adequado na formação da pessoa humana, a soma de toda a criação, à imagem de Deus. Em seguida, dirige seu corpo na conclusão de sua tarefa principal, para permitir que a pessoa humana reconheça o testemunho da criação ao seu Criador para que ele possa chegar ao seu devido fim em união com seu Criador.

Ele distinguiu sua definição do composto humano de seus pares em sua justaposição de duas convicções que inicialmente parecem se opor uma à outra: a independência ontológica da alma como uma entidade substancial e autossubsistência e o grau em que enfatizou a disposição da alma para se unir com seu corpo. Platão e seus herdeiros que haviam insistido na independência substancial da alma tendiam a denegrir sua relação com o corpo. A queixa de Plotino é indicativa se hiperbólica: Porfírio, seu biógrafo, nos disse que ele "parecia envergonhado de estar no corpo" (Porfírio, *Sobre a Vida de Plotino* 1). Boaventura rejeitou essa tendência. Ele concordou que a alma é uma substância independente com

base em sua convicção de que possui seu próprio potencial passivo. É capaz de viver, perceber, raciocinar e será independentemente de seu corpo nesta vida e na próxima e, após seu reencontro com um novo corpo "espiritual", em sua eterna contemplação de Deus. A alma, insistiu Boaventura, é algo em si (Boaventura, 2 Sent. d. 17, a. 1, q. 2). O espírito humano é um organismo em pleno funcionamento com ou sem seu corpo corpóreo.

Mas ele também argumentou que a alma é o princípio ativo que traz a existência ao composto humano em sua união com seu corpo e permite que ela funcione adequadamente no campo físico do ser (Boaventura, 4 Sent. d. 43, a.1, fundo q.1. 5). Assim, a alma possui uma tendência inata de se unir com seu corpo (*unibilitas*). A alma é ordenada ao seu corpo, não aprisionada dentro dela. Percebe sua perfeição em união com seu corpo, não apesar dele; e com seu corpo, envolve-se no *reductio* cognitivo que leva ao seu fim adequado no conhecimento de Deus e união extasiada com Deus. Sua relação com seu corpo é tão íntima que não funciona mais adequadamente no momento da morte de seu corpo. Anseia por sua reunião com seu corpo ressuscitado no mundo que está por vir, um corpo claro, intransitável, sutil e ágil que aumenta seu acesso à visão beatífica.

5. O Processo Epistemológico

Boaventura começou seu relato do processo epistemológico com um tema clássico comum ao longo da Idade Média: a pessoa humana, corpo e alma, é um microcosmo (*mundo menor*) do mundo mais amplo (Boaventura, *Itinerário* 2.2). Seu corpo consiste na proporção perfeita dos elementos fundamentais que compõem o reino físico do ser, a luz primordial (*lux*) do primeiro dia de criação que regula a composição dos outros quatro elementos: a terra que transforma o corpo em algo

substancial, o ar que lhe dá fôlego, os fluidos corporais que regulam sua saúde, e o fogo que instila a base fisiológica para suas paixões. Sua alma (*anima*) a transforma na mais bem desenvolvida de todas as criaturas em suas capacidades de nutrição, que compartilha com o reino vegetal, a sensação, que compartilha com o reino animal, e a razão, que pertence apenas às criaturas racionais. Mas, acima de tudo, possui a capacidade de conhecer todas as coisas em toda a extensão da ordem criada, os reinos luminosos, translúcidos e opacos do cosmos.

Boaventura dividiu o processo epistemológico através do qual a alma racional (*mens*), o aspecto definitivo da pessoa humana, passa a conhecer todas as coisas em três estágios distintos: apreensão, prazer e julgamento racional.

a. Apreensão

A teoria da apreensão do sentido (*apreensão*) de Boaventura dependia do estado atual das ciências físicas no início do século XIII, psicologia, biologia, fisiologia, neurologia e física. Ele localizou o início do processo na apreensão sensorial da alma racional do reino físico do ser. Mas Boaventura não era um empirista. Ele admitiu que a alma possui os princípios racionais que lhe permitem raciocinar em sua estimativa do reino físico do ser e da capacidade de conhecer a si mesmo e outros seres inteligíveis, ou seja, anjos, o diabo, demônios e o Ser Divino. O sentido interno é o primeiro a engajar o reino físico do ser. Determina o grau de ameaça que o reino físico representa e, portanto, serve para proteger a alma e seu corpo de danos. A próxima série de sentidos inclui os sentidos mais familiares de visão, audição, olfato, paladar e toque. Cada sentido é uma "porta" (*porta*) que se abre sobre um determinado elemento ou combinação de elementos. A visão se abre à luz primordial do primeiro dia

de criação. A audição abre ao ar, o cheiro para "vapores", uma mistura de ar, água e fogo, o remanescente da partícula elementar do calor, gosto da água e toque na terra. Cada sentido também apreende aspectos comuns das coisas físicas, seu número, tamanho, forma física, descanso e movimento.

Boaventura insistiu que, para a maioria das coisas, a pessoa humana invoca cada um dos sentidos em conjunto com os outros. Cada sentido se abre sobre propriedades particulares inerentes às coisas físicas e quando a alma racional as aplica em conjunto entre si, elas fornecem uma compreensão abrangente do universo em sua totalidade. Algumas coisas, como a estrela da manhã, permanecem tão brilhantes, tão puras, que são acessíveis apenas à visão. Mas a maioria das coisas contém uma mistura mais completa da luz primordial da criação e dos elementos mais substanciais da terra, ar, fogo e água que em si consistem nas partículas fundamentais da física medieval, do calor, do frio, do molhado e do seco. A apreensão da alma racional do *macrocosmo* como um todo exige o uso de todos os seus sentidos.

A metáfora da porta de Boaventura revela sua dívida com uma teoria aristotérica de percepção do sentido. Os órgãos do sentido, os olhos, as orelhas, o nariz e assim por diante, são passivos, mas a luz metafísica dentro dos objetos dos sentidos os transforma em algo ativo. Eles brilham, por assim dizer, e impressionam uma impressão (*similitudo*) de si mesmos na matéria que os cerca, a luz, o fogo, o ar, a água, ou, em alguns casos, a Terra. Cada impressão é um *exemplum* de um *exemplar*, como a impressão de cera de um anel de sinete. Essas impressões na matéria impressionam outro *exemplum* de si mesmos sobre os órgãos de sentido exterior, os olhos, ouvidos, nariz, e assim por diante. Estes impressionam uma imagem de si mesmos sobre os órgãos de sentido interno do sistema

nervoso e, finalmente, para a apreensão, a camada mais externa da mente. O reino físico do ser é preenchido com o "brilho" de sua auto-divulgação, "alto" com seus gritos, pungentes, salgados e tangíveis. A alma não pode escapar de sua auto-divulgação. Ele permanece em contato "tangível" com cada coisa que apreende – embora através de uma série de impressões intermediárias.

Essas espécies sensoriais ou *similitudinas* dentro da apreensão da alma são "intenções" no sentido de sinais, rarificados, informações que carregam objetos dentro de si, não apenas a consciência da alma sobre os objetos de sua apreensão. Eles contêm informações sobre a aparência, som, cheiro, paladar e sensação, informações sobre seu tamanho, forma, se estão em repouso ou em movimento, *hic et nunc*, a marca da realidade concreta do ser físico. Mas a apreensão da alma sobre eles é uma apreensão da impressão de uma série de impressões do objeto, não do objeto em si, e o declínio sutil na precisão de cada impressão explica os erros de percepção.

b. Prazer

Boaventura enfatizou o papel do prazer (*deselectatio*) neste processo em maior medida do que seus pares (Lang, *O Prazer em Sensação de Boaventura*). Identificou três fontes do prazer da alma racional em sua apreensão da impressão "abstrata": a bela (*especiositas*), a agradável (*suavitas*) e a boa (*salubritas*). Fica claro, a partir do contexto da passagem, que a alma se deleita com sua "abstração" de uma impressão sensorial nesta fase do processo, não em sua abstração de *uma forma* metafísica dessas impressões sensoriais. Sua fonte imediata para a inovação foi a incipitidade da *Metafísica* de Aristóteles: "Todos os homens [e mulheres] naturalmente desejam saber" e a alegação adicional de que o "prazer" que

eles tomam em seus sentidos é a evidência desse desejo (Aristóteles, *Metafísica* 1.1). Mas ele derivava sua classificação desses deleites de uma longa tradição de textos pitagóricos, platônicos e peripatéticos sobre os objetos apropriados do desejo natural, destilados em *Sobre a Primeira Filosofia* de Ibn Sina.

O primeiro desses três, o prazer da alma em sua apreensão de beleza, era totalmente original. Não aparece nas fontes pertinentes. Refere-se à "proporção" (*proportio*) entre a impressão sensorial e seu objeto, a impressão sensorial de um pôr do sol, por exemplo, e o próprio pôr do sol. Assim, a beleza está sujeita à verdade. Quanto maior o grau de semelhança entre a impressão sensorial de um objeto e o objeto, maior a sua verdade e, portanto, sua beleza. O segundo, agradável, era comum nas fontes pertinentes. Refere-se à proporção entre a impressão sensorial e a mídia pela qual passa. Uma luz agradável, por exemplo, é proporcional à sua mídia. Uma luz ofuscante é desproporcional. O terceiro, meu Deus, também era comum. Refere-se à proporção entre uma impressão sensorial e as necessidades do receptor, como um copo de água fresco em um dia quente.

Boaventura alinhou prazeres particulares com sentidos particulares, beleza com visão, afabilidade com audição ou olfato, e bondade com paladar ou tato, mas ele o faz "através da apropriação na maneira de falar" (*loquendo* apropriado), ou seja, para "falar" sobre o que é "próprio" de cada sentido, não o que é exclusivo de cada um deles. O deleite da alma na beleza de um objeto é mais próprio da visão, não restrito a ela, e também para as outras formas de deleite e seus sentidos próprios. A alma também pode se deleitar com a beleza do som de um verso bem proporcionado, com o cheiro de um perfume bem proporcionado, com o sabor de ingredientes bem proporcionados ou mesmo com o toque de um

corpo bem proporcionado. A alma é capaz de acessar a beleza através de todos os seus sentidos e a perda de um ou mais deles não lhe nega a oportunidade de se deliciar com a beleza do mundo.

Por fim, é importante notar que ele distinguiu entre as belas, agradáveis e boas propriedades dentro das apreensões da alma sobre as coisas, não lindas, agradáveis ou coisas boas. Os mesmos objetos são, ao mesmo tempo, bonitos, agradáveis e bons.

A semelhança entre a distinção de Boaventura do prazer da alma na beleza, doçura e saúde e a distinção seminal de Kant do belo (*das Schöne*), do agradável (*das Angenehme*) e do bom (*das Gute*) é impressionante (Kant, Crítica do Juízo 5). Mas as listas não são coordenadas. O conceito de doçura de Boaventura é comparável ao conceito kantiano de *das Angenehme*, mas nem sua conceituação de beleza ao *das Schöne* de Kant nem sua conceituação de salubridade ao *das Gute* de Kant. A conceituação de Boaventura do prazer da alma na apreensão da beleza, especiosidade, depende do grau de correspondência entre a apreensão da alma das espécies sensíveis e seu objeto próprio, não do livre jogo das faculdades cognitivas superiores da mente, o intelecto e a imaginação; e sua conceituação do prazer na saúde depende da integridade do objeto, não do grau de estima ou aprovação que depositamos nele. Tampouco há evidência da familiaridade de Kant com o texto de Boaventura. A melhor explicação para a semelhança é que Kant se baseou nos temas comuns da antiguidade, a saber, a beleza das proporções adequadas e o prazer em contemplá-las, e talvez textos comuns, mas não a influência direta de Boaventura sobre Kant.

c. Julgamento

Boaventura trouxe seu relato deste processo epistemológico para conclusão em sua terceira etapa, o julgamento racional (*diudicatio*). É nesta fase, e somente nesta fase, que a alma determina a razão de seu prazer, e o faz em sua abstração de conceitos, as formas metafísicas *em re*, a partir da espécie sensorial em sua apreensão. Ele desenvolveu um processo inovador de duas partes para explicar a abstração da alma racional das espécies sensíveis: uma teoria da abstração aristotélica da formação de conceitos e uma doutrina platônica da iluminação divina que tornava certos seus julgamentos com base nessas espécies. A maioria dos outros filósofos dependia de um ou de outro, ou principalmente de um ou de outro, não de ambos.

I. O Intellecto agente

Boaventura dependia da distinção comum entre dois poderes fundamentais (*potencialidade*) do intelecto para seu desenvolvimento de uma teoria de abstração da formação de conceitos: o poder ativo (*intellectus agens*) e o passivo (*intellectus possibilis*). A potência ativa abstrai as formas inteligíveis das espécies sensoriais e as imprime no intelecto. O poder passivo recebe as impressões dessas formas inteligíveis. Mas ele também insistiu que o poder do agente subsiste em uma e na mesma substância com o possível. Ele o fez para distinguir sua teoria daqueles que identificavam o poder ativo com uma substância distinta, o Ser Divino ou uma inteligência semidivina.

Se assim for, isso tornaria a pessoa humana inteiramente passiva em sua aquisição de conhecimento e reduziria sua dignidade como criatura racional à imagem de Deus. Assim, a frase "*intellectus agens*" refere-se a uma distinção (*differentia*) na ação de uma e da mesma faculdade

intelectual. É uma "luz" natural que "brilha" sobre as propriedades inteligíveis das espécies sensíveis e as revela. Isso os torna "conhecidos" e depois os "imprime" no intelecto. Também depende do potencial do intelecto para fazê-lo. O poder agente, em si, não pode reter a impressão das formas, e o potencial do intelecto, em si, não é capaz de abstraí-las. O intelecto requer ações interdependentes de seus poderes ativo e passivo para funcionar adequadamente.

II. Iluminação Divina

Boaventura insistiu que a alma racional possui a capacidade inata de abstrair as espécies inteligíveis a partir das impressões de sua apreensão sensorial e, assim, conhecer a ordem criada sem a ajuda do Ser Divino ou outras inteligências semi-divinas. Mas ele também insistiu que a alma requer a assistência da iluminação das formas na Arte Eterna (*ante rem*) para fazê-lo com certeza.

Boaventura apresentou sua doutrina de iluminação divina no contexto de seu argumento epistemológico para a existência de Deus. A alma racional é falível, e o objeto de seu conhecimento no reino físico do ser é mutável. Assim, conta com uma "luz" divina infalível e imutável para tornar sua abstração das formas metafísicas a partir de sua apreensão sensorial infalível e objeto de seu conhecimento imutável. Mas precisamente como isso ocorre tem sido objeto de uma ampla gama de debates (Cullen, *Boaventura* 77-87). Gioberti havia colocado Boaventura dentro da tradição de Malebranche e outros defensores do ontologismo, que argumentavam que a alma tem acesso direto às formas divinas como existem na Arte Eterna *ante rem*. Portalie o colocou dentro da tradição de Agostinho que, assim insistiu Portalie, argumentou que a Arte Eterna impressiona as formas diretamente na alma racional. Note-se, no entanto,

que a teoria da iluminação de Agostinho também é objeto de uma ampla gama de debates. Gilson defendeu uma posição formalista na qual a alma racional depende da luz das formas divinas para julgar a exatidão, objetividade e certeza de seu conhecimento conceitual, mas negou seu papel na formação de conceitos.

Gendreau foi pioneiro no consenso atual que endossa uma síntese interpretativa entre a leitura de Portalie da doutrina de Boaventura e a de Gilson (Gendreau, *A Busca da Certeza*). Boaventura afirmou explicitamente que a "luz" das formas na Arte Eterna, mas não as formas como existem na Arte Eterna *ante rem*, "brilha" na alma para "motivar" e "regular" sua abstração das formas inteligíveis a partir de sua apreensão sensorial do reino físico do ser. Mas ele negou explicitamente que é o princípio "único" em "toda a sua clareza". Além disso, se a alma possuísse acesso direto às formas divinas na Arte Eterna (*ante rem*) ou se essa Arte impressionou essas formas diretamente em suas faculdades (*pós-rem*), não haveria necessidade de o poder agente do intelecto abstrair as formas da espécie sensorial (*em re*). Boaventura teria minado seu esforço cuidadoso para delinear as sutis distinções entre o poder de agente do intelecto e o possível em seu papel na formação de conceitos.

Assim, Boaventura desenvolveu uma epistemologia cooperativa na qual a Arte Eterna projeta algum tipo de imagem das formas divinas *ante rem* nas maiores faculdades cognitivas da alma racional, sua memória, intelecto e vontade. Mas essa projeção não é o princípio "único" da cognição. A alma racional "vê" sua abstração das formas inteligíveis dentro de si (*post rem*) na "luz" da projeção das formas na Arte Eterna, e essa luz permite que ela supere a imperfeição de sua abstração das formas inteligíveis e torna seu conhecimento deles certos – embora não veja as formas *ante rem* em si mesmos, isto é, em sua plena clareza. No entanto,

Boaventura não achava que a projeção desta luz da Arte Eterna era totalmente determinante. A alma poderia e ocasionalmente errava em seu julgamento das formas inteligíveis dentro de si mesmo, mesmo à luz da projeção da Arte Eterna através de defeito natural ou ignorância intencional.

6. Filosofia Moral

O objetivo da filosofia moral de Boaventura é a felicidade, um estado de beatitude no qual a alma satisfaz seu desejo fundamental de conhecer e amar a Deus (Boaventura, 4 Sent. d. 49, p. 1, a. 1, q. 2). Ele admitiu que a pessoa humana deve atender às necessidades de seu corpo – pelo menos nesta vida. Sua ênfase na virtude da caridade e no cuidado dos leprosos, dos pobres e de outros necessitados, em corpo e alma, atesta esse compromisso (Boaventura, *Legenda maior* 1.5-6). Mas, embora necessário, a satisfação dessas necessidades físicas permanece insuficiente. A alma racional é o núcleo essencial da pessoa humana e, portanto, a alma e suas necessidades definem os termos para sua felicidade nesta vida e na próxima.

A estrutura da alma racional estabeleceu seu fim apropriado. Suas faculdades racionais, sua memória, intelecto e vontade, trabalharam em estreita cooperação uns com os outros em seu esforço para conhecer e amar toda a extensão do cosmos no campo físico do ser, do inteligível e do divino até que venha "cara a cara" com o divino em uma união extasiada que desafia a análise racional. Boaventura prontamente admitiu que a alma encontra prazer em sua contemplação do reino físico do ser. Na verdade, ele encorajou a medida adequada do prazer da alma em "a origem, magnitude, multidão, plenitude, operação, ordem e beleza" de toda a extensão do reino físico do ser (Boaventura, *Itinerário* 1:14). Mas,

argumentou Boaventura, o conhecimento da alma e o amor pelo reino físico do ser não proporcionam plena satisfação. Mesmo que a alma pudesse absorver toda a extensão de suas profundezas, ela ainda não satisfaria. O reino físico do ser vem do nada (*ex nihilo*) e, portanto, não é fundamentalmente nada em si mesmo. "Tudo é vaidade (*vanitas*), diz o mestre" (Eclesiastes 1:1). É fugaz (*vanum*) e vaidoso (*vanitas*) e, no máximo, proporciona um grau fugaz de satisfação (Boaventura, *Ecclesiastae* c. 1, p. 1, a. 1). Então, também, o reino inteligível. Mesmo que a alma pudesse chegar a uma compreensão completa de si mesma, ela vem do nada. Assim, no processo de eliminação, a alma encontra sua satisfação apenas em seu conhecimento e amor ao Ser Divino, sendo a si mesma, o Ato Puro de Ser, primeiro, eterno, simples, real, perfeito e insuperável em sua unidade e esplendor.

Boaventura reforçou esse argumento com uma análise cuidadosa da concepção de felicidade de Aristóteles no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*. Ele apontou que o filósofo definiu a felicidade como a prática da alma ou a posse de sua própria excelência (*areté*). Assim, a pessoa humana, precisamente como um animal racional, encontra a felicidade em sua contemplação racional da verdade e, em particular, a mais alta verdade da primeira, eterna, imutável causa de todas as outras coisas, a contemplação do Pensamento que Se Pensa.

Boaventura aceitou muito do relato de felicidade de Aristóteles, mas se baseou na crítica de Agostinho ao eudaimonismo na *Cidade de Deus* para apontar três erros críticos: (1) carece da permanência da imortalidade, (2) a contemplação da verdade abstrata é insuficiente, e (3) a alma não pode atingir seu fim próprio em si mesma (Boaventura, *Breviloquium* 2.9). Argumentou, contra Aristóteles, que a felicidade perfeita da alma encontra-se em seu eterno conhecimento e

amor à mais alta verdade em uma união extasiada com a instanciiação concreta dessa verdade no Ser Divino, não apenas na contemplação racional dessa Verdade Divina. Ele também argumentou, contra Aristóteles, que a alma contava com a assistência (*gratia*) do Ser Divino para garantir que ela se trata de seu fim adequado em união com o Ser Divino.

Boaventura propôs dois meios para alcançar esse fim. O primeiro foi o *reductio* racional do campo físico do ser e, através da autorreflexão, o inteligível, às suas causas fundamentais, eficientes, formais e finais, no Primeiro Princípio. A segunda, a prática das virtudes, a contrapartida moral à ascensão racional da alma em seu esforço para conhecer e amar o Primeiro Princípio e chegar ao seu devido fim em união com esse Princípio.

Boaventura baseou-se principalmente em Aristóteles para derivar sua definição de virtude em seu sentido adequado: uma disposição voluntária racionalmente determinada (*habitus*) que consiste em uma média [entre extremos] (Boaventura 2 Sent. d. 27, dub. 3). A definição requer alguma explicação. Primeiro, Boaventura insistiu que as faculdades superiores da alma racional, sua memória, intelecto e vontade, trabalharam em estreita cooperação entre si para exercer a livre decisão de sua vontade (*liberum arbitrium*). O processo começa na memória, nas profundezas da pessoa humana, em que o Primeiro Princípio infundiu as disposições das virtudes. O processo continua no intelecto que, com a cooperação da luz da iluminação divina, reconhece essas disposições e direciona sua vontade de agir sobre elas. O processo chega ao fim em um ato de vontade que escolhe livremente colocá-los em prática.

Em segundo lugar, Boaventura argumentou que todas as virtudes residem nas faculdades racionais da alma, sua memória, intelecto e vontade, e não em seus apetites sensoriais, como seu desejo natural por

aquelas coisas que beneficiam sua saúde. Ele forneceu uma série de razões para apoiar sua reivindicação, mas duas são de particular importância. Em primeiro lugar, algumas das virtudes podem ser anteriores a outras no sentido de que o amor, discutido abaixo, é a forma de todas as outras virtudes, mas todas elas são iguais no grau em que fornecem uma fonte de mérito. Boaventura argumentou que a alma racional é incapaz de se reformar. Assim, conta com a graça divina para ajudá-la a reformar-se em um processo de desenvolvimento cooperativo no qual os esforços da alma merecem assistência divina. Em segundo lugar, as faculdades racionais tornam possível a livre decisão, e a livre decisão, em cooperação com a graça divina, é o critério essencial para o mérito.

Finalmente, a insistência de Boaventura no meio-termo entre os extremos na prática da virtude corrige a tendência de ler ele e outros filósofos medievais através das lentes de uma dicotomia em que a alma peregrina deve escolher entre o céu e a terra. Boaventura, como mencionado, encorajou a alma racional a deleitar-se no reino físico do ser em sua devida medida. No entanto, sua concepção dessa medida adequada costuma estar mais próxima da escassez do que do excesso. Ele praticou um grau de ascetismo que, embora não tão extraordinário quanto seu pai espiritual, São Francisco, excedeu até mesmo os padrões de sua época. Sua concepção de um caminho do meio consistia no mínimo necessário para o sustento e a prática da vocação (Boaventura, *Hexaëmeron* 5.4). Ele forneceu uma repreensão memorável para ilustrar esse padrão. Em resposta à crítica de que uma pessoa requer um grau modesto de posses para praticar o meio entre os extremos da escassez e do excesso, Boaventura respondeu que ter relações sexuais com metade dos parceiros potenciais do mundo dificilmente é o meio adequado entre

ter relações sexuais com todos deles e nenhum. Um, ele argumentou, seria suficiente.

Boaventura também argumentou, ao contrário de Aristóteles, que a virtude em seu sentido mais próprio se refere a uma disposição infusa da alma em fidelidade à tradição platônica transmitida por Agostinho e pelas doutrinas ortodoxas da tradição teológica cristã. Mas isso representava um problema. Aristóteles está correto em sua afirmação de que a virtude é uma disposição adquirida da alma ou Agostinho está correto? A solução de Boaventura não é totalmente clara. Ele parecia rejeitar Aristóteles nesse ponto e em quase todos os outros na edição crítica de seu tratado final, mas inacabado, *Colações nos Seis Dias da Criação*. Mas DeLorme editou outro relatório dos *Colações* no qual Boaventura forneceu uma crítica mais sutil de Aristóteles e seus comentaristas. O peso da evidência sugere que a edição de DeLorme dos *Colações* é mais precisa. Boaventura parece ter argumentado que a virtude é uma disposição infusa da alma, mas não determina plenamente a livre decisão de sua vontade. Em vez disso, o Primeiro Princípio planta as sementes (razões seminais) da virtude na alma, e essa alma deve cultivá-las cuidadosamente, com a ajuda adicional da graça divina, para trazê-las à fruição.

Boaventura apresentou longas listas de virtudes, dons do espírito e bem-aventuranças no desenvolvimento de sua filosofia moral (Boaventura, 3 Sent. d. 23-36; *Breviloquium* 5.4; *Hexaëmeron* 5:2-13 e 6.6-32). Estes incluem: as virtudes teologais, fé, esperança e amor; as virtudes cardeais, justiça, temperança, fortaleza e prudência; as virtudes intelectuais da ciência, arte, prudência, compreensão e sabedoria – algumas virtudes, como a prudência, aparecem em mais de uma categoria; os dons do espírito, temor do Senhor, piedade, conhecimento, fortaleza, conselho, entendimento e sabedoria; e as bem-aventuranças, pobreza de espírito,

mansidão, luto, sede de justiça, misericórdia, pureza de coração e paz. Os autores da literatura secundária sobre a filosofia moral de Boaventura tendem a se restringir às virtudes, mas a distinção entre elas e outras disposições da alma é tênue. Boaventura derivou as virtudes teologais das escrituras e as colocou na mesma categoria ampla das virtudes cardeais e intelectuais. Além disso, todas as três categorias - as virtudes, os dons e as bem-aventuranças - dispõem a alma para a consideração racional do meio, e o fazem para ordenar a alma ao seu fim apropriado.

Boaventura insistiu que todas as virtudes e, por extensão, os dons e bem-aventuranças, conservam o mesmo grau de valor em relação ao seu fim. No entanto, alguns deles são mais fundamentais do que outros, a saber, amor, justiça, humildade, pobreza e paz.

O amor é a primeira e mais importante das virtudes (Boaventura, *Breviloquium* 5.8). É a forma metafísica das outras virtudes e comum a todas elas. Ele os traz à existência e os torna eficazes. Sem amor, as outras virtudes existem na alma racional *in potentia* e, portanto, falham em dispor a vontade da alma para seu fim apropriado. Ele também fornece o ímpeto fundamental (*pondus inclinationis*) que inclina as afeições da vontade ao Primeiro Princípio, a si mesmo, aos outros e, finalmente, ao seu corpo e a toda a extensão do reino físico do ser. A ética de Boaventura, como a de Francisco, inclui um grau substancial de consideração pelo mundo mais amplo em si e como um sinal (*signum*) que atesta a existência do Primeiro Princípio em sua dependência causal daquele Princípio.

A justiça é a "soma" das virtudes (Boaventura, *Sobre a redução das artes*). Ele inclina a vontade para o bem. Refina ainda mais a ordem adequada de sua inclinação ao Primeiro Princípio, a si mesmo, aos outros e ao reino físico do ser e, finalmente, estabelece a medida adequada de sua afeição ao Primeiro Princípio, a si mesmo e aos outros.

A humildade é o “fundamento” das virtudes e o principal antídoto contra o orgulho (Boaventura, *Hexaëmeron* 6.12). É o reconhecimento da alma de que o Primeiro Princípio a trouxe à existência *ex nihilo* e de seu nada inerente (*nihilitatem*). Assim, permite que a vontade supere seu amor desordenado por si mesma e ame o Primeiro Princípio, a si mesma e aos outros em sua ordem e medida apropriadas.

Boaventura relegou a pobreza, a mais característica das virtudes de Francisco, a uma posição subordinada em relação ao amor e às outras virtudes para corrigir a tendência de alguns de seus irmãos e irmãs franciscanos de se orgulharem excessivamente de sua prática da pobreza (Boaventura, *Perfeição Evangélica* q 2, a. 1). Boaventura encorajou a prática da pobreza, mas argumentou que é a causa instrumental necessária, mas insuficiente, do amor, da humildade e de todas as outras virtudes, não um fim em si mesmo. Corrige a tendência à cupidez, o ciclo narcísico em que a consideração da alma por si mesma domina a consideração por outras coisas. Com efeito, é a pobreza que é o meio-termo entre os extremos e não, como argumentaram os opositores das ordens mendicantes, a violação do meio-termo.

A paz é a disposição da vontade para o seu fim último (Boaventura, *Triplica via* 7). A desordem da alma levou ao conflito entre a alma e o Primeiro Princípio, ela mesma, os outros e seu corpo. A prática do amor, da justiça e da longa lista de virtudes, dons e bem-aventuranças restaurou a ordem própria de sua vontade e dissolveu esse conflito. A paz é o resultado desse esforço. É a tranquilidade da perfeição da retidão da vontade. É o estado de satisfação completa dos desejos da alma em sua união com o Primeiro Princípio.

Boaventura delineou o progresso da alma na prática dessas virtudes, dons e bem-aventuranças em sua reformulação do processo neoplatônico

do tríplice caminho: a purificação, a iluminação e a perfeição que torna a alma apta para seu fim apropriado em união extática com o Primeiro Princípio (Boaventura, *Via Tripla* 1). A primeira etapa consiste na purificação do pecado em que a prática das virtudes livra a alma de suas tendências ao vício, por exemplo, a prática do amor em oposição à ganância, a justiça à malícia, a fortaleza à fraqueza, e assim por diante. A segunda etapa consiste na imitação de Cristo, Francisco e outros exemplos morais. Ele escreveu uma série de tratados espirituais inovadores nos quais pedia a seus leitores que contemplassem a vida de Cristo, Francisco e outros que modelaram suas vidas em Cristo, e então imaginassem sua participação na vida de Cristo, imaginassem que eles também, cuidou das lebres, por exemplo, para fomentar a prática das virtudes (Boaventura, *Lignum vitae*, prol. 1-6; *Legenda maior*, prol. 1.5-6). O terceiro e último estágio consiste na ordem perfeita da alma em relação ao Primeiro Princípio, ela mesma, os outros, seu corpo e toda a extensão do reino físico do ser. Ele restaurou seu status como uma imagem do Primeiro Princípio (*deiformitas*) e tornou a alma apta para a união com aquele Princípio na perfeição de seu amor bem ordenado (Boaventura, *Breviloquium* 5.1.3).

A reformulação de Boaventura deste processo hierárquico difere de sua formulação original na tradição neo-platônica de três maneiras significativas. Primeiro, o processo original tinha sido principalmente epistêmico e referido à purgação da alma racional das formas metafísicas do reino físico do ser (*em re*), sua iluminação dessas formas no reino inteligível do ser (*post rem*), e a perfeição dessas formas no reino divino (*ante rem*). Em segundo lugar, ele atribuiu um papel mais significativo para a imitação de Cristo e outros exemplares morais no processo do que até mesmo seus antecessores na tradição cristã. Finalmente, ele insistiu que a alma progride ao longo dos três caminhos simultaneamente. A alma se

engaja na purgação, iluminação e perfeição ao longo de seu progresso em seu esforço para se reformar na imagem cada vez mais perfeita do Primeiro Princípio.

7. A Ascensão da Alma em Êxtase

"Esta é a soma da minha metafísica: consiste em sua totalidade em emanção, exemplaridade e consumação, as radiações espirituais que iluminam [a alma], e a leva de volta à mais alta realidade" (Bonaventure, *Hexaëmeron* 1.17).

Boaventura argumentou que o fim adequado da alma racional é a união com seu Criador. Mas ele também argumentou que a alma racional, criada *ex nihilo*, possui um limite para suas capacidades intelectuais que impede a aplicação de sua função adequada, razão, na plena obtenção de seu próprio fim em união com Deus. A mente humana, argumentou Boaventura, não pode compreender plenamente seu Criador.

Plotino e seus herdeiros no final da antiguidade, principalmente Proclo, desenvolveram uma elegante fórmula em três partes que forneceu a Boaventura a matéria-prima para resolver o dilema: Começou com (1) a existência do Primeiro Princípio, o Um (*to Hen*), a base do cosmos neoplatônico, continuou em (2) a emanção (*exitus*) de todas as outras coisas do Primeiro Princípio, e terminou em (3) sua recapitulação (*reditus*) no Primeiro Princípio.

Boaventura não possuía acesso direto à fórmula. Ele contou com agostinho, dionísio e herdeiros de Dionísio no oeste medieval, Hugh, Richard, e Thomas Gallus da Escola de São Victor, para acessar a fórmula, e refiná-la em uma solução viável. Contraíu os dois primeiros movimentos do processo em um, "emanção" (*emanatio*), e reformou sua contração de duas maneiras significativas (Boaventura, *Hexaëmeron* 1.17). Primeiro,

Plotino e outros neo-platonistas clássicos vislumbraram uma saída linear, o Primeiro Princípio "expressa" a si mesmo em uma série de hipóteses distintas, o *Nous*, a *Psyché*, e sua expressão adicional nos reinos inteligíveis e físicos de ser da eternidade (*ab aeterno*). Boaventura dividiu essa saída em dois movimentos distintos: (1) a "emanação" do Primeiro Princípio (*Principium*) que existe em uma substância com Sua Arte Eterna e Espírito *ab aeterno* e (2) a "emanação" desse Primeiro Princípio, em sua perfeita perichorese – sua coinerência recíproca – com Sua Arte e Espírito, em Sua criação dos reinos inteligíveis e físicos de estar no tempo e *ex nihilo*.

Em segundo lugar, ele interpôs um meio-termo, por assim dizer, no processo, "exemplaridade" (exemplaridade). O reino criado do ser exemplifica suas origens no Primeiro Princípio em Sua pericórese perfeita com Sua Arte e Espírito através de uma série de semelhanças cuidadosamente graduadas (Boaventura, 1 Sent. d. 3). O primeiro grau de sua semelhança, a sombra, exemplificou sua dependência causal indeterminada do Primeiro Princípio. O segundo grau, o vestígio (*vestigium*), exemplificou sua dependência causal determinada, eficiente, formal e final, do Primeiro Princípio. O terceiro grau, a imagem (*imago*), exemplificou sua dependência explícita do Primeiro Princípio em Sua perfeita pericórese com Sua Eterna Arte e Espírito. Boaventura abandonaria o primeiro grau de semelhança, a sombra, em suas últimas obras e introduziria um quarto, a reforma moral da alma em uma imagem mais perfeita, a similitude (semelhança), adequada para a união com o Primeiro Princípio.

Boaventura também reimaginou a fase final do processo neo-platônico como uma "consumação" (*consummatio*) que consistia em dois movimentos: (1) o reconhecimento da alma da série de semelhanças

cuidadosamente classificadas, as "radiações espirituais que iluminam a alma" e atestam sua dependência causal da "mais alta realidade" do Primeiro Princípio, em Sua perfeita pericórese com Sua Arte Eterna e Espírito, e (2) sua transformação em uma imagem mais perfeita (*similitudo*) do Primeiro Princípio que se encaixa nela para a união com esse Princípio, Sua Arte e Espírito. Assim, explicou, o processo se curva em si mesmo "à maneira de um círculo inteligível" e termina *em principium* (Boaventura, *O mistério da Trindade* q. 8 ad 7).

Boaventura forneceu um relato particularmente rico de sua reformulação deste processo neo-platônico em seu texto mais célebre, o *Itinerário mentis em Deum*. É um texto difícil de categorizar. É um texto filosófico, mas não exclusivamente. É um texto filosófico mergulhado em uma tradição cristã neo-platônica que se baseia fortemente nos dados de revelação contidos nas escrituras cristãs e nas práticas espirituais do século XIII para construir uma Escada Platônica do Amor no contexto dessa tradição sincrética. A distinção entre filosofia e teologia de Boaventura fornece os meios para distinguir o núcleo filosófico do texto de seu cenário teológico – com referência ocasional às suas dimensões teológicas para fornecer uma análise abrangente de cada degrau dessa escada.

Boaventura deriva a divisão inicial dos degraus daquela escada da divisão neo-platônica do cosmos que permeia tanto de seu pensamento: a contemplação da alma racional do vestígio (*vestigium*) do Primeiro Princípio no reino físico do ser (*esse*), sua contemplação da imagem (*imago*) do Primeiro Princípio no reino inteligível do ser, e sua contemplação do Primeiro Princípio em si no reino divino do ser que o prepara para a união com esse Princípio. O caminho é uma harmonia hábil do contraste de Dionísio entre a contemplação catáfata da criação da alma – na qual ela aplica seu intelecto – e sua contemplação apófática do divino

– na qual suspende seu intelecto na união mística (McGinn, "Ascensão e Introversão"). A alma passa de sua contemplação do reino físico de estar fora de si, para sua contemplação do reino inteligível de estar dentro de si mesmo, e termina na contemplação do divino acima de si mesmo.

Ele subdividiu cada uma dessas três etapas de contemplação em dois, para um total de seis etapas. O primeiro passo em cada etapa se concentra no testemunho dessa etapa para (*per*) o Primeiro Princípio, o segundo para a presença do *Primeiro Princípio* nessa fase. Esse padrão se dissolve na contemplação da alma do Primeiro Princípio em Si Mesmo no terceiro estágio. O primeiro passo nesta etapa se concentra na contemplação do Primeiro Princípio como o Deus Único da tradição cristã. A segunda etapa concentra-se na contemplação da emanção do Deus Único em Três Hipóstases ou, mais comumente, Pessoas. A ascensão chega ao fim em um sétimo degrau em que a alma entra em união extática com o Primeiro Princípio em Sua perfeita pericórese com Sua Eterna Arte e Espírito. O núcleo filosófico do texto é particularmente aparente nas etapas um, três e cinco, e o núcleo teológico nas etapas dois, quatro e seis. Os dois se encontram no sétimo passo.

Também é importante reiterar que Boaventura insistiu na necessidade da graça para que a alma alcance seu objetivo, contrariando Plotino e seus herdeiros imediatos na antiguidade clássica, Porfírio, Jâmblico e Proclo. Assim, Boaventura incluiu uma série de orações e petições ao Primeiro Princípio, a encarnação da Arte Eterna na pessoa de Cristo, St. Francisco, o pai espiritual de Boaventura, e outros patronos em potencial para "guiar os pés" da alma peregrina em sua ascensão para "aquela paz que excede todo o entendimento" (Filipenses 4:7) em sua união com o Primeiro Princípio.

O primeiro passo da ascensão da alma consiste em sua redução racional do traço do reino físico do ser à sua causa eficiente, formal e final no Primeiro Princípio. Boaventura contou com mais uma reformulação de uma tríade neoplatônica para alinhar cada uma dessas causas com propriedades particulares do Primeiro Princípio: o poder do Primeiro Princípio como a causa eficiente que criou o reino físico do ser do nada, a sabedoria de o Primeiro Princípio como a causa formal que formou o reino físico do ser, e a bondade desse Princípio como a causa final que o leva ao seu fim apropriado em união consigo mesmo. A alma racional conta com o testemunho de todo o reino físico do ser para alcançar esta união, "a origem, magnitude, multidão, plenitude, operação, ordem e beleza de todas as coisas" (Boaventura, *Itinerário* 1.14), embora o resto desse reino terminará em uma conflagração final (Boaventura, *Breviloquium* 7.4). Terá servido ao seu propósito e persistirá apenas na memória dos seres racionais.

Boaventura emparelhou esse argumento filosófico com uma analogia que leva o leitor às dimensões teológicas do texto: O poder, a sabedoria e a bondade de Deus sugerem algum grau de distinção dentro do Primeiro Princípio. O poder do Primeiro Princípio aponta para Deus o Pai como a causa eficiente de todas as outras coisas, Sua sabedoria para o Filho, a Arte Eterna, como a causa formal, e Sua bondade para o Espírito como a causa final através da "apropriação na maneira de falar" (falando apropriadamente). Boaventura insistiu que, propriamente falando, o Deus Único, o Primeiro Princípio em Sua pericórese perfeita com Sua Arte e Espírito, é a causa eficiente, formal e final de todas as coisas, mas também insistiu que é apropriado atribuir propriedades particulares a cada uma das Pessoas Divinas para distingui-las umas das outras. No entanto, ele admitiu que o argumento analógico permaneceu inconclusivo. A alma racional,

sem a luz da revelação divina, é capaz de perceber que a criação atesta o poder, a sabedoria e a bondade do Primeiro Princípio, mas não é capaz de perceber que o poder, a sabedoria e a bondade desse Princípio testificam à Sua existência em Três Pessoas.

O segundo passo consiste na contemplação da alma do processo epistemológico, sua apreensão, deleite e julgamento das espécies sensoriais do reino físico do ser. A contemplação desse processo revela que ele depende da presença da "luz" da Arte Eterna em seu esforço cooperativo para discernir certas verdades por meio da consideração cuidadosa das proposições do argumento epistemológico: Possui verdade certa, mas é falível e o objeto de seu conhecimento mutável, então ele conta com a "luz" da Arte Eterna para se tornar infalível e o objeto de seu conhecimento imutável. Mas o cerne desta etapa é a derivação da primeira das três analogias entre o processo epistemológico e tipos distintos de misticismo. Se a alma olha para a "luz" da Arte Eterna, por assim dizer, ao invés das formas inteligíveis após a matéria que ela ilumina, então o processo epistemológico se torna a ocasião para um misticismo epistêmico no qual a alma apreende, deleita e julga uma Espécie Divina da Arte Eterna, embora não a própria Arte Eterna, em sua união epistemológica com a Arte Eterna.

O terceiro passo consiste na contemplação da alma de si mesma como uma imagem (*imago*) do Primeiro Princípio em suas superiores faculdades de memória, intelecto e vontade. Estes, também, testemunham o poder do Primeiro Princípio como a causa eficiente que o criou *ex nihilo*, a sabedoria do Primeiro Princípio como a causa formal que o formou, e a bondade desse Princípio como a causa final que o leva ao seu fim adequado em sua união consigo mesmo. Mas o argumento analógico é mais proeminente nesta etapa. A alma racional é uma substância (*ousia*)

que consiste em três faculdades distintas, memória, intelecto e vontade, e isso sugere que o Primeiro Princípio, que é um em substância, consiste em três pessoas distintas, Pai, Filho e Espírito. Mas, novamente, o argumento analógico permanece inconclusivo sem o benefício da luz da revelação.

O quarto passo consiste na contemplação da alma de sua reforma moral em uma imagem ou semelhança (*similitudo*) do Primeiro Princípio através de seu progresso no tríplice caminho de purificação, iluminação e perfeição em sua prática das virtudes. Boaventura insistiu que sua reforma moral depende da presença da Arte Eterna na pessoa de Cristo como princípio moral, semelhante à sua dependência da Arte Eterna como princípio epistemológico, para motivar e guiar sua busca pela perfeição. Mas o impulso desta etapa é a derivação da segunda das três analogias entre o processo epistemológico e tipos distintos de misticismo. O progresso da alma ao longo do tríplice caminho restaura seus sentidos "espirituais". É capaz de ver, ouvir, cheirar, provar e tocar as Espécies Divinas da Arte Eterna na forma da presença mística de Cristo, deliciar-se com essas Espécies e julgar as razões de seu deleite em uma espécie de misticismo nupcial, como "a Noiva no Cântico dos Cânticos", explica Boaventura, que "descansa inteiramente em seu amado" (Cântico dos Cânticos 8:5) - uma referência velada à intimidade da união sexual.

O quinto passo consiste na contemplação direta da alma do Primeiro Princípio como sendo a si mesma em sua análise cuidadosa das proposições de sua reformulação do argumento ontológico. O conceito de seres se enquadra em três categorias iniciais: não-ser, estar em potência e ser em ato. O conceito de não-ser é uma privação do ser e pressupõe o conceito de ser. O conceito de estar em potência pressupõe o conceito de ser em ato. Se assim for, o conceito de ser em ato depende do conceito de um ato "puro" de estar sem potencial e esse conceito final está sendo ele

mesmo (*ipsum esse*). Mas esse ato "puro" de ser não se enquadra na categoria do campo físico de ser "que se mistura com potência". Ele existe dentro do reino inteligível do ser, mas não totalmente assim. Se existisse na alma racional e apenas na alma, ela existiria apenas como um conceito, e assim possuisse "apenas um grau mínimo de ser". E assim, pelo processo de eliminação, ser em si é o Ser Divino.

Boaventura estendeu este argumento ontológico no sexto passo para fornecer justificativa racional para a doutrina teológica do Único Deus em Três Pessoas. Ele começou com o conceito neo-platônico do Uno (*to Hen*) como o Bem Auto-Difuso. Ele derivou esta definição principalmente da tradição neoplatônica, particularmente Dionísio, para quem o "Bom" era o nome perfeito e preeminente de Deus, o nome que englobava todos os outros nomes (Dionísio, Nomes Divinos 3.1 e 4.1-35). Mas ele também o derivou de sua noção das propriedades transcendentais do ser que "transcendia" a tradicional divisão peripatética das coisas nas categorias de substância e acidente e, portanto, aplicada a todos os seres, físicos, inteligíveis e divinos. Ele identificou três e apenas três dessas "noções mais elevadas" de ser: unidade, verdade e bondade - embora tenha listado outras, notadamente a beleza, como propriedades de segunda, terceira ou quarta ordem do ser (Aertsen, "*Beleza na Idade Média*"). Assim, o Próprio Ser Divino, o Ser mais elevado, é também a mais alta unidade, verdade e bondade. O bem é autodifundido por definição e o bem maior, o mais autodifundido - uma proposição que ele herdou dos neoplatônicos. Assim, o Ser Divino se difunde em uma pluralidade de Hipóstases Divinas, Deus Pai, Filho e Espírito.

Boaventura levou seu relato da ascensão da alma ao seu fim em um encontro direto com o Primeiro Princípio em Si mesmo, em Suas pericóreses perfeitas com Sua Arte Eterna e Espírito. Ele está em uma

longa tradição de filósofos que tentaram fornecer uma descrição dessa experiência mística: Platão, Plotino, Dionísio, e os antecessores imediatos de Boaventura, Hugh, Richard e Thomas Gallus da Escola de São Victor. Todos eles ficaram aquém – talvez necessariamente assim. Boaventura começou sua tentativa com uma analogia do processo epistemológico, a apreensão, prazer e julgamento das espécies sensoriais, mas ele deliberadamente minou seu próprio esforço. Ele se baseou em dois dispositivos retóricos que ele derivava da *Teologia Mística* de Dionísio para fazê-lo. A primeira é uma série de negações das capacidades intelectuais da alma que ele extraiu da prática da teologia negativa de Dionísio, a alma vê, mas o faz na escuridão, ela ouve, mas no silêncio dos segredos sussurrados no escuro, aprende, mas aprende na ignorância. A segunda é uma série de metáforas, o fogo das afeições da vontade, a cegueira do intelecto e seu sono, o enforcamento, a crucificação e a morte das faculdades cognitivas da alma em sua incapacidade de compreender o incompreensível.

A retórica de Boaventura, semelhante ao excesso de Platão, Plotino e outros da mesma tradição, tem apoiado uma ampla gama de interpretações (McGinn, *Florescimento*, 189-205). Alguns estudiosos enfatizaram as dimensões cognitivas da contemplação da alma do Primeiro Princípio, mesmo que o objeto de sua visão exceda suas capacidades cognitivas em uma visão, por assim dizer, de uma luz tão brilhante que cegou o intelecto de modo que parecia não ver nada. Outros enfatizaram as dimensões afetivas da experiência. A contemplação da alma do Primeiro Princípio é um tipo de conhecimento experiencial no qual as afeições da vontade ultrapassam o intelecto “naquela paz que excede todo o entendimento”. Outros ainda desengajaram as faculdades racionais da alma da experiência em sua totalidade.

McGinn lançou as bases para o consenso atual que defende um meio-termo entre esses extremos. As faculdades cognitivas da alma permanecem intactas, mas o objeto de sua contemplação excede suas capacidades. A alma sabe, mas é um conhecimento experimental, não proposicional. Ele pode até se esforçar para saber na chamada intensão proposicional própria do conceito - afinal, ele possui a inclinação para isso. Mas falha. Ele conhece o Primeiro Princípio em Sua eterna pericórese com Sua Arte e Espírito no sentido de que experimenta a presença real desse Princípio. Mas não pode apreender esse Princípio, não pode abstrair uma espécie inteligível desse Princípio, não pode imaginar, compor, dividir, estimar ou lembrar desse Princípio. No entanto, ele experimenta a presença imediata daquele Princípio, Sua Arte e Seu Espírito que permanece para sempre inexplicável - uma experiência que inflama seus afetos em um grau insondável de intensidade. "Deixe estar, deixe estar", suplicou Boaventura ao encerrar seu relato sobre a ascensão da alma. "Amém" (Boaventura, *Itinerário* 7.6).

8. Referências e Leitura Suplementar

a. Edições Críticas

- *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - Esta é a atual edição crítica padrão das obras de Bonaventure. Desde sua publicação, os estudiosos determinaram que uma pequena parte de seu conteúdo é espúria. Veja A. Horowski e P. Maranesi, listados abaixo, para discussões recentes sobre a questão.

- *O Breviloquium*. Em *Opuscula Varia Theologica*, 199-292. S. Bonaventurae Opera Omnia. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - O *Breviloquium* é um breve resumo da teologia filosófica de Bonaventure.
- *Christus unus omnium magister*. Em *Opuscula Varia Theologica*, 567-574. S. Bonaventurae Opera Omnia. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - *Cristo, o Único Mestre de Todos* é um sermão acadêmico que contém uma discussão sobre a teoria de Bonaventure sobre as formas e a iluminação divina.
- *Colações em Hexaëmeron*. Em *Opuscula Varia Theologica*, 327-454. S. Bonaventurae Opera Omnia. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - *As Colagens sobre os Seis Dias de Criação* é o final de Bonaventure e um de seus textos mais importantes em teologia filosófica. Permaneceu inacabado na época de sua morte. Este *relatório* das *Colationes* contém uma dura crítica a Aristóteles e aos aristotélicos radicais. Veja também a edição de DeLorme abaixo.
- *Colationes em Hexaëmeron et Bonaventuriana Quaedam Selecta*. Editado por F. Delorme. Em *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*. Vol. 8. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1934.
 - DeLorme baseou sua edição das *Colationes em Hexaëmeron* em um único manuscrito. Contém uma crítica menos dura a Aristóteles e aos aristotélicos radicais. Os estudiosos permanecem divididos sobre a questão de qual *reportatio* é mais autêntico.

- *Comentário em Librum Ecclesiastae*. Em *Commentarii em Sacram Scripturam*, 1-103. *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 6. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - O comentário de Bonaventure sobre o Livro de *Ecclesiastes* contém uma discussão sobre o conceito de não-ser e o nada inerente do mundo.
- *Comentário em I Librum Sententiarum: De dei Unitate et Trinitate*. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 1. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - O Primeiro Livro do Comentário sobre as Frases é a discussão mais extensa de Bonaventure sobre sua filosofia e teologia filosófica do Único Deus, o Primeiro Princípio, em Três Pessoas.
- *Commentarius em II Librum Sententiarum: De Rerum Creatione et Formatione Corporalium et Spiritualium*. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 2. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - O Segundo Livro do Comentário sobre as Frases contém a discussão mais extensa de Bonaventure sobre a criação.
- *Comentário em IV Librum Sententiarum: De Doctrina Signorum*. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 1. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - O quarto livro das Frases, Sobre os Sacramentos, contém o tratado exaustivo de Bonaventure sobre teologia sacramental, mas também contém passagens sobre sua filosofia e psicologia filosófica da pessoa humana.
- *Itinerário mentis em Deum*. Em *Opuscula Varia Theologica*, 293-316. *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.

- O *Itinerário* é o tratado de Bonaventure sobre a ascensão da alma em Deus e sua obra mais popular.
- *Lignum Vitae*. Em *Opuscula Varia ad Theologiam Mysticam*, 68-87. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 8. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - A *Árvore da Vida* é a vida inovadora de Cristo de Bonaventure e uma fonte muitas vezes negligenciada para sua teoria da virtude.
- *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Em *Opuscula Varia Theologica*, 1-43. *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - As *Questões Contestadas sobre o Conhecimento de Cristo* contêm informações sobre psicologia filosófica e epistemologia. A quarta pergunta é uma discussão detalhada da iluminação divina.
- *Quaestiones disputatae de mysterio Ss. Trinitatis*. Em *Opuscula Varia Theologica*, 45-115. *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - As *Questões Contestadas sobre o Mistério da Trindade* contém uma série detalhada de debates sobre a existência e a natureza do Primeiro Princípio. O primeiro artigo de cada quesiton é filosófico. O segundo teológico.
- *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*. Em *Opuscula Varia Theologica*, 117-198. *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - As *Questões Disputadas sobre a Perfeição Evangélica* é um texto importante na filosofia moral e na teologia filosófica.

- *Opusculam de redução artium ad teólogo.* Em *Opuscula Varia Theologica*, 317-326. *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - *Sobre a Redução das Artes à Teologia* contém uma discussão da filosofia e sua distinção da teologia filosófica.
- *De triplici via.* Em *Opuscula Varia ad Theologiam Mysticam*, 3-27. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 8. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.
 - *O Caminho Triplo* é o tratado de Bonaventure sobre reforma espiritual e moral.
- *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta*. 5 vols. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1934-1965.
 - Esta é uma edição menor do *Comentário sobre as Frases* e três obras curtas, o *Breviloquium*, o *Itinerário*, e o *Teólogo de Ad Ád de artium de redução*. O texto está completo, mas o apparatus crítico é significativamente reduzido.
- *Legenda Maior.* Em *Analecta Franciscana* 10 (1941): 555-652.
 - Esta é a edição crítica revisada da *Vida Mais Longa de São Francisco*, e outra fonte muitas vezes negligenciada para a teoria da virtude de Bonaventure.

b. Tradução para o inglês

- *Bonaventure: A Jornada da Alma em Deus, a Árvore da Vida, a Vida de São Francisco.* Traduzido por E. Cousins. Paulista Press, 1978.
 - As traduções de primos dessas obras curtas, mas influentes, são refrescantemente dinâmicas, mas fiéis.

- "Cristo, o único professor de todos". Em *Que Maneira do Homem: Sermões em Cristo por Bonaventure*, 21-55. Traduzido por Z. Hayes. Franciscan Herald Press, 1974.
- *O Breviloquium*. Editado por D. V. Monti. Obras de Bonaventure. Vol. 9. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2005.
- *Colagens no Hexaemeron*. Editado por J. M. Hammond. Obras de Bonaventure. Vol. 18. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2018.
- *Comentários sobre Eclesiastes*. Editado por R. J. Harris e C. Murray. Obras de Bonaventure. Vol. 7. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2005.
- *Comentário sobre as Frases: A Filosofia de Deus*. Editado por R. E. Houser e T.B. Noone. Obras de Bonaventure. Vol. 16. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2013.
 - Este volume bastante grande contém apenas uma pequena seleção de textos do *Comentário sobre o Primeiro Livro das Frases*.
- *Questões contestadas sobre perfeição evangélica*. Editado por R. J. Harris e T. Reist. Obras de Bonaventure. Vol. 13. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2008.
- *Questões contestadas sobre o Conhecimento de Cristo*. Editado por Zachary Hayes. Obras de Bonaventure. Vol. 4. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 1992.
- *Questões contestadas sobre o mistério da Trindade*. Editado por Z. Hayes. Obras de Bonaventure. Vo. 3. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 1979.

- *Itinerário Mentis em Deum*. Editado por P. Boehner e Z. Hayes. Obras de Bonaventure. Vol. 2. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2002.
- *Sobre a Redução das Artes para a Teologia*. Editado por. Z. Hayes. Obras de Bonaventure. Vol. 1. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 1996.
- *O Caminho Triplo*. Em *Escritos sobre a Vida Espiritual*, 81-133. Editado por F. E. Coughlin. Obras de Bonaventure. Vol. 10. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2006.
- *Obras de Bonaventure*. 18 vols. St. Bonaventure, NY: O Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 1955.
 - O Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, um grande centro de pesquisa para estudos franciscanos, começou a publicar esta série em 1955. O ritmo de publicação aumentou nos últimos anos, mas a série permanece incompleta – Bonaventure é autor de uma grande quantidade de material. Esta é a série padrão de traduções em inglês.

c. Introduções Gerais

- Bettoni, E. *S. Bonaventura*. Brescia: La Suola, 1944. Traduzido por A. Gambatese como *St Bonaventure* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1964).
 - Bettoni's *St. Bonaventure* é o melhor trabalho curto sobre a vida e o pensamento de Bonaventure. Infelizmente, está fora de circulação.
- Bougerol, G. *Introdução a Saint Bonaventure*. Paris: J. Vrin, 1961. Revisado em 1988. Traduzido por J. de Vinck como *Introdução às*

Obras de St. Bonaventure (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963).

- *A Introdução* de Bougerol é um comentário perspicaz sobre os gêneros literários das obras de Bonaventure. Note que a tradução em inglês é da primeira edição francesa, não a segunda.
- Cullen, C. M. *Bonaventure*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
 - *Cullen's Bonaventure* é a mais recente introdução abrangente à sua vida e pensamento.
- Delio, *eu*. Hyde Park: New City Press, 2018.
 - *O Simply Bonaventure* de Delio, agora em sua segunda edição, destina-se àqueles com pouca ou nenhuma formação em filosofia medieval ou teologia.
- Gilson, É. *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris: J. Vrin, 1924. Revisado em 1943. Traduzido por I. Trethowan e F. J. Sheed como *A Filosofia de St. Bonaventure* (Londres: Sheed and Ward, 1938). Reimpresso 1940, 1965).
 - *A Filosofia de Gilson de St. Bonaventure* é fundamental. Ele foi o primeiro a insistir na cuidadosa distinção entre filosofia e teologia de Bonaventure e identificar Bonaventure como o principal representante do neo-platonismo cristão na Idade Média. Note que a tradução em inglês é de uma edição anterior.

d. Estudos

- Aertsen, J.A. "Beleza na Idade Média: Um Transcendental Esquecido?" *Filosofia Medieval e Teologia* 1 (1991): 68-97.

- Aertsen, J. A. . . *Filosofia Medieval como Pensamento Transcendental: De Filipe, o Chanceler, a Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012.
 - Aertsen é um estudo exaustivo do conceito dos transcendentais com referência a Bonaventure e outros filósofos-teólogos na última Idade Média. Ele refuta a suposição generalizada de que Bonaventure havia listado a beleza como um transcendental em par com o, o verdadeiro e o bom.
- Baldner, S. "St. Bonaventure and the Demonstrability of a Temporal Beginning: A Reply to Richard Davis." *American Catholic Theological Quarterly* 71 (1997): 225-236.
- Baldner, S. "St. Bonaventure and the Temporal Beginning of the World." *Nova Escolástica* 63 (1989): 206-228.
 - As peças de Baldner são duas das discussões relativamente recentes mais importantes sobre a questão. Veja também Dales, Davis e Walz.
- Bissen, J. M. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1929.
 - Este é o estudo fundamental do exemplarismo de Bonaventure e permanece insuperável na amplitude. Veja também Reynolds.
- Bonnefoy, J. F. *Une somme Bonaventurienne de Theologie Mystique: le De Triplici Via*. Paris: Biblioteca Saint-François, 1934.
 - Esta é a análise seminal do tratado de Bonaventure sobre a reforma moral da alma.
- Bowman, L. "O Desenvolvimento da Doutrina do Intelecto Agente na Escola Franciscana do Século XIII." *O Moderno Estudante* 50 (1973): 251-79.

- Bowman fornece um dos poucos tratamentos extensivos da doutrina de Bonaventure do intelecto agente.
- Burr, D. *Os Franciscanos Espirituais: Do Protesto à Perseguição no Século depois de Francisco de Assis*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2001.
 - O primeiro capítulo fornece um resumo do estado do conflito entre os Fraticelli e os Conventuais durante o mandato de Bonaventure como Ministro-Geral.
- Cullen, C.M. "Método Filosófico de Bonaventure". Em *A Companion to Bonaventure*, 121-163. Editado por J. M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann e J. Goff. Leiden: Brill, 2014.
 - Cullen fornece um resumo preciso de Bonaventure como filósofo e seu método.
- Dales, R.C. *Discussões Medievais da Eternidade do Mundo*. Brill, 1990.
 - Dales localiza Bonaventure no maior fluxo de pensamento sobre esta questão. Um volume companheiro inclui os textos em latim relevantes.
- Davis, R. "Bonaventure e os Argumentos para a impossibilidade de uma Regressão Temporal Infinita." *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996): 361-380.
- Delio, I. *A Visão Franciscana da Criação: Aprendendo a Viver em um Mundo Sacramental*. St. Bonaventure, NY: Instituto Franciscano da Universidade de St. Bonaventure, 2003.
 - Delio derives her sacramental view of creation from a careful consideration of the thought of Francis, Clare, Bonaventure, and Scotus.

- Gendreau, B. "The Quest for Certainty in Bonaventure." *Franciscan Studies* 21 (1961): 104-227.
 - Gendreau first proposed the current solution to the problem of Bonaventure's theory of divine illumination. Compare with Speer.
- Horowski, A. "Opere autentiche e spurie di San Bonaventura." In *Collectanea Franciscana* 86 (2016): 461-606.
 - This is the most recent assessment of the current state of the critical edition of Bonaventure's works. See also Maranesi.
- Houser, R. E. "Bonaventure's Three-Fold Way to God." In *Medieval Masters: Essays in Honor of E. A. Synan*, 91-145. Houston: University of St. Thomas Press, 1999.
 - Houser's analysis of Bonaventure's arguments for the existence of God emphasizes their logical structure and highlights Bonaventure's command of the formal logic of the Aristotelian tradition.
- Johnson, T. J., K. Wrisley-Shelby, and M. K. Zamora, eds. *Saint Bonaventure: Friar, Teacher, Minister, Bishop: A Celebration of the Eighth Centenary of His Birth*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 2020.
 - A collection of papers delivered at a major conference to celebrate the eighth centenary of Bonaventure's birth at St. Bonaventure University. It provides a thorough overview of the current state of research into Bonaventure's philosophy, philosophical theology, and mysticism.
- Lang, H. "Bonaventure's Delight in Sensation." *New Scholasticism* 60 (1986): 72-90.

- Lang was the first to highlight the role of delight in Bonaventure's account of the epistemological process.
- Malebranche, N. *De la recherche de la verité*. 1674-1675. Translated by T. M. Lennon and P. J. Olscamp, as *The Search after Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
 - Malebranche presented his famous, or perhaps infamous, doctrine of the vision of God in Book 3. He was incorrect in his interpretation of Bonaventure's epistemology. See Gendreau.
- Maranesi, P. "The Opera Omnia of St. Bonaventure: History and Present Situation." In *A Companion to Bonaventure*, 61-80. Edited by J. M. Hammond, J. A. Wayne Hellmann, and J. Goff. Leiden: Brill, 2014.
 - This is an indispensable assessment of the current state of the critical edition of Bonaventure's works.
- McEvoy, J. "Microcosm and Macrocosm in the Writing of St. Bonaventure." In *S. Bonaventura 1274-1974*, 2:309-343. Edited by F. P. Papini. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1973.
 - McEvoy places this theme in its wider context.
- McGinn, B. "Ascension and Introversion in the *Itinerarium mentis in Deum*." In *S. Bonaventura 1274-1974*, 3:535-552. Edited by F. P. Papini. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1973.
- McGinn, B. *The Flowering of Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.
 - McGinn provides a thorough introduction to the structure and content of Bonaventure's *Itinerarium* in the context of the mystical practices of the latter Middle Ages with particular attention to the cognitive dimensions—or lack thereof—of the soul's ecstatic union with the First Principle.

- McKenna, T. J. *Bonaventure's Aesthetics: The Delight of the Soul in Its Ascent into God* (Lexington Books: London, 2020).
 - This is the first comprehensive analysis of Bonaventure's philosophy and philosophical theology of beauty since Balthasar's *Herrlichkeit* (1961).
- Monti, D. V. and K. W. Shelby, eds. *Bonaventure Revisited: Companion to the Breviloquium*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 2017.
 - A helpful commentary on Bonaventure's own summary of his philosophical theology in the *Breviloquium*.
- Noone, T. "Divine Illumination." In *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I: 369-383. Edited by R. Pasnau. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
 - Noone provides a helpful overview of the doctrine of divine illumination in the medieval west.
- Noone, T. "St. Bonaventure: *Itinerarium mentis in Deum*." In *Debates in Medieval Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, 204-213. Edited by J. Hause. London: Routledge, 2014.
 - Noone provides insight into Bonaventure's sources for his analysis of the epistemological process.
- Panster, K. "Bonaventure and Virtue." In *Saint Bonaventure Friar, Teacher, Minister, Bishop: A Celebration of the Eighth Centenary of His Birth*, 209-225. Edited by T. J. Johnson, K. Wrisley Shelby, and M. K. Zamora. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 2021.
 - Panster provides an insightful overview of the current state of research on Bonaventure's virtue theory.

- Pegis, A. C. "The Bonaventurian Way to God." *Medieval Studies* 29 (1967): 206-242.
 - Pegis, an expert on Thomas Aquinas, was one of the first to recognize and clearly distinguish Bonaventure's approach from Aquinas'.
- Quinn, J. F. *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973.
 - Quinn's *Historical Constitution* includes a detailed historiographical essay on early approaches to Bonaventure's thought. But he devotes most of the volume to an extensive if somewhat controversial analysis of Bonaventure's epistemology—in spite of its title.
- Reynolds, P. L. "Bonaventure's Theory of Resemblance." *Traditio* 49 (2003): 219-255.
 - Reynolds' is an analytic approach to Bonaventure's theory of exemplarity that highlights Bonaventure's command of formal logic.
- Schaeffer, A. "Corrigenda: The Position and Function of Man in the Created World According to Bonaventure." *Franciscan Studies* 22 (1962): 1.
- Schaeffer, A. "The Position and Function of Man in the Created World According to Bonaventure." *Franciscan Studies* 20 (1960): 261-316 and 21 (1961): 233-382.
 - Os restos mortais de Schaeffer são uma das análises mais detalhadas da filosofia de Bonaventure e da psicologia filosófica da pessoa humana.

- Schlosser, M. "Bonaventure: Life and Works". Em *Um Companheiro para Bonaventure*, 7-59. Editado por J. M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann e J. Goff. Leiden: Brill, 2014.
 - Schlosser considera o estado atual da pesquisa sobre a biografia de Bonaventure.
- Seifert, J. "*Si Deus est Deus, Deus est*: Reflexões sobre a interpretação de St. Bonaventure do Argumento Ontológico de São Anselm" *Estudos Franciscano* 52 (1992): 215-231.
 - Seifert foi o primeiro a reconhecer toda a força da versão de Bonaventure do argumento.
- Speer, A. "Bonaventure e a Questão de uma Filosofia Medieval." *Filosofia Medieval e Teologia* 6 (1997): 25-46.
 - Speer fornece uma discussão franca sobre a questão. Veja também Cullen sobre o método filosófico de Bonaventure.
- Speer, A. "Iluminação e Certeza: A Fundação do Conhecimento em Bonaventure." *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (2011): 127-141.
 - Speer fornece mais informações sobre a doutrina da iluminação divina de Bonaventure. Veja também Gendreau.
- Tillich, P. *Teologia Sistemática*. 3 vols. Chicago: A Universidade de Chicago Press, 1973.
 - Tillich reconhece sua dívida com o aspecto místico da doutrina da iluminação divina de Bonaventure na introdução ao primeiro volume da série.
- Walz, M. D. "Dependências Teológicas e Filosóficas no Argumento de St. Bonaventure contra um Mundo Eterno e uma Breve Resposta Thomística." *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998): 75-98.

Informações do autor

Thomas J. McKenna
Concord University
U. S. A.

ROGER BACON

As realizações filosóficas mais notáveis de Roger Bacon (1214-1292) foram nos campos da matemática, ciências naturais e estudos linguísticos. Uma característica notável de sua perspectiva filosófica foi sua ênfase na utilidade e praticidade de todos os esforços científicos. Bacon estava convencido de que matemática e astronomia não são atividades moralmente neutras, perseguidas para seu próprio bem, mas têm uma profunda conexão com os negócios práticos da vida cotidiana. Bacon estava comprometido com a visão de que a sabedoria deveria contribuir para a melhoria da vida. Por exemplo, seus extensos trabalhos sobre a reforma e reorganização do currículo universitário foram, na superfície, destinados a reformar o estudo da teologia; no entanto, em última análise, eles continham um programa político cujo objetivo era civilizar a humanidade, bem como garantir a paz e a prosperidade para todo o mundo cristão, tanto no futuro quanto neste mundo.

Durante sua longa e produtiva vida, foi mestre em artes e frade franciscano que estava comprometido com uma perspectiva filosófica profundamente imbuída de princípios cristãos, bem como curiosidade e ambição científica. Em muitos casos, suas ideias o traem como uma criança de seu tempo, e ainda assim seu pensamento estava bem adiantado de seus contemporâneos.

Bacon é notável por ser um dos primeiros comentaristas e palestrantes do Ocidente sobre a filosofia e ciência de Aristóteles. Ele foi chamado de *Doutor Mirabilis* (maravilhoso professor) e descrito várias vezes como um rebelde, tradicionalista, reacionário, mártir do progresso científico, e o primeiro cientista moderno. Infelizmente, esses epítetos românticos tendem a borrar a natureza real de suas realizações filosóficas.

ÍNDICE

1. Vida e Obras

a. Vida

b. Obras

I. Primeiros Trabalhos: 1240-1250

II. Obras para o Papa Clemente IV: 1266-1268

III. Trabalhos posteriores: Final 1260-1292

2. Trajetória Geral da Filosofia de Roger Bacon

a. Utilidade e Sabedoria

b. A Crítica da Aprendizagem Universitária

c. Reforma da Educação

d. Felicidade Humana e ciências

3. Bacon na Linguagem

4. Matemática e Ciências Naturais

a. Observações Gerais

I. Modificação do Quadrivium de Bacon

II. Opiniões Científicas de Bacon e a Condenação de 1277

b. A Natureza e o Valor da Matemática

I. O Objeto e Divisão de Matemática

II. A Relevância Metodológica da Matemática

III. A Relevância Física da Matemática

c. Teoria de Bacon sobre causalidade física e perspectiva

d. Ciência Experimental

I. Experiência e Experimentação

II. As Três Prerrogativas da Ciência Experimental

III. Bacon como Experimentador

e. Alquimia e Medicina

5. Filosofia Moral

- a. Escopo Geral e Natureza da Filosofia Moral de Bacon
 - I. Moralidade e Felicidade
 - II. O Lugar da Filosofia Moral dentro da Hierarquia das Ciências
 - III. Ciências Práticas e Práticas Humanas
 - IV. A Divisão Funcional da Filosofia Moral
 - b. Filosofia Moral a Serviço da Agência Moral Humana
 - I. A Conversão de Não-Cristãos
 - II. Obras Morais e Eloquência
 - III. Retórica e Poética como Ramos da Filosofia Moral
6. Conclusão
7. Referências e leitura suplementar
- a. Bibliografias
 - b. Fontes Primárias
 - I. 1240-1250
 - II. 1250-1268
 - III. 1268-1292
 - c. Fontes Secundárias

1. Vida e Obras

a. Vida

Qualquer tentativa de reconstruir a vida de Bacon deve contar com pouquíssimas fontes, entre as quais a mais importante é uma das obras de Bacon, *Opus Tertium* (1267). Como o relatório pessoal de Bacon é ambíguo, seus dados biográficos, bem como a cronologia de sua educação e carreira, ainda são uma questão de disputa entre os estudiosos. Pesquisadores discutem se ele nasceu em 1210, 1214, 1215, ou mesmo até 1220. Apesar dessas discordâncias, pelo menos é acordado

que, tendo em vista os fundos disponíveis para ele prosseguir com sua pesquisa privada, ele provavelmente nasceu em uma família bem-fazer.

Bacon descreveu sua biografia intelectual como sendo dividida em dois períodos distintos: um primeiro período "secular" que durou até cerca de 1257, durante o qual trabalhou como acadêmico, e um segundo período, que passou como frade franciscano "na busca da sabedoria". Como um estudioso secular, Bacon seguiu sua carreira acadêmica em duas das primeiras universidades europeias. Primeiro estudou na Universidade de Oxford e depois na Universidade de Paris. Ele provavelmente ganhou seu Mestrado em Artes por volta de 1240 e continuou sua carreira como professor na Faculdade de Artes da Universidade de Paris durante toda a década de 1240. Ele provavelmente renunciou ao seu posto de Mestre Regente das Artes em Paris em 1247 e retornou a Oxford. Depois desse tempo, Bacon parece nunca mais ter ocupado um cargo acadêmico. Os próximos dez anos de vida de Bacon têm sido difíceis para os estudiosos reconstruírem. Sabe-se que durante esse tempo Bacon continuou a prosseguir seus estudos científicos e linguísticos. Durante este tempo, ele provavelmente também recebeu algum treinamento em teologia por Adam Marsh (1258), o primeiro Regente Mestre dos Franciscanos em Oxford. Esse treinamento, no entanto, nunca culminou em um diploma em teologia. Em 1257, ele se juntou à Ordem Franciscana, provavelmente em Oxford. As razões exatas pelas quais ele escolheu esta ordem são desconhecidas, mas há razões para pensar que ele esperava que os franciscanos apoiassem seus interesses acadêmicos. Afinal, os franciscanos de Oxford haviam atraído estudiosos proeminentes como Robert Grosseteste (1253) e Adam Marsh.

O início da década de 1260 encontrou Bacon novamente em Paris. Especula-se que ele foi transferido para lá pelos superiores de sua ordem

por causa da crescente suspeita sobre seus estudos científicos. Enquanto estava em Paris, ele terminou várias de suas principais obras, incluindo *Opus Maius* (OM), *Opus Minus* (OMi) e *Opus Tertium* (OT). Os detalhes exatos do paradeiro e dos trabalhos de Bacon nas décadas antes de sua morte permanecem incertos. Parece claro, no entanto, que ele voltou para Oxford algum tempo depois de 1278. Entre 1277 e 1279, ele foi supostamente condenado à prisão domiciliar pelo Mestre-General Franciscano Jerônimo de Ascoli. A acusação contra ele era que algumas de suas doutrinas continham "certas novidades suspeitas". Quais eram essas novidades - seja relacionadas com seus ensinamentos sobre alquimia, astronomia, ciência experimental ou suas inclinações espirituais radicais - não podem ser determinadas com precisão (Easton, 1952, 192-202). A punição de Bacon provavelmente pode ser explicada no contexto das Condenações Parisienses de 1270 e 1277. Nos últimos anos de sua vida, Bacon continuou a trabalhar no que era, com toda a probabilidade, seu último tratado, *Compêndio de Estudos Teológicos*. Ele morreu em 1292, ou logo depois, em Oxford.

b. Obras

I. Primeiros Trabalhos: 1240-1250s

Durante seu tempo na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, Bacon lecionou sobre muitos textos aristotélicos, os chamados *livros naturais*, incluindo *Sobre a Alma*, *Sobre o Sentido e o Sensível*, *Física*, *Metafísica*, e provavelmente *Sobre Geração e Corrupção*. Nem todas essas palestras sobreviveram. Possuímos cópias de duas palestras sobre *Física*, três palestras sobre diferentes livros de *Metafísica*, bem como palestras sobre as obras pseudo-aristotélicas, *Livro das Causas* e *Sobre Plantas*. A forma dessas palestras é a de *quaestiones*, ou "perguntas", que envolvem a

apresentação de questões expositivas e críticas combinadas com comentários explicativos. Essas palestras representam os primeiros ensinamentos de Bacon sobre temas como causalidade, movimento, ser, alma, substância e verdade. Os *quaestiones* de Bacon não foram escritos pelo próprio Bacon, mas consistem em notas que seus alunos tomaram durante suas palestras. Estas notas podem ter sido verificadas mais tarde por Bacon para precisão. Com exceção de um conjunto de *quaestiones* sobre *Física* II-IV, esses escritos sobrevivem em um único manuscrito. Essas palestras – juntamente com as palestras de Richard Rufus da Cornualha (1260) – marcam alguns dos primeiros exames conhecidos da *Metafísica de Aristóteles* e dos *livros naturais* da Faculdade de Artes de Paris.

Durante as décadas de 1240 e 1250, Bacon compôs uma série de trabalhos sobre questões lógicas e gramaticais que lidam com questões sintáticas e semânticas. Estes incluem o *Summa Grammatica* ('Resumo da Gramática'; 1245), *Summa de Sophismatibus et Distinctionibus* ('Resumo de Sofismas e Distinções'; 1240-1245) e *Summulae Dialética* ('Resumo da Dialética'; provavelmente concluída após o retorno de Bacon a Oxford na década de 1250). Esses trabalhos mostram que Bacon foi um dos primeiros proponentes da chamada *lógica terminista*. A lógica terminista foi referida por estudiosos medievais como *Logica Modernorum* ou *Moderna* ('lógica contemporânea'), e foi originada por estudiosos como Guilherme de Sherwood (1266/72) e Petrus Hispanus (1277). A *lógica contemporânea* era chamada pelos próprios mestres medievais, a fim de descrever e distinguir sua nova abordagem contextual em direção à lógica, que consistia em uma ênfase na análise das propriedades significadoras dos termos em um contexto proposicional, bem como um contexto pragmático.

Em algum momento no final da década de 1250 ou início da década de 1260, Bacon compôs outro tratado intitulado *De Multiplicatione Specierum* ('Sobre a Multiplicação de Espécies'). Neste trabalho Bacon desenvolveu uma doutrina que ele considerava central para sua filosofia natural. Especificamente, ele buscou neste trabalho explicar a causalidade natural através do conceito de *espécie*; mais será dito sobre este assunto este abaixo.

II. Obras para o Papa Clemente IV: 1266-1268

As obras pelas quais Bacon é mais conhecido são um grupo de escritos encomendados pelo Papa Clemente IV, composto pelo *Opus Maius*, *Opus Minus* e *Opus Tertium*. Todas essas obras são retóricas no sentido de que Bacon tentou persuadir o Papa a apoiar sua pesquisa e ajudá-lo a implementar sua reforma projetada de estudos. O programa de reforma sugerido por Bacon foi muito extenso e englobava o estudo de linguagens, matemática, ciências naturais, filosofia moral e teologia.

As circunstâncias em que Bacon compôs essas obras estão bem documentadas em suas próprias declarações. Em algum momento no início da década de 1260, Bacon procurou o patrocínio do Cardeal Guy de Foulques, legado papal para a Inglaterra durante a Guerra Civil. A partir da correspondência seguinte ficou claro que o cardeal não forneceria os fundos que Bacon precisava para completar seus escritos, mas que ele estava, no entanto, interessado nas ideias de reforma de Bacon. Ele pediu a Bacon para lhe enviar seus escritos. Bacon não tinha nada para enviar ao cardeal, porque completar suas obras exigia dinheiro para livros, equipamentos científicos e copiadoreis – dinheiro que Bacon não tinha. Em 1265, no entanto, a situação mudou drasticamente quando o Cardeal Guy de Foulques foi eleito Papa Clemente IV. Bacon logo enviou ao novo Papa

uma carta pedindo ajuda, à qual o Papa respondeu em junho de 1266, pedindo a Bacon que enviasse os escritos contendo "os remédios para os problemas críticos" que Bacon havia mencionado a ele alguns anos antes e para fazê-lo "o mais rápido e secretamente possível".

No entanto, em 1266, as necessidades financeiras de Bacon não eram diferentes de alguns anos antes. Além da situação financeira de Bacon, havia outro fator complicador no trabalho: a Ordem Franciscana estava em um momento de crise sobre questões dogmáticas, e em resposta a essas questões, o capítulo Geral de Narbonne (1260) impôs censura estrita à Ordem e proibiu a comunicação direta com a cúria papal. Sob essas condições – fundos insuficientes, pressão temporal, comunicação proibida com o Papa e crescente suspeita dentro da ordem contra as inclinações científicas e espirituais de Bacon – Bacon foi forçado a compor um trabalho muito mais curto e retórico (ou *persuasio*), em vez do trabalho mais longo (*scriptum principal*) que ele originalmente imaginou. Em um curto período de tempo, Bacon completou vários escritos, retoricamente estruturados de forma a persuadir melhor o Papa de suas ideias. No final de 1267 ou início de 1268 ele enviou o *Opus Maius*, parcialmente remendado de escritos anteriores, e o *Opus Minus*. Era prática comum para Bacon pedir emprestado de seus outros trabalhos; a quarta parte do *Opus Maius* continha uma abreviação do anterior *Da Multiplicação das Espécies*. O *Opus Tertium* provavelmente nunca foi enviado. Os trabalhos chegaram em segurança. No entanto, desde que o Papa morreu em 1268, ainda não se sabe se ele teve a chance de estudar as obras de Bacon, e, se o fez, como as recebeu.

III. Trabalhos posteriores: Final 1260-1292

Embora as evidências históricas para o paradeiro de Bacon durante a fase final de sua carreira sejam escassas, é certo que ele permaneceu ativo. No final da década de 1260 e início da década de 1270, ainda em Paris, ele pode ter trabalhado na *Communia Mathematica* e *Comunia Naturalium*; o polêmico *Compêndio do Estudo da Filosofia* foi provavelmente escrito por volta de 1272. Ele montou gramáticas básicas para grego e hebraico, e também escreveu dois tratados médicos, *Sobre Erros Médicos* e *Antídoto*. Em algum momento das duas décadas antes de sua morte, ele completou sua edição elaborada do pseudo-aristotélico *Secretum Secretorum* para o qual ele preparou uma redação do texto, anotou-o, e escreveu um tratado introdutório (Williams, 1994). Seu último trabalho, escrito quando tinha cerca de setenta anos, foi um tratado sobre semiótica, a *Compêndio de Estudos Teológicos*, que está incompleta.

2. A Trajetória Geral da Filosofia de Roger Bacon

a. Utilidade e Sabedoria

A duração da carreira de Bacon e a diversidade de seus interesses filosóficos e realizações tornam impossível capturar sua filosofia em um simples resumo. Em relação ao trabalho de Bacon sobre Aristóteles e os comentaristas árabes durante sua primeira estadia em Paris, pode-se falar de Bacon como um pioneiro em estudos aristotélicos. No entanto, esses primeiros trabalhos dão poucos indícios de seus interesses posteriores e muito mais especializados em ciência, semântica, filosofia moral e teologia cristã. O trabalho posterior de Bacon como estudioso franciscano difere significativamente de seu trabalho anterior, tanto no conteúdo quanto no propósito.

Uma possível razão para a mudança nos interesses acadêmicos de Bacon pode ter sido seu encontro com o trabalho pseudo-aristotélico *Secretumrum* enquanto estava em Paris durante a década de 1240. O *Secretum Secretorum* foi composto na forma de uma carta pseudo-epigráfica de Aristóteles a Alexandre, o Grande, pertencente ao gênero literário *espelhos para príncipes*. Com o objetivo de fornecer uma visão da arte do governo, o autor anônimo trata de doutrinas secretas úteis a um governante político, entre elas ética, alquimia e medicina. Pode ser o caso de Bacon, depois de ler o *Secretum*, ter sido inspirado a desenvolver a visão que, a partir de agora, guiou seus esforços filosóficos e consistia em uma concepção de aprendizagem cristã aplicável às necessidades da humanidade, mundicamente e de outro mundo. Para uma avaliação crítica da suposta influência do *Secretum Secretorum* nas opiniões de Bacon, veja Williams, 1997, 368-372.

Os princípios em torno dos quais seus pensamentos se desenvolveram posteriormente tinham uma forte conexão com assuntos sociopolíticos concretos, e sua visão sobre as ciências tornou-se focada na aplicabilidade, praticidade e utilidade. Essa visão prática sobre as ciências, como sendo a serviço da humanidade, manifestou-se em observações positivas e negativas feitas em escritos como o *Opus Maius* ou *Compêndio do Estudo da Filosofia*. Suas observações negativas consistiam em críticas incessantes do que ele considerava ser o desolado, ou seja, praticamente inútil, estado de aprendizado durante seu tempo. Suas observações positivas se concentraram em propostas sobre os benefícios e possibilidades da aplicação prática dos diferentes ramos do conhecimento.

O uso medieval do termo *ciência* não deve ser confundido com o uso moderno, que é distinto da investigação filosófica e teológica. Em vez

disso, os pensadores do século XIII entenderam o termo *ciência* de acordo com a estrutura aristotélica do conhecimento epistêmico ou apodéico. De acordo com Aristóteles em *Analíticos Posteriores*, a ciência denota compreensão intelectual de uma proposição verdadeira, necessária e universal, conhecida ou apresentada na forma de prova demonstrativa e fornecendo uma compreensão do porquê a proposição é verdadeira. Em outras palavras, a ciência aristotélica envolve o conhecimento de um fato fundamentado – uma compreensão da *ciência* que é muito mais ampla do que a compreensão moderna da ciência empírica. Apesar do fato de que quase todas as escolásticas endossaram o paradigma aristotélico da ciência, houve grande variação nos relatos dos estudiosos medievais sobre a fundação e o escopo da ciência aristotérica, dependendo de seus compromissos ontológicos, epistemológicos e lógicos. Bacon, como outros pensadores, muitas vezes usava os termos *ciência* e *filosofia* intercambiavelmente, referindo-se assim a um grupo de disciplinas que se conformam com o já mencionado paradigma aristotélico. Segundo Bacon, as ciências ou filosofia compreendem disciplinas díspares, como filosofia moral e metafísica.

Os conceitos fundamentais em torno dos quais todos os esforços filosóficos de Bacon giravam eram *utilitas* ("utilidade") e *sapientia* ("sabedoria"). Bacon usou o conceito de utilidade no contexto de suas reflexões sobre a relação, escopo e objetivo das ciências. Mais especificamente, ele usou o termo em dois sentidos: (1) para descrever a hierarquia entre as ciências e (2) para se referir à função das ciências, ou seja, a melhoria do bem-estar físico e espiritual da humanidade neste mundo e no próximo. Com relação à hierarquia das ciências, ele considerava as ciências teóricas subordinadas às ciências práticas. Para ele, o primeiro é fundamental para alcançar os objetivos deste último. Aqui é

importante ter em mente que a concepção de filosofia de Bacon não implicava a ideia patrística de que a filosofia é apenas uma serva da teologia (*teologia filosofa ancilla*). A filosofia, embora *útil* para a teologia, não se *reduz* à teologia. Pelo contrário, Bacon acreditava que a teologia, para cumprir seu propósito, era fortemente dependente da filosofia (*OMII*, vol. 3, 36). No entanto, a utilidade da filosofia e da teologia finalmente se referem ao propósito ordenado por Deus do mundo criado, que Bacon reconheceu no retorno de todas as criaturas à sua origem divina.

No que diz respeito à sabedoria, Bacon usa o termo para se referir ao corpo completo do conhecimento dado por Deus à humanidade com o propósito da felicidade e salvação da humanidade. De certa forma, todo o conhecimento para Bacon estava contido nas Escrituras e deveria ser desdobrado pela filosofia e pelo direito canônico. A maneira, no entanto, em que a filosofia desdobra as verdades básicas nas Escrituras é diferente da forma de teologia. De acordo com Bacon, essas disciplinas "exegéticas", filosofia e direito canônico, foram primeiramente reveladas aos primeiros profetas e patriarcas e depois transmitidas através de gerações de verdadeiros "amantes da sabedoria", como profetas, patriarcas e filósofos pagãos, na forma de textos divinos e seculares. Bacon apresentou o processo de transmissão do conhecimento por meio de uma genealogia elaborada (*OMI*, vol. 3, 53f). Ele considerou necessário fornecer uma ampla defesa da sabedoria juntamente com os meios pelos quais ela poderia ser restaurada porque ele percebeu que seus contemporâneos estavam limitando a sabedoria em escopo e conteúdo, na verdade para corrompê-la. A transmissão do conhecimento foi desdobrada imperfeitamente devido aos pecados de alguns filósofos. Os alvos da crítica de Bacon podem muito bem ter sido os "Artistas" parisienses, alguns dos quais entenderam a busca pela sabedoria como

um esforço puramente teórico e especializado, ou o próprio ministro de Bacon, general Boaventur, que condenou disciplinas suspeitas como ciência experimental e alquimia. Assim, a visão científica que Bacon começou a promover na década de 1260 consistiu em reflexões normativas muito detalhadas e específicas sobre o status da aprendizagem, para a qual buscou o apoio do Papa Clemente IV.

b. A Crítica da Aprendizagem Universitária

A crítica ao aprendizado universitário que Bacon desenvolveu em vários de seus escritos englobava filosofia, bem como teologia. De acordo com Bacon, nem a filosofia nem a teologia de seu tempo incorporam adequadamente a sabedoria que Deus revelou à humanidade. Pelo contrário, tanto na filosofia quanto na teologia Bacon percebeu inúmeros erros, lacunas e formas de corrupção. Assim, ele não impediu de denunciá-los nem se recusou a acusar estudiosos individuais de contribuir para o fim da aprendizagem. Em relação ao conteúdo dos currículos, por exemplo, Bacon criticou a ênfase errônea na lógica e em um determinado tipo de gramática e, em vez disso, pediu ênfase na retórica e no estudo de línguas estrangeiras. Em vários de seus escritos, mais proeminentemente em *Opus Maius*, *Compêndio do Estudo da Filosofia*, do *Compêndio do Estudo da Teologia*, ele apresentou exemplos de ignorância, corrupção e erro.

O escopo de sua crítica de aprendizado estendeu-se além da academia também. Bacon desenhava conexões entre o estado das coisas na academia e o estado das coisas na sociedade porque ele não considerava essas duas esferas como separadas, mas intimamente ligadas. Bacon frequentemente afirmava que "à luz da sabedoria a Igreja de Deus é governada, a república dos fiéis regulados, a conversão de infiéis realizados, e aqueles que são obstinados em sua malícia, são mais

eficientemente influenciados para os objetivos da Igreja pelo poder da sabedoria do que pelo derramamento de sangue cristão" (*OMI*, vol. 3, 1). Após isso, Bacon acreditava que o propósito final de erradicar os erros acadêmicos se estendia ao aperfeiçoamento da sociedade. Bacon considerou que a prática acadêmica vaidosa e inútil era a causa das corrupção eclesiásticas de orgulho, ganância e luxúria. Além disso, Bacon não poupou governantes mundâes das críticas (*CSP*, ch. 1, 398-400).

Em seu *Opus Maius*, Bacon apontou quatro causas de erro: (1) o exemplo de autoridades não confiáveis e inadequadas, (2) a longa duração do hábito, (3) a opinião das massas ignorantes, e (4) a propensão dos humanos para disfarçar a ignorância pela exibição da pseudo-sabedoria. Bacon julgou que todo o mal humano é resultado desses erros, e, portanto, a reforma que Bacon pretendia tinha que começar com a reforma nas instituições de ensino e nas ciências. Por exemplo, Bacon identificou um grupo de obstáculos à sabedoria nas práticas dos professores universitários. Os professores desperdiçavam tempo e dinheiro em coisas e assuntos inúteis porque, em vez de humildade intelectual, se entregavam à conformidade e à vaidade (*OMI*, vol. 3, 2f). Assim, os erros científicos lançaram uma longa sombra, e a reforma da aprendizagem era a única maneira de remediar os problemas acadêmicos, sociais e políticos da sociedade, pois existiam dentro da comunidade cristã ou mesmo além dela, no que diz respeito às interações com não-cristãos como sarracenos ou judeus.

c. Reforma da Educação

O programa de reforma que Bacon propôs ao Papa Clemente IV foi abrangente na medida em que envolvia a teologia, bem como a maioria das disciplinas filosóficas. Bacon revelou seu julgamento depreciativo de

certas práticas teológicas quando em seu *Opus Minus* ele listou "os sete pecados do estudo principal que é a teologia" (*OMi*, 322). Ele incluiu a prática "moderna" dos teólogos introduzindo questões na teologia que pertencem adequadamente à província da filosofia, como perguntas sobre corpos celestes, matéria e ser, como a alma percebida através de imagens ou similitudes, e como almas e anjos se moviam localmente. Além das questões de conteúdo, Bacon também encontrou falhas nos métodos empregados pelos teólogos modernos. Por exemplo, Bacon reclamou que perguntas sobre os sacramentos ou a Trindade foram abordadas usando métodos filosóficos envolvendo terminologia filosófica, argumentos e distinções conceituais em vez de usar exegese bíblica tradicional adequada. A exegese, por outro lado, sofreu por causa (1) da ênfase excessiva colocada nos Quatro Livros de Sentenças de Pedro Lombardo (1160), (2) do estado deficiente da Vulgata de Paris e (3) da negligência e ignorância dessas ciências mais útil para uma compreensão literal precisa do texto, que avançaria a exegese de acordo com os sentidos espirituais (*OMi*, 322-359).

Bacon propôs medidas extensas de reforma para sanar esses problemas. Ele aconselhou fornecer novas traduções de obras filosóficas e escrituras preparadas por tradutores que eram especialistas não apenas no que diz respeito ao domínio das respectivas línguas, mas também ao material filosófico e teológico. Bacon pediu uma extensa modificação dos currículos. Ele queria implementar disciplinas de valor real para o progresso da aprendizagem e que não estavam sendo estudadas adequadamente na época, como perspectiva (óptica), ciência experimental e alquimia. Ele também queria reformar disciplinas que, apesar de serem ensinadas e estudadas, eram estudadas com *um foco errado*; aqui Bacon apontou para a lógica. Para o uso do termo *progresso* em relação a Bacon

ver Molland, 1978, 567-571. Para Bacon, estudar a lógica não era um fim em si mesmo nem a base para as outras ciências. Pelo contrário, Bacon considerou que a lógica é instrumentalmente valiosa para a teologia e a filosofia apenas na medida em que promove a compreensão através de análises semióticas e semânticas. Torna-se supérfluo quando praticado como um inquérito sobre regras de argumentação. Isso foi julgado porque, segundo Bacon, o conhecimento de tais regras é inato, o que explica por que a lógica não fornece aos cientistas princípios ou regras metodológicas especiais (*OT*, ch. xxviii, 102f).

Para neutralizar a ênfase de seus contemporâneos na lógica, Bacon propôs focar em matemática. Ele acreditava que nem questões filosóficas nem teológicas poderiam ser devidamente compreendidas sem empregar matemática (*OMIV*, vol. 3, 175). O programa de reforma de Bacon incluiu a introdução de cinco ciências principais que ele achava que foram negligenciadas ou mal compreendidas por seus contemporâneos. Além da matemática, estas eram as ciências das linguagens, perspectiva, filosofia moral, ciência experimental e alquimia. Segundo Bacon, essas ciências foram mais propícias ao avanço da mente, do corpo e da sociedade do que algumas das ciências preferidas por seus contemporâneos, como a lógica, as partes menos significativas da filosofia natural, e uma parte da metafísica. (*OMi*, 323f).

d. Felicidade Humana e as Ciências

As pesquisas posteriores de Bacon em lógica e linguagens, filosofia moral e ciências naturais foram alimentadas por sua convicção de que as esferas do trabalho científico e da vida cotidiana estavam intimamente conectadas. Bacon acreditava que o status de aprendizagem afeta a qualidade de vida dos indivíduos de várias maneiras. Afinal, ideias ou

teorias errôneas podem gerar consequências sociais prejudiciais. Conhecimento e aprendizagem não são assuntos particulares, mas têm uma dimensão sociopolítica. Assim, ele foi convencido de que as ciências, tanto seculares quanto divinas, deveriam servir à sociedade humana como um todo para alcançar a felicidade e a salvação. Posteriormente, ele determinou a respectiva classificação de cada ciência pelo grau de sua utilidade, ou seja, o quanto cada uma delas contribuiu para a felicidade humana. As ciências teóricas estavam, portanto, subordinadas ao objetivo prático da felicidade humana, como mencionado acima.

Uma vez que, de acordo com Bacon, a felicidade humana consiste na salvação como entendida pelos cristãos, a ciência mais alta é doutrina sagrada ou teologia. No entanto, apesar de sua supremacia formal, a teologia ainda depende da filosofia na forma de que a teologia é incapaz de alcançar seu objetivo sem filosofia, ou seja, gramática, matemática, ciência experimental e filosofia moral (*OMII*, vol. 3, 36). Em relação à teologia, Bacon considerou a filosofia moral a segunda maior disciplina porque visa a salvação dentro do contexto secular da razão natural em vez de revelação (*MPI*, §4, 4). Por sua vez, Bacon considerou que as ciências teóricas, como a matemática, são subordinadas à filosofia moral. O objetivo da matemática consiste em explicar e descrever a estrutura do mundo natural, proporcionando um tipo de conhecimento que contribui para fins práticos apenas *indiretamente*. Considerando que, em contrapartida, o conhecimento proporcionado pela filosofia moral é de valor prático imediato.

De acordo com Bacon, então, a pesquisa científica tem uma orientação moral geral, com ênfase na vida após a morte e também um olho nos assuntos praticamente mundos. (*CSP*, ch. i, 395). O propósito unificador de *todo* estudo científico para Bacon é prático, e é por isso que

as ciências práticas têm prioridade sobre a teórica. O valor prático de uma ciência é determinado pelo grau em que cada ciência contribui para a melhoria da vida humana. As melhorias podem ser secundárias, por inovação técnica, ou primária, guiando a vida moral e espiritual dos seres humanos, exortando as pessoas a uma prática virtuosa e cumpridora da lei que, em última análise, será recompensada com a felicidade eterna: a salvação em união com Deus.

3. Bacon na Linguagem

Como muitos de seus contemporâneos, Roger Bacon atribuiu grande valor a questões relativas ao chamado *Trivium*. O *Trivium*, ou "três maneiras" ou "três estradas" de aprendizagem, era composto de gramática, lógica e retórica. O *Trivium* constituía o *trivial*, ou seja, fundamental, parte do sistema de aprendizagem, que consistia das sete artes liberais, que estava em vigor durante a antiguidade tardia e grande parte dos tempos medievais. As quatro outras artes, chamadas de *Quadrivium*, eram as disciplinas matemáticas: aritmética, geometria, astronomia e música.

O estudo da língua de Bacon foi amplo, estendendo-se da semântica e semiótica à filologia, bem como à questão sociocultural do lugar dos estudos linguísticos dentro de instituições de ensino superior e sociedade como um todo. O estudo de Bacon sobre fala e línguas não era meramente teórico. Seu interesse em entender a língua, e seu estudo pessoal de línguas estrangeiras como hebraico e grego, foi motivado por sua crença na eminente importância prática do estudo da fala e da linguagem. Bacon considerou o domínio da língua necessário para quatro propósitos: (1) funções eclesiais, (2) a reforma do conhecimento, (3) a conversão de infiéis, e (4) a batalha contra o Anticristo. De um modo geral, o objetivo da

preocupação de Bacon com as línguas foi, tanto em sua linguística quanto em seus esforços filológicos, situados no contexto mais amplo de sua reforma pretendida de aprendizagem, voltada para a "Igreja e a República dos Fiéis". Além disso, Bacon considerou o conhecimento da linguagem, incluindo uma compreensão de como as palavras significam, um importante pré-requisito para qualquer tipo de perseguição filosófica ou teológica.

No trabalho de Bacon sobre assuntos linguísticos e filológicos pode-se distinguir entre dois estágios diferentes. Na primeira etapa, representada pela *Summa grammatica, Resumo de sofismas e distinções* e *Summulae Dialéticas*, encontramos as contribuições de Bacon para o problema da quantificação universal e para problemas semânticos que giram em torno das propriedades dos termos. Em particular, Bacon trabalhou aqui no problema da denominação univocal e da predicação em relação ao que são chamados de *classes vazias*. As soluções de Bacon, especialmente para os problemas semânticos, fornecem o pano de fundo teórico contra o qual ele continuou a desenvolver suas doutrinas durante a segunda etapa de seu trabalho sobre questões lógicas e linguísticas. Na segunda etapa, representada pela *Teologia Dos Signos* e *Compêndio de Estudos*, Bacon trabalhou em uma teoria da analogia, desenvolveu uma teoria da imposição de sinais e, em relação a isso, desenvolveu uma visão da definição e classificação dos sinais. O Compêndio de Estudos Teológicos representa um ajuste posterior do material trazido no *Dos Signos*. Seu trabalho em filologia decorre em grande parte desta fase posterior e está contido principalmente no *Opus Tertium* e *Compêndio do Estudo da Filosofia*. Ele também escreveu uma gramática grega, *gramática grega de Oxford*, a primeira do tipo no ocidente e uma obra que ele considerava não mais do que uma "introdução à língua grega". Nesses

escritos, Bacon estudou gramática na medida em que (1) aprendeu e contribuiu para a leitura e fala de línguas e (2) contribuiu para a melhoria dos métodos e instrumentos de crítica textual.

As opiniões de Bacon sobre lógica e linguagem incluíam algumas afirmações e argumentos únicos. O trabalho de Bacon sobre problemas semânticos – como conotação e equívoco – foi especialmente notável. Em seu trabalho inicial, *Um resumo de sofismas e distinções*, escrito em Paris, Bacon contribuiu para o debate sobre informações semânticas contidas em frases ambíguas. A teoria do chamado *sentido natural*, popular entre alguns lógicos do século XIII, propôs que a informação semântica seja fundamentada na ordem em que os termos são organizados em uma frase. Bacon acreditava, no entanto, que outros aspectos da comunicação devem ser considerados. A estrutura da sentença por si só não é suficiente para decodificar as informações semânticas contidas em uma sentença. Ele desafiou a teoria do sentido natural em sua doutrina da "geração da fala" ao enfatizar a relação entre a intenção do orador, a forma linguística e a interpretação do ouvinte no contexto da compreensão do significado. Em suma, entender informações semânticas é, para ele, uma questão de interpretação. Outra importante reivindicação de Bacon, que conecta as *dialéticas summulae* com o *Dos signos* posterior, diz respeito à questão de se os termos podem significar inivamente existitivos e inexistentes, ou entidades universais e particulares. Para Bacon, termos como *César* ou *Cristo* significam entidades atualmente existentes apenas e significam equivocadamente quando predicados de uma pessoa morta. Esta posição semântica, que classificaria Bacon hoje como um externalista semântico, colocou Bacon em oposição a vários de seus contemporâneos, mais famosos Richard da Cornualha.

Além da semântica, Bacon também fez um importante trabalho em semiótica e significação e desenvolveu visões que, em alguns casos, eram radicalmente diferentes da opinião dominante do século XIII. Ele desafiou uma série de princípios comuns sobre a natureza dos sinais. O Bacon trabalhou dentro do quadro agostiniano, segundo o qual os sinais estão na categoria de relação, e enfatizou que a significação é uma relação de três mandatos. Um sinal, por exemplo, é um sinal *de* algo *para* algum intérprete. Mais especificamente, a teoria dos sinais de Bacon ressaltou a relação "pragmática" do signo ao intérprete e, assim, ressaltou o *contexto* em que um sinal está situado em vez da relação do signo com o significado, como era a opinião comumente mantida. Outro elemento importante em seu trabalho na semântica é sua análise da imposição, ou seja, o ato de dar nomes. Ele distingue entre dois modos de imposição: (1) a primeira imposição pelo primeiro nome-doador e (2) posteriormente aplicando um nome a algo diferente do que o nome significa de acordo com sua primeira imposição. Bacon pensou na primeira imposição como um ato semelhante ao batismo. Ele entendeu isso em termos de uma situação em que uma palavra é escolhida como um rótulo para uma coisa presente. Depois disso, a coisa é chamada por esse nome. Em outras palavras, a primeira imposição é o ato pelo qual um doador de nomes humanos decide usar um som para se referir a uma coisa e, assim, dota esse som com significado, e uma palavra é criada. No entanto, de acordo com Bacon, os falantes têm o poder de mudar o significado das palavras em situações em que precisam expressar algo que atualmente não têm uma palavra para ou em que a coisa particular que a palavra originalmente nomeada deixa de existir. Bacon argumentou que o uso de uma palavra não se restringe ao significado dotado a ela durante o primeiro ato de imposição. Pelo contrário, um orador pode aplicar uma palavra a qualquer

outro objeto, impondo assim um novo significado e tornando o termo equivocado. A interpretação do termo, então, depende da intenção do orador. Bacon acreditava que esses tipos de modificações de significados de palavras ocorrem tácita e constantemente e às vezes até mesmo sem que as pessoas tenham consciência disso. Bacon considera as metáforas como um exemplo predominante de segunda imposição. Além disso, Bacon também desenvolveu uma classificação abrangente de signos ou modos de significação, na qual integrou análises semânticas substanciais. De acordo com a noção de significação de Bacon, como parte de sua teoria da imposição, os signos significam imediatamente as próprias coisas, em vez de conceitos mentais ou representações de coisas na mente do falante.

4. Matemática e Ciências Naturais

a. Observações Gerais

Entre as contribuições mais conhecidas de Roger Bacon para a filosofia estão suas reflexões e argumentos relativos aos campos da matemática e das ciências naturais. Dentro deste último, Bacon é especialmente conhecido por sua ênfase na experiência e na ciência experimental (*scientia experimentalis*), incluindo a óptica, também chamada perspectiva (*perspectiva* ou *cientia de aspectibus*). Muitas de suas reflexões sobre o mundo físico foram apresentadas no contexto de sua extensa crítica ao aprendizado universitário da década de 1260, que muitas vezes emprestava um teor retórico e pedagógico. No entanto, as contribuições de Bacon para este campo não se restringiram a polêmicas. Além da *ópera* papal (*Opus Maius*, *Opus Minus* e *Opus Tertium*), seus trabalhos mais importantes sobre temas matemáticos e físicos foram o *De Multiplicatione Specierum* ('Sobre a Multiplicação de Espécies'; datado

antes da *ópera* papal), a *Communia Naturalium*, e a *Communia Mathematica*, ambos datados após 1267.

As realizações de Bacon nesses campos não consistem em relatos de prática científica concreta ou orientação metodológica específica na experimentação. No geral, seu trabalho em matemática e ciências naturais era mais *teórico*. Defendeu notáveis percepções pedagógicas e metodológicas relativas à matematização da filosofia natural, por exemplo. Ele também fez o esforço um tanto bem sucedido para conciliar as diferentes abordagens científicas platônicas e aristotélicas e, assim, apresentar uma síntese praticável e convincente (Fisher e Unguru, 1971, 375; Lindberg, 1979, 268).

I. Modificação do Quadrivium

Na tradição medieval latina, a aritmética, geometria, música e astronomia foram subsumidas ao *Quadrivium*. Juntamente com o chamado *Trivium* (gramática, lógica, retórica), eles formaram as duas partes das sete artes *liberais* (*septem artes liberales*). Na época, as sete artes liberais eram consideradas ramos da filosofia. Todas as artes quadriviais ou matemáticas tratavam da quantidade, o princípio segundo o qual as coisas eram ditas iguais ou desiguais. A aritmética e a música lidavam com quantidades *discretas*, ou números, enquanto geometria e astronomia lidavam com quantidades *contínuas*, como linhas.

Tradicionalmente, as disciplinas matemáticas ou quadriviais constituíam o "currículo científico" medieval na forma em que estudavam o mundo natural. Sob a suposição metafísica de que cada entidade física foi formada através da essência do número e que os fenômenos físicos poderiam, assim, ser "divididos" em termos aritméticos ou geométricos, o mundo natural poderia ser descrito usando as disciplinas quadriviais. A

astronomia, por exemplo, estudou o movimento dos corpos celestes empregando cálculo numérico e geometria.

A preocupação de Bacon com as disciplinas quadriviais era, em última análise, ética. Ao obter o apoio do Papa para uma reforma dos estudos de artes liberais, ele esperava melhorar a aprendizagem dos alunos e impulsionar o progresso científico, o que, em última análise, serviria ao desenvolvimento de pessoas morais. (Para o uso do termo *progresso* em relação a Bacon ver Molland 1978.) Para isso, Bacon modificou a divisão herdada adicionando novas ciências aos quatro tradicionais. Ele identificou uma lista de sete "ciências especiais", entre as quais ele incluiu perspectiva (óptica), astronomia judicial (astrologia), ciência de pesos, medicina, ciência experimental, alquimia e agricultura. Bacon considerou que três dessas ciências são especialmente importantes: astronomia judicial, alquimia e ciência experimental (*CN*, I, 5). No entanto, além de apenas listar ciências dignas de estudo, Bacon defendeu novas maneiras de abordar algumas das ciências mais estabelecidas, introduzindo assim fontes até então menos conhecidas ou negligenciadas. No caso da perspectiva, por exemplo, ele defendeu o uso do *De Aspectibus* de Alhazen (al-Hasan ibn al-Haytham), ou *Perspectiva*.

Bacon considerou que a negligência de seus contemporâneos dessas "ciências especiais" tem consequências prejudiciais não apenas para o progresso da aprendizagem, mas para o estado da sociedade como um todo. Ele repreendeu professores e estudiosos da medicina por se aproximarem de seu campo da maneira errada porque negligenciaram a matemática e a experimentação. E também repreendeu os teólogos por ignorarem as "ciências maiores" em seu estudo das Escrituras. Bacon pensou que uma reforma dos estudos de artes liberais em geral, e o *Quadrivium* em particular, era imperativo devido à eminente utilidade

das ciências matemáticas e naturais. Uma melhor compreensão do mundo natural beneficiaria a hermenêutica bíblica na formação do sentido literal das Escrituras levaria a uma melhor compreensão de seu sentido espiritual. Bacon acreditava que suas reformas também promoveriam um conhecimento prático operacional capaz de aliviar todos os tipos de doenças humanas ou de garantir a supremacia dos cristãos na guerra. Embora a insatisfação com o *status quo* do ensino e da pesquisa constituísse grande parte das desculpas de Bacon sobre as ciências, ele também apresentou material original sobre o método científico, na *Ciência Experimental*, por exemplo, bem como conteúdo científico original, como em sua doutrina de causalidade física.

II. Opiniões Científicas de Bacon e a Condenação de 1277

Ao defender as "ciências especiais", Bacon estava preocupado com o clima intelectual em que se encontrava. O clima em Paris antes da emissão de uma condenação do bispo Étienne Tempier em 1277 era de suspeita contra as ciências mais favorecidas de Bacon: astronomia judicial, alquimia e ciência experimental. No que diz respeito à atmosfera na ordem franciscana, é possível que Boaventura, o superior de Bacon, tivesse Bacon em mente quando em *Coleções* (1273) ele acusou a filosofia "aristotélica" de estar em desacordo com o dogma cristão. Assim, grande parte da apresentação de Bacon, por exemplo, da astrologia judicial e da influência celestial foi informada pela cautela. Ele não queria ser acusado de necessitarismo, a visão de que os eventos celestes determinam os eventos mundanos; entre as doutrinas impugnadas pelo bispo Tempier estava o determinismo astrológico. No contexto da alquimia e da ciência experimental, Bacon prestou atenção ao perigo de ser denunciado por magia (OM IV, vol. 1, 137-139). No entanto, Bacon era um defensor

declarado da magia natural e acusou seus oponentes de "estupidez infinita" e de merecer ser ridicularizado como burros (burros) por ignorar a utilidade e os benefícios da astronomia judicial (OT, cap. lxxv, 270). Para evitar possíveis objeções e acusações, Bacon fez um grande esforço para distinguir a magia propriamente dita, doutrinas e práticas realizadas com a ajuda de demônios, da "magia natural", fenômenos físicos maravilhosos e inspiradores de reverência. Defendeu as respectivas ciências naturalizando-as. Ele forneceu argumentos mostrando que efeitos aparentemente mágicos imitam a natureza em suas operações e não usam a ajuda de demônios. Um elemento muito importante na explicação naturalística de Bacon de fenômenos supostamente mágicos, como a influência astrológica, era sua teoria da causalidade física, mais conhecida como multiplicação de espécies (multiplicação de espécies, discutida mais adiante). Para a visão de Bacon sobre magia, veja Molland 1974.

É comumente aceito, no entanto, que em certos aspectos as visões de Bacon beiravam as tradições mágicas. Isso é evidente em seu texto *De Secretis Operibus Artis et Naturae* ('Sobre as Obras Secretas da Arte e da Natureza', c. 1267), bem como na terceira prerrogativa da ciência experimental em que a imaginação de Bacon corria solta, projetando maravilhas como nunca queimando lâmpadas. Esses escritos foram estimulados pelo desejo de beneficiar o Estado e a Igreja (OM VI, vol. 2, 217).

b. A Natureza e o Valor da Matemática

A literatura secundária não é totalmente favorável às conquistas de Bacon em matemática. É comumente acordado que Bacon não era um matemático criativo. No entanto, também é amplamente reconhecido que Bacon foi bem lido e teve uma compreensão sólida das fontes padrão da

matemática do século XIII. A originalidade de Bacon era mais "em seus pensamentos *sobre* matemática" do que em suas inovações teóricas (Fisher e Unguru, 1971, 355).

I. O Objeto e Divisão de Matemática

Bacon adotou uma visão abstracionista aristotélica dos objetos da investigação matemática. A matemática é a ciência que trata dos objetos cujo princípio é a quantidade. A forma da quantidade, porém, tinha de ser abstraída do movimento e da matéria corpórea antes que pudesse ser investigada pela aritmética ou geometria. Embora a quantidade exista na matéria, na matemática a quantidade é considerada abstraída da matéria e do movimento. Bacon insistiu, porém, que nesse procedimento de abstração a imaginação não corre o risco de postular a quantidade como existindo por si mesma, à maneira de uma forma platônica. Isso anularia o propósito da investigação matemática, que é realizada por razões utilitárias, especificamente por causa da "quantidade corpórea", não por causa da própria quantidade (CM, 59).

Um elemento que se destaca nas reflexões de Bacon sobre a matemática diz respeito à divisão das ciências matemáticas, apresentada principalmente na terceira distinção de sua *Communia Mathematica*. Para fins pedagógicos, Bacon achou importante distinguir entre dois ramos principais do estudo matemático. Um ramo lida com os temas universais da matemática em termos de seus "elementos e raízes"; este primeiro ramo pode ser chamado de matemática comum. O segundo ramo lida com os domínios especializados da geometria, aritmética, música e astronomia.

O segundo ramo principal da matemática é dividido em duas partes principais: uma parte especulativa e uma parte prática. A partir disso, cada uma das ciências matemáticas apropriadas pode ser vista, de acordo com

Bacon, como tendo um lado especulativo e também um lado prático. Por exemplo, enquanto a parte especulativa da geometria considera a quantidade contígua removida de quaisquer preocupações práticas, a parte prática da geometria aplica percepções geométricas a interesses operacionais e concretos (CM, 38f). Em ambos os casos, a especulação deve preceder a prática, o que significava que Bacon considerava a teoria matemática subjugada à prática tecnológica.

A postulação da "matemática comum" é considerada o elemento mais original da divisão da matemática de Bacon. Nesse contexto, Bacon fez uma crítica aos Elementos de Euclides, apesar de acreditar que Euclides era uma autoridade importante na história da matemática. Novamente, para Bacon, a matemática é a ciência que lida com a quantidade. As diferentes partes especializadas da matemática lidam com diferentes tipos de quantidade. A aritmética e a música lidam com quantidades discretas, como números. Geometria e astronomia lidam com quantidades contínuas, como linhas. O conceito de quantidade em geral, no entanto, não poderia ser totalmente compreendido sem a compreensão do significado de conceitos relacionados como finito, infinito, posição e contíguo. Bacon criticou Euclides por ser alheio a um tratamento completo desses conceitos. Tal tratamento poderia ser feito separando um domínio da matemática comum, que lida com a quantidade em geral, e poderia ser expresso por princípios básicos comuns a toda a matemática (Molland, 1997, 165-168).

II. A Relevância Metodológica da Matemática

A máxima favorita de Bacon em assuntos científicos consistia em enfatizar a utilidade de cada ciência. Como vimos, isso o leva a subjugar a pesquisa científica às necessidades e interesses práticos espirituais e

concretos dos seres humanos. Uma vez que, para Bacon, a utilidade de uma ciência está ligada ao seu fim, o fim informa as escolhas de conteúdo e forma para cada ciência. Em outras palavras, não importava apenas o que se estudava, mas também como os resultados desses estudos eram apresentados aos que precisavam de instrução. A este respeito, a matemática não é exceção. Uma parte considerável das reflexões de Bacon sobre a matemática caracterizou-se por essa abordagem "utilitária". Não é surpreendente, então, que Bacon considerasse a matemática sem valor intrínseco. Segundo Bacon, as disciplinas matemáticas (aritmética, geometria, música e astronomia) são de valor puramente instrumental. Fazer matemática não deve ser de forma alguma uma investigação puramente teórica. No entanto, embora enfatize a convicção de Bacon de que a matemática não tem valor intrínseco, não deve ser esquecido que Bacon considerava o estudo matemático como instrumentalmente bom para todas as outras ciências, incluindo a teologia. De fato, quase toda a quarta parte do *Opus Maius* é dedicada à apresentação da utilidade da matemática em assuntos seculares e divinos.

Segundo Bacon, a matemática é "o portão e a chave" para as outras ciências. Bacon considerava a compreensão da verdade matemática como sendo um dos primeiros passos na ordem da cognição porque "é, por assim dizer, inata em nós". Objetos matemáticos por sua própria natureza "são mais conhecidos por nós", portanto, é com esses objetos que nosso aprendizado deve começar (*OMIV*, vol. 1, 103-105). De fato, Bacon passou a afirmar que um cientista que é ignorante da matemática não pode ter certos conhecimentos das outras ciências ou assuntos mundos. Matemática, ressaltou Bacon, treinou a mente para estudo futuro e elevou o grau de conhecimento adquirido pela mente ao nível de certeza (*OMIV*, vol. 1, 97). Em outras palavras, para praticar as outras ciências com um nível

adequado de sofisticação, ou *em tudo*, a matemática é necessária. Se o objetivo da cientista é realmente entender o mundo físico, então ela teve que empregar matemática. Isso significa que, embora a matemática seja epistemologicamente vital para o progresso de outras ciências, não é sua rainha em termos de ditar *fins*. Na ordem da aprendizagem, a matemática é classificada na extremidade inferior (Molland, 1997, 164).

Quando Bacon afirmou que o estudo científico busca alcançar verdades sobre o mundo, o termo *verdade* conota um tipo de conhecimento em virtude. A mente humana torna-se pacífica em sua busca científica (*ut quiescat animus in intuitu veritatis*). Para chegar a este estado é preciso uma experiência baseada no sentido que traga a verdade das conclusões científicas cara a cara com o cientista. Na opinião de Bacon, a matemática também está sujeita à regra geral de que a dimensão empírica é essencial para o conhecimento adequado. Por exemplo, para um aluno compreender completamente a prova do triângulo equilátero euclidiano, ela precisa vê-la *realmente* sendo construída (*OMVI*, vol. 2, 168).

No entanto, não é simplesmente o caso de que a matemática requer uma verificação de suas conclusões através do auxílio da experiência, como se esse tipo de experiência fosse externa ao procedimento matemático. A razão pela qual os procedimentos matemáticos são um garantidor da certeza científica, segundo Bacon, reside exatamente no fato de que a experiência do sentido é parte integrante dela. Em matemática há demonstrações necessárias que, por proceder por meio da causa necessária, alcançam a verdade plena e certa sem erro. Além disso, a matemática contém a experiência certificatória como um componente intrínseco de suas operações básicas, na medida em que possui exemplos e testes que podem ser percebidos pelos sentidos, como números de desenho ou contagem (*OMIV*, vol. 1, 105f). Assim, para Bacon, para que a

mente humana apreenda a verdade, ela requer liberdade de erro e dúvida, ambos os quais a matemática é capaz de fornecer por causa de sua conexão com a experiência. O potencial certificador da experiência foi desenvolvido por Bacon na sexta parte do *Opus Maius*, sob o nome de primeira dignidade da ciência experimental (primeira prerrogativa) (Fisher e Unguru, 1971).

III. A Relevância Física da Matemática

Bacon pode ser considerado como tendo sido um dos primeiros estudiosos a enfatizar a relevância física da matemática. A lógica de Bacon para enfatizar a relevância física da matemática tem elementos epistêmicos, como discutido acima, mas também tem *elementos metafísicos*, que têm a ver com a forma como Bacon concebeu a estrutura do mundo físico.

Tudo o que existe na natureza, afirmou Bacon, foi trazido à existência por duas causas, a eficiente e a causa material. Todas as causas eficientes, no entanto,

age através de sua própria força que produz no assunto sujeito a ela, como a luz do sol produz sua força no ar que é a luz que se espalha por todo o mundo a partir da luz do sol. E essa força é chamada de semelhança, imagem, espécie, e muitos outros nomes, e essa [força] produz substância, bem como acidente, tanto espiritual quanto corpórea [...] Assim, forças de agentes como essas provocam todas as operações deste mundo [...] (OMIV, vol. 1, 111).

Compreender o ato físico provocado por causas eficientes, no entanto, requer matemática porque as operações físicas ocorrem por meio de forças, ou *espécies*, como a luz, que opera através de raios. Não só a

agência física, mas a agência psíquica e astrológica exigem matemática também para entender. Para Bacon, a luz é uma instância de agência física através de forças ou espécies seguindo as regras geométricas de reflexão e refração. É um caso privilegiado de tal agência por causa de sua visibilidade. Aqui também estabelece a razão pela qual a ciência da luz e da visão (perspectiva) está inserida na teoria da multiplicação das espécies. Se um filósofo natural quer explicar processos naturais, ela deve se concentrar em linhas de ação física e empregar métodos matemáticos. A filosofia natural deve seguir o princípio do movimento e do descanso, que envolve casos de mudança e espécies seguindo princípios geométricos (*OMIV*, vol. 1, 110).

c. Teoria de Bacon de Causalidade Física e Perspectiva

Os tratados *Da Multiplicação das Espécies* e *Perspectiva* de Bacon, que compõem a quinta parte do *Opus Maius*, representam o seu trabalho científico no seu melhor. Embora Bacon fosse versado em todas as novas ciências apresentadas no curso do movimento de tradução medieval latina, ele foi mais bem-sucedido nos campos da luz, da visão e da emanção universal da força. No entanto, a extensão real de suas realizações neste campo tem sido objeto de muitos debates. Tanto o *Da Multiplicação das Espécies* quanto as *Perspectivas* estão disponíveis em edições críticas modernas e acompanhadas de traduções para o inglês, preparadas por David C. Lindberg.

Ao desenvolver uma explicação da causalidade física em sua doutrina da multiplicação das espécies, Bacon manteve uma longa tradição de escritores filosóficos e bíblicos que usaram metáforas de luz em diferentes contextos epistemológicos, metafísicos e físicos. Embora desconhecida durante a Idade Média, a doutrina da emanção de Plotino - com sua

consequência física de que todos os seres irradiam semelhanças de si mesmos - teve uma influência indireta na doutrina física da multiplicação das espécies de Bacon, uma doutrina física da emanção, por assim dizer (Lindberg 1983, xxxix-xlii). Os canais pelos quais as ideias plotinianas e neoplatônicas chegaram a Bacon incluíam Agostinho, fontes árabes como *Sobre os Raios* e *Dos Aspectos de al-Kindī* (d. c. 873), *Fonte da Vida de Avicébron* (d. c. 1058) e o *Livro das Causas* (*Liber de Causis*) transmitindo ideias de Elementos de Teologia de Proclus. Ao lado das obras aristotélicas recém-traduzidas, outras fontes importantes para a doutrina da causalidade física de Bacon foram tratados sobre assuntos mais técnicos, como a *Óptica* de Euclides, a *Óptica* de Ptolomeu e o *Aspectos* de Alhazen.

Entre os primeiros estudiosos a abraçar esse corpo de conhecimento estava Robert Grosseteste, cuja influência sobre Bacon tem sido muito debatida. Para a influência de Grosseteste sobre Bacon, ver Hackett, 1995 e 1997a. Em qualquer caso, crucial para Grosseteste e Bacon em suas considerações físicas e metafísicas foi a noção de al-Kindī de que "toda criatura no universo é uma fonte de radiação e o próprio universo uma vasta rede de forças" (Lindberg, 1983, xlv). Em al-Kindī, tanto Grosseteste quanto Bacon encontraram uma análise matemática e física da radiação da força, ou ação física, seguindo as regras da ótica geométrica. De acordo com esta análise, os raios de luz se espalham por propagação retilínea, reflexão e refração. De maneira semelhante, a radiação de outros tipos de espécies também poderia ser compreendida por linhas óptico-geométricas. Em comparação com al-Kindī e Grosseteste, a conquista de Bacon consistiu na naturalização da física da luz de Grosseteste, "ela mesma uma consequência da radiação universal de força de al-Kindī". Bacon tirou a doutrina de Grosseteste de seu contexto metafísico e

cosmogônico e a modificou para se tornar uma doutrina de causação física (Lindberg, 1983, liv). Em outras palavras, em *Da Multiplicação das Espécies*, Bacon apresentou uma doutrina com a qual foi capaz de explicar todos os tipos de causação física - ótica, astrológica e psíquica - e responder à questão de como um objeto físico foi capaz de afetar outro objeto físico, mesmo que não sejam contíguos.

Na visão de Bacon, o termo técnico *espécie* não deveria ser confundido com a espécie universal de Porfírio. O primeiro denota a semelhança ou similitude de qualquer coisa de ação natural, ou seu "primeiro efeito", como ele o chamou (DMS, 2). O que isso implica é que uma substância ou qualidade é capaz de afetar seus arredores enviando uma semelhança de si mesma em todas as direções, a menos que seja obstruída - uma atividade que torna os recipientes de sua semelhança semelhantes a si mesmos. Por esse processo, os agentes naturais impactam os outros por meio de forças que carregam a natureza específica do agente original. No entanto, esse processo de causalidade ocorre sem que o agente original emita algo, pois isso resultaria em sua corrupção, possibilidade que Bacon exclui. Bacon enfatiza que, ao invés de compreender o processo de produção das espécies em termos de emissão ou emanção material, como faziam os antigos atomistas, deveria ser entendido em termos de transmissão "através de uma alteração natural e trazendo para fora da potencialidade da matéria do destinatário" (DMS, 45). Para a natureza física das espécies, isso significava que elas foram geradas na matéria receptora por uma "produção" (edução), uma elicitación "fora da potencialidade ativa da matéria receptora" que já existe lá (DMS, 47). Nos casos em que o agente e o destinatário são contíguos, "a substância ativa do agente, tocando a substância do destinatário sem intermediário, pode alterar, por sua virtude ativa e poder, a primeira parte

do destinatário que toca". E essa ação flui para o interior dessa parte, pois a parte não é uma superfície, mas um corpo" (DMS, 52f). Nos casos em que esse "gerar" não pode ser contínuo porque o agente e o efeito não são contíguos, ele ocorre de maneira gradual através de um médium. Nesses casos, a causação natural ocorre na forma de geração sucessiva ou multiplicação de espécies ao longo de linhas retas ou diretas, refletidas, refratadas, tortuosas ou acidentais.

As espécies são multiplicadas passo a passo, começando em uma pequena seção de um meio contíguo ao agente original, de onde extrai sua semelhança na próxima parte adjacente, e assim por diante, até que finalmente a última parte do meio finalmente se sobrepõe à natureza do agente sobre o destinatário. Na Perspectiva, a quinta parte do *Opus Maius*, Bacon aplicou sua doutrina da multiplicação das espécies aos assuntos da propagação da luz e da visão. Embora muito do relato da visão de Bacon tenha sido emprestado de Alhazen e outros predecessores, Bacon sintetizou esse relato em uma forma que se tornou historicamente importante. Na verdade, permaneceu o relato padrão da teoria visual até o trabalho de Johannes Kepler (falecido em 1630) (Lindberg, 1997, 265).

Ao desenvolver sua doutrina da ação natural, Bacon baseou-se principalmente na tradição ótica porque considerava a luz, agindo por meio de raios, como um caso paradigmático de causação física. Na verdade, ele pensava na luz como um caso privilegiado por causa de sua visibilidade - a radiação da força sendo como o sol (OM IV, vol. 1, 111). Inspirado por Aristóteles, Bacon afirmou que conhecemos tudo através da visão, e a perspectiva é a ciência da visão por meio da qual se pode compreender a estrutura e as leis do universo (OT, cap. xi, 36s.). A perspectiva tornou-se a ciência modelo de Bacon para a causalidade física e foi comparada a todas as outras ciências, especialmente significativa para

a compreensão humana do mundo. Segundo Bacon, por seguir os princípios geométricos de propagação retilínea, reflexão e refração, a radiação da luz emprega métodos matemáticos e envolve a possibilidade de demonstração geométrica, o que Bacon considerava um "experimento"; além disso, é uma subdivisão da matemática. No que diz respeito às realizações de Bacon neste campo, é comumente aceito que ele foi um dos principais proponentes ocidentais da doutrina da multiplicação das espécies. Foi Bacon, "mais do que qualquer outro autor no mundo latino, quem ensinou os europeus a pensar sobre a luz, a visão e a emanção da força" (Lindberg, 1997, 244).

d. Ciência Experimental

Após Aristóteles, Bacon considerou que "todos os humanos por natureza desejam saber" e são naturalmente atraídos pela beleza da sabedoria e levados por seu amor por ela. Bacon enfatizou que, para garantir o sucesso na aprendizagem, é necessário primeiro investigar o método mais adequado para ele, pois há maneiras melhores e piores de proceder nas ciências. Em seu *Compêndio do Estudo da Filosofia* (*Compendium Studii Philosophiae - CSP*), Bacon distinguiu entre três formas de adquirir conhecimento – conhecimento através de autoridade, razão e experiência – e deixou claro que nem todas as três maneiras são de igual valor. Nem autoridade nem razão são suficientes para o conhecimento porque a dependência da autoridade por si só rendeu crença, mas não compreensão, enquanto a razão por si só não poderia distinguir entre frases verdadeiras e sentenças tendo apenas o aparecimento do conhecimento (*CSP*, ch. i, 396f). Segundo Bacon, alcançar o conhecimento requer três coisas: (1) prestar atenção à estrutura do material científico e começar com o que é primeiro, mais fácil e mais geral,

então, proceder ao que é mais tarde, mais difícil e mais particular, (2) continuar usando as palavras mais claras possíveis sem causar confusão, e (3) para alcançar um nível de certeza que deixa para trás toda a dúvida. Para isso, Bacon considerou crucial empregar a experiência e, no que diz respeito à ordem de aprendizagem, preceder a experiência com a matemática. Assim, a única maneira de a mente humana chegar à verdade *plena*, e descansar na contemplação da verdade, é através da *experiência*, uma compreensão subjetiva baseada na percepção do sentido. Bacon acreditava que a ciência experimental (*scientia experimentalis*) era praticamente desconhecida para a "classificação e arquivo dos alunos", assim ele achou necessário apresentar ao Papa seus "poderes e propriedades". Bacon expôs assim sua teoria do conhecimento experiencial na sexta parte de *Opus Maius*, apresentando *ciência experimental* como a penúltima ciência, perdendo apenas para a filosofia moral (*OMVI*, vol. 2, 172).

Muitos dos escritos de Bacon testemunham sua preocupação não apenas com o conteúdo do conhecimento (ou seja, o material disponível), mas também com a qualidade do conhecimento adquirido (idealmente, as conclusões devem ser realizadas de uma maneira que penetre e tranquilize a alma e a deixe em um estado de certeza e livre de dúvidas). Assim, quando Bacon disse que "[...] nada pode ser suficientemente conhecido sem experiência", ele quis enfatizar o papel que a percepção do sentido individual (e especialmente a visão) desempenha no processo de aprendizagem (*OMVI*, vol. 2, 167). Para Bacon, o aprendizado denota não apenas o processo de aquisição do conhecimento, mas também o processo de restauração da sabedoria que foi dada por Deus no início do tempo e posteriormente perdida através do pecado (ver Seção 2a). Portanto, o conhecimento experiencial é de fundamental importância no

projeto de Bacon de reforma dos estudos. Sua importância e utilidade se estenderam muito além da esfera teórica, abrangendo o progresso na ciência e tecnologia aplicadas, e idealmente levando a amplas melhorias tanto na Igreja quanto no Estado.

I. Experiência e Experimentação

O significado do termo em latim *experimentum* é "teste" ou "tentativa". Bacon usou este termo para cobrir uma variedade de práticas de teste, como a experiência sensorial em primeira mão e de segunda mão e a experiência interna e espiritual da iluminação divina. O *Experimentum* também foi usado para se referir a vários tipos de conhecimentos práticos que estão mais ou menos ligados à prática empírica. A noção de experiência ou experimentos como base para a indução, ou seja, para inferências baseadas na observação, era familiar para Bacon, mas no contexto de avanço da compreensão científica ele não parecia atribuir muita importância a ela. Em suas tentativas de descobrir a causa do arco-íris, no entanto, há alguns elementos indutivos (Fisher e Unguru, 1971, 376).

Em seu conceito de ciência experimental (*scientia experimentalis*), Bacon não só considerou a experiência através de sentidos externos, através da visão, por exemplo. Seu entendimento foi firmemente fundamentado dentro da tradição agostina em afirmar outro tipo de experiência ao lado daquelas fornecidas pelos sentidos externos. Experiência que consiste em "iluminação interna" (*OMVI*, vol. 2, 169). Para Bacon, a experiência através dos sentidos externos não é completamente suficiente para fornecer certeza em relação aos corpos físicos, "por causa de sua dificuldade", e não alcança nada no domínio das coisas espirituais. Os antigos patriarcas e profetas receberam seu conhecimento científico

por meio desta divinamente concedida iluminação interna. Assim, o conhecimento baseado na experiência segundo Bacon foi duplo: filosófico e divino. O filosófico estava enraizado em sentidos externos e o divino estava enraizado na inspiração divina que ocorria internamente (*OMVI*, vol. 2, 169-172).

II. As Três Prerrogativas da Ciência Experimental

O objetivo da seção principal da sexta parte do *Opus Maius* era delinear as diferentes dimensões do valor e utilidade da *ciência experimental*. Em sua teoria, Bacon explicitamente e cuidadosamente distinguiu três diferentes "prerrogativas" ou funções de *ciência experimental*, cada uma produzindo seu próprio resultado peculiar. O uso do nome *ciência experimental* de Bacon não se refere a uma, mas a três coisas diferentes, cada uma sendo útil para a restauração do aprendizado, mas de maneiras diferentes. *Ciência experimental* foi um instrumento usado dentro de outras ciências como matemática ou alquimia e uma ciência por si só. *Ciência experimental* confirma ou refuta experiencialmente as conclusões teóricas de outras ciências, primeira dignidade; fornece observações e instrumentos necessários para a prática empírica, segunda dignidade, e investiga ativamente os segredos da natureza, terceira dignidade. Modernamente falando pode-se dizer que dividindo *ciência experimental* em três dignidades, Bacon reconheceu a diferença que existe entre ciência e tecnologia.

A primeira prerrogativa ou dignidade da ciência experimental, segundo Bacon, foi voltada para as conclusões das outras ciências (*OMVI*, vol. 2, 172-201). Com essa dignidade, o objetivo de Bacon não era tornar as conclusões *logicamente* consistentes entre si, mas, em vez disso, testar ou desafiar reivindicações teóricas ao conhecimento e, assim, ajudar no

processo de alcançar certos conhecimentos sem dúvidas e sem dúvidas. Assim, em sua primeira dignidade, *a ciência experimental* coloca à prova reivindicações teóricas universais, confrontando-as com os objetos experienciais reais. Assim, completa a busca da ciência pela verdade e pela certeza. A certeza, por sua vez, é uma função da forma pela qual o conhecimento é adquirido e descreve o estado em que a mente humana tem uma intuição direta de um objeto experiencial. De acordo com Bacon, essa dignidade da *ciência experimental* também inclui conclusões matemáticas, que não podem ser totalmente conhecidas com base apenas em demonstrações, uma vez que não têm referência a particularidades concretas experienciais. Em sua discussão sobre o arco-íris e a auréola na sexta parte de *Opus Maius*, Bacon deu uma ilustração detalhada desta função de *ciência experimental*. Em particular, referindo-se à observação e à aplicação das leis de perspectiva, Bacon tentou fornecer um relato causal da aparência do arco-íris (Lindberg, 1966; Hackett, 1997b, 285-306).

A segunda prerrogativa também situa a *ciência experimental* como instrumento dentro das outras ciências. No entanto, não está relacionado à experiência como fonte de conhecimento ou certeza como descrito na primeira dignidade. Em sua segunda função, o conhecimento experimental serve ao propósito de desenvolver as outras ciências especulativas ao seu máximo potencial, aventurando-se no desconhecido e no oculto através da prática experimental envolvendo instrumentos. *Ciência experimental*, para Bacon, torna-se uma ferramenta utilizada nas outras ciências através de sua capacidade de descobrir verdades escondidas nessas ciências – verdades cuja descoberta foi além da competência dessas ciências. Por exemplo, embora a vida humana e a saúde pertençam à ciência da medicina, a *ciência experimental* vai além do campo da medicina, buscando meios pelos quais prolongar a vida (*OMVI*, vol. 2, 202).

Na terceira prerrogativa Bacon deu para a *ciência experimental* o status de uma ciência dentro de seu próprio direito, independente das outras ciências. A ciência experimental investiga os segredos da natureza por seu próprio poder. Sua função inclui a aquisição de conhecimentos do futuro, passado e presente em que até excede a astrologia, e a realização de obras maravilhosas, como a fabricação de antídotos contra venenos animais ou tecnologias que poderiam ser usadas na guerra. (*OMVI*, vol. 2, 215-219)

III. Bacon como Experimentador

Em muitos aspectos, a prática experimental de Bacon não era tão sofisticada e estratégica quanto sua teoria da ciência experimental. É o veredicto geral a que chegaram os estudiosos de que Bacon não cumpriu sua promessa de aplicação de métodos experimentais. A realização de Bacon como experimentador foi criticada por muitas razões, incluindo seu silêncio sobre a questão concreta de como conduzir os experimentos na prática delineados por ele na teoria. No que diz respeito à perspectiva, foi apontado que, embora as teorias de Bacon não fossem primariamente o resultado de sua própria prática experimental, ele ainda se engajava em alguma prática experimental que ia além da simples observação cotidiana, como no caso do arco-íris onde ele executou observações mais complexas. Essas observações foram descritas como "testes geométricos" (Lindberg, 1997, 268-271). A prática experimental de Bacon abrangeu também observações que supostamente forneceria dados empíricos que requeriam explicações no contexto das teorias existentes, por exemplo, ao empregar as regras da refração para explicar a haste que aparece dobrada ao ser parcialmente submersa na água. A função mais comum do

experimento e da experiência, porém, consistia na verificação das afirmações teóricas feitas pelas outras ciências especulativas.

e. Alquimia e Medicina

Além da ciência experimental, a outra ciência em que as preocupações práticas e seculares de Bacon se manifestaram foi a alquimia – a ciência da "geração de coisas" a partir dos quatro elementos. Sem surpresa, a alquimia ocupa uma posição muito alta na reforma dos estudos de Bacon. Ele apresentou seu "manifesto alquímico" (Newman, 1997, 319) como parte do *Opus Tertium* e no final do *Opus Minus* (*OT*, ch. xii, 39-43; *OMi*, 359-389). Além da *ópera* papal, havia, além disso, alguns outros trabalhos que tratavam de questões alquímicas-médicas, como o *Sobre Erros Médicos* e *O Livro das Seis Ciências do 3º Grau de Sabedoria*. No julgamento de Bacon, a alquimia precisava de um advogado porque os filósofos naturais e a corrida comum dos estudantes ignoravam o verdadeiro potencial da alquimia. Devido à interconexão das ciências, a ignorância da alquimia foi em detrimento da medicina especulativa e prática, que por sua vez afetou o próprio estado geral dos assuntos humanos. Para as opiniões de Bacon sobre alquimia, veja Newman 1997.

Como a alquimia estava na lista negra das autoridades eclesiásticas, era necessário que Bacon qualificasse cuidadosamente sua compreensão da alquimia e a diferenciasse completamente da magia. Bacon tentou fazer isso em sua *Uma Epístola sobre as Obras Secretas da Arte e da Natureza e sobre a Nulidade da Magia*. Contra práticas mágicas que dependiam da ajuda de demônios malignos, Bacon argumentou que a alquimia dependia dos poderes da ciência, que operavam de acordo com a natureza, empregando e direcionando artificialmente o potencial latente da natureza. Bacon argumentou que os poderes das ciências até superavam

os da natureza quando, em sua prática, usavam poderes naturais como seus instrumentos. Na verdade, Bacon alegou que a teoria alquímica forneceria a naturalização necessária de processos naturais aparentemente *mágicos* (*Uma Epístola sobre Obras Secretas*, 523).

Como era comum em sua abordagem na organização das ciências, Bacon dividiu a alquimia em dois ramos, um especulativo e outro prático. A alquimia especulativa ensina a geração de coisas a partir dos quatro elementos (fogo, ar, água e terra). O que surge dos elementos, argumentou Bacon, são coisas como metais, sais ou pedras preciosas e dois tipos de humores: os humores "simples" (sangue, fleuma e bile negra e amarela) e os humores "compostos" dos mesmos nomes. A alquimia prática, por outro lado, aplica essas percepções teóricas com o propósito de, digamos, fabricar vários itens de tecnologia química como metais preciosos ou pigmentos (OT, cap. XII, 40).

A noção de que a interação dos humores dirige os processos vitais humanos e de que o alquimista tem a capacidade de analisar e transmutar as substâncias materiais, baseada na crença na transmutabilidade das proporções dos humores, levou Bacon a apelar à ação prática. Ele queria que a chamada pedra filosofal e o remédio universal, a Panaceia, fossem produzidos com alquimia. Em geral, ele achava que a alquimia deveria ser aplicada à medicina, o que, em seu tempo, era uma "novidade significativa" (Newman, 1997, 335). No curso de seu trabalho alquímico, Bacon atribuiu dois papéis à alquimia na medicina. O primeiro papel consistia na purificação de produtos farmacêuticos comuns, e o segundo papel dizia respeito ao prolongamento máximo da vida humana. Bacon acreditava que a brevidade da vida das pessoas durante seu tempo não se devia ao plano divino, mas a maus regimes de saúde. Com o tempo, esses regimes corromperam a compleição humana. Como essa corrupção

provinha de causas naturais, era suscetível a remédios naturais que ajudassem a restabelecer a "compleição igualitária", isto é, um estado de incorruptibilidade onde as qualidades elementares de uma substância coexistiam em perfeita harmonia de acordo com sua virtude e poder ativo. Na mente de Bacon, a natureza, com a ajuda da alquimia, poderia produzir o mesmo resultado aplicando os meios apropriados.

A trajetória secular da redução das artes por Bacon e sua perspectiva científica "utilitária" emergiram da forma mais pronunciada no trabalho de Bacon na alquimia médica. Embora a tentativa de Bacon de combinar alquimia e medicina sob a égide da ciência experimental não tenha causado grande impacto em seus contemporâneos, "pelo menos prenunciou o desenvolvimento de uma alquimia médica no século seguinte" (Newman, 1997, 335).

5. Filosofia Moral

a. Escopo Geral e Natureza da Filosofia Moral de Bacon

Roger Bacon apresentou seus principais pensamentos e argumentos sobre moralidade e agência moral humana em uma peça intitulada *Filosofia Moral* (*Moralis Philosophia* - MP), que formou a sétima e última parte do *Opus Maius* (1266-1268). Como tal, a *Filosofia Mora* marcou o ápice das propostas de Bacon sobre a reforma dos estudos da linguagem e das ciências encomendadas pelo Papa Clemente IV. A *Filosofia Mora* está disponível em uma edição crítica moderna preparada por Eugenio Massa (1953). Um breve currículo dos principais elementos da filosofia moral de Bacon está contido no *Opus Tertium*, capítulos XIV, XV E LXXV.

I. Moralidade e Felicidade

De um modo geral, as reflexões morais de Bacon foram construídas com base na suposição de que o fim ou objetivo da vida humana (*finis hominis*) é a felicidade e que a prática moral humana na forma de agência virtuosa é um fator decisivo na obtenção da felicidade pelos humanos. Para um ser humano, a maneira própria de viver é de maneira humana e, como disse Bacon, "a virtude é a vida de um ser humano" (MP III, §§1-4, 50f). Bacon entendia a felicidade como sinônimo de salvação e acreditava que a filosofia e a fé são indispensáveis para sua obtenção. Sobre a natureza da felicidade, a verdadeira filosofia e os princípios da fé cristã estão em completo acordo. Assim, o tópico em torno do qual giravam as principais preocupações práticas e normativas de Bacon na filosofia moral era a agência moral humana. Isso assumiu três formas específicas: (1) prática moral humana em relação a Deus, (2) prática moral humana em relação ao próximo na forma de relações sociais e (3) prática moral humana em relação às próprias pessoas na forma de virtude ou vício. A filosofia moral de Bacon era normativa no sentido de prescrever concretamente os detalhes dessas relações, e prática no sentido de exortar os agentes a viver de acordo com esses princípios e leis morais (MP I, §4, 4).

Ao lado do conceito de felicidade, a ideia da utilidade das ciências para a humanidade foi uma preocupação sempre presente para Bacon. Segundo Bacon, todas as ciências apresentadas no *Opus Maius* são, de uma forma ou de outra, úteis ao ser humano ao fornecer os meios teóricos e práticos necessários para uma vida melhor. A maneira pela qual uma ciência é importante pode ser expressa no sentido mundano de ser capaz de obter uma melhoria da vida cotidiana ou - e neste sentido relacionado ao secular e ao divino - como contribuir para alcançar a felicidade. Uma vez que a filosofia moral é a única ciência preocupada com a agência humana

moralmente relevante, e a agência moral humana está diretamente relacionada à obtenção da felicidade, que é o objetivo ou fim mais elevado dos seres humanos, a filosofia moral é a ciência mais elevada. Assim, a preocupação de Bacon com a utilidade das ciências foi ampliada para incluir uma dimensão moral na medida em que a filosofia moral orienta os humanos na ação virtuosa.

II. O Lugar da Filosofia Moral dentro da Hierarquia das Ciências

Como a prática humana meritória está ligada à felicidade humana, segue-se que ciências como gramática, matemática ou geografia não são atividades neutras de valor, mas instrumentos cruciais na busca humana do bem mais alto (*summum bonum*). Assim, dentro da filosofia, a reflexão moral é uma tarefa distinta, mas não isolada, e informou os tratamentos de Bacon sobre linguagem, matemática, óptica e ciência experimental na medida em que os orienta para a perfeição humana e a felicidade. Na hierarquia de Bacon das ciências, a filosofia moral é a ciência mais alta. Até a ciência experimental, que Bacon tanto favoreceu, é apenas a penúltima. A filosofia moral utiliza os resultados e conclusões das outras ciências, por exemplo, as verdades que foram estabelecidas sobre corpos celestes na astronomia, por seus princípios e pontos de partida. Todas as outras ciências são subordinadas à filosofia moral (*MP*, Parte I, §6, 4). Enquanto em si todas as ciências da agenda de Bacon tinham seus próprios assuntos e objetos distintos, seu propósito geral compartilhado, a melhoria da vida humana, representa um fator unificador.

Outra característica significativa da concepção de filosofia moral de Bacon diz respeito à maneira como ele tentou resolver um problema proeminente no século XIII. Os contemporâneos estavam preocupados com o valor ético da especulação (*teoria*), em particular, a metafísica, a

ciência especulativa por excelência, e o status de declarações especulativas sobre Deus e substâncias espirituais. Bacon abordou essas questões de um ângulo teleológico e ético. Para ele, o modo supremo da vida humana consiste na prática moral, a expressão mais alta da qual é o amor de Deus praticado na adoração (*cultus dei*). Embora a metafísica e a filosofia moral estejam *relacionadas* no sentido de que compartilham seu assunto, incluindo assuntos como Deus, imortalidade e felicidade, eles são metodologicamente distintos. A metafísica trata desses temas especulativamente, ou seja, de forma fundamental (*principaliter*) e em geral (*em universalí*), enquanto a filosofia moral lida com eles praticamente, ou seja, do ponto de vista de suas implicações práticas concretas (*em particular*). Enquanto a metafísica pergunta se existe um Deus ou se a alma humana é imortal, a filosofia moral assume as conclusões metafísicas afirmativas como seus princípios, a fim de deduzir deles conteúdo relacionado à esfera particular e concreta da agência humana.

Embora para Bacon a filosofia moral seja completamente dependente da especulação metafísica, a especulação metafísica ainda está inteiramente subordinada à filosofia moral porque, do ponto de vista teleológico, a especulação é *inferior* à prática moral *em relação ao bem mais alto* e por causa das limitações da especulação metafísica em relação a questões morais. Assim, a especulação metafísica não é um fim em si mesma; em vez disso, seu fim consiste em atender às necessidades da filosofia moral. Em virtude de sua relação com a metafísica, a filosofia moral é impedida de diminuir em uma mera habilidade discreta, orientadora de ação, mas sim mantém seu caráter científico (*MP*, ch. I, 7-9). A razão para a competência do filósofo moral para amplificar conclusões metafísicas, como as que envolvem a criação ou a Trindade, foi fundamentada na

convicção de Bacon de que os filósofos compartilham na revelação e iluminação divina (*OMII*, vol. 3, 44-50). Em sua resposta à questão do status das declarações especulativas sobre o divino, Bacon tirou fortemente da concepção de Avicenna da relação entre filosofia moral, ciência civil e metafísica, como apresentado em seu livro final, *O Livro da Primeira Filosofia*.

Bacon não percebeu nenhuma competição entre a filosofia moral e a teologia. Ele afirmou muito claramente que a teologia, a disciplina primária relacionada com as Sagradas Escrituras, aborda os mesmos tópicos que a filosofia moral, embora de maneira diferente, ou seja, "na fé de Cristo" (MP I, §5, 4). Segundo Bacon, a filosofia não é acessória à teologia no sentido de que qualquer esforço filosófico culminaria na teologia, como propõe a obra contemporânea *Redução das artes à teologia*, escrita pelo ministro geral de Bacon, Boaventura. Em vez disso, Bacon enfatizou que tanto a teologia quanto a filosofia são resultados da revelação e iluminação divinas. Em segundo lugar, a filosofia é superior à teologia em alguns aspectos, por exemplo, em questões relativas à moralidade e à virtude. Portanto, a teologia não poderia conduzir os humanos à salvação sem o auxílio substancial da filosofia. No modelo de conhecimento de Bacon, os objetivos últimos tanto da teologia quanto da filosofia estão subordinados ao bem maior de uma união beatífica com Deus. Em relação à filosofia, o objetivo da teologia é ampliar a sabedoria fornecida pela filosofia, adicionando o elemento teleológico decisivo em relação à agência meritória humana. Na visão de Bacon, a teologia, como a filosofia moral, é uma ciência prática, lidando com a salvação humana "na fé de Cristo". A filosofia, por outro lado, opera dentro das limitações da razão natural, e não "na fé de Cristo". Embora informe "nossas ações nesta vida e na outra vida", por si só não pode promover felicidade futura plena. A prática

contemplativa filosófica não pode trazer felicidade ou salvação (MP I, §2, 3).

III. Ciências Práticas e Práticas Humanas

A maneira como Bacon refletiu sobre o conceito de "prática" humana no início do MP sugere que o conceito de "ciência prática" foi muito importante para a filosofia de Bacon. A forma como Bacon utilizou o termo carrega conotações modernas na medida em que para ele implicava as noções de utilidade e poder para os humanos – por exemplo, melhorar ou melhorar a vida humana em vista de doenças ou do processo de envelhecimento. Como Bacon apontou, “algumas ciências são ativas e operativas [...]. Tratam-se de obras artificiais e naturais, e consideram as verdades das coisas e das obras científicas que se referem ao intelecto especulativo” (MP I, §2, 3). Assim, no entendimento de Bacon, uma ciência prática tinha relevância secular na medida em que tem a capacidade de explicar e produzir coisas por meio de esforços especulativos. Essa ideia de prática ele associou especialmente à ciência experimental, conforme descrito em detalhes na sexta parte do *Opus Maius*. No entanto, Bacon qualificou ainda mais a noção de prática humana, apontando para a relevância que ela tinha para a vida humana no outro mundo, ou seja, a vida após a morte. Nesse sentido, o termo prático adquiriu um significado mais restrito.

Segundo Bacon, o termo prático refere-se a um tipo de prática humana que tem ligação com o fim supremo (*finis hominis*) do ser humano e com o tornar-se bom, com a aquisição das virtudes da justiça ou modéstia. Essas "obras" dos humanos constituem a agência moral propriamente dita e representam as obras em virtude das quais personagens ou almas são julgados como bons ou maus. Essas obras são

obras de conduta moral. Eles consistem na realização do que é considerado bom ou mau e são dirigidos pelo intelecto prático, intencionando e lutando pelo bem. Assim, uma ciência prática, tomada no sentido mais restrito do termo, é uma ciência da ação humana do ponto de vista da distinção entre bem e mal, virtuoso e vicioso, e felicidade e miséria na próxima vida. Assim, num sentido mais amplo, o termo prática refere-se aos trabalhos humanos, e ciência prática refere-se às ciências que dirigem seus esforços para os trabalhos, atividade e produção. No entanto, como enfatizou Bacon, tomado em sentido mais restrito, como no contexto da filosofia moral, prático refere-se estritamente a obras de conduta moral relacionadas ao intelecto prático e à vontade humana (MP I, § 3, 3).

IV. A Divisão Funcional da Filosofia Moral

O objetivo geral da filosofia moral, segundo Bacon, é prático e direcionado para a agência moral humana. No que diz respeito à estrutura geral da filosofia moral (*sensu stricto*), Bacon distinguiu entre dois ramos, um ramo especulativo ou teórico (*especulativo*) e um ramo prático (*practica*). O primeiro trata dos sujeitos de forma especulativa – sobre, originalmente, verdades metafísicas que têm implicações morais relacionadas à existência de Deus ou à unidade e trindade de Deus, bem como leis e virtudes. O ramo prático, por outro lado, busca o engajamento nos assuntos humanos. Sob este ramo, o filósofo moral está preocupado com o trabalho moral *ativo*, ou seja, com persuasão moral, seja o de descrentes ou moralmente "paralisado", como Bacon descreve o cristão cuja vontade é corrupta ou cuja natureza é muito irascível para ser feita continente facilmente (MPV, §§1-2, 247).

Bacon comparou essa "divisão do trabalho" entre as partes especulativa e prática da filosofia moral à arte da medicina que, como a

filosofia moral e todas as outras ciências, tem um ramo especulativo e um ramo prático. Para Bacon, a parte prática da filosofia moral se relaciona com a especulativa de maneira semelhante à da medicina. A parte prática da medicina diz respeito à cura ativa dos enfermos e à preservação da saúde, e está relacionada à parte teórica, que diz respeito ao que é a saúde, quais doenças e sintomas existem, ou quais são seus remédios. A principal diferença entre ambas as partes consiste no tipo de conhecimento que o especialista versado teórica e praticamente possui. Enquanto o conhecimento do teórico é essencialmente conhecimento de livro, consistindo em fatos generalizados e autoridade de segunda mão, o conhecimento do praticante é baseado em habilidade, enraizado na experiência de primeira mão com casos particulares.

Essas experiências produzem conhecimentos que permitem a aplicação prática, lida, operacional, para "induzir o ser humano à ação moral". De acordo com Bacon, os ramos especulativo e prático da filosofia moral têm como assuntos comuns aqueles assuntos que são práticos (operáveis) e são as mais altas verdades sobre Deus e adoração, vida eterna, leis de justiça e paz e as virtudes. A prática da filosofia moral, no entendimento de Bacon, pode ser comparada a uma espécie de terapia, uma cura espiritual-psicológica, na qual o paciente (a alma humana) é auxiliado na preservação da saúde espiritual e curado em caso de doença espiritual (pecado) (MP V, §§4-11, 248f). No que diz respeito à divisão da filosofia moral, pode-se dizer que o lema geral de Bacon seguiu o famoso princípio aristotélico do segundo livro da *Ética a Nicômaco*, segundo o qual o fim de examinar questões de virtude e felicidade não é perseguido por si mesmo, mas antes, para "tornar-se bom".

Bacon posteriormente dividiu cada um dos dois ramos da filosofia moral em três sub-ramos. As três partes do ramo especulativo

compreendem as três primeiras partes da *Filosofia Moral*. A primeira parte apresenta uma espécie de "fundamento metafísico ou moral", listando princípios metafísicos moralmente relevantes, como a existência de Deus, a partir dos quais Bacon argumentou que é possível "desdobrar" ou expor qualquer conteúdo moral normativo implícito. A segunda parte do ramo especulativo da filosofia moral trata da moralidade no que diz respeito às relações entre os indivíduos e seus semelhantes; esta parte, no entanto, permanece muito breve, consistindo principalmente em citações da *Metafísica* de Avicena, delineando uma estrutura da vida social. Finalmente, na terceira parte, Bacon trata do tema das virtudes e vícios, predominantemente citando e recontando as obras morais do antigo estóico romano Sêneca e também incluindo alguns de Cícero.

Bacon tinha um apreço especial por Sêneca. Ele considerava o ensinamento moral de Sêneca sobre virtudes e vícios superior ao ensinamento dos pensadores cristãos (MP III.5, §1, 132). O próprio relato de Bacon sobre as virtudes e vícios foi influenciado pelas visões de Aristóteles e estóicas sobre a virtude. Ele adotou a doutrina aristotélica das virtudes de caráter como um meio e a combinou com a doutrina estóica dos afetos. Assim, Bacon enfatizou muito a tranquilidade. Sem tranquilidade de espírito, não se pode tolerar as adversidades com facilidade ou alcançar a felicidade. Bacon também dedicou atenção especial ao vício da ira. Tem sido argumentado que esta parte da Filosofia Moral foi composta como um manual moral para o Príncipe e Prelado, aconselhando o Papa sobre a existência e a natureza dos Diálogos de Sêneca, que eram desconhecidos ao norte dos Alpes até 1266 (Hackett, 1997, 407). Essa circunstância ilustra novamente a trajetória prática da filosofia de Bacon, onde "prático" deve ser entendido tanto no sentido de utilidade quanto de persuasão moral.

A tarefa "terapêutica" ou prática da filosofia moral, por outro lado, está contida nas partes quatro a seis da Filosofia Moral. Todas essas partes compartilham o objetivo de ajudar a "induzir os humanos à ação moral", isto é, persuadir as pessoas da moral contida nas obras dos filósofos seculares, principalmente Aristóteles e Sêneca e nas obras da tradição cristã. Bacon dividiu os três sub-ramos da filosofia de acordo com seus três objetivos distintos: (1) fé (PM parte quatro), (2) prática moral (MP parte cinco) e (3) julgamento forense (MP parte seis). As partes quatro a seis da Filosofia Moral eram "práticas" no sentido de que, em cada caso, o "paciente" ou destinatário deve ser persuadido ou (1) da credibilidade do direito cristão (*lex christiana*), (2) o amor e cumprimento da lei uma vez que ela acreditou, ou (3) o lado "certo" em um caso legal complexo. Assim, a filosofia moral em seus três sub-ramos práticos lida, de acordo com Bacon, com diferentes tipos de "pacientes" – tanto cristãos quanto infiéis. Emprega diferentes métodos práticos, incluindo argumentos retóricos e poéticos, a fim de provar a validade da religião e persuadir as pessoas dela.

b. Filosofia Moral a Serviço da Agência Moral Humana

Bacon pretendia que a reflexão moral servisse aos interesses salvíficos da humanidade. Ele a concebia, como vimos, como "prática" em duplo sentido. Por um lado, a filosofia moral é a prática moral humana tratada de um ponto de vista especulativo, consistindo na contemplação e comprovação de verdades morais e, em última análise, voltada para a orientação prática. Por outro lado, a filosofia moral é prática na medida em que envolve o esforço ativo para induzir as pessoas a agir moralmente (trabalho moral) por meio do emprego de argumentos retóricos e poéticos. Os destinatários da persuasão moral são, para Bacon, os não-

cristãos e os cristãos que sofrem de insanidade mental ou os que estão moralmente "paralisados" por causa de uma vontade corrupta.

Em qualquer um desses casos, o olhar de Bacon foi direcionado para a felicidade humana e para as implicações religiosas, sociais e pessoais da agência moral humana para atingir essa felicidade. Como Bacon entendia a prática humana como o estabelecimento de um relacionamento com Deus por meio da adoração, com os outros na sociedade e com o eu individual, ser bom para Bacon significa agir virtuosamente em todos esses relacionamentos. O propósito e a utilidade do ramo prático da filosofia moral consistem em produzir as atitudes correspondentes em relação a Deus, ao próximo e a si mesmo por meio do uso de argumentos retóricos e poéticos. Assim, a persuasão moral foi dividida de acordo com o que diz respeito à prática moral da fé (*credendum*), ação (*operandum*) e julgamento correto (*recte iudicandum*), e nisso consiste seu serviço à humanidade (MP V.2, §8, 251).

I. A Conversão de Não-Cristãos

A quarta parte da *Filosofia Moral*, que trata da conversão de não-cristãos, tem uma estreita conexão com a quarta parte de *Opus Maius*, sobre matemática. Bacon se baseou nas teorias astrológicas que ele esboçou anteriormente em suas reflexões matemáticas em *Opus Maius* para criar um relato das diferentes seitas religiosas (*sectae*) em *Filosofia Moral*. O contexto sistemático para a aplicação da matemática em questões religiosas foi baseado na teoria da ciência de Bacon, segundo a qual todas as ciências estão relacionadas em um nível genealógico mais profundo na medida em que todas elas têm origem divina e, portanto, compartilham o objetivo de servir ou facilitar a busca da humanidade pelo bem mais alto. Além disso, segundo Bacon, as ciências especulativas,

voltadas para a contemplação das verdades, estão subordinadas às ciências práticas, que visam o bem. O bem como o fim da ação é superior à verdade como o fim da especulação. Bacon definiu essa relação hierárquica em termos de utilidade (*MPV.2*, §5, 251).

Para Bacon, as ciências matemáticas, das quais a astronomia-astrologia é uma, são úteis tanto em assuntos seculares quanto divinos. Para a teologia, por exemplo, Bacon descreve brevemente sete áreas para a aplicação da matemática, incluindo a localização do inferno e do paraíso (geografia) ou o curso da história humana desde a criação (cronologia) (*OM IV*, 175ff). No que diz respeito à astronomia em geral, era uma ideia amplamente divulgada entre os pensadores medievais de que a astronomia é de relevância imediata para a situação humana - e, portanto, para a filosofia moral - porque, como era geralmente aceito na época, os movimentos e as naturezas dos corpos celestes corpos por meio de raios afetados processos sublunares e corpos.

De acordo com Bacon, a astronomia judicial (astrologia) em particular é útil. Com relação ao presente, a astronomia judiciária indicou que tipo de influência moral peculiar cada planeta tem sobre os corpos terrestres animados e inanimados. Ele acreditava que esse conhecimento era útil para o trabalho de persuasão moral (*OM IV*, vol. 1, 253-269). Assim, questões morais e sociológicas, como temperamento ou caráter, formas de organização social e tipos de governo, foram consideradas por Bacon como dependentes de constelações astronômicas. Por exemplo, as constelações de Júpiter e Marte tinham significado religioso porque apontavam para a supremacia da fé cristã ou para a vinda do Anticristo. Bacon não acreditava apenas que os indivíduos eram afetados por constelações ou pelo clima, mas também comunidades inteiras. Assim, o verdadeiro astrônomo pode fazer conjecturas baseadas em maneiras e

costumes, que por sua vez dependem do temperamento e do clima. Bacon acreditava que era por isso que a filosofia moral deveria considerar a astronomia-astrologia em seu trabalho de converter infiéis.

De acordo com as descobertas astronômico-astrológicas, Bacon afirmou em sua MP que existem seis seitas principais, ou constituições sociais (*/ex*), entre as quais ele listou sarracenos, tártaros, pagãos, idólatras, judeus e cristãos (MP IV, §4, 189). No que diz respeito à tarefa prática da filosofia moral, Bacon considerava que seu primeiro objetivo era a conversão dessas seitas, a "dobragem das almas" dos não-cristãos para que recebessem e acreditassem nas verdades do cristianismo. Bacon sustentou que os meios pelos quais eles deveriam ser persuadidos da verdade do cristianismo eram aqueles comuns a todas as pessoas. Em vez de apelar para as autoridades cristãs, os argumentos empregados devem apelar para a razão natural. Bacon recomendou essa conversão pela linguagem, essencialmente retórica, como valendo mais do que qualquer guerra ou "conversão pela espada" (OM III, vol. 2, 120-122).

II. Obras Morais e Eloquência

Do ponto de vista de Bacon, a necessidade humana de persuasão moral era evidente não apenas no contato de cristãos com não-cristãos, mas também no estado corrupto da sociedade. Bacon acreditava que a corrupção social era um reflexo das deficiências curriculares, sendo a deficiência ensinada gramática e lógica formal em vez de retórica e poesia. Bacon reconheceu que as obras morais – consistindo na aquisição de traços de caráter virtuoso, cumprimento voluntário das leis civis e adoração religiosa – eram muito difíceis de alcançar. Na verdade, ele os considerava muito mais difíceis do que a apreensão dos assuntos científicos (MP V.3, §2, 254). As duas razões da obtusidade humana em relação às obras

morais são, primeiro, que as obras morais em si têm um grau de dificuldade maior do que os assuntos empíricos científicos por serem insensíveis, isto é, inteligíveis apenas. Em segundo lugar, e mais importante, a vontade humana é corrupta e não gosta da execução de tais obras. A vontade humana é mais atraída pelos prazeres sensíveis e temporais do que pelos prazeres eternos e insensíveis. Nossa vontade (*affectus*), acrescentou Bacon, assemelha-se a um paralisado que não consegue perceber a deliciosa comida colocada à sua frente. A falha em agir moralmente é, portanto, uma falha de intenção, e não uma incapacidade cognitiva. Como a virtude e a felicidade são mais importantes do que o avanço científico individual e como algumas pessoas devem ser persuadidas da ação moral, Bacon atribuiu a tarefa da persuasão moral ao ramo prático da filosofia moral.

Para uma persuasão moral eficaz, Bacon identificou um tipo de "fala capaz de influenciar a mente humana", uma forma de falar com as pessoas que leva em consideração os fatos básicos da psicologia humana. Como a agência moral depende de fatores como desejo, vontade, motivação e prudência - todos associados ao intelecto prático - os argumentos empregados na persuasão moral devem ser capazes de apelar para o intelecto prático e fortes o suficiente para remediar a "paralisia moral". Os argumentos não só deveriam ser ensinados, mas deveriam cativar a atenção dos ouvintes e despertar neles o amor pelo bem (MP V.2, §1, 250). No processo de identificação dos meios adequados para a persuasão moral, Bacon excluiu as duas formas tradicionais e científicas de argumentação: a dialética e a demonstrativa. Apesar de concordar com a visão de que apenas os argumentos demonstrativos movem o intelecto para o conhecimento das verdades, Bacon sustentava que o fato de ser movido por meio de argumentos para o conhecimento da verdade sobre

um sujeito não é suficiente para induzir os humanos a amar o bem e a agir em de acordo com isso. Para Bacon, despertar um amor pelo bem que resultaria em ação requer um tipo de argumento verdadeiro que apele ao intelecto prático. Emoções e desejos humanos devem participar, e não o intelecto especulativo, que se limita apenas a apreender verdades e não se envolve na prática moral. O argumento adequado no contexto da moral humana e dos assuntos civis engendrava a ação.

Assim, segundo Bacon, a persuasão moral era inseparável dos princípios da eloquência por meio dos quais o ouvinte se tornava dócil, benevolente e atento (MP V.2, §8, 251). Por meio de palavras agradáveis, a alma de um ouvinte pode ser levada e influenciada para o bem. Essas "palavras agradáveis" abrangem, por exemplo, a retórica e a poética encontradas em Horácio. Em assuntos relativos à justiça, às virtudes, à felicidade e à fé, em que o apelo às emoções, aos desejos e à esperança é tão decisivo, Bacon acreditava que a retórica e a poética são muito mais apropriadas do que demonstrações ou argumentos dialéticos. Por essas razões, como Bacon apontou ao Papa, o desaparecimento da retórica e da poética do currículo e a incapacidade dos alunos de compor tais argumentos representavam um problema para a sociedade como um todo (OM I, vol. III, 33).

III. Retórica e Poética como Ramos da Filosofia Moral

Ao identificar argumentos retóricos e poéticos como os instrumentos adequados para a persuasão moral, Bacon não trabalhou no vácuo, mas foi inspirado por fontes gregas e árabes, bem como por *A Doutrina Cristã* de Agostinho e conectado com isso pela prática da pregação e hermenêutica bíblica.

Para Bacon, Aristóteles era o mestre indiscutível da retórica e da poética. Ele creditou explicitamente as breves observações de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1094b, 19-27), afirmando que o filósofo moral deveria usar a retórica em vez da prova geométrica. Ao mesmo tempo, entretanto, ele lamentou que faltasse o conhecimento atual tanto da *Retórica* quanto da *Poética* de Aristóteles. A primeira tradução completa da *Poética* foi preparada na década de 1280 por William Moerbecke. Sem conhecimento direto da *Poética* de Aristóteles, Bacon teve de recorrer ao *Comentário à Poética* de Averróis.

Em comparação, Bacon considerava a retórica ciceroniana (*De Inventione* e a pseudo-ciceroniana retórica *ad Herenium*) como deficiente em questões práticas porque se restringia a casos de oratória forense (MP, V.2, §7, 251). Além de Aristóteles e Agostinho, outra referência importante para Bacon que demonstrou a conexão entre retórica e preocupações éticas e civis foi a tradição escrita árabe, incluindo a *Lógica* de Avicena, o *Tratado de Lógica* de Algazel e especialmente o *De Scientiis de al-Farabi*, capítulo cinco (*De Ciências Cívicas e Ciências do Direito e Ciências da Fala*) (CM, 16f; Rosier-Catach, 1998). A apresentação e recomendação de Bacon sobre a retórica e a poética podem ser consideradas como uma importante contribuição histórica. Bacon não apenas criticou sua omissão de cursos universitários, mas também os defendeu contra as acusações de sofisma. Em vez de contar a retórica e a poética como parte do Trivium, ele situou seu uso e utilidade no contexto da filosofia moral com o propósito de persuasão moral. De maneira verdadeiramente original, Bacon combinou duas esferas discursivas distintas, a saber, o meio artístico representado pela tradição árabe com a tradição teológica representada em Agostinho. Ele também lançou as sementes de um passo significativo na história da retórica e da poética, que consistiu em reconhecer que, enquanto os

princípios de ensino de como compor argumentos retóricos estão situados na lógica, o uso particular da retórica é uma função da filosofia moral (retórica ensinando e usando) (OT, cap. xxv, 308). Na discussão subsequente do século XIII, Giles de Roma desenvolveu ainda mais esse potencial da retórica aristotélica em relação a questões éticas em seu Comentário sobre a retórica (década de 1280).

No que diz respeito aos detalhes da concepção de retórica de Bacon, ele propôs uma divisão da retórica correspondente à divisão tripla do ramo prático da filosofia moral em fé, ação e julgamento correto. Para cada tipo de persuasão, há uma técnica retórica correspondente (*triplex flexus*) (MPV.2, §7, 251). No caso da fé e da verdadeira religião, o tipo adequado de persuasão envolve parecer favorável e prova. Enquanto em casos de julgamento correto, o tipo de retórica necessária é a oratória forense, que se baseia na retórica de Cícero. Estas duas partes bacon considerado como "retórica absolutamente falando." No entanto, "balançar" as pessoas em direção à ação moral que evita o mal e persegue o bem requer remédios mais fortes. O tipo de argumento a ser usado, disse Bacon, é propriamente chamado de "argumento poético". Assim, a poética, segundo Bacon, representa o terceiro tipo de argumento retórico e, assim, faz parte integrante da filosofia moral (MPV.3, §6f., 254f).

No entanto, como Bacon apontou, nem toda poesia é louvável. Há poetas, como Ovidius, cujo uso da fala poeticamente hábil incita a frivolidade em vez da virtude, e que, em certo sentido, abusam da eloquência reduzindo-a à deleitação. Em comparação, o dever de um retórico não é apenas agradar, mas ensinar e influenciar. O critério segundo o qual se pode distinguir entre os poetas bons e obscuros é se o respectivo poeta só se diverte ou se sua poesia vai além da diversão para

influenciar as pessoas para o bem e não para a ação frívola. A veracidade e a louvabilidade da poesia consistem em sua utilidade prática.

Todos os três tipos de retórica, como Bacon os apresentou, apelam para o intelecto prático e se baseiam na ideia de que, por meio de uma "fala poderosa", um falante é capaz de fazer contato com um ouvinte em algum nível emocional. A diferença entre os dois primeiros tipos de retórica, retórica forense e retórica usada em situações de persuasão religiosa, e o terceiro tipo, persuasão moral que engendra a ação, é de estilo. Bacon distinguiu entre três estilos: estilo humilde, moderado e grandioso. Ele colocou mais ênfase no grande estilo e o atribuiu à poética porque a poética envolve "falar de coisas grandes e magníficas". Ao usar o grande estilo, o argumento poético move o ouvinte afetiva e efetivamente para a ação moral (MP V.3, §11f, 256).

Por uma questão de eficiência, Bacon insistiu que a grandiloquência deve dominar a poética. Ele também defendeu a mistura de estilos, pois a persuasão moral também envolve educação moral e a variedade de estilos ajuda a não deixar escapar o tédio. Bacon explicou que o grande estilo envolvia um uso analógico (semelhança) da linguagem, ilustrando-o com exemplos. O conhecimento das propriedades das coisas, como a luz, por exemplo, amplia o alcance semântico das palavras do falante e aumenta a mensagem moral transmitida por meio do argumento. Um pecador que depois da penitência volta a pecar, como Bacon tomou emprestado do Novo Testamento, é como "um cachorro que volta ao seu próprio vômito". A veracidade de tais tipos de argumentos não se baseia nas propriedades das coisas: uma pessoa obviamente não é um cachorro. Em vez disso, as declarações feitas em argumentos analógicos são verdadeiras por meio de semelhança, comparação e analogia e verdadeiras para fins de persuasão (MP V.3, §16f, 257).

Ao sugerir essa abordagem no uso da linguagem para persuasão moral, Bacon baseou-se nos princípios da hermenêutica bíblica. Uma interpretação precisa do significado espiritual das Escrituras pressupõe uma compreensão precisa do texto literal, que, por sua vez, pressupõe uma compreensão do mundo natural. Em outras palavras, o conhecimento da natureza é subordinado e útil tanto na teologia quanto na filosofia moral. Além de usar o grande estilo, Bacon sugeriu incluir no repertório da persuasão moral não apenas meios linguísticos de "mover os ouvidos", mas sensibilidade à natureza e à situação do respectivo público. Os retóricos devem estar atentos ao "movimento da mente e ao gesto corporal apropriado" (MP V.3, §20, 258). Esse discurso moral prático é capaz de tocar efetivamente o sentimento humano. As reflexões de Bacon levaram em conta as diferentes dimensões do discurso moral prático, desde o ritmo e a entonação sobre o conteúdo até a linguagem corporal do falante.

6. Conclusão

Muitas das obras de Roger Bacon ainda requerem edições críticas e exame sistemático e histórico, lançando uma chave em qualquer tentativa de uma conclusão final sobre suas realizações na filosofia. Talvez por essa circunstância, talvez pelo brilhantismo de algumas de suas ideias educacionais, ou talvez por sua visão científica estratégica, sempre voltada para a melhoria da vida humana, seu legado científico continua chamando a atenção de historiadores intelectuais – mesmo se Bacon não atraísse seus próprios contemporâneos.

7. Referências e Leitura Suplementar

a. Bibliografias

- Alessio, Franco, "Un secolo di studi su Ruggero Bacone (1848-1957)", *Revista critica de storia della filosofia* 14 (1959), 81-102.
- Little, Arthur G., "Roger Bacon's Works with reference to The Manuscripts and Printed Editions", em Little, A.G., *Roger Bacon: Ensaio Contribuídos por Vários Escritores na Ocasão da Comemoração do Sétimo Centenário de Seu Nascimento* (Oxford: Clarendon Press, 1914), 373-426.
- Hackett, Jeremias e Maloney, Thomas S., "A Roger Bacon Bibliography (1957-1985)", *New Scholasticism* 61 (1987), 184-207.
- Maloney, Thomas S., "A Roger Bacon Bibliography (1985-1995)", em *Roger Bacon and the Sciences. Ensaio Comemorativos* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. 57), ed. Jeremiah Hackett (Leiden: Brill, 1997), 395-403.
- Hackett, Jeremias, "As Obras Publicadas de Roger Bacon", *Vivarium* 35,2 (1997), 315-320. Contém também uma lista atualizada de manuscritos.

b. Fontes Primárias

Abaixo está uma lista das principais obras de Bacon em ordem cronológica com traduções em inglês dos títulos. Para obter uma lista completa dos trabalhos publicados de Bacon, consulte a bibliografia de Jeremiah Hackett.

I. 1240-1250s

- *Questiona supra undecimum Prime philosophie Aristotelis (Metaphysica XII)*, ed Robert Steele (com Ferdinand Marie

Delorme), Fasc. 7, 1926, em *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, 16 Fascicules, ed. Robert Steele (Oxford: Clarendon Press, 1905/1909-1941). [Perguntas sobre o Décimo Primeiro Livro da *Primeira Filosofia* de Aristóteles] (Citado a seguir pelo Fasc. Number)

- *Questiona o supra libros quatuor Physicorum Aristotelis*, ed. Ferdinand Marie Delorme (com Robert Steele), Fasc. 8, 1928. [Perguntas sobre os Quatro Livros da *Física* de Aristóteles]
- *Questiona supra libros Prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V-X)*, ed. Robert Steele (com Ferdinand Marie Delorme), Fasc. 10, 1930. [Perguntas sobre a *Primeira Filosofia* de Aristóteles]
- *As perguntas alteram a filosofia supra libros Prime Aristotelis (Metaphysica I-IV)*, ed Robert Steele (com Ferdinand Marie Delorme), Fasc. 11, 1932. [Perguntas alternativas sobre a *Primeira Filosofia* de Aristóteles]
- *Perguntas supra librum De causis*, ed. Robert Steele, Fasc. 12, 1935. [Perguntas sobre *O Livro das Causas*]
- *Questiona supra libros octo Physicorum Aristotelis*, ed. Ferdinand Marie Delorme (com Robert Steele), Fasc. 13, 1935. [Perguntas sobre os Oito Livros da *Física* de Aristóteles]
- *Liber de sensu et sensato e Summa de Sophismatibus e Distinctionibus*, ed. Robert Steele, Fasc. 14, 1937. [Sobre o *Livro sobre o Sentido e o que é sentido* e resumo de Sophisms e Distinções]
- *Summa Grammatica*, ed. Robert Steele, Fasc. 15, 1940. [Resumo da Gramática]
- *Símula dialética. E: De termino. II: De anuntiatione. III: De argumentação*, ed. Alain de Libera, em *Arquivos d'Histoire Doctrinale*

et Littéraire du Moyen-Âge 53 (1986), 139-289 (I-II); 54 (1987), 171-278 (III). [Resumo da Dialética]

II. 1250s-1268

- *De multiplicatione specierum* and *De speculis comburentibus*, in David C. Lindberg, *Roger Bacon's Philosophy of Nature: A Critical Edition, with English Translation, Introduction and Notes, of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus* (Oxford: Clarendon Press 1983). [On the Multiplication of Species and On Burning Mirrors]
- *The 'Opus maius' of Roger Bacon*, 3 vols., ed. John Henry Bridges (Oxford, 1900). Reprint: Frankfurt: Minerva, 1964. [Major Work]
- *Opus maius*, part three: K.M. Fredborg, Lauge Nielsen, and Jan Pinborg (eds.), "An Unedited Part of Roger Bacon's '*Opus maius: De signis*,'" *Traditio* 34 (1978), 75-136. [On Signs, fragment of *Opus maius*, part three]
- *Opus maius*, parte cinco: David C. Lindberg, *Roger Bacon e as Origens da Perspectiva na Idade Média: Uma Edição Crítica e Tradução Em Inglês de Perspectiva de Bacon com Introdução e Notas* (Oxford: Clarendon Press, 1996).
- *Opus maius*, parte sete: *Rogeri Baconis Moralis Philosophia*, ed. Eugenio Massa (Pádua/Zurique: Thesaurus mundi, 1953). [Filosofia moral, edição crítica com introdução latina]
- *Opus menos*, ed. John Sherren Brewer, em *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. John Sherren Brewer (Londres: Longman, Green, Longman & Roberts, 1859). Reimpressão: Nendeln/Lichtenstein: Kraus, 1965, 313-389. [Trabalho menor]

- *Opus tertium*, ed. J.S. Brewer, em *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer (Londres: Longman, Green, Longman & Roberts, 1859). Reimpressão: Nendeln/Lichtenstein: Kraus, 1965, 3-310. [Terceiro Trabalho]
- *Parte do tertium Opus de Roger Bacon, incluindo um Fragmento Agora Impresso pela Primeira Vez*, ed. Arthur George Little (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1912). Reimpressão, Farnborough, Reino Unido: Gregg Press, 1966.
- *Opus maius, Opus minus, Opus tertium (Introdução): Epistola ad Clementem IV papam*, em Francis Aidan Gasquet (Cardeal), "Um Fragmento Inédito de uma Obra de Roger Bacon", *Crítica Histórica Inglesa* 12(1894), 495-517. [Carta ao Papa Clemente IV]

III. 1268-1292

- *Liber primus communium naturalium*, partes 1 e 2, ed. Robert Steele, Fasc. 2, 1905. [Primeiro Livro sobre o que é comum às coisas naturais]
- *Liber primus communium naturalium*, partes 3 e 4, ed. Robert Steele, Fasc. 3, 1911. [Primeiro Livro sobre o que é comum às coisas naturais]
- *Liber secundus communium naturalium (De celestibus)*, ed. Robert Steele, Fasc. 4, 1913. [Segundo Livro sobre o que é comum às coisas naturais]
- *Compendium studii philosophiae*, em *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer (Londres: Longman, Green, Longman & Roberts, 1859). Reimpressão: Nendeln/Lichtenstein: Kraus, 1965, 393-519. [Resumo do Estudo da Filosofia]
- *Epistola fratris Rogerii Baconis de Secretis Operibus Artis et Naturae, et de Nullitate Magiae*, em *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam*

hactenus inedita, ed. J. S. Brewer (Londres: Longman, Green, Longman & Roberts, 1859). Reimpressão: Nendeln/Lichtenstein: Kraus, 1965, 523-551. [Carta do Irmão Roger sobre as Obras Secretas de Arte e Natureza, e sobre a Inutilidade da Magia]

- *Communia Mathematica*, partes 1 e 2, ed. Robert Steele, Fasc. 16, 1940. [Sobre o que é comum às coisas matemáticas]
- *Geometria Speculativa*, ed. George Molland, em *Vestigia mathematica. Estudos em Matemática Medieval e Moderna Em Honra de H.L.L. Busard* (Amsterdã: Rodopi, 1993), 265-303. (Uma edição com tradução em inglês da continuação da *Communia Mathematica* não impressa na edição Steele) [Geometria Teórica]
- *Secretum secretorum cum Glossis et Notulis*, ed. Robert Steele, Fasc. 5, 1920. [O Livro do Segredo dos Segredos com Glosses e Notas (de Roger Bacon)]
- *De erroribus medicorum*, ed. A.G. Little & E. Withington, Fasc. 9, 1928, 150-171.
- *Antidotarius*, ed. A.G. Little & E. Withington, Fasc. 9, 1928, 103-119.
- *Grammatica graeca e Grammatica hebraica (A Gramática Grega de Roger Bacon e um Fragmento de Sua Gramática Hebraica)*, ed. Edmund Nolan e S.A. Hirsch (Cambridge: Cambridge University Press, 1902). (Datação exata das duas gramáticas não determinadas)
- *Compendium studii teologia*, Edição e Tradução com Introdução e Notas por Thomas S. Maloney (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20), (Leiden: Brill, 1988). [Resumo do Estudo da Teologia]

c. Fontes Secundárias

- Antólic, Pia, "'Experientia est universalis acceptio singularium:' Die Rezeption der *Zweiten Analytiken* im Kommentar des Roger Bacon zu Buch I der *Metaphysik*", em *Conhecimento e Ciência. Problemas da Epistemologia em Filosofia Medieval*, eds. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, e Pia Antólica (Berlim: Akademie Verlag, 2004), 213-237.
- Antólica, Pia, *Roger Bacon: 'Opus maius.' Eine moralphilosophische Auswahl* (Freiburg: Herder, 2008). (Tradução alemã de passagens selecionadas da *filosofia moralis* de Bacon com introdução)
- Bérubé, Camille, *De la Philosophie à la Sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon* (Roma: Istituto storico dei Cappuccini, 1976).
- Crowley, Theodore, *Roger Bacon: O Problema da Alma em seus Comentários Filosóficos* (Dublin: Frederick Press, 1950).
- De Libera, Alain, "Roger Bacon et le Probleme de l'Appelatio Univoca", em *Inglês Logic and Semantics. Do fim do século XII à Época de Ockham e Burleigh*, eds. H.A.G. Braakhuis, C.H. Kneepkens, L.M. de Rijk (Nijmegen: Ingenium Publishers, 1981), 193-234.
- De Libera, Alain, "De la logique à la grammaire: Remarques sur la théorie de la *determination* chez Roger Bacon et Lambert d'Auxerre (Lambert de Lagny)", em *De grammatica. Um Tributo a Jan Pinborg*, eds. G. Bursill-Hall, S. Ebbesen, e K. Koerner (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1990), 209-226.
- De Libera, Alain, "Roger Bacon et la reference vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong", em *Lectioem varietates: Homenagens á Paul Vignaux*, eds. J. Jolivet, Z. Kaluza, e A. De Libera (Paris: J. Vrin, 1991), 85-120.

- De Libera, Alain, "Roger Bacon et la Logique", em *Roger Bacon and the Sciences: Comemorativos Ensaio*, ed. Jeremiah Hackett (Leiden: Brill, 1997), 103-132.
- Del Punta, F., Donati, S., Trifogli, C., "Comentários sobre a *Física de Aristóteles* na Grã-Bretanha, ca. 1250-1270", em *Aristóteles, na Grã-Bretanha, na Idade Média*, ed. John Marenbon (Turnhout: Brepols, 1996), 265-83.
- Easton, Stewart C., *Roger Bacon e Sua Busca por uma Ciência Universal: Uma Reconsideração da Vida e Obra de Roger Bacon à Luz de Seu Próprio Propósito Declarado* (Nova York: Columbia University Press, 1952).
- Fisher, N. W. e Unguru, Sabetei, "Ciências Experimentais e Matemática no Pensamento de Roger Bacon", *Traditio* 27 (1971), 353-378.
- Fredborg, Karin Margareta, "Roger Bacon em 'Impositio vocis ad significandum'", em *Lógica Inglesa e Semântica. Do fim do século XII à Época de Ockham e Burleigh*, eds. H.A.G. Braakhuis, C.H. Kneepkens, L.M. de Rijk (Nijmegen: Ingenium Publishers, 1981), 167-191.
- Hackett, Jeremias, "Filosofia e Teologia em 'Opus maius' de Roger Bacon", em *Filosofia e o Deus de Abraão. Ensaio em Memória de James A. Weisheipl OP*, ed. Raymond James Long (Toronto: Pontifício Instituto de Estudos Mediaeval, 1991), 55-69.
- Hackett, Jeremiah, "Roger Bacon", em *Filósofos Medievais*, ed. Jeremiah Hackett (Detroit/Londres: Gale Research Inc., 1992) 90-102.
- Hackett, Jeremias, "*Scientia experimentalis*: From Grosseteste to Roger Bacon", em *Robert Grosseteste: New Perspectives on his*

Thought and Scholarship, ed. James McEvoy (Turnhout: Brepols, 1995), 89-120.

- Hackett, Jeremias, ed., *Roger Bacon and the Sciences: Comemorativos* (Leiden: Brill, 1997).
- Hackett, Jeremias, "Roger Bacon: Sua Vida, Carreira e Obras", em *Roger Bacon e as Ciências: Ensaio Comemorativos*, ed. Jeremiah Hackett (Leiden: Brill, 1997), 23/09. (1997a)
- Hackett, Jeremiah, "Roger Bacon on *Scientia Experimentalis*," in *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, ed. Jeremiah Hackett (Leiden: Brill, 1997), 277-315. (1997b)
- Hackett, Jeremiah, ed, *Roger Bacon and Aristotelianism*, *Vivarium* 35, 2 (1997).
- Hackett, Jeremiah, "Robert Grosseteste and Roger Bacon on the *Posterior Analytics*," in *Knowledge and Science. Problems of Epistemology in Medieval Philosophy*, eds. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, and Pia Antolic (Berlin: Akademie Verlag, 2004), 161-212.
- Hackett, Jeremias, "Roger Bacon e a Recepção de Aristóteles no Século XIII: Uma Introdução à sua Crítica de Averroes", em *Albertus Magnus e os Primórdios da Recepção Medieval de Aristóteles no Oeste Latino*, eds. Ludger Honnefelder, et al. (Münster: Aschendorff Verlag, 2005), 219-248.
- Hackett, Jeremias, "Espelhos de Príncipes, Erros de Filósofos: Roger Bacon e Giles de Roma (Aegidius Romanus) sobre a Educação do Governo (o Príncipe)", na *Irlanda, Inglaterra e no Continente na Idade Média e Além: Ensaio em Memória de um Frade Turbulento*, F.X. Martin, OSA, eds. Howard B. Clarke e J.R.S. Phillips (Dublin: University College Dublin Press, 2006), 105-127.

- Hackett, Jeremias, "Experiência e Demonstração em Roger Bacon: Uma Revisão Crítica de algumas Interpretações Modernas", em *Experiência e Demonstração: As Ciências da Natureza no 13^{ésimo} e 14^{ésimo} Séculos*, eds. Alexander Fidora, et al. (Berlim: Akademie Verlag, 2006), 41-58.
- Hedwig, Klaus, "Roger Bacon: *Scientia experimentalis*", ed. Theo Kobush, *Philosophen des Mittelalters* (Darmstadt: Primus, 2000), 140-51.
- Johnson, Timothy J., "Back to Bacon: Dieter Hattrup and Bonaventure's Author of the *De Reductione*", *Franciscan Studies* 67 (2009), 132-147.
- Rei, Pedro, "Duas Concepções de Experiência", *Filosofia Medieval e Teologia* 11 (2003), 203-226.
- Lindberg, David C., "Roger Bacon's Theory of the Rainbow: Progress or Regress", *Isis* 57 (1966), 235-49.
- Lindberg, David C., "Linhas de Influência em Óptica do Século XIII: Bacon, Witelo e Pecham", *Speculum* 46 (1971), 66-83.
- Lindberg, David C., "Ciência como Serva. Roger Bacon e a Tradição Patrística", *Isis* 78 (1987), 518-536.
- Little, Arthur G., *Roger Bacon: Ensaio Contribuído por Vários Escritores na Ocasão da Comemoração do Sétimo Centenário de Seu Nascimento* (Oxford: Clarendon Press, 1914). Reimprimir Nova Iorque em 1972.
- Maloney, Thomas S., "Roger Bacon on the *Significatum* of Words", em *Archéologie du Signe* (Papers in Medieval Studies, 3), ed. Lucie Brind'Amour e Eugene Vance (Toronto: Pontifício Instituto de Estudos Medievais, 1883), 187-211. (1983a)

- Maloney, Thomas S., "A Semiótica de Roger Bacon", *Estudos Medievais* 45 (1983), 120-154. (1983b)
- Maloney, Thomas S., "Roger Bacon on Equivocation", *Vivarium* 22 (1984), 85-112.
- Maloney, Thomas S., "É a *De dourina Christiana* a Fonte para a Semiótica de Bacon", em *Leitura e Sabedoria: A De dourina Christiana de Agostinho na Idade Média*, ed. Edward D. English (Notre Dame e Londres: University of Notre Dame Press, 1995), 126-42.
- Maloney, Thomas S., "O Realismo Extremo de Roger Bacon", *Revisão da Metafísica* 38 (1985), 807-837.
- Mensching, Günter, *Roger Bacon* (Zugänge zum Denken des Mittelalters, vol. 4 (Münster: Aschendorff 2009).
- Molland, A. George, "Roger Bacon como Mágico", *Traditio* 50 (1974), 445-460.
- Molland, A. George, "Ideias Medievais do Progresso Científico", *Revista da História das Ideias* 39 (1978), 567-571.
- Molland, A. George, "Roger Bacon and the Hermetic Tradition in Medieval Science", *Vivarium* 31 (1983), 140-160.
- Molland, A. George, "Roger Bacon's *De laudibus mathematicae*: a preliminar study", em E. Sylla & M. McVaugh, eds., *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday* (Leiden: Brill, 1996), 68-83.
- Molland, A. George, "A Apropriação da Matemática Passada de Roger Bacon", em *Tradição, Transmissão, Transformação. Proceedings of Two Conferences on Pre-modern Science realizado na Universidade de Oklahoma*, eds. F.J. Ragep, S.P. Ragep, e S. Livesey (Leiden: Brill, 1996), 347-65.

- Molland, A. George, "Roger Bacon's Knowledge of Mathematics", em *Roger Bacon and the Sciences: Comemorativos*, ed. Jeremias Hackett (Leiden: Brill, 1997), 151-174.
- Newhauser, Richard, "Inter Scientiam et Populum: Roger Bacon, Pierre de Limoges e o *Tractatus moralis de oculo*", em *After the Condemnation of 1277. Filosofia e Teologia na Universidade de Paris no Último Quarto do Século XIII (Miscellanea Medievalia 28)*, Eds. J.A. Aertsen, K. Emery, Jr., e A. Speer, (Berlim/Nova York: W. de Gruyter, 2001), 682-703.
- Newman, W. R., "A Alquimia de Roger Bacon e os *Tres epistolae atribuídos a ele*", em *Comprendre et maitriser la nature au moyen age: mélanges d'histoire oferece um Guy Beaujouan*, ed. Danielle Jacquart, (Genebra: Librairie Droz, 1994).
- Newman, W.R., "Uma Visão Geral da Alquimia de Roger Bacon", em *Roger Bacon e as Ciências: Ensaios Comemorativos*, ed. Jeremias Hackett (Leiden: Brill, 1997), 317-335.
- Oliver, Simon, "Roger Bacon on Light, Truth and Experimentum", *Vivarium* 42, nº 2 (2004), 151-180.
- Perler, Dominik, "Logik - Eine 'Wertlose Wissenschaft?' Zum Verhältnis von Logik und Theologie", em *Logik und Theologie. Das Organon im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter*, eds. Dominik Perler e Ulrich Rudolph (Leiden: Brill, 2005), 375-399.
- Pinborg, Jan, "Roger Bacon on Signs: A Newly Recovered Part of the Opus Maius", em *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, vol. 1, eds. Jan P. Beckmann, et al. (Berlim / Nova York: W. de Gruyter, 1981), 403-412.
- Power, Amanda, "A Mirror for Every Age: The Reputation of Roger Bacon", *English Historical Review* 121, nº 492 (2006), 657-692.

- Raizman-Kedar, Yael, "O Intelecto Naturalizado: Roger Bacon sobre a Existência de Espécies Corpóreas dentro do Intelecto", *Ciência Precoce e Medicina* 14 (2009), 131-157.
- Rosier, Irène e De Libera, Alain, "Intenção de significador et engendrement du discours chez Roger Bacon", em *Histoire, Epistémologie, Langage* 8/2 (1986), 63-79.
- Rosier, Irène e De Libera, Alain, *La Parole Comme Acte: Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle* (Paris: Vrin, 1994).
- Rosier-Catach, Irène, "Roger Bacon and Grammar", em *Roger Bacon and the Sciences: Comemorativos*, ed. Jeremiah Hackett (Leiden: Brill, 1997), 67-102.
- Rosier-Catach, Irène, "Roger Bacon, al-Farabi, et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie moral", em *La rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires, de l'Antiquité au XVII^e siècle*, eds. Gilbert Dahan e Irène Rosier-Catach (Paris: Vrin, 1998), 87-110.
- Van Deusen, Nancy, "Roger Bacon na Música", em *Roger Bacon e as Ciências: Ensaio Comemorativos*, ed. Jeremias Hackett (Leiden: Brill, 1997), 223-241.
- Williams, Steven J., "Roger Bacon e sua Edição do Pseudo-Aristóteles *Secretum secretorum*", *Speculum* 69 (1994), 57-73.
- Williams, Steven J., "Roger Bacon e o Segredo dos Segredos", em *Roger Bacon e as Ciências: Ensaio Comemorativos*, ed. Jeremias Hackett (Leiden: Brill, 1997), 365-393.

Informações do autor

Pia Antolic-Piper

James Madison University

U. S. A.

JOÃO DUNS SCOTUS

João Duns Scotus (1266-1308), juntamente com Boaventura, Tomás de Aquino e Ockham, é um dos quatro grandes filósofos da Alta Escolástica. Seu trabalho é enciclopédico em escopo, mas tão detalhado e cheio de nuances que ele ganhou o epíteto de “Doutor Sutil”, e um pensador como Ockham elogiaria seu julgamento por superar todos os outros em sua sutileza. Em oposição ao pensamento predominante na metafísica de que o termo “ser” é analógico, Scotus argumenta que deve ser um termo unívoco, uma visão que outros temiam que traria o fim da metafísica e da teologia natural. O romance de Scotus sobre universais e individuação ganhou muitos seguidores e inspirou brilhantes contra-argumentos de oponentes de Ockham e tomistas. Apesar de suas falhas, seu argumento para a existência de Deus, talvez o mais complicado de todos os já escritos, é um tour de force filosófico. A distinção de Scotus entre cognição intuitiva e abstrativa estruturou grande parte da discussão sobre cognição pelo restante do período escolar. Em oposição a pensadores como Tomás de Aquino e Godofredo de Fontaines, Scotus defende um voluntarismo moderado em sua descrição do livre-arbítrio, uma visão que seria influente no período moderno.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
 - a. Vida
 - b. Obras
2. O Sujeito da Metafísica
3. Distinções
4. Universais
5. Individuação

6. O Argumento para a Existência de Deus
7. Univocidade, Metafísica e Teologia Natural
 - a. Fundo
 - b. Problemas decorrentes da Analogia e Equivocidade
 - c. Argumentos para a Univocidade
8. Cognição
 - a. Cognição Intuitiva e Abstrata
 - b. Iluminação Divina e Ceticismo
9. Direito Natural
10. Teoria da Ação e Vontade
11. Referências e leitura suplementar
 - a. Textos Primários em Latim
 - b. Textos Primários em Tradução de Inglês
 - c. Literatura Secundária

1. Vida e Obras

a. Vida

Ninguém sabe exatamente quando João Duns nasceu, mas temos quase certeza de que ele veio da cidade homônima de Duns, perto da fronteira escocesa com a Inglaterra. Ele, como muitos outros de seus compatriotas, era chamado de "Scotus" ou "o escocês" em seu país de nascimento. Ele foi ordenado sacerdote em 17 de março de 1291. Como seu bispo acabara de ordenar outro grupo no final de 1290, podemos situar o nascimento de Scotus no primeiro trimestre de 1266, se ele foi ordenado tão cedo quanto a lei canônica permitia. Quando menino, ele se juntou aos franciscanos, que o enviaram para estudar em Oxford, provavelmente em 1288. Ele ainda estava em Oxford em 1300, pois participou de uma disputa lá em algum momento de 1300 ou 1301, depois

de terminar palestra sobre as *Sentenças*. Além disso, quando o provincial inglês apresentou 22 nomes ao bispo Dalderby em 26 de julho de 1300 para obter licenças para ouvir confissões em Oxford, o de Scotus estava entre eles. Ele provavelmente completou seus estudos em Oxford em 1301. Ele não foi, no entanto, iniciado como mestre em Oxford, pois seu provincial o enviou para a mais prestigiada Universidade de Paris, onde ele daria uma segunda palestra sobre as *Sentenças*.

A longa rixa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe, o Belo, da França, logo abalaria a Universidade de Paris e interromperia os estudos de Scotus. Em junho de 1301, os emissários de Filipe examinaram cada franciscano no convento parisiense, separando os monarquistas dos papistas. Os partidários do papa, uma pequena maioria que incluía Scotus, tiveram três dias para deixar a França. Scotus voltou a Paris no outono de 1304, depois que Bonifácio morreu e o novo papa, Bento XI, fez as pazes com Filipe. Não temos certeza de onde Scotus passou seu exílio, mas parece provável que ele tenha voltado a trabalhar em Oxford. Scotus também lecionou em Cambridge algum tempo depois de concluir seus estudos em Oxford, mas os estudiosos não têm certeza sobre exatamente quando.

Scotus completou seus estudos parisienses e foi iniciado como mestre, provavelmente no início de 1305. Como mestre regente, ele realizou um conjunto de questões (seu único conjunto) dois anos após seu início. Sua ordem o transferiu para a casa de estudos franciscana em Colônia, onde sabemos que ele serviu como leitor em 1307. Ele morreu no ano seguinte; a data tradicionalmente indicada é 8 de novembro. O Papa João Paulo II proclamou sua beatificação em 1993.

b. Obras

Os estudiosos fizeram progressos consideráveis na determinação de quais das obras atribuídas a Scotus são genuínas. Além disso, muitos textos-chave agora existem em edições críticas: as obras filosóficas na edição de São Boaventura e as obras teológicas na edição do Vaticano. No entanto, outros ainda não foram editados criticamente. A *Omnia Opera* não é uma edição crítica, e a confiabilidade dos textos varia consideravelmente. Apesar de seu título, a *Opera* de Wadding não contém todas as obras de Scotus. Mais importante, o que Wadding inclui como o *Relatório* parisiense sobre o Livro 1 das *Frases* é, na verdade, o Livro 1 das *Adições magnae*, a compilação de William de Alnwick do pensamento de Scotus baseado em grande parte, mas não exclusivamente em seu ensino parisiense. O *Relatório* parisiense existe em várias versões, mas a maioria apenas em manuscritos. Os estudiosos ainda estão incertos sobre a cronologia exata das obras.

No início de sua carreira, Scotus escreveu uma série de trabalhos lógicos: perguntas sobre *Isagoge* de Porfírio e sobre *Categorias* de Aristóteles, *Sobre interpretação* e *refutações sofísticas*. Suas palestras em Oxford sobre as *Frases* são gravadas em sua *Lectura*, e suas disputas em Oxford são gravadas no primeiro conjunto de suas *Colações*. Scotus provavelmente começou suas *Perguntas sobre a Metafísica* no início de sua carreira também, mas a recente bolsa sugere que Scotus compôs partes deste trabalho, em particular nos Livros VII-IX, depois que ele deixou a Inglaterra para Paris, e talvez no final de sua carreira. Scotus também escreveu uma *Exposição* sobre metafísica de Aristóteles e um conjunto de perguntas sobre Aristóteles *sobre a alma*, mas mais estudo é necessário para determinar sua relação com o resto do corpus de Scotus.

Ainda em Oxford, Scotus começou a reformular a *Leitura* em seu *Ordinatio*, um comentário mais completo e sofisticado sobre as *Frases*. Em algum momento, provavelmente depois de escrever o Livro 1 d.5, Scotus partiu para Paris, onde continuou seu trabalho na *Ordinatio*, incorporando em seções posteriores material de suas palestras parisienses sobre as *Frases*. Essas palestras parisienses só existem em várias versões dos relatórios estudantis, e assim são chamadas de *Reportatio Parisiensis* (*Relatório de Paris*). As primeiras disputas de Scotus em Paris são registradas no segundo set de suas *Colações*. Após sua criação como mestre, ele realizou um conjunto de *Perguntas "Quodlibetal"*. A *Logica* de Scotus, que a edição de Wadding erroneamente inclui como Questão 1 de *Perguntas diversas sobre formalidades* (embora Scotus não tenha escrito tal trabalho), é uma breve, mas importante investigação do que se segue da alegação de que a e b não são formalmente idênticas, e complementa discussões sobre a distinção formal no *Relatório* e no *Ordinatio*. Scotus compôs seu famoso tratado *Do primeiro princípio* no final de sua carreira. Embora canibalize grandes pedaços da *Ordinatio*, é, no entanto, o tratamento mais maduro de Scotus das reivindicações centrais da teologia natural. Os estudiosos ainda não sabem se mais um trabalho, a *Teoremaata* (*Teoremas*), é genuíno.

Scotus morreu apenas alguns anos após sua criação, deixando para trás uma massa de obras que ele pretendia concluir ou polir para publicação. No entanto, ele logo exerceu uma influência tão grande quanto qualquer outro pensador do Período Escolástico Elevado, incluindo Boaventura e Tomás de Aquino. Apesar da feroz oposição de muitos bairros, e em particular do admirador de Scotus, William Ockham, a escola escocesa floresceu bem até o século XVII, onde sua influência pode ser vista em escritores como Descartes e Bramhall. O interesse pela filosofia de

Scotus diminuiu no século XVIII, e quando filósofos e teólogos do século XIX novamente se interessaram pelo pensamento escolar, eles geralmente se voltaram para Aquino e seus seguidores, não para Scotus. No entanto, os franciscanos continuamente atestaram a importância de Scotus, e no século XX seus esforços desencadearam um reavivamento do interesse por Scotus, que gerou muitos estudos de alta qualidade, bem como uma edição crítica da escrita de Scotus, onze volumes dos quais estão agora impressos. Resta saber se o pensamento de Scotus terá um impacto tão grande na filosofia contemporânea quanto o de Aquino ou Anselmo.

2. O Sujeito da Metafísica

O debate medieval sobre o assunto da metafísica decorre de várias propostas na *Metafísica* de Aristóteles. Estes incluem ser enquanto ser (Met. 4.1), Deus (Met. 6.1) e substância (Met. 7.1). Os filósofos islâmicos Avicena e Averróis, poderosas influências na filosofia escolástica cristã, estão divididos sobre o assunto. Avicena rejeita a afirmação de que Deus é o assunto da metafísica com base no fato de que nenhuma ciência pode estabelecer a existência de seu próprio assunto, enquanto a metafísica pode demonstrar a existência de Deus. Em vez disso, ele argumenta que o assunto da metafísica é ser enquanto ser. Temos uma noção comum de ser aplicável a Deus, substâncias e acidentes, e essa noção torna possível uma ciência de ser enquanto ser que inclui Deus e substâncias separadas, bem como substâncias materiais e acidentes.

Em sua réplica a Avicena, Averróis sustenta que a visão de que a metafísica estuda o ser enquanto ser equivale à visão de que a metafísica estuda a substância e, em particular, as substâncias separadas e Deus. Porque é a física, e não a disciplina mais nobre da metafísica, que estabelece a existência de Deus, não há impedimento para sustentar que

Deus é o assunto da metafísica. Scotus sustenta com Avicena que a metafísica estuda o ser enquanto ser. Claro, entre os seres, Deus é preeminente: Ele é o único ser perfeito, o ser do qual todos os outros dependem. Esses fatos explicam por que Deus ocupa o lugar mais importante na metafísica. No entanto, o que faz de Deus um sujeito adequado para a metafísica não é que ele seja Deus, mas que ele seja um ser. A metafísica também inclui o estudo dos transcendentais, que "transcendem" o esquema aristotélico das categorias. Os transcendentais incluem ser, os atributos próprios de ser ("um", "verdadeiro" e "bom" são termos transcendentais, porque são coextensivos a "ser", cada um significando um dos atributos próprios de ser) e o que é significado por disjunções que são coextensivas com "ser", como "finito ou infinito" e "necessário ou contingente". No entanto, qualquer coisa capaz de existência real também cai sob o título de "ser enquanto ser" e, portanto, pode ser estudada na metafísica.

3. Distinções

Na visão de Scotus, para ter uma compreensão precisa da estrutura da realidade criada e da natureza de Deus, e para responder a questões como o que individualiza as substâncias ou como um Deus com múltiplos atributos ainda pode ser simples, devemos primeiro ter uma compreensão clara dos vários tipos de identidade e distinção existentes entre os itens. O que se segue é uma breve taxonomia de quatro tipos principais de identidade e distinção, com ênfase particular na identidade e distinção formal, marcas da filosofia escotista. Para simplificar, falarei abaixo apenas de distinção e não de identidade.

1. Uma *distinção real* ocorre entre dois indivíduos, x e y, se e somente se for logicamente possível que x exista sem y ou que y exista sem x. Por

exemplo, Ricky, o gato, e Beulah, a vaca, são realmente distintos, assim como sua mão e seu pé, e uma substância e seu acidente, como Sócrates e sua palidez. Nesses exemplos, x ou y em cada par pode existir sem o outro. Mesmo a palidez pode existir sem Sócrates, embora apenas pelo poder divino. No entanto, Deus e qualquer criatura são realmente distintos e, embora Deus possa existir sem qualquer criatura, nenhuma criatura pode existir sem Deus. Portanto, para uma distinção real, não é necessário que ambos os itens do par possam existir sem o outro.

2. Uma *distinção conceitual* resulta da atividade intelectual e não marca nenhuma distinção na própria coisa. Em vez disso, nossos intelectos criam concepções distintas do que é realmente o mesmo. Por exemplo, para adaptar o famoso exemplo de Frege, nosso conceito de Estrela da Manhã é distinto de nosso conceito de Estrela Vespertina, e ainda assim a Estrela da Manhã e a Estrela Vespertina são realmente uma e a mesma coisa: o planeta Vênus.

3. Scotus reconhece a necessidade de uma distinção entre o real e o conceitual, uma distinção que tem um fundamento na realidade e, portanto, é independente da mente e, no entanto, não implica separabilidade real. Por exemplo, a vontade e o intelecto são realmente o mesmo, pois cada um é realmente idêntico e inseparável da alma. No entanto, a vontade é um poder livre e o intelecto não, e isso não é simplesmente uma questão de como os concebemos. Algum tipo de distinção menos que real, mas mais que conceitual, é necessária para capturar esse fato. Scotus chama esse tipo de distinção de *distinção formal*. O que se distingue neste caso não são coisas (*res*), mas o que Scotus chama de "formalidades" ou "realidades" ou "entidades" em uma e a mesma coisa. De acordo com Scotus, x e y são formalmente distintos se e somente se (a) x e y são realmente iguais e (b) x tem uma razão diferente

(conta ou caráter) de *y*, e (c) nenhuma razão se sobrepõe à outra. Assim, embora a vontade e o intelecto sejam realmente idênticos, suas explicações diferem e são mutuamente não inclusivas e, portanto, são formalmente distintas. Da mesma forma, há uma distinção formal entre a natureza comum e a individual, entre um gênero e a diferença específica, entre os atributos divinos e entre cada Pessoa da Trindade e a Essência Divina.

Os estudiosos concordam amplamente que em seus primeiros trabalhos, pelo menos na *Lectura*, quando Scotus fala de formalidades distintas em uma única coisa, ele pretende identificar itens que são ontologicamente robustos o suficiente para servir como portadores de propriedade. Portanto, Scotus pode explicar o fato de uma única coisa ter propriedades até mesmo contraditórias *F* e não-*F* sem entrar em conflito com o Princípio de Não-Contradição ao afirmar que o portador de *F* é uma formalidade distinta do portador de não-*F*, embora as duas formalidades eles são realmente idênticos. Por exemplo, a natureza humana é comum tanto em si quanto na realidade, enquanto o indivíduo que contrai essa natureza comum em Sócrates é individual por si mesmo, embora em Sócrates a natureza comum e o individual sejam realmente o mesmo.

Em algumas de suas obras parisienses, como o *Relatório* (notavelmente 1 d.33) e o *Logica*, Scotus parece crescer mais ontologicamente parcimonioso, afirmando que a não identidade formal ou distinção dentro de uma única coisa não implica formalidades absolutamente distintas nessa coisa. Gelber [1974] e Adams [1976] sugerem que Scotus muda de ideia em resposta às críticas que seu ensino sobre a distinção formal pode ter sustentado em Paris. Os críticos medievais de Scotus, escrevendo após sua morte, advertiram que seu relato arruinaria a doutrina da simplicidade divina se, de fato, postasse uma

pluralidade de formalidades em Deus. No entanto, é difícil dizer se Scotus realmente mudou de ideia. Tanto o *Relatório* quanto o *Lógica* afirmam que se x e y são formalmente distintos, isso implica que eles não são absolutamente, mas apenas qualificados, pois eles têm apenas um tipo de distinção diminuída. É difícil dizer pelo que Scotus escreve, no entanto, se essa distinção diminuída é suficiente para permitir que formalidades qualificadamente distintas tenham propriedades. Há também algumas evidências de que Scotus levanta as mesmas precauções ontológicas sobre formalidades em seus escritos em Oxford (ver o reconhecidamente ambíguo *Ordinatio* 1 d.2 p.2 q.1-4 nn.404-8), independentemente de qualquer crítica parisiense direcionada ao seu trabalho.

4. Scotus reconhece ainda outro tipo de distinção extramental, que se aplica a itens como a cor vermelha, que pode ser mais profunda ou mais pálida, coragem, que pode ser mais forte ou mais fraca, e ser, que pode ser finito ou infinito. Esses itens variam no grau, quantidade ou intensidade de sua perfeição, ou seja, em seu modo intrínseco. Scotus chama a distinção entre tal item e seu modo intrínseco de *distinção modal*, explicando sua diferença da distinção formal contrastando modos intrínsecos com diferenças. Cada diferença que contrai a virtude do gênero (por exemplo) em suas várias espécies tem um caráter formal diferente de seu gênero. No entanto, as variações na profundidade da coragem de alguém não criam novas espécies, assim como as variações na intensidade do vermelho, na força do desejo ou no grau de ser. Vermelho pálido e vermelho escuro compartilham o mesmo caráter formal, assim como desejos leves e poderosos pelo mesmo objeto; eles diferem apenas no grau ou intensidade com que exibem esse caráter. A distinção modal, então, é ainda menor do que a distinção formal.

4. Universais

Os filósofos medievais basearam-se fortemente em sistemas classificatórios ontológicos - em particular, sistemas inspirados nas categorias de Aristóteles - para mostrar as relações-chave entre os seres criados e para nos fornecer conhecimento científico deles. Os indivíduos Sócrates e Platão pertencem à espécie humana, que por sua vez pertence ao gênero animal. Os burros também pertencem ao gênero animal, mas a diferença racional separa os humanos dos outros animais. O *gênero* animal, junto com outros gêneros como vegetal, pertence à categoria de *substância*. Isso é incontroverso. O que os filósofos medievais debatem, no entanto, é o status ontológico desses gêneros e espécies. Eles existem na realidade extramental ou são apenas conceitos? Se eles têm existência extramental, que tipo de existência é? Os gêneros e as espécies constituem os indivíduos ou estão separados dos indivíduos? É com essas questões em mente que Scotus articula sua descrição das naturezas comuns. Em suma, ele argumentará que naturezas comuns como a *humanidade* e a *animalidade* realmente existem (embora tenham uma existência "menor" que os indivíduos), que são comuns em si mesmas e na realidade, e que se combinam com individuadores, que "contratam" eles.

O principal obstáculo para aceitar a descrição de Scotus das naturezas comuns é que sua visão exige que aceitemos que existem realidades - gêneros e espécies - que têm uma unidade menor que numérica. Consequentemente, Scotus oferece uma bateria de argumentos para a conclusão de que nem toda unidade real é unidade numérica. Em um dos argumentos mais fortes, Scotus afirma que se toda unidade real fosse uma unidade numérica, então toda diversidade real também seria diversidade numérica. No entanto, quaisquer duas coisas numericamente diferentes são, como tal, igualmente diferentes. Nesse caso, Sócrates seria

tão diferente de Platão quanto de uma linha. Nossos intelectos não poderiam, então, abstrair nada comum de Sócrates e Platão. Nesse caso, ao aplicarmos o conceito universal de ser humano a ambos, aplicaríamos uma mera ficção de nossos intelectos. Essas consequências absurdas mostram que a diversidade numérica não é o único tipo, e como a diversidade numérica é a maior diversidade, deve haver uma diversidade real, mas menos que numérica, e uma unidade real, mas menos que numérica, correspondente a ela. Outro argumento sustenta que, mesmo que não houvesse intelecto para conhecê-lo, o fogo ainda geraria fogo. O fogo gerador e o fogo gerado teriam uma unidade real de forma, o tipo de unidade que tornaria este um caso de causação unívoca. As duas instâncias de fogo, então, têm uma natureza comum independente da mente com uma unidade menor que numérica.

Embora as naturezas comuns não sejam individuais em si mesmas, visto que sua unidade própria é menos que numérica, elas também não são universais em si mesmas. Seguindo Aristóteles, Scotus sustenta que o que é universal é o que é um em muitos e dito de muitos. Como Scotus entende esse relato, um F universal deve ter a indiferença para ser predicável em uma declaração de predicação de primeiro modo de F s individuais de tal forma que o universal e cada particular sejam idênticos. Como aponta Cross [2002], o tipo de identidade em ação aqui é representacional: O F universal representa cada F individual igualmente bem. Scotus afirma que nenhuma natureza comum pode ser universal dessa maneira. É verdade que uma natureza comum tem um certo tipo de indiferença: não é incompatível com nenhuma natureza comum que ela seja contraída por algum indivíduo diferente daquele que de fato a contrai. Porém, com exceção da Essência Divina, que é predicável de cada Pessoa

Divina, apenas um conceito tem a indiferença de ser predicável como um universal é predicável.

Embora Scotus tenha originado essa distinção entre universais e naturezas comuns, ele encontra sua inspiração na famosa afirmação de Avicena de que "cavalo é apenas cavalo". Como Scotus entende essa afirmação, naturezas comuns são indiferentes à individualidade ou universalidade. Embora eles não possam realmente existir, exceto como individualizados ou universais, eles não são individualizados ou universais em si mesmos. Por esta razão, Scotus caracteriza a universalidade e a individualidade como acidentais à natureza comum e, portanto, como necessitando de uma causa. É o intelecto que faz com que a natureza comum seja universal ao concebê-la sob o modo da universalidade, isto é, de modo que numericamente um conceito seja predicável de uma pluralidade de indivíduos.

Esse relato de naturezas comuns realmente existentes que têm certa prioridade sobre os indivíduos pode sugerir que Scotus está retrabalhando uma teoria platônica das Formas. No entanto, Scotus distancia seu próprio relato do de Platão. Por um lado, Platão sustenta que as Formas são as realidades mais elevadas, enquanto as coisas particulares que participam delas são realidades menores. Embora Scotus admita que as naturezas comuns realmente existem - elas têm seu próprio ser (*esse*) - porque elas têm uma unidade menor do que numérica, elas têm um ser correspondentemente diminuído. Os indivíduos, ao contrário, têm unidade numérica e, portanto, seu ser não é diminuído: o Sócrates individual tem mais ser do que a humanidade de natureza comum instanciada nele. Além disso, Platão sustenta que as Formas existem independentemente dos indivíduos que nelas participam e das mentes que as pensam. Na visão de Scotus, as naturezas comuns existem apenas como constituintes de

indivíduos na realidade extramental ou como conceitos na mente. É verdade que entre os constituintes de um indivíduo, a natureza comum tem uma certa prioridade natural sobre o individual: A natureza é comum não apenas por si mesma, mas também na realidade. Mesmo quando forma uma composição com um indivíduo, não há nada de incompatível em formar uma composição com um indivíduo diferente. No entanto, essa prioridade natural não implica que a natureza comum possa existir independentemente de seu indivíduo, e assim Scotus está correto em distinguir seu relato do de Platão. Embora o importante discípulo de Scotus, Francisco de Meyronnes, tenha se esforçado para comparar as opiniões de Scotus com as de Platão, ele o fez em grande parte interpretando Platão como escotista, não interpretando Scotus como platônico.

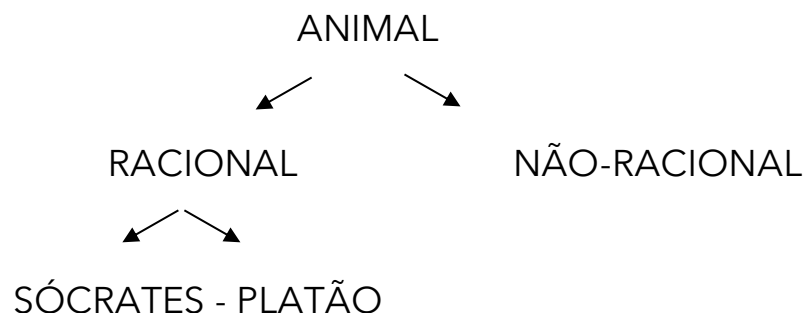
5. Individuação

A *humanidade* é uma natureza comum instanciada tanto em Sócrates quanto em Platão. Sócrates e Platão, em contraste, não são instanciados em nada mais. Scotus os chama de "indivíduos" e "singulares" porque não podem ser divididos ou instanciados da maneira como a humanidade é. Em outras palavras, Sócrates e Platão não podem ser divididos em partes subjetivas. O que explica sua individualidade, no entanto, é uma questão de controvérsia vibrante entre os filósofos escolásticos, e Scotus chega à sua própria resposta influente à questão investigando os méritos e falhas das respostas de seus predecessores.

Muitos desses predecessores, como Tomás de Aquino, explicam a individuação de substâncias materiais e imateriais de maneira diferente. Consequentemente, Scotus começa com uma refutação crítica de seus pontos de vista sobre a individuação de substâncias materiais e segue com

um relato de individuação, aplicável tanto a criaturas materiais quanto imateriais, que evita as críticas que atormentam esses outros pontos de vista. Seu primeiro movimento é argumentar que a substância material não é individual com base em sua natureza. Como vimos (veja a Seção 4), naturezas como *humanidade* e *assinidade* são comuns e têm uma unidade menor do que numérica, então deve haver algo além da natureza que explique a individualidade de Sócrates ou Brownie, o burro.

Essa explicação, de acordo com Henrique de Ghent, o contraste favorito de Scotus, é uma dupla negação. A primeira negação é vertical, por assim dizer. Se o item não tem partes subjetivas, isto é, se não há mais nada em que possa ser dividido da mesma forma que animal e ser humano são divisíveis nessa árvore porfírica



Então a condição de negação vertical é satisfeita. A segunda negação é horizontal: o item não é idêntico a nada "além" dele na mesma espécie. Como Platão e Sócrates satisfazem ambas as condições, eles são indivíduos.

Scotus objeta que o relato de Henry é, na melhor das hipóteses, incompleto. É verdade que as negações podem ser explicativas em alguns casos. A ausência de Pierre do café explica por que não o vejo quando chego lá, por exemplo. No entanto, no caso em questão, resolver o problema requer dar conta da incompatibilidade formal de uma coisa com

a instanciamento (tendo partes subjetivas), e apenas uma característica positiva pode explicar uma incompatibilidade formal. Além disso, apelar para uma dupla negação apenas move a questão em questão um estágio para trás. Se um indivíduo material não pode ser posteriormente instanciado por causa da dupla negação, ainda não teremos uma resposta completa até descobrirmos o que explica por que ele tem essa dupla negação, e uma resposta a essa pergunta deve apelar para algo positivo.

As visões escolásticas mais comuns, adotadas por pensadores influentes como Tomás de Aquino, Giles de Roma e Godfrey de Fontaines, explicam a individuação de substâncias apelando para algo positivo, como existência real, quantidade ou matéria. Scotus acumula argumentos contra cada um desses pontos de vista, mas aqui vou relatar um argumento dirigido igualmente contra todos esses três candidatos.

Como a substância é naturalmente anterior ao acidente, o que explica o ser de uma coisa em qualquer ordenação substancial hierárquica deve estar ele mesmo na categoria de substância. Por exemplo, Platão é um indivíduo da espécie humana, do gênero animal. Nenhum acidente pode explicar qualquer um desses recursos. A adição de acidentes à espécie humana, por exemplo, não produziria nenhum humano individual, mas apenas uma união accidental da substância humana e desses acidentes. Scotus apresenta basicamente a mesma crítica contra a visão de que a existência real individua, uma vez que a existência real também é extrínseca à natureza de qualquer criatura e, portanto, accidental a ela. Finalmente, embora a matéria conte como substância e não como acidente, os predecessores de Scotus argumentaram que não é a matéria *per se*, mas a matéria marcada pela quantidade que individua, e assim Scotus entende a teoria de que a matéria individua da mesma forma

sustentando que um acidente, pelo menos parcialmente, explica a individuação da substância.

A discussão crítica de seus predecessores leva Scotus a concluir que o que explica a individuação de uma substância deve ser algo positivo e intrínseco ao que ela individua. Além disso, não pode ser algo comum, pois o que é comum pode existir em algo diferente daquilo em que de fato existe, ao passo que o que explica a individuação não pode. Por fim, deve enquadrar-se na categoria de substância, pois quando o indivíduo é adicionado, a substância é completa. É o elemento final na composição metafísica de uma substância. Scotus frequentemente traça uma analogia útil entre o indivíduo e a diferença específica. A diferença *específica racional* não pode ser dividida e, portanto, quando se combina com o gênero animal para constituir a espécie humana, a espécie é indivisível em outras espécies. Da mesma forma, o individuador de Sócrates combina-se com a natureza humana comum para constituir o Sócrates individual, que não pode ser instanciado. O individuador não acrescenta mais nada à sua essência, que sua natureza comum contém plenamente: embora o torne Sócrates, não o torna humano.

Embora o relato de Scotus sobre esse indivíduo pareça permanecer constante em seus muitos escritos, o que ele chama varia entre as obras e até mesmo dentro de obras individuais. Ele frequentemente fala dela como "a entidade individual", mas também como "a forma individual" e como "a existência". Talvez por causa de seu uso por C.S. Pierce, este último termo tornou-se dominante nas discussões contemporâneas de Scotus sobre a individuação.

6. O Argumento para a Existência de Deus

Embora Deus não seja o objeto da metafísica, ele é, no entanto, seu objetivo: provar a existência e a natureza de Deus é o objetivo da metafísica. Scotus oferece várias versões de sua prova da existência de Deus, todas suficientemente semelhantes em linguagem, estrutura e estratégia para serem discutidas em conjunto. O resumo abaixo não fará jus a esse argumento, talvez o mais complexo de toda a filosofia escolástica. A seguir, a estrutura do argumento é amplamente esboçada e alguns detalhes são fornecidos de seus argumentos subordinados mais importantes e distinto.

O argumento de Scotus se desenrola em quatro etapas:

- A. Há (1) uma primeira causa eficiente, (2) um ser preeminente, (3) uma primeira causa final.
- B. Apenas uma natureza é a primeira dessas três maneiras.
- C. Uma natureza que é a primeira em qualquer uma dessas maneiras é infinita.
- D. Só há um ser infinito.

O argumento de Scotus começa de maneira distinta. No estágio A, ele incorpora várias estratégias que seus predecessores usaram para provar a existência de Deus em um estágio de sua única prova: (1) Há uma primeira causa eficiente que produziu tudo o mais, mas ela mesma não foi produzida; (2) existe um ser preeminente, alguém cuja natureza supera todos os outros; e (3) há uma primeira causa final ou fim último. No estágio B, Scotus argumenta que um ser que possui qualquer uma dessas três primazias também terá as outras duas. No estágio C, ele prova que um ser com qualquer uma dessas primazias é intensamente infinito. Por fim, em D conclui que não pode haver mais de um ser com esta tríplice primazia. Uma vez que o cristianismo identifica Deus como o criador de tudo menos

de si mesmo, como o ser cujos poderes causais sustentam o universo, como a natureza preeminente que é infinitamente boa, sábia e poderosa, e como o fim último de todas as coisas, Scotus identifica o ser único cuja existência ele considera ter provado ser o Deus cristão.

Grande parte do interesse do argumento reside nos argumentos subordinados para A1, em parte porque eles servem como base para o restante da prova e em parte por causa de seu interesse filosófico intrínseco. Baseando-se nos pressupostos escolásticos comuns de que (a) nenhum ser pode produzir a si mesmo, (b) não pode haver um círculo de causas produtivas e (c) toda produção tem alguma causa, Scotus argumenta o seguinte:

Argumento 1: O argumento não modal para uma primeira causa eficiente

1. Algum ser x é produzido.

Portanto,

2. x é produzido por algum outro ser y.

3. Ou y é um primeiro produtor não produzido ou é um produtor posterior.

4. Uma série de produtores produzidos não pode prosseguir indefinidamente.

5. Portanto, a série se detém em um produtor não produzido, uma primeira causa eficiente que produz independentemente.

Até aqui, o argumento de Scotus é típico daqueles encontrados na filosofia escolástica. No entanto, como ele reconhece, filósofos como Aristóteles pensam que séries causais infinitas são possíveis e, portanto, a premissa (4) parece ser uma petição de princípio. A defesa de Scotus dessa premissa vulnerável traz uma clareza e articulação para a discussão da regressão causal infinita que seus predecessores nunca poderiam reunir.

Scotus admite que pode de fato haver uma série infinita de produtores produzidos acidentalmente ordenados, mas não pode haver uma série infinita essencialmente ordenada de produtores produzidos, e este último é tudo o que ele precisa estabelecer para chegar à sua conclusão. Em uma série de causas acidentalmente ordenadas, na qual A causa B e B causa C, B depende de A para fazê-lo existir, mas não depende de A para ser a causa de C. Por exemplo, mesmo que Ricky, o gato, dependa de Furry para criá-lo, Ricky agora pode gerar gatinhos sozinho, sem qualquer contribuição causal de Furry. Quando os filósofos admitiram a possibilidade de regressos causais infinitos, eles tinham em mente apenas séries acidentalmente ordenadas. Por outro lado, em uma série essencialmente ordenada de causas, B depende de A para ser a causa de C. Por exemplo, na ciência medieval que Scotus aceita, um ser humano depende da atividade causal do sol para gerar outro ser humano.

A partir dessa diferença fundamental entre séries causais acidentalmente e essencialmente ordenadas, seguem-se duas outras diferenças. Em uma série acidentalmente ordenada, A não precisa agir (ou mesmo existir) simultaneamente com B para que B cause C. Furry pode estar morto há muito tempo, mas seu filho Ricky pode gerar gatinhos. Em uma série essencialmente ordenada, no entanto, A deve existir e agir no exato momento em que B produz C. Em segundo lugar, em uma série acidentalmente ordenada, as causas podem ser da mesma natureza (*ratio*) e ordem (*ordo*), enquanto em uma série essencialmente ordenada série ordenada as causas pertencem a uma natureza e ordem diferentes. Afinal, a causa A não traz simplesmente B à existência, como Furry faz com Ricky; nem faz uma contribuição causal parcial, como faz o burro Brownie quando é atrelado a uma carroça junto com Bisonho. A contribuição causal atual de A é o que explica o fato de que B é capaz de causar C. No entanto, ser de

natureza e ordem diferentes não implica que A seja um tipo de ser superior a B. Por estar vivo, Ricky, o gato, é uma natureza superior ao sol inanimado, mesmo que o sol, como causa mais universal, pertença a uma ordem diferente.

Scotus oferece vários argumentos para a conclusão de que deve haver uma primeira causa eficiente de uma série essencialmente ordenada, todas problemáticas. Em um deles, ele argumenta o seguinte:

Argumento II

1. Se houvesse uma série infinita de causas essencialmente ordenadas, a totalidade das coisas efetuadas dependeria de alguma causa anterior.
2. Nada pode ser uma causa essencialmente ordenada de si mesmo.
3. Se esta causa anterior fizesse parte da totalidade das coisas efetuadas, seria uma causa essencialmente ordenada de si mesma.

Portanto,

4. Ainda que houvesse uma série infinita de causas essencialmente ordenadas, a totalidade das coisas efetuadas seria efetuada por uma causa fora da totalidade.

Este argumento não pretende estabelecer que uma série infinita de causas essencialmente ordenadas é impossível, mas sim que, mesmo que houvesse tal série, deve haver uma primeira causa eficiente dessa série que está fora da série. No entanto, sem mais suposições, o argumento não atinge seu objetivo: conclui não que haja uma *primeira* causa eficiente, mas apenas que há uma causa eficiente antes dessa totalidade.

O argumento mais original de Scotus é o seguinte:

Argumento III

1. Ser possuidor de poder causal eficiente não implica necessariamente imperfeição.

Portanto,

2. É possível que algo possua poder causal eficiente sem imperfeição.

No entanto,

3. Se nada possui poder causal eficiente sem dependência de algo anterior, então nada possui poder causal eficiente sem imperfeição.

Portanto,

4. É possível que alguma natureza possua poder causal eficiente independente.

5. Uma natureza que possui poder causal eficiente independente é absolutamente primeira.

Portanto,

6. É possível que haja uma potência causal eficiente absolutamente primeira.

Como a bondade e a sabedoria, o poder causal eficiente é uma perfeição pura e, portanto, é possível que algo tenha poder causal eficiente sem imperfeição. Como a dependência é uma imperfeição, é possível que algo tenha poder causal independente. Este ser não seria um elo de uma série essencialmente ordenada de causas, mas estaria à frente da série como absolutamente primeiro. Nesta fase, no entanto, Scotus estabeleceu apenas a possibilidade de um poder causal eficiente absolutamente primeiro. Isso porque ele usará essa conclusão como premissa-chave em outra versão de seu argumento para a existência de Deus, na qual tentará demonstrar que realmente existe um poder causal eficiente absolutamente primeiro.

Argumento IV: A Versão Modal

Em outra objeção ao que escreveu até agora, Scotus observa que seu argumento para uma primeira causa eficiente, mesmo que sólido, não conta como uma demonstração genuína porque suas premissas são

meramente contingentes, mesmo que sejam evidentes. Se um argumento deve nos conduzir à *ciência*, a forma mais elevada de conhecimento, deve ser demonstrativo: deve conter premissas necessárias que levem a uma conclusão necessária. Em resposta, Scotus oferece um argumento modal reformulado construído com premissas necessariamente verdadeiras. Scotus retrabalha todo o seu argumento não modal para uma primeira causa eficiente, mas também observa que podemos começar com a conclusão do *Argumento III*:

6. É possível que haja uma potência causal eficiente absolutamente primeira.

7. Se um ser A não pode existir a partir de outro, então se é possível que A exista, A existe independentemente.

8. Uma causa eficiente absolutamente primeira não pode existir de outra.

Portanto,

9. Uma causa eficiente absolutamente primeira existe independentemente.

Se uma causa eficiente absolutamente primeira não existisse de fato, não haveria possibilidade real de sua existência. Afinal, sendo absolutamente primeiro, é impossível que dependa de qualquer outra causa. Porque há uma possibilidade real de existir, segue-se que existe por si mesmo.

7. Univocidade, Metafísica e Teologia Natural

a. Fundo

Uma vez que ele opta pela visão de que ser enquanto ser é o assunto da metafísica, Scotus argumenta ainda que o conceito de ser deve ser aplicado univocamente a qualquer coisa estudada pela metafísica. Se o

conceito de ser fosse aplicado apenas equivocadamente a um grupo de objetos, não teria a unidade necessária para servir de objeto a uma única ciência. Não ajuda seguir o exemplo de Aquino ou Henrique de Ghent e argumentar que o conceito de ser se aplica aos objetos da metafísica de forma análoga, porque na visão de Scotus, a analogia é apenas uma forma de equívoco. Se o conceito de ser se aplica aos diversos objetos da metafísica por analogia, também nesse caso a metafísica não pode ser uma ciência unificada.

Scotus oferece duas condições para um conceito ser unívoco: (1) afirmá-lo e negá-lo de um único e mesmo sujeito é suficiente para uma contradição, e (2) pode servir como meio termo de um silogismo. Por exemplo, podemos dizer sem contradição que a participação de Karen no júri foi voluntária (porque ela queria ir ao tribunal em vez de ser multada) e que sua participação no júri não foi voluntária (porque ela se sentiu pressionada a servir). Nesse caso, não chegamos a uma contradição porque o conceito de voluntário é equívoco. Da mesma forma, o silogismo

Nenhum objeto inanimado é hostil.

Algumas fotocopiadoras são hostis.

Portanto, algumas fotocopiadoras são animadas.

Chega a uma conclusão absurda porque o termo "hostil" é usado de forma equivocada: Embora seja usado literalmente na primeira premissa, é usado em uma figura de fala na segunda.

b. Problemas decorrentes da analogia e equivocidade

Scotus acha que, a menos que o conceito de ser seja unívoco, tanto a filosofia quanto a teologia natural se arruinam, uma afirmação surpreendente à luz do fato de que a visão medieval predominante até aquele momento era que a filosofia e a teologia se arruinariam se o

conceito de ser fosse unívoco. Filósofos medievais antes de Scotus comumente pensavam que o conceito de ser não deve ser unívoco ou equívoco, mas analógico: embora não seja um puro acidente que se aplique a itens tão diversos como burros (substâncias) e disposições (teimosia), bem como a ambas as criaturas e Deus, no entanto, não se aplica a esses diferentes itens da mesma maneira. Se assim fosse, então o ser seria um gênero, e as várias categorias aristotélicas não seriam fundamentalmente diferentes, mas apenas espécies diferentes de um único gênero. A ontologia aristotélica, fundamento da filosofia medieval desde Alcuin, teria de ser descartada e uma nova ontologia desenvolvida para substituí-la.

As consequências para a teologia natural seriam ainda mais terríveis. Sem um conceito unívoco de ser, seria impossível construir um argumento a posteriori para a existência de Deus, que tomasse como premissa fatos sobre a existência de criaturas finitas. Além disso, a menos que outros conceitos além do de ser sejam univocamente aplicáveis a Deus e às criaturas, então o tipo de teologia filosófica exemplificado por Anselmo e pelos pensadores escolásticos que o seguiram, destinado não apenas a estabelecer a existência de Deus, mas a elucidar sua natureza, seria impossível. Sua prática universal é descobrir a natureza de Deus - como Deus é em si mesmo - determinando quais perfeições são perfeições puras, perfeições que não implicam qualquer limitação. Um Deus absolutamente perfeito deve ter todas as perfeições puras e apenas perfeições puras, e assim qualquer atributo que implique limitação não caracteriza Deus como ele é em si mesmo. Para determinar quais são as perfeições puras, os teólogos filosóficos usam alguma versão deste princípio, que tem suas raízes em Anselmo (Monólogo 15): F é uma perfeição pura se e somente se é em todos os aspectos melhor ser F do

que o que é incompatível com F. Consequentemente, porque a bondade, a sabedoria e o poder satisfazem esse critério de pura perfeição, enquanto a corporeidade e a mobilidade não o fazem, Deus é bom, sábio e poderoso, mas não corpóreo e móvel. No entanto, ninguém pode usar o critério anselmiano para determinar como é Deus sem usar conceitos que se aplicam univocamente a Deus e às criaturas.

Scotus explica por que isso ocorre no curso do quarto argumento da *Ordinatio* para a univocidade. Ou a descrição de uma perfeição pura é (a) própria das criaturas e inaplicável a Deus, (b) própria de Deus e inaplicável às criaturas, ou (c) univocamente aplicável a Deus e às criaturas. Na primeira opção, quaisquer perfeições puras que se descubrem pelo critério anselmiano são aplicáveis apenas às criaturas e não a Deus, uma visão que Scotus acha absurda, presumivelmente porque Deus não seria então o mais perfeito de todos os seres possíveis. A segunda opção, porém, exclui inteiramente o uso do critério anselmiano para descobrir a natureza divina. Se as perfeições puras são próprias de Deus, então devemos determinar quais atributos são perfeições puras, vendo se Deus as tem ou não. Em contraste, para usar o critério anselmiano, primeiro se determina se um atributo é ou não uma perfeição pura e só então se conclui se é aplicável a Deus. As opções (a) e (b) interrompem a teologia natural porque excluem o uso do critério anselmiano para descobrir a natureza de Deus, mas nenhum desses problemas surge se nossos conceitos de perfeições puras se aplicam univocamente a Deus e às criaturas.

Na geração anterior a Scotus, Henrique de Ghent, movido por muitas das mesmas considerações, articulou sua própria solução única para esses problemas, uma solução que formaria o ponto de partida para a discussão de Scotus. Na visão de Henry, o intelecto pode abstrair de uma cognição

deste ser, formulando dois conceitos distintos e simples de ser: um conceito de ser como indeterminado, mas naturalmente determinável para algum tipo, que se aplica a todas as criaturas, e um conceito de ser que é indeterminado e indeterminável - é por natureza ilimitado - que se aplica exclusivamente a Deus. Não pode, no entanto, haver um conceito único e simples de ser aplicável a todas as coisas. Isso porque todo conceito tem seu fundamento em alguma realidade, mas por ser transcendente, Deus não tem realidade em comum com as criaturas. No entanto, porque esses dois conceitos distintos são ambos conceitos de ser indeterminado, nosso intelecto não pode distingui-los facilmente e assim os confunde em um conceito confuso. Embora isso seja, estritamente falando, um erro, é um erro fecundo, que nos permite raciocinar do conhecimento das criaturas ao conhecimento qualitativo de Deus, embora Deus seja transcendente.

Podemos ver no relato de Henry uma tentativa de garantir as vantagens de sustentar que o conceito de ser é unívoco sem abrir mão da visão tradicional de que o conceito é analógico. Scotus simpatiza com o objetivo de Henry. Afinal, se Henry fosse bem-sucedido, as preocupações de Scotus sobre a unidade da metafísica e a possibilidade de uma teologia natural desapareceriam. No entanto, Scotus considera a visão de Henry problemática porque, se a aceitarmos, podemos razoavelmente questionar a unidade unívoca de qualquer conceito. Se o intelecto combina naturalmente conceitos muito próximos, então como podemos ter certeza de que existe um conceito único de ser humano que se aplica tanto a Sócrates quanto a Platão? Poderia muito bem haver dois conceitos distintos que naturalmente confundimos por causa de sua grande semelhança.

c. Argumentos para a Univocidade

Em resposta, Scotus oferece uma enxurrada de argumentos para a univocidade e desarma a objeção de que sua visão exigiria o desmantelamento da ontologia aristotélica. O primeiro de seus argumentos na *Ordinatio* é talvez o mais influente para estabelecer a univocidade do ser. Suponha que uma pessoa P esteja certa de um conceito, mas duvidosa de outros. Como um único conceito não pode ser certo e duvidoso ao mesmo tempo, o conceito do qual P tem certeza deve ser diferente daqueles dos quais P tem dúvida. No entanto, P pode ter certeza de que Deus é um ser, mas duvidar se Deus é um ser finito ou infinito, um ser criado ou incriado. Portanto, este conceito de ser do qual P tem certeza é diferente de todos os outros conceitos (ser finito, infinito, criado e incriado), mas incluído neles e, portanto, unívoco (Ord. 1 d.3 p.1 q.1 -2 n.27). Nossos conceitos de seres radicalmente diversos, como Deus e criaturas, substâncias e acidentes, ainda devem conter como componente um conceito unívoco de ser.

No entanto, isso não implica que esses seres sejam simplesmente espécies de um único gênero comum. Em vez disso, finito e infinito são modos intrínsecos de ser (ver Seção 3 acima), não diferenças que os dividem, e assim não se segue que haja qualquer natureza comum a Deus e à criatura. Tampouco o ser finito é, por sua vez, um gênero e as categorias, sua espécie. Cada categoria é fundamentalmente diversa, com substância antes de todas as categorias não-substanciais (Ord 1 d.3 p.1 q.3 n.164). Apesar dessa diversidade, nosso conceito de cada categoria inclui um conceito unívoco de ser como um componente.

Scotus pode usar esse mesmo argumento para mostrar a univocidade de outros conceitos além de *ser*, como *bondade*, *sabedoria* e *poder*, que também são atribuídos a Deus. A prática universal da teologia natural, ou

seja, a investigação metafísica sobre Deus, confirma a conclusão do argumento ao mostrar que os teólogos naturais estão comprometidos com a univocidade. Primeiro, eles aplicam o critério anselmiano para descobrir quais noções são aplicáveis a Deus, critério cujo uso, como vimos, já pressupõe a univocidade. Depois de terem formado uma lista (por exemplo, *bondade, sabedoria, poder, felicidade*), eles removem a imperfeição ligada a essas noções no caso das criaturas. Finalmente, eles atribuem a essas noções o mais alto grau de perfeição e as atribuem a Deus. O que é importante, entretanto, é que durante todo esse processo as noções formais permanecem as mesmas, sejam aplicadas a criaturas ou a Deus.

Os argumentos de Scotus para univocidade não descartam a possibilidade de predicação analógica. Além de um conceito unívoco de sabedoria aplicável tanto a Deus quanto às criaturas intelectuais, há um conceito de sabedoria próprio das criaturas intelectuais, que especifica a sabedoria como finita e qualitativa, e um conceito de sabedoria próprio de Deus, que especifica a sabedoria como formalmente infinita. Os dois conceitos são construídos por uma pluralidade de componentes, alguns dos quais divergem, mas cada um contém esse componente idêntico: o conceito simples e unívoco de sabedoria. O mesmo acontecerá com todos os conceitos analógicos: eles irão divergir em alguns de seus componentes, mas em sua raiz estará um componente simples e unívoco que eles compartilham. Podemos ver como os conceitos divergem apenas depois de notarmos o que eles têm em comum. Portanto, embora a analogia seja possível, ela só é possível por causa da univocidade.

Podemos nos preocupar que o ensinamento de Scotus sobre a univocidade ameace a doutrina religiosa tradicional da transcendência divina, uma doutrina que o próprio Scotus endossa. De acordo com essa

doutrina, Deus é totalmente diferente das criaturas, não tendo nenhuma realidade em comum com elas. No entanto, o ensino de Scotus sobre a univocidade parece implicar que Deus e as criaturas têm perfeições absolutas em comum, uma vez que predicados como “bom”, “sábio” e “ser” são atribuíveis a Deus e às criaturas da mesma maneira e no mesmo sentido. Scotus responde à objeção sobre a transcendência divina lembrando-nos que suas observações sobre a univocidade não constituem uma doutrina metafísica, mas lógica. A divisão metafísica entre Deus e as criaturas é radical, pois Deus e as criaturas não têm realidade em comum. As perfeições absolutas de Deus, como seu ser, sabedoria e bondade, que são infinitas, são totalmente diferentes das nossas, que são finitas. No entanto, removendo de nossos conceitos de perfeições absolutas aquelas características que os tornam próprios de Deus ou próprios das criaturas, como os modos finito ou infinito, podemos formar conceitos “incompletos” de perfeições absolutas univocamente aplicáveis tanto a Deus quanto às criaturas. A formação de tais conceitos, portanto, não impugna a transcendência divina.

8. Cognição

a. Cognição Intuitiva e Abstrata

Scotus distingue dois tipos de cognição. O conhecimento de uma coisa enquanto existe e está presente é conhecimento intuitivo, enquanto o conhecimento de uma coisa que se abstrai da existência real é conhecimento abstrativo. Algumas cognições sensoriais são abstrativas, como quando alguém sonha acordado com peras maduras para serem colhidas. Essa cognição não transmite nenhuma informação sobre como são as peras reais. Outras cognições sensoriais são intuitivas, como quando alguém vê, cheira ou toca uma pêra madura na árvore. Essa cognição

transmite informações sobre essas peras realmente existentes. Mais interessante, no entanto, é a aplicação de Scotus dessa distinção aos atos intelectuais. Nós claramente temos cognição intelectual abstrativa. Quando os poderes sensoriais lhe fornecem fantasmas, o intelecto pode compreender a natureza das coisas, e esse tipo de compreensão, por sua vez, torna possível o conhecimento científico. No entanto, pode-se ter cognições abstrativas, até mesmo conhecimento científico de gatos dente-de-sabre e pássaros dodô sem a menor ideia de que eles realmente não existem.

Os seres humanos também têm cognições intuitivas intelectuais? Às vezes, Scotus parece hesitar em admitir que sim; afinal, nesta vida, pelo menos, os seres humanos conhecem as coisas intelectualmente por meio de fantasmas. No entanto, em muitas passagens ele argumenta que regularmente conhecemos as coisas intuitivamente. Afinal, se não tivéssemos uma cognição intuitiva das coisas como realmente existentes, como poderíamos raciocinar sobre os objetos particulares ao nosso redor? Além disso, como meus atos intelectuais não são diretamente acessíveis aos meus sentidos, a única maneira de conhecê-los sem raciocinar indutivamente a partir de seus efeitos é por meio da cognição intuitiva. Finalmente, apelando para o princípio de que tudo o que um poder inferior pode fazer, um poder superior também pode fazer, Scotus conclui que, porque os poderes sensoriais são capazes de cognição intuitiva e abstrativa, o mesmo acontece com o intelecto. Os estudiosos discordam sobre se as alegações aparentemente conflitantes de Scotus sobre a cognição intuitiva podem ser reconciliadas, com Day [1947] defendendo a consistência, Wolter [1990a] alegando que Scotus muda seus pontos de vista com o tempo e Pasnau [2003] optando pela inconsistência. Apesar dos problemas sobre o que Scotus de fato pensa, a própria distinção entre

cognição intuitiva e abstrativa exerceu uma enorme influência, principalmente em Ockham, mas em quase todas as discussões escolásticas subsequentes sobre cognição, especialmente aquelas dedicadas à certeza e ao ceticismo.

b. Iluminação Divina e Ceticismo

No final do século XIII, a teoria da iluminação divina ainda tinha seus defensores, embora cada vez menos. A teoria foi amplamente aceita, graças aos muitos e poderosos argumentos de Agostinho a seu favor. Mesmo no início de sua carreira, Agostinho argumentou que os processos puramente naturais não podem resultar em conhecimento. O discurso de um professor pode nos levar a crenças verdadeiras, mas o conhecimento requer algo mais: é preciso “ver” que o que o professor diz é verdade, uma espécie de justificação disponível apenas por meio da iluminação especial da mente por Deus. Os argumentos de Agostinho exerceram sua influência por mais de oito séculos, apesar da oposição de oponentes formidáveis como Tomás de Aquino, que afirma, no mínimo, que nenhuma iluminação divina especial é necessária para o conhecimento. O último defensor capaz da teoria da iluminação é Henrique de Ghent, cujos escritos influentes mantiveram a teoria viva até Scotus brandir sua pena contra ela.

Henry argumenta que nossa cognição das coisas ficaria aquém da certeza sem a iluminação especial de Deus, por duas razões. Em primeiro lugar, quando conhecemos as coisas intelectualmente por processos puramente naturais, nossa cognição decorre de um exemplar que é em si mutável. Com uma base mutável, nossa cognição também deve ser mutável e, portanto, incerta. Em segundo lugar, a outra base de nossa cognição, a alma humana, é igualmente mutável e, portanto, falível. Podemos atingir certo conhecimento, portanto, apenas se tivermos acesso

ao exemplar imutável e incriado, que somente Deus pode conceder por uma iluminação especial.

Scotus oferece algumas objeções breves, mas influentes, à versão da teoria de Henry. Henry sustenta que o que está na alma como sujeito é mutável, até mesmo seu próprio ato de intelecção; mas se for esse o caso, então uma intelecção iluminada é ela mesma mutável. Nesse caso, mesmo a iluminação divina falha em preservar a alma do erro. Além disso, Henry afirma que exemplares criados e não criados desempenham um papel na produção de certo conhecimento. No entanto, porque o exemplar criado é incompatível com a certeza, adicionar um exemplar incriado não alcança a certeza mais do que adicionar premissas necessárias às contingentes em um argumento resulta em uma conclusão necessária.

Esses argumentos negativos visam a versão de Henry da teoria da iluminação em particular, não contra toda e qualquer versão da teoria. No entanto, Scotus causou danos consideráveis a quaisquer tentativas futuras de formular uma teoria da iluminação divina ao minar sua motivação. Em sua opinião, não precisamos de uma teoria da iluminação para mostrar que certo conhecimento é possível. O intelecto humano, por processos puramente naturais, pode alcançá-lo, e em quatro tipos de casos:

1. Podemos ter certo conhecimento dos princípios porque eles são auto-evidentes por meio de seus termos. Desde que se apreenda o significado dos termos, imediatamente se vê que o princípio é verdadeiro. Por exemplo, qualquer pessoa que entenda o termo "todo" e "parte" tem uma compreensão certa e imediata do princípio de que o todo é maior que a parte.

2. A experiência também pode resultar em certo conhecimento, como nosso conhecimento de que os ímãs atraem o ferro. Esse tipo de conhecimento é parcialmente fundamentado no primeiro tipo, porque

depende de nosso conhecimento certo do princípio “Tudo o que resulta em sua maior parte de uma causa não-livre é o efeito natural dessa causa”, que é auto-evidente por meio de seus termos. Com base neste princípio e experiência, podemos obter certo conhecimento por indução.

3. Podemos ter certo conhecimento de nossos atos e estados mentais, como se estamos compreendendo ou desejando. Podemos até ter certeza de que estamos vendo, afirma Scotus. Se eu vejo um flash de luz, mas não há luz na sala, a espécie que causa meu ato visual ainda deve existir em meu olho e, portanto, estou genuinamente vendo algo, embora não algo fora de meu próprio corpo. O nível de certeza que ganhamos com o conhecimento neste caso não é menor do que o que ganhamos com a compreensão de princípios evidentes por meio de seus termos.

4. Também podemos ter certo conhecimento sensorial, graças ao mesmo princípio auto-evidente que fundamenta a certeza da indução. Se o mesmo objeto, sempre ou na maior parte, causa múltiplos sentidos para julgar que ele tem propriedade F, então podemos ter certeza de que o objeto realmente tem propriedade F. Mesmo que os sentidos conflituosos, como quando a visão nos diz que o distante Golias é menor que o próximo Davi, mas a audição nos diz que a voz estrondosa de Golias vem de um gigante, ainda podemos obter certo conhecimento apelando para princípios auto-evidentes para corrigir o julgamento errôneo.

9. Direito Natural

Os teólogos filosóficos escolásticos são taxados não apenas em resolver problemas filosóficos e criar sistemas filosóficos, mas em fazê-lo de maneira consistente com a religião bíblica. Agora, Gênesis relata que o santo patriarca Abraão partiu para matar seu próprio filho e que o santo patriarca Jacó tomou duas esposas, enquanto Êxodo fala de parteiras que

mentiram para Faraó e ainda assim foram recompensadas por Deus. Para um pensador escolástico, esses textos naturalmente levantariam questões sobre o status da lei natural, especialmente aquela parte dela registrada nos Dez Mandamentos, ou Decálogo. Se, como sugerem as escrituras, esses agentes não agiram de maneira errada, como agiram, não violaram eles, apesar das aparências, a lei natural? Ou Deus concedeu uma dispensa da lei?

É com essas questões em mente que Scotus oferece sua discussão mais reveladora da lei natural. De acordo com Scotus, Deus de fato ofereceu dispensas da lei. A dispensação pode assumir duas formas: Deus pode revogar a lei ou Deus pode esclarecer a lei. No entanto, até mesmo Deus é limitado na medida em que pode dispensar. Isso porque a lei natural em sentido estrito consiste em leis conhecidas por si mesmas com base em seus termos. Por serem verdades logicamente necessárias, não podem ser revogadas, no mínimo. Scotus considera os dois primeiros mandamentos do Decálogo como pertencentes à lei da natureza em sentido estrito. O mandamento de amar a Deus, por exemplo, exemplifica o princípio de que o melhor é ser mais amado, o que se conhece por si mesmo. Nem mesmo Deus poderia tornar lícito odiá-lo.

A lei natural em sentido amplo consiste em leis que são “excepcionalmente harmoniosas” com a lei natural em sentido estrito. Essas leis não são conhecidas por si mesmas com base em seus termos; seu valor de verdade é contingente. Portanto, Deus pode conceder dispensas dessas leis, que incluem todos os mandamentos da segunda tábua do Decálogo. Infelizmente, Scotus não explica o que quer dizer quando diz que a lei da natureza em sentido amplo consiste em leis que são “excepcionalmente harmoniosas” com a lei da natureza em sentido

estrito, e sua imprecisão inspirou interpretações surpreendentemente diferentes de sua conta da lei natural.

Em alguns textos, Scotus apresenta uma visão da bondade moral que parece ser amplamente naturalista. Por exemplo, em seu *Quodlibet 18*, Scotus escreve que o ato de um agente é moralmente bom se tiver um objeto apropriado, for executado em circunstâncias apropriadas, for de um tipo apropriado para o agente executar e, além disso, se o agente julgar corretamente que isso ser o caso e, em seguida, age de acordo com esse julgamento. Para fazer esses julgamentos sobre adequação, é preciso conhecer apenas a natureza do agente, do ato e do poder por meio do qual o agente realiza o ato. A lei moral em seu sentido amplo é, portanto, baseada na natureza das coisas e, portanto, é racionalmente acessível aos seres humanos. Nesta interpretação, uma vez que a natureza humana e os poderes humanos permanecem constantes, a lei da natureza em sentido amplo só poderia mudar se as circunstâncias mudassem, tornando apropriado o que costumava ser inapropriado (ou vice-versa); nesse caso, entretanto, o ato de dispensação de Deus pareceria pouco mais que uma formalidade.

Em outros textos, como *Ordinatio* 1 d.44 n.6, Scotus parece sustentar que o que constitui a lei natural em sentido amplo é simplesmente a vontade de Deus: Deus deseja que certas proposições sejam lei, e elas são, portanto, lei. Não há nada de autocontraditório em um sistema jurídico muito diferente daquele sob o qual vivemos, por exemplo, um sistema que pelo menos às vezes permite matar ou torturar inocentes, contar mentiras e roubar a propriedade de outras pessoas e, portanto, nenhuma necessidade lógica do tipo que encontramos no primeiro mandamento restringe Deus de promulgar um sistema alternativo de leis como este. Como Williams [1998] observa em resposta à objeção de que tal sistema é

inconsistente com a própria justiça de Deus, Scotus afirma que Deus pode fazer tudo o que não é logicamente impossível, e tudo o que Deus deseja é, por esse mesmo fato, correto (Rel. 4 d46 q4). A justiça de Deus, portanto, não restringe sua vontade a nenhum sistema único e consistente de leis; ele pode desejar qualquer sistema consistente. É simplesmente a vontade de Deus que certas proposições compreendam a lei moral em vez de outras. Se as leis sob as quais de fato vivemos nos beneficiam, isso se deve à graça de Deus, não à sua justiça. Nesta interpretação, no entanto, é difícil ver como os seres humanos têm acesso racional à lei natural. Williams [1997] sugere que a afirmação bíblica de que Deus escreve seus mandamentos em nossos corações seja interpretada como significando que Deus nos dá intuições morais que estão de acordo com seus mandamentos, mas se for esse o caso, quando Deus concede dispensações, essas mesmas intuições (e as instituições morais e culturais construídas sobre eles) nos levariam muito longe.

10. Teoria da Ação e Vontade

Os filósofos medievais concordam que os atos humanos têm sua origem nos poderes da vontade e do intelecto e, ao articular suas teorias de ação detalhadas e ricas psicologias morais, esses pensadores explicam os respectivos papéis da vontade e do intelecto. Frequentemente discordam, entretanto, sobre quais são esses papéis e, em particular, sobre a prioridade relativa desses poderes na produção dos atos humanos, com os intelectualistas dando maior prioridade ao intelecto e os voluntaristas à vontade. Claro, essa prioridade pode assumir muitas formas, e assim encontramos filósofos medievais investigando até que ponto o intelecto influencia, determina, causa ou necessita do ato da vontade e vice-versa; se nossa liberdade ou controle sobre nossos atos decorre mais da vontade,

do intelecto ou igualmente de ambos; e se nos assemelhamos mais a Deus em nossos intelectos ou em nossas vontades. Enquanto a maioria dos pensadores medievais oferece teorias diferenciadas, as visões de Aquino, Giles de Roma e Godfrey de Fontaines são predominantemente intelectualistas, enquanto as de Henrique de Ghent e Peter John Olivi são predominantemente voluntaristas. Os debates entre intelectualistas e voluntaristas são importantes não apenas porque representam disputas sobre a origem dos atos humanos, mas também porque representam profundas discordâncias sobre a natureza do livre-arbítrio e da racionalidade, sobre o que torna os humanos moralmente responsáveis e sobre o papel da virtude na moralidade.

A teoria da ação de Scotus é amplamente voluntarista. Embora ele admita que o intelecto desempenha um papel importante na ação humana (afinal, a vontade não pode querer algo que o intelecto não está pensando, nem pode querer algo que o intelecto não perceba como algo bom), em contraste com os intelectualistas como Tomás de Aquino, Scotus nega que o julgamento do intelecto sobre o que se deve buscar ou evitar determine qual alternativa a vontade deseja ou, nesse caso, se ela deseja alguma coisa. Além disso, a vontade desempenha um grande papel na determinação do que o intelecto pensa: uma vez que o intelecto tenha algum objeto em mente, não importa o quão periférico seja, a vontade pode direcionar o foco do intelecto e regular seu pensamento de acordo.

Scotus pretende mostrar não apenas que a vontade é um poder superior ao intelecto, no entanto. Ele defende a notável afirmação de que a vontade é única entre todos os poderes criados porque só ela age livremente. O relato de Scotus sobre a liberdade da vontade é complexo, para dizer o mínimo: em nenhuma outra discussão Scotus fez mais para merecer seu epíteto "sutil". No entanto, os três elementos-chave de seu

relato a seguir devem servir para resumir sua discussão audaciosa, mas às vezes obscura.

1. Algumas potencialidades possuem naturezas que determinam quais operações irão ou não realizar em qualquer conjunto de circunstâncias. Um forno de 400 graus sempre funciona da mesma maneira, e assim, a menos que haja algum impedimento, ele vai assar carne e argila seca, pois essa é a natureza do calor. A forma como os poderes humanos como os sentidos, os apetites sensoriais e até mesmo o intelecto operam também é determinado por suas naturezas, mesmo que tenham um valor intrínseco maior do que o mero calor. O único poder cuja natureza não determina suas operações é a vontade, que por si só é um poder auto-determinante para os opostos. Entre as coisas criadas, a vontade por si só transcende a natureza, não porque não tem natureza, mas porque nenhuma natureza, incluindo a sua, determina seus atos [Boler 1993]. A vontade, então, satisfaz uma condição necessária para a liberdade: determina-se em relação aos opostos; ou seja, ele determina se ele deseja este objeto ou aquele, e também se ele deseja este objeto ou se abstém de querer inteiramente.

2. A capacidade de autodeterminação da vontade é uma condição necessária, mas não suficiente para a liberdade porque, como argumenta Scotus, mesmo as operações autodeterminadas podem ser necessárias. Se os atos da vontade devem ser livres, eles devem ser contingentes. Para ver o que Scotus quer dizer, considere o seguinte relato "diacrônico" de contingência. No tempo T1, a vontade tem uma potencialidade real para querer a ou b, bem como para abster-se de querer. No tempo T2, a vontade se determina a uma dessas alternativas, digamos, a. O proponente dessa visão admite que em T2 não há mais uma potencialidade real para ambos os opostos, mas isso não importa porque a potencialidade real para

opostos em T1 garante a contingência da operação da vontade em T2. Essa estratégia falha, argumenta Scotus, porque a contingência pode ser uma característica apenas de algo que é real, e em T1 a operação da vontade não é real. Portanto, nada em T1 pode explicar por que a operação da vontade em T2 é contingente. Em vez disso, devemos procurar alguma característica do testamento em T2 se quisermos encontrar uma explicação para sua contingência.

Scotus, portanto, argumenta que em T2 a vontade é realmente capaz de opostos, mesmo quando está determinada a um deles. Como todos os poderes da alma, a vontade é uma primeira realidade e, portanto, naturalmente anterior às suas operações, que são segundas realidades. Para capturar essa ideia de prioridade natural dentro de um único instante de tempo, Scotus emprega o recurso dos instantes da natureza. Em um único instante temporal T2 encontramos instantes de natureza N1 e N2. Em N1, a vontade tem uma potencialidade real para a ou b. Em N2, a vontade se determina a a. No entanto, como tudo isso ocorre em um único instante de tempo T2, ainda é verdade por causa de N1 que em T2 a vontade tem uma potencialidade real para b, embora naquele mesmo instante temporal ela esteja realmente desejando a. Portanto, a operação da vontade em T2 é contingente por causa das características verdadeiras da vontade em T2. Como a operação da vontade é contingente e autodeterminada, ela é livre. Finalmente, vale a pena notar que esta visão não implica o absurdo de que a vontade pode simultaneamente querer múltiplos opostos. Por exemplo, uma pessoa não pode, ao mesmo tempo, pretender obter um diploma universitário e ficar fora da escola para sempre. Em vez disso, se uma pessoa em T2 pretende obter um diploma universitário, existe em T2 a potencialidade real de pretender ficar fora da escola para sempre, mas não de pretender ambos.

3. Os filósofos eudaimonistas medievais afirmam que a vontade está determinada a buscar a felicidade, ou seja, a realização da própria natureza. No entanto, porque se pode determinar pelo menos parcialmente os constituintes da felicidade e porque se pode perseguir a felicidade por meios diferentes, essa determinação da vontade não introduz nenhuma necessidade incompatível com o livre arbítrio e a responsabilidade moral. O eudaimonismo também não equivale ao egoísmo psicológico, porque a justiça e suas virtudes associadas são constituintes ou, pelo menos, meios para a realização da própria natureza de alguém. O eudaimonismo, portanto, não é adversário da vida moral. Scotus, no entanto, considera essa linha de pensamento problemática e, ao expor sua alternativa ao eudaimonismo, ele articula o terceiro elemento em sua discussão sobre a liberdade.

Baseando-se na discussão de Anselmo em *Na Queda do Diabo*, Scotus afirma que, além da afeição pela realização da própria natureza, ou afeição pela vantagem, a vontade tem uma segunda afeição, a afeição pela justiça. Graças à afeição pela vantagem, a vontade pode buscar as coisas na medida em que beneficiem o querer. Graças ao afeto pela justiça, a vontade pode buscar as coisas enquanto boas em si mesmas. Como Boler [1993] aponta, a presença da afeição pela justiça acima da vantagem explica duas características humanas intimamente relacionadas: a capacidade da vontade de transcender o que é natural e o tipo de liberdade necessária para a responsabilidade moral.

O tipo preciso de liberdade que Scotus pensa que a afeição pela justiça nos proporciona, no entanto, permanece obscuro. Ele pode querer dizer que ter a afeição pela justiça, além da afeição pela vantagem, nos dá liberdade moral, isto é, a liberdade de determinar se e até que ponto agiremos com justiça. Por outro lado, ele pode querer dizer que ter afeição

pela justiça nos dá liberdade metafísica, a liberdade de autodeterminação. Há alguma razão para pensar que Scotus quer dizer ambos. Em um exemplo famoso, Scotus nos pede para conceber uma criatura com um apetite intelectual que tenha apenas uma afeição, a afeição pela vantagem (porque lhe falta a afeição pela justiça, esse apetite não conta como uma vontade genuína). Tal ser, afirma Scotus, sempre buscaria sua vantagem e a buscaria ao máximo possível, pois não haveria afeto compensatório para colocar qualquer restrição em sua busca por vantagem. Portanto, careceria tanto de liberdade moral quanto de liberdade metafísica.

No entanto, Scotus oferece poucos detalhes, e é difícil ver por que tal criatura não poderia ter liberdade metafísica, mesmo que lhe falte liberdade moral. Se a autodeterminação da vontade se limitasse a equilibrar a vantagem do próprio querer com as preocupações de justiça, então seria mais fácil ver os motivos de Scotus para associar a afeição pela justiça à liberdade metafísica. No entanto, Scotus sustenta que é possível, sem nenhum erro intelectual ou paixão enganosa, desejar algo injusto que seja ainda menos vantajoso do que uma alternativa aberta ao desejo. Nesse caso, a afeição pela justiça não desempenha um papel aparente na explicação da autodeterminação da vontade e, por isso, alguns estudiosos perceberam que a adição dessa afeição explica a liberdade moral da vontade, mas não sua liberdade metafísica. Por outro lado, Scotus insiste que as duas afeições da vontade não são vontades independentes. Ao contrário, a "adição" da afeição pela justiça transforma o apetite intelectual de modo que, quando se quer, a vontade sempre age com ambas as afeições. Não se pode "usar" apenas um afeto e não o outro, mesmo que se esteja buscando apenas vantagem própria ou simplesmente justiça. No entanto, essas observações ainda não explicam como a adição da afeição

pela justiça proporciona à vontade liberdade metafísica (se é que de fato oferece), e Scotus pouco diz para lançar mais luz sobre o assunto.

11. Referências e Leitura Suplementar

a. Textos Primários em latim

- *Cuestiones Cuodlibetales* (1963). Em ed. Felix Alluntis, *Obras del Doctor Sutil, Juan Duns Escoto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- *Opera Omnia* (1639), ed. Luke Wadding. Lyons, 12 vols., revisado e ampliado por L. Vives (1891-1895). Paris, 26 vols.
- *Opera Omnia* (1950-). Comissão Escocesa. Cidade do Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 11 vols. preparado para data.

b. Textos primários em tradução em inglês

- *Duns Scotus, Metafísico* (1995). William A. Frank e Allan B. Wolter. West Lafayette: Purdue University Press.
- *Duns Scotus sobre a vontade e moralidade* (1986). Ed. e trans. Allan Wolter. Washington: Universidade Católica da América Press.
- *João Duns Scotus: O Relatório Examinado da Palestra de Paris (Reportatio I-A)*, vol. 1 (2004). Ed. e trans. Allan B. Wolter e Oleg V. Bychkov. St. Bonaventure: Instituto Franciscano.
- *João Duns Scotus: Deus e Criaturas* (1981). *As perguntas quodlibetal*. Allan Wolter e Felix Alluntis. Washington: Universidade Católica da América Press.
- *João Duns Scotus: Um Tratado sobre Deus como Primeiro Princípio* (1983). Ed. Allan Wolter. Chicago: Franciscan Herald Press.
- *Escritos Filosóficos* (1987). Trans. e Ed. Allan Wolter. Indianapolis: Hackett.

c. Literatura Secundária

- Adams, Marilyn McCord (1976). "Ockham sobre Identidade e Distinção", em *Estudos Franciscano* 36: 5-74.
- Boler, João (1993). "Transcendendo o Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will", em *American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 109-22.
- Boulnois, Olivier. "Analogie et univocité selon Duns Scot: La double destruction", in *Les etudes philosophiques* 3/4: 347-83.
- Cross, Richard(1999). *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Cross, Richard(2002). "Duns Scotus on Divine Substance and the Trinity", em *Filosofia Medieval e Teologia* 11:181-201.
- Dia, Sebastião (1947). *Cognição Intuitiva: Uma Chave para o Significado do Depois Escolásticos*. St. Bonaventure: Instituto Franciscano.
- Dumont, Estevão (1987). "O Conceito Univocal de Ser no Século XIV: I. João Duns Scotus e Guilherme de Alnwick", em *Estudos Medievais* 49: 1-75.
- Gelber, Hester Goodenough (1974). *Lógica e a Trindade: Um Choque de Valores no Pensamento Escolástico, 1300-1335*. Dissertação de doutorado, Universidade de Wisconsin.
- Gracia, Jorge J.E. *Introdução ao Problema da Individuação no Início da Idade Média*. Washington: A Universidade Católica da América Press.
- Rei, Pedro (2003). "Scotus on Metaphysics", Capítulo 1 em Williams [2003], 15-68.
- Pasnau, Robert(2003). "Cognição", Capítulo 9 em Williams [2003], 285-311.

- Williams, Thomas(1997). "Razão, moralidade e voluntarismo em Duns Scotus: Um Pseudo-Problema Dissolvido", em *The Modern Schoolman* 74: 73-94.
- Williams, Thomas(1998). "O Escocês Absoluto", em *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80: 162-81.
- Williams, Thomas, ed. (2003). *O Companheiro de Cambridge para Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolter, Allan(1990a). "Duns Scotus sobre Intuição, Memória e Nosso Conhecimento dos Indivíduos", Capítulo 5 em Wolter [1990b], 98-122.
- Wolter, Allan (1990b). *A Teologia Filosófica de João Duns Scotus*, ed. Marilyn McCord Adams. Ithaca: Cornell University Press.
- Wolter, Allan(2003). "The Unshredded Scotus: A Reply to Thomas Williams", em *American Catholic Philosophical Quarterly* 77: 315-356.

Informações do autor

Jeffrey Hause

Creighton University

U. S. A.

GUILHERME DE OCKHAM

Guilherme de Ockham (1280-1349), também conhecido como William Ockham e Guilherme de Occam, foi um filósofo inglês do século XIV. Historicamente, Ockham foi escalado como o notável adversário de Tomás de Aquino (1224-1274): Aquino aperfeiçoou a grande "síntese medieval" de fé e razão e foi canonizado pela Igreja Católica; Ockham destruiu a síntese e foi condenado pela Igreja Católica. Embora seja verdade que Aquino e Ockham discordaram na maioria das questões, Aquino teve muitos outros críticos, e Ockham não criticou Aquino mais do que fez com outros. É justo, no entanto, dizer que Ockham foi uma grande força de mudança no final da Idade Média. Ele era um homem corajoso com uma mente incomum afiada. Sua filosofia era radical em sua época e continua a fornecer insights sobre os debates filosóficos atuais.

O princípio da simplicidade é o tema central da abordagem de Ockham, tanto que esse princípio passou a ser conhecido como "navalha de Ockham". Ockham usa a navalha para eliminar hipóteses desnecessárias. Na metafísica, Ockham defende o nominalismo, a visão de que as essências universais, como a humanidade ou a brancura, nada mais são do que conceitos na mente. Ele desenvolve uma ontologia aristotélica, admitindo apenas substâncias e qualidades individuais. Na epistemologia, Ockham defende o empirismo realista direto, segundo o qual os seres humanos percebem os objetos por meio da "cognição intuitiva", sem o auxílio de quaisquer ideias inatas. Essas percepções dão origem a todos os nossos conceitos abstratos e fornecem conhecimento do mundo. Na lógica, Ockham apresenta uma versão da teoria da suposição para apoiar seu compromisso com a linguagem mental. A teoria da suposição tinha vários propósitos na lógica medieval, um dos quais era explicar como as palavras carregam significado.

Teologicamente, Ockham é um fideísta, sustentando que a crença em Deus é uma questão de fé e não de conhecimento. Contra o *mainstream*, ele insiste que a teologia não é uma ciência e rejeita todas as supostas provas da existência de Deus. A ética de Ockham é uma teoria de comando divino. No diálogo de Eutífron, Platão (437-347 a.C.) faz a seguinte pergunta: algo é bom porque Deus quer ou Deus quer algo porque é bom? Embora a maioria dos filósofos afirme o último, os teóricos do comando divino afirmam o primeiro. A teoria do comando divino de Ockham pode ser vista como consequência de seu libertarianismo metafísico. Na teoria política, Ockham avança a noção de direitos, separação entre igreja e estado e liberdade de expressão.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. A Navalha
3. Metafísica: Nominalismo
4. Epistemologia
 - a. Empirismo realista direto
 - b. Cognição Intuitiva
5. Lógica
 - a. Mentalese
 - b. Teoria da Suposição
 - c. As Categorias
6. Teologia
 - a. Fidesmo
 - I. Teologia não é uma ciência
 - II. A Trindade é uma Contradição Lógica
 - III. Não há evidência de propósito no mundo natural

- b. Contra as Provas da Existência de Deus
 - I. A Prova Ontológica
 - II. A Prova Cosmológica
- 7. Ética
 - a. Teoria do Comando Divino
 - b. Libertarianismo metafísico
- 8. Teoria Política
 - a. Direitos
 - b. Separação da Igreja e do Estado
 - c. Liberdade de Expressão
- 9. Referências e leitura suplementar
 - a. As obras de Ockham em latim
 - b. As obras de Ockham em tradução para o inglês
 - c. Livros sobre Ockham

1. Vida e Obras

Muito pouca informação biográfica sobre Ockham sobreviveu. Há um registro de sua ordenação no ano de 1306. A partir disso, inferimos que ele nasceu entre 1280 e 1285, presumivelmente na pequena cidade de Ockham, 25 milhas a sudoeste de Londres, Inglaterra. A igreja medieval nesta cidade, All Saints, recentemente instalou uma janela de vitrais de Ockham porque é provavelmente a igreja em que ele cresceu. No entanto, não sabemos nada sobre a infância ou família de Ockham. Provavelmente, ele falava inglês médio e escrevia exclusivamente em latim.

Como Ockham se juntou à ordem franciscana (conhecida como a Ordem dos Frades Menores ou OFM), ele teria recebido sua educação infantil em uma casa franciscana. A partir daí, formou-se em teologia na Universidade de Oxford. Ele nunca o completou, no entanto, porque em

1323 ele foi convocado para a corte papal, que havia sido transferido de Roma para Avignon, para responder às acusações de heresia.

Ockham permaneceu em Avignon sob uma forma solta de prisão domiciliar por quatro anos enquanto o papado realizava sua investigação. Através desta provação Ockham ficou convencido de que o papado era corrupto e finalmente decidiu fugir com alguns outros franciscanos em julgamento lá. Em 26 de maio de 1328 eles escaparam à noite em cavalos roubados para a corte de Luís da Baviera, um imperador, que tinha suas próprias razões para se opor ao Papa. Foram todos ex-comunicados e caçados, mas nunca capturados.

Após uma breve e mal sucedida campanha na Itália, Louis e sua comitiva se estabeleceram em Munique. Ockham passou o resto de seus dias lá como um ativista político, escrevendo tratados contra o papado. Ockham morreu entre 1347 e 1349, sem ser reconciliado com a Igreja Católica. Como ele nunca retornou à sua carreira acadêmica, Ockham adquiriu o apelido de "Venerável Inceptor" – um "inceptor" sendo aquele que está a ponto de ganhar um diploma. O outro apelido de Ockham é o "Doutor Mais que Sutil" porque pensava-se que ele superou o filósofo franciscano John Duns Scotus (1265/6-1308), que era conhecido como o Doutor Sutil.

Metodologicamente, Ockham se encaixa confortavelmente na tradição filosófica analítica. Ele se considera um devoto seguidor de Aristóteles (384-322 a.C.), a quem chama de "O Filósofo", embora a maioria dos estudiosos de Aristóteles ache muitas de suas interpretações duvidosas. Ockham pode simplesmente ter uma compreensão única de Aristóteles ou pode estar usando Aristóteles como cobertura para desenvolver pontos de vista que ele sabia que seriam uma ameaça ao status quo.

Além de Aristóteles, o filósofo franciscano francês Peter John Olivi (1248 - 1298) foi a única influência mais importante em Ockham. Olivi é um pensador extremamente original, pioneiro do realismo direto, no nominalismo, libertinismo metafísico, e muitas das mesmas visões políticas que Ockham defende mais tarde em sua carreira. Uma diferença notável entre os dois, no entanto, é que, enquanto Ockham ama Aristóteles, Olivi o odeia. Ockham nunca reconhece Olivi porque Olivi foi condenado como herege.

Ockham publicou vários trabalhos filosóficos antes de perder o status oficial como acadêmico. O primeiro foi seu *Comentário Sobre as Frases de Pedro Lombardo*, um requisito padrão para estudantes de teologia medieval. O filósofo e arcebispo Pedro Lombardo (1100-1160/4) compôs um livro de opiniões (*sententia*) a favor e contra várias reivindicações controversas. Ao comentar este livro, os alunos aprenderiam a arte da argumentação e, ao mesmo tempo, desenvolveriam suas próprias opiniões. Como estudante, Ockham também escreveu vários comentários sobre as obras de Aristóteles. Além disso, ele se engajou em debates públicos, os quais os procedimentos foram publicados sob os títulos *Perguntas Contestadas* e *Perguntas Quodlibetal* – "*quodlibet*" que significa "o que você quiser". "Opus Magnum" de Ockham, no entanto, é seu *Summa Logicae*, no qual ele expõe os fundamentos de sua lógica e sua metafísica. Não sabemos exatamente quando foi escrito, mas é o mais recente de seus trabalhos acadêmicos. Após o caso Avignon, Ockham escreveu e circulou vários tratados políticos extraoficialmente, o mais importante deles é seu *Diálogo sobre o Poder do Imperador e do Papa*. Todas as obras de Ockham foram editadas em edições modernas, mas nem todas foram traduzidas.

2. A Navalha

A Navalha de Ockham é o princípio da parcimônia ou simplicidade segundo o qual a teoria mais simples tem maior probabilidade de ser verdadeira. Ockham não inventou esse princípio; encontra-se em Aristóteles, Tomás de Aquino e outros filósofos lidos por Ockham. Ele também não chamou o princípio de "navalha". De fato, o primeiro uso conhecido do termo "navalha de Occam" ocorre em 1852 na obra do matemático britânico William Rowan Hamilton. Embora Ockham nunca tenha feito um argumento para a validade do princípio, ele o usa de muitas maneiras impressionantes, e foi assim que se tornou associado a ele.

Para alguns, o princípio da simplicidade implica que o mundo é extremamente simples. Aquino, por exemplo, argumenta que a natureza não emprega dois instrumentos onde um é suficiente. Essa interpretação do princípio também é sugerida por sua formulação mais popular: "as entidades não devem ser multiplicadas além da necessidade". No entanto, esta é uma afirmação problemática. Sabemos hoje que a natureza é muitas vezes redundante tanto na forma quanto na função. Embora os filósofos medievais fossem em grande parte ignorantes da biologia evolutiva, eles afirmaram a existência de um Deus onipotente, que está sozinho o suficiente para tornar a suposição de que o mundo é extremamente simples suspeito. De qualquer forma, Ockham nunca faz essa suposição e ele não usa a formulação popular do princípio.

Para Ockham, o princípio da simplicidade limita a multiplicação de hipóteses e não necessariamente entidades. Favorável à formulação "é inútil fazer com mais o que pode ser feito com menos", Ockham implica que as teorias são destinadas a fazer coisas, ou seja, explicar e prever, e essas coisas podem ser realizadas de forma mais eficaz com menos suposições.

Em um nível, isso é apenas senso comum. Suponha que seu carro pare de funcionar de repente e seu medidor de combustível indica um tanque de gasolina vazio. Seria bobagem supor que você está sem gasolina e que está sem óleo. Você só precisa de uma hipótese para explicar o que aconteceu.

Alguns se oporiam que o princípio da simplicidade não pode garantir a verdade. O medidor de gás do seu carro pode estar quebrado ou o tanque de gasolina vazio pode ser apenas uma das várias coisas erradas com o carro. Em resposta a essa objeção, pode-se apontar que o princípio da simplicidade não nos diz qual teoria é verdadeira, mas apenas qual teoria é *mais provável* de ser verdadeira. Além disso, se houver algum outro sinal de dano, como uma luz de óleo piscando, então há um fato adicional para explicar, justificando uma hipótese adicional.

Embora a navalha pareça senso comum em situações cotidianas, quando usada na ciência, pode ter efeitos surpreendentes e poderosos. Por exemplo, em sua exposição clássica de física teórica, *Uma Breve História do Tempo*, Stephen Hawking atribui a descoberta da mecânica quântica à Navalha de Ockham.

No entanto, nem todos aprovam a navalha. O contemporâneo e companheiro franciscano de Ockham, Walter Chatton, propôs uma "anti-navalha" em oposição a Ockham. Ele declara que se três coisas não são suficientes para verificar uma proposição afirmativa sobre as coisas, um quarto deve ser adicionado, e assim por diante. Outros chamam a navalha de Ockham de "princípio da mesquinhez", acusando-a de anular criatividade e imaginação. Outros ainda reclamam que não há uma maneira objetiva de determinar qual das duas teorias é mais simples. Muitas vezes uma teoria mais simples de uma maneira é mais complicada

de outra forma. Todas essas preocupações e outras tornam a navalha de Ockham controversa.

No fundo, Ockham defende a simplicidade a fim de reduzir o risco de erro. Toda hipótese carrega a possibilidade de que pode estar errada. Quanto mais hipóteses você aceitar, mais você aumenta o risco. Ockham se esforçou para evitar erros o tempo todo, mesmo que isso significasse abandonar crenças tradicionais bem amadas. Esta abordagem ajudou a ganhar sua reputação como destruidor da síntese medieval da fé e da razão.

3. Metafísica: Nominalismo

Um dos desafios mais básicos da metafísica é explicar como é que as coisas são as mesmas apesar das diferenças. O filósofo grego Heráclito (540 – 480 a.C.) aponta que você nunca pode entrar no mesmo rio duas vezes, referindo-se não apenas a rios, mas a lugares, pessoas e à própria vida. Todos os dias tudo muda um pouco e onde quer que você vá, você encontra coisas novas. Heráclito conclui de tais observações que nada permanece o mesmo. Toda a realidade está em fluxo.

O problema de ver o mundo assim é que ele leva ao ceticismo radical: se nada permanece o mesmo de momento em momento e de um lugar para outro, então nunca podemos ter certeza sobre nada. Não podemos conhecer nossos amigos, não podemos conhecer o mundo em que vivemos, nem podemos nos conhecer! Além disso, se Heráclito está certo, parece que a ciência é impossível. Poderíamos aprender as propriedades de um produto químico aqui hoje e ainda não temos base para conhecer suas propriedades em outro lugar amanhã.

Nem preciso dizer que a maioria das pessoas prefere evitar o ceticismo. É difícil continuar em um estado de completa ignorância. Além

disso, parece óbvio que a ciência não é impossível. Estudar o mundo realmente nos permite saber como as coisas estão ao longo do tempo e através das distâncias. O fato de as coisas mudarem ao longo do tempo e variarem de lugar para lugar não parece nos impedir de ter conhecimento. A partir disso, alguns filósofos, como Platão e Agostinho (354-430), tiram a conclusão de que Heráclito estava errado ao supor que tudo está em fluxo. Algo permanece o mesmo, algo que se coloca sob as superfícies mutáveis e variadas que percebemos, ou seja, a essência universal das coisas.

Por exemplo, embora os seres humanos individuais mudem de dia para dia e variem de lugar para lugar, todos eles compartilham a essência universal da humanidade, que é eternamente a mesma. Da mesma forma para cachorros, árvores, pedras e até qualidades - deve haver uma essência universal de azul, calor, amor e qualquer outra coisa que se possa imaginar. As essências universais não são realidades físicas; se você dissecar um ser humano, não encontrará a humanidade dentro dele como um rim ou um pulmão! No entanto, as essências universais são realidades metafísicas: elas fornecem a estrutura invisível das coisas.

A crença em essências universais é chamada de "realismo metafísico", porque afirma que as essências universais são reais, embora não possamos vê-las fisicamente. Embora existam várias versões diferentes do realismo metafísico, todas elas são projetadas para garantir uma base para o conhecimento. Parece que você tem uma escolha: ou você aceita realismo metafísico ou está preso ao ceticismo.

Ockham, no entanto, argumenta que este é um falso dilema. Ele rejeita o realismo metafísico e o ceticismo em favor do nominalismo: a visão de que essências universais são conceitos na mente. A palavra "nominalismo" vem da palavra latina *nomina*, que significa nome. Nominalistas anteriores, como o filósofo francês Roscelin (1050-1125),

havam avançado a visão mais radical de que as essências universais são apenas nomes que não têm base na realidade. Ockham desenvolveu uma versão mais sofisticada do nominalismo muitas vezes chamada de "conceitualismo" porque sustenta que essências universais são conceitos causados em nossas mentes quando percebemos semelhanças reais entre as coisas no mundo.

Por exemplo, quando uma criança entra em contato com diferentes seres humanos ao longo do tempo, ele começa a formar o conceito de humanidade. O realista diria que detectou a estrutura comum invisível desses indivíduos. Ockham, em contraste, insiste que a criança apenas percebeu semelhanças que se encaixam naturalmente sob um conceito.

É tentador assumir que Ockham rejeita o realismo metafísico por causa do princípio da simplicidade. Afinal, o realismo requer acreditar em entidades invisíveis que talvez não existam. Na verdade, no entanto, Ockham nunca usa a navalha para atacar o realismo. E em um exame mais aprofundado, isso faz sentido: a posição realista é que a existência de essências universais é uma hipótese necessária para explicar como a ciência é possível. Uma vez que Ockham estava tão preocupado quanto todos os outros para evitar o ceticismo, ele poderia ter sido persuadido por tal argumento.

Ockham tem uma preocupação muito mais profunda com o realismo: está convencido de que é incoerente. A incoerência é a acusação mais séria que um filósofo pode fazer contra uma teoria porque significa que a teoria contém uma contradição – e as contradições não podem ser verdadeiras. Ockham afirma que o realismo metafísico não pode ser verdadeiro porque sustenta que uma essência universal é uma coisa e muitas coisas ao mesmo tempo. A forma da humanidade é uma coisa, porque é o que todos os humanos têm em comum, mas também é muitas

coisas porque fornece uma estrutura invisível de cada um de nós individualmente. Isso quer dizer que é uma coisa e não uma coisa ao mesmo tempo, o que é uma contradição.

Realistas afirmam que essa aparente contradição pode ser explicada de várias maneiras. Ockham insiste, no entanto, que não importa como você explique, não há como evitar o fato de que a noção de uma essência universal é uma hipótese impossível. Ele escreve:

Não há nenhuma mente universal fora da mente realmente existente em substâncias individuais ou nas essências das coisas... A razão é que tudo o que não é muitas coisas é necessariamente uma coisa em número e, conseqüentemente, uma coisa singular. [*Opera Philosophica* II, pp. 11-12]

Ockham apresenta um experimento de pensamento para provar que essências universais não existem. Ele escreve que, de acordo com o realismo,

... seria possível que Deus não fosse capaz de aniquilar uma substância individual sem destruir os outros indivíduos do mesmo tipo. Pois, se ele aniquilasse um indivíduo, destruiria o todo que é essencialmente esse indivíduo e, conseqüentemente, destruiria o universal que está nele e em outros da mesma essência. Outras coisas da mesma essência não permaneceriam, pois não poderiam continuar a existir sem o universal que constitui uma parte delas. [*Opera Philosophica* I, p. 51]

Uma vez que Deus é onipotente, ele deve ser capaz de aniquilar um ser humano. Mas a forma universal da humanidade está dentro desse ser humano. Então, destruindo o indivíduo, ele destruirá o universal. E se ele

destruir o universal, que é a humanidade, então ele destrói todos os outros humanos também.

O realista pode querer responder que destruir um humano individual destrói apenas *parte* da humanidade universal. Mas isso contradiz a afirmação original de que a humanidade universal é uma única essência compartilhada que é eternamente a mesma para todos! Para Ockham, esse problema derrota decisivamente o realismo e nos deixa com a alternativa nominalista de que os universais são conceitos causados em nossas mentes quando percebemos indivíduos semelhantes. Para apoiar essa alternativa, Ockham desenvolve uma epistemologia empírica.

4. Epistemologia

a. Empirismo Realista Direto

Epistemologia é o estudo do conhecimento: o que é e como chegamos a tê-lo? Existem duas abordagens básicas para a epistemologia: os racionalistas afirmam que o conhecimento consiste em certezas inatas que descobrimos através da razão; os empiristas afirmam que o conhecimento consiste em percepções precisas que acumulamos através da experiência. Embora os primeiros filósofos medievais como Agostinho e Anselmo (1033-1109) fossem inatistas, o empirismo passou a dominar durante a Alta Idade Média. Isso ocorre principalmente porque Aristóteles era um empirista e os textos em que promove o empirismo foram redescobertos e traduzidos pela primeira vez para o latim durante o século XIII.

Seguindo Aristóteles, Ockham afirma que os seres humanos nascem em branco: não há certezas inatas a serem descobertas em nossas mentes. Aprendemos observando qualidades em objetos. A versão de Ockham do empirismo é chamada de "realismo direto" porque ele nega que haja

qualquer intermediário entre o perceptista e o mundo (note que o realismo direto não deve ser confundido com o realismo metafísico, que Ockham rejeita, como discutido acima). O realismo direto afirma que se você vê uma maçã, sua vermelhidão faz você saber que ela é vermelha. Isso pode parecer óbvio, mas na verdade levanta um problema que levou muitos empiristas, tanto na época de Ockham quanto hoje, a rejeitar o realismo direto.

Como aponta o filósofo francês Pedro Aureol (1275-1333), o problema é que há casos em que percebemos algo que não está realmente lá. Em ilusões ópticas, alucinações e sonhos, nossas percepções estão completamente desconectadas com o mundo externo.

O representacionalismo é a versão do empirismo projetada para resolver esse problema. Segundo os representacionalistas, os seres humanos percebem o mundo por meio de um mediador mental, ou representação, conhecido na Idade Média como “espécie inteligível”. Normalmente, uma maçã causa uma espécie inteligível de si mesma para que possamos percebê-la. Nos casos de ilusões de ótica, alucinações e sonhos, algo mais causa as espécies inteligíveis. A percepção nos parece verídica porque não há diferença nas espécies inteligíveis. Mesmo antes de Pedro Aureol, Tomás de Aquino defendia o representacionismo, que logo se tornou a visão dominante.

A dificuldade com o representacionismo, como o filósofo irlandês George Berkeley (1685-1754) demonstra amplamente, é que uma vez que você introduz um intermediário entre o observador e o mundo externo, você perde sua justificativa para acreditar no mundo externo. Se todas as nossas ideias vêm por meio de representações, como sabemos o que está por trás dessas representações? Algo diferente de objetos físicos pode estar causando isso. Por exemplo, Deus poderia estar transmitindo

representações de objetos físicos para nossas mentes sem nunca criar nenhum objeto físico – o que é de fato o que Berkeley passou a acreditar. Essa visão, conhecida como idealismo, é radicalmente cética, e a maioria dos filósofos prefere evitá-la.

b. Cognição Intuitiva

Ockham antecipa o idealismo através da noção de cognição intuitiva, que desempenha um papel crucial em seu relato de quatro etapas de aquisição de conhecimento. Pode ser resumido da seguinte forma. O primeiro passo é a cognição sensorial: receber dados através dos cinco sentidos. Esta é uma habilidade que os seres humanos compartilham com os animais. O segundo passo, a cognição intuitiva, é exclusivamente humano. A cognição intuitiva é uma consciência de que o indivíduo em particular percebido existe e tem as qualidades que tem. O terceiro passo é a cognição recordativa, pela qual nos lembramos das percepções passadas. O quarto passo é a cognição abstrata, pela qual colocamos indivíduos em grupos de indivíduos semelhantes.

Observe que, se uma maçã for colocada na frente de um cavalo, o cavalo receberá dados sobre a maçã – a cor, o cheiro, etc. – e reagirá apropriadamente. O cavalo, entretanto, não registrará a realidade do objeto. Suponha que você projete uma imagem a laser realista de uma maçã na frente do cavalo e ele tente dar uma mordida. Ele ficará frustrado e, eventualmente, desistirá, mas nunca realmente “entenderá”. Os seres humanos, ao contrário, têm mentes sensíveis à realidade. Não é uma questão de pensar “Isso é real” toda vez que vemos algo. Pelo contrário, Ockham afirma que a cognição intuitiva é não proposicional. Ao contrário, trata-se de registrar que a maçã realmente possui as qualidades que percebemos. Ockham escreve:

A cognição intuitiva é tal que, quando algumas coisas são conhecidas, das quais uma é inerente à outra, ou uma está espacialmente distante da outra, ou existe em alguma relação com a outra, imediatamente em virtude dessa cognição não proposicional dessas coisas, sabe-se se a coisa é inerente ou não, se é espacialmente distante ou não, e o mesmo para outras proposições contingentes verdadeiras, a menos que essa cognição seja falha ou haja algum impedimento. [*Opera Theologica* I, p. 31]

Embora a cognição intuitiva seja em si não proposicional, ela fornece a base para a formulação de propostas verdadeiras. Um cavalo não pode dizer "Esta maçã é vermelha" porque sua mente não é complexa o suficiente para registrar a realidade do que percebe. A mente humana, registrando a existência das coisas – tanto o que elas são quanto como elas são – pode, portanto, formular afirmações sobre elas.

Estritamente falando, quando se tem uma cognição intuitiva de uma maçã, ainda não se pensa nela *como uma maçã*, porque isso requer colocá-la em um grupo. Na percepção humana adulta normal, todos os quatro passos acima acontecem juntos tão rapidamente que é difícil separá-los. Mas tente imaginar como é a percepção para uma criança: ela vê o objeto redondo e vermelho e aponta para ele dizendo "Isso!" Esta é uma expressão de cognição intuitiva.

A cognição intuitiva garante um nexos causal entre o mundo externo e a mente humana. A mente humana é totalmente passiva, de acordo com Ockham, durante a cognição intuitiva. Objetos no mundo nos fazem estar cientes de sua existência, e isso explica e justifica nossa crença neles.

Apesar de sua insistência no nexos causal entre o mundo e nossas mentes, Ockham reconhece claramente casos em que a cognição intuitiva

causa falso julgamento (veja a última linha da cotação acima: "... a menos que a cognição seja falha ou haja algum impedimento"). Por exemplo, quando você vê um pedaço de pau meio emergido na água, ele parece torto. Isso ocorre porque sua cognição intuitiva do bastão está sendo afetada por sua cognição intuitiva simultânea da água, e isso causa uma percepção distorcida. Além de deixar espaço para o erro em seu relato, Ockham também deixa espaço para o ceticismo: Deus pode transmitir representações aos seres humanos que se parecem exatamente com cognições intuitivas.

Dado que o realismo direto não pode descartar o ceticismo mais do que o representacionismo pode, pode-se perguntar por que Ockham prefere isso. No final, é uma questão de simplicidade. Enquanto Ockham nunca usa sua navalha contra o realismo metafísico, ele a usa contra o representacionismo. A cognição intuitiva é necessária para garantir um nexos causal entre o mundo e a mente, e, uma vez que esteja no lugar, não há necessidade de um intermediário. A espécie inteligível é uma hipótese desnecessária.

Vale ressaltar que a cognição intuitiva também fornece suporte epistemológico para a metafísica nominalista de Ockham. Os representacionistas normalmente sustentam que a espécie inteligível emana da essência universal da coisa. Na opinião deles, você percebe uma maçã como uma maçã porque a essência universal da maçã da maçã é transmitida a você através de suas espécies inteligíveis. Na verdade, muitos realistas metafísicos argumentariam pela superioridade de sua visão precisamente sob a alegação de que as essências universais fornecem uma base para espécies inteligíveis, e espécies inteligíveis são necessárias para que saibamos o que estamos percebendo. Eles perguntariam: de que

outra forma identificamos maçãs *como maçãs* em vez de tantos indivíduos distintos?

Como vimos, Ockham argumenta que não há essência universal. Portanto, não há base para uma espécie inteligível. Cada objeto no mundo é um indivíduo absoluto e é assim que o percebemos no início. Assim como crianças, somos bombardeados com uma confusão vibrante e crescente de cores e sons. Mas nossas mentes são poderosas máquinas de classificação. Lembramos das percepções ao longo do tempo (cognição recordativa) e as organizamos em grupos (cognição abstrata). Este processo organizacional nos dá uma compreensão coerente do mundo e é o que Ockham pretende explicar em seu relato da lógica.

5. Lógica

a. Mentalese

Embora a mente humana nasça sem qualquer conhecimento, de acordo com Ockham, ela vem totalmente equipada com um sistema para processar percepções à medida que são adquiridas. Este sistema é pensado, que Ockham entende em termos de uma linguagem mental não dita. Ele é, portanto, considerado um defensor do "mentalese", como o filósofo americano Noam Chomsky.

Ockham poderia comparar o pensamento a uma máquina pronta para manipular uma grande quantidade de caixas vazias. Conforme observamos o mundo, as percepções são colocadas nas caixas vazias. Em seguida, a máquina classifica e organiza as caixas de acordo com o conteúdo. Duas caixas pequenas com conteúdos semelhantes podem ser colocadas juntas em uma caixa grande, e então a caixa grande pode ser unida a outra caixa grande. Por exemplo, à medida que as percepções de Rover e Fido se acumulam, eles se tornam o conceito de cachorro e, então,

o conceito de cachorro é associado ao conceito de pulgas. Esse aparato conceitual nos permite construir frases significativas, como "Todos os cachorros têm pulgas".

A cognição intuitiva na epistemologia de Ockham fornece uma base para o que hoje é chamado de "teoria causal da referência" na filosofia da linguagem. A palavra "cachorro" significa cachorro porque o conceito que você pensa quando escreve ou diz que foi causado pelos cachorros que você percebeu. Os cães causam os mesmos tipos de conceitos em todos os seres humanos. Assim, o mentalese (mentalês) é universal entre nós, embora existam diferentes maneiras de falar e escrever palavras em diferentes países do mundo. Enquanto a linguagem escrita e falada é convencional, a própria significação é natural.

No início de sua carreira, Ockham entretive a noção de que os conceitos são objetos mentais ou "ficta" que se assemelham a objetos do mundo como imagens. Ele abandonou a teoria ficta, no entanto, porque ela pressupõe uma epistemologia representacionalista, que por sua vez pressupõe o realismo metafísico. Em vez disso, defendendo a "*teoria do intellectum*", segundo a qual os objetos podem ter um impacto causal na mente sem criar imagens mentais de si mesmos; ele oferece a seguinte analogia. Os pubs medievais recebiam vinho em carregamentos de barris de madeira selados com argolas. Quando a remessa chegava, o dono do bar pendurava um aro de barril do lado de fora da porta da frente para comunicar aos habitantes da cidade que havia vinho disponível. Embora o aro não se parecesse com vinho de forma alguma, era significativo para os habitantes da cidade. Isso porque a presença do aro foi causada pela chegada do vinho. Da mesma forma, os cães no mundo causam conceitos em nossas mentes que são significativos, embora não se pareçam com cães.

Deve-se notar que há uma desvantagem tanto na analogia do aro de barril quanto na ilustração da caixa: eles retratam conceitos como coisas. Por conveniência, Ockham frequentemente fala de conceitos vagamente como se fossem coisas. No entanto, de acordo com a teoria do intelecto, os conceitos não são realmente coisas, mas sim ações. Perceber um cachorro não faz com que uma entidade exista em sua mente; em vez disso, causa um ato mental. Hoje diríamos que faz um neurônio disparar. Atos repetidos geram um hábito: a disposição de realizar o ato à vontade. Portanto, percepções repetidas de cães causam atos repetidos de conceber cães e esses atos repetidos causam o hábito de conceber cães, o que significa que você pode se envolver em ações de conceber cães sempre que quiser, mesmo quando não houver cães por perto para perceber.

b. Teoria da Suposição

Na opinião de Ockham, qualquer pensamento coerente que tenhamos requer conectar ou desconectar conceitos por meio de operadores linguísticos. Ockham tem muitas ideias sobre como os operadores linguísticos funcionam, que ele desenvolve em sua versão da teoria da suposição. Embora a teoria da suposição fosse uma grande preocupação dos lógicos medievais tardios, os estudiosos ainda estão divididos sobre seu propósito. Alguns acham que foi um esforço para construir um sistema de lógica formal que finalmente falhou. Outros acham que era mais parecido com uma teoria moderna de forma lógica.

O interesse de Ockham pela teoria da suposição parece motivado por sua preocupação em esclarecer a confusão conceitual. Assim como Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Ockham afirma que muitos erros filosóficos surgem devido ao mal-entendido da linguagem. Ele tomou o

realismo metafísico para ser um exemplo. Conceber seres humanos em geral nos leva a usar a palavra "humanidade". Realistas metafísicos concluem que esta palavra deve se referir a uma essência universal dentro de todos os seres humanos. Para Ockham, no entanto, a palavra "humanidade" representa um hábito que nos permite conceber todos os seres humanos que percebemos até hoje de uma maneira muito eficiente: despojado de todos os seus detalhes individuais. Desta forma, a teoria da suposição de Ockham é projetada para apoiar sua metafísica nominalista enquanto elucida as regras do pensamento.

A palavra "suposição" vem da palavra latina "representar", mas se aproxima muito da noção técnica conhecida como "referência" em inglês. Em seu nível mais básico, a teoria da suposição nos diz como as palavras usadas em sentenças, que Ockham chama de "termos", referem-se a coisas.

Os lógicos medievais reconhecem três tipos de suposição - material, pessoal e simples - mas seus compromissos metafísicos afetam suas análises. Quase todos concordam com a suposição material. Ocorre quando um termo é mencionado em vez de usado, como é o termo "pare" na frase: "O sinal diz 'pare'". Mas eles discordam sobre suposições pessoais e simples. Para Ockham, a suposição pessoal ocorre quando um termo representa um objeto no mundo, assim como o termo "gato" na frase "O gato está no tapete" e a suposição simples ocorre quando um termo representa um conceito na mente, assim como "cavalo" na frase "Cavalo é uma espécie". Para os oponentes realistas de Ockham, em contraste, o termo "espécie" representa uma essência universal, que é um objeto no mundo. Eles, portanto, têm um relato diferente de suposição pessoal e simples.

Além de três tipos de suposição, os lógicos medievais reconhecem dois tipos de termos: categoremáticos e sincategoremáticos. Os termos categoremáticos referem-se a coisas existentes e são chamados de "categoremáticos" porque, em seu *Organon*, Aristóteles afirma que existem dez categorias de coisas existentes. Os termos sincategoremáticos não se referem a absolutamente nada. Eles são operadores lógicos, como "todos", "não", "se" e "somente", que informam como associar ou desassociar os termos categoremáticos em uma frase.

Entre os termos categoremáticos, alguns são nomes absolutos, enquanto outros são nomes conotativos. Ockham descreve a diferença da seguinte forma:

Propriamente falando, apenas nomes absolutos, isto é, conceitos que significam coisas compostas de matéria e forma, têm definições que expressam a essência real. Alguns exemplos desse tipo de nome são "ser humano", "leão" e "cabra". Por outro lado, nomes conotativos e relativos, que significam uma coisa diretamente e outra indiretamente, têm definições que expressam a essência nominal. Alguns exemplos desse tipo de nome são "branco", "quente", "pai" e "filho". [Opera Philosophica IX, p. 554]

Os termos "ser humano" e "mãe" são ambos nomes para Betty. O termo "ser humano" significa Betty de forma absoluta porque se refere a ela sozinha como um objeto independentemente existente. O termo "mãe" significa Betty de uma forma conotativa porque a significa enquanto ao mesmo tempo significa seus filhos.

c. As Categorias

Embora a distinção entre termos absolutos e conotativos pareça menor, Ockham a usa para propósitos radicais. De acordo com a leitura padrão do *Organon*, Aristóteles sustenta que existem dez categorias de coisas existentes, como segue: substância, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e paixão. De acordo com a leitura de Ockham, no entanto, Aristóteles sustenta que existem apenas duas categorias de coisas existentes: substância e qualidade. Ockham baseia sua interpretação na tese de que apenas substâncias e qualidades têm definições de essência real, significando coisas compostas de matéria e forma. As outras oito categorias significam uma substância ou qualidade enquanto conotam outra coisa. Eles, portanto, têm definições de essência nominais, o que significa que não são coisas existentes.

Considere a quantidade. Suponha que você tenha uma laranja. É uma substância com uma verdadeira essência de frutas cítricas. Além disso, possui diversas qualidades, como a cor, o sabor e o cheiro. A laranja e suas qualidades são coisas existentes segundo Ockham. Mas a laranja também é singular. Sua singularidade é uma coisa existente? Para os platonistas matemáticos, a resposta é sim: o número um existe como uma essência universal e é inerente ao laranja. Ockham, em contraste, afirma que a singularidade da laranja é apenas uma forma abreviada de dizer que não há outras laranjas por perto. Assim, na frase "Aqui está uma laranja" o termo "um" é conotativo: significa diretamente a própria laranja enquanto significa indiretamente todas as outras laranjas que não estão aqui. Ockham elimina o resto das categorias na mesma linha.

Curiosamente, a eliminação da quantidade de Ockham precipitou sua convocação para Avignon porque o levou a um novo relato do sacramento do altar. O sacramento do altar é o milagre que se supõe

ocorrer quando o pão e o vinho se transformam no corpo e no sangue de Jesus Cristo. Este processo é conhecido na teologia como “transubstanciação” porque uma substância se transforma em outra substância. O problema é explicar por que o pão e o vinho continuam a ter a mesma aparência, cheiro e sabor, apesar da mudança subjacente. Segundo a conta padrão, as qualidades do pão e do vinho continuam inerentes à sua quantidade, que permanece a mesma enquanto as substâncias são trocadas. De acordo com Ockham, porém, a quantidade nada mais é do que a própria substância; se a substância muda, então a quantidade muda. Assim, as qualidades não podem continuar inerentes na mesma quantidade. Tampouco podem transferir da substância do pão e do vinho para a substância de Jesus porque seria blasfemo dizer que Jesus estava crocante ou molhado! A solução de Ockham é afirmar que as qualidades do pão e do vinho continuam existindo por si mesmas, acompanhando a substância invisível de Jesus goela abaixo. Escusado será dizer que esta solução foi um pouco inteligente demais.

Uma pergunta que os estudiosos continuam a fazer é por que Ockham permite que duas das dez categorias permaneçam em vez de apenas uma, ou seja, substância. Parece que qualidades, como brancura, crocância, doçura, etc, podem ser facilmente reduzidas a essências nominais: significam a substância em si enquanto conotam a língua ou nariz ou olho que a percebe. Claro, se Ockham tivesse eliminado a qualidade, ele realmente não teria mais nenhuma base para salvar o milagre da transubstanciação. Talvez tenha sido razão suficiente para ficar com a navalha.

6. Teologia

a. Fideísmo

Apesar de seu afastamento da ortodoxia e de seu conflito com o papado, Ockham nunca renunciou ao catolicismo. Ele abraçou firmemente o fideísmo, a visão de que a crença em Deus é apenas uma questão de fé. Embora o fideísmo logo se tornasse comum entre os pensadores protestantes, não era tão comum entre os católicos medievais. No início da Idade Média, Agostinho propôs uma prova da existência de Deus e promoveu a visão de que a razão é a fé buscando o entendimento. Enquanto a abordagem padrão para qualquer filósofo medieval seria reconhecer um papel tanto para a fé quanto para a razão na religião, Ockham faz um caso inflexível apenas para a fé. Três afirmações revelam que Ockham é um fideísta.

I. Teologia não é uma ciência

A palavra "ciência" vem da palavra latina "*scientia*", que significa conhecimento. No primeiro livro de suas *Frases*, Pedro Lombardo levanta a questão de se e em que sentido a teologia é uma ciência. A maioria dos filósofos comentando sobre as *Frases* encontrou uma maneira de lançar a fé como uma maneira de saber. Ockham, no entanto, não faz tal esforço. Como um empiricista firme, Ockham está comprometido com a tese de que todo o conhecimento vem da experiência. No entanto, não temos experiência de Deus. Segue-se inescapavelmente que não temos conhecimento de Deus, como Ockham afirma na seguinte passagem:

Para demonstrar a declaração de fé que formulamos sobre Deus, o que precisaríamos para o conceito central é uma simples cognição da natureza divina em si – o que alguém que vê Deus tem. No entanto, não podemos ter esse tipo de

cognição em nosso estado atual. [*Perguntas quodlibetal*, pp. 103-4]

Pelo "estado presente" Ockham está se referindo à vida na Terra como um ser humano. Assim como agora temos conhecimento dos outros através de cognições intuitivas de suas essências individuais, aqueles que forem para o céu (se alguma vez houver tal) terão conhecimento de Deus através de cognições intuitivas de sua essência. Até lá, só podemos esperar.

II. A Trindade é uma Contradição Lógica

A Trindade é a doutrina cristã central segundo a qual Deus é três pessoas em uma. Os cristãos tradicionalmente consideram a Trindade um mistério, o que significa que está além da compreensão da mente humana. Ockham chega ao ponto de admitir que é uma contradição flagrante. Ele exhibe o problema através do seguinte sylogismo:

De acordo com a doutrina da Trindade:

(1) Deus é o Pai,

e

(2) Jesus é Deus.

Portanto, pela transitividade, de acordo com a doutrina da Trindade:

(3) Jesus é o Pai.

No entanto, de acordo com a doutrina da Trindade, Jesus não é o Pai.

Então, de acordo com a doutrina da Trindade, Jesus é e não é o Pai.

Fornecendo precedentes para uma recente defesa presidencial, muitos filósofos medievais sugeriram que a inferência transitiva à conclusão é quebrada por diferentes sentidos da palavra "é". Scotus argumenta criativamente que a lógica da Trindade é um contexto opaco

que não obedece às regras usuais. Para Ockham, no entanto, este silogismo estabelece que a teologia não é lógica e nunca deve ser misturada com filosofia.

III. Não há evidência de propósito no mundo natural

Vivendo antes do advento do cristianismo, Aristóteles nunca acreditou na Trindade. Ele, no entanto, parece acreditar em uma força sobrenatural que dá propósito a toda a natureza. Isso é evidente em sua doutrina das Quatro Causas, segundo a qual cada coisa existente requer uma explicação quatro vezes maior. Ockham lançaria essas quatro causas em termos das seguintes quatro perguntas:

Primeira Causa: Do que é feito?

Segunda Causa: O que ele faz?

Terceira Causa: O que causou isso?

Quarta Causa: Por que faz o que faz?

A maioria dos filósofos medievais encontrou as quatro causas de Aristóteles propícias à visão de mundo cristã, assimilando a quarta causa à doutrina da providência divina, segundo a qual tudo o que acontece é, em última análise, parte do plano de Deus.

Embora Ockham estivesse relutante em discordar de Aristóteles, ele estava tão determinado a manter a teologia separada da ciência e da filosofia, que se sentiu compelido a criticar a quarta (que ele chama de "final") causa. Ockham escreve:

Se eu não aceitasse nenhuma autoridade, eu alegaria que não pode ser provado nem a partir de declarações conhecidas em si mesmos ou por experiência que cada efeito tem uma causa final.... Alguém que está apenas seguindo a razão natural alegaria que a pergunta "por quê?" é inadequada no caso de ações naturais. Pois ele diria que

não é uma pergunta real fazer algo como: "Por que razão o fogo é gerado?" [*Perguntas quodlibetal*, pp. 246-9]

Sem dúvida, Ockham colocou sua crítica em termos hipotéticos, de terceira pessoa, porque ele sabia que afirmar abertamente que o próprio universo pode ser totalmente sem propósito nunca seria aprovado pelos poderes constituídos.

b. Contra as Provas da Existência de Deus

Desnecessário dizer que Ockham rejeita todas as supostas provas da existência de Deus. Duas das provas mais importantes então, como agora, foram a prova ontológica de Anselmo e a prova cosmológica de Tomás de Aquino. Embora o primeiro seja baseado no pensamento racionalista e o segundo no pensamento empirista, eles se resumem a estratégias muito semelhantes, na visão de Ockham. Havia, é claro, muitas versões diferentes de cada uma dessas provas circulando na época de Ockham, assim como há hoje. Ockham pensa que a versão mais plausível de cada um se resume a um argumento de regressão infinita da seguinte forma:

Se Deus não existe, então há uma regressão infinita.

Mas regressões infinitas são impossíveis.

Portanto, Deus deve existir.

A razão pela qual Ockham considera esta forma de argumento a mais plausível é que ele concorda plenamente com a segunda premissa, que regressões infinitas são impossíveis. Se fosse possível mostrar que a inexistência de Deus implicava uma regressão infinita, então Ockham aceitaria a inferência de sua existência. Ockham nega, no entanto, que a inexistência de Deus implique tal coisa.

Para entender a aversão de Ockham à regressão infinita, é necessário entender a distinção aristotélica entre infinito extensivo e infinito intensivo.

Um infinito extenso é uma quantidade incontável de coisas realmente existentes. Os platonistas matemáticos concebem o conjunto dos números inteiros como um infinito extenso. Ockham, no entanto, considera contraditória a ideia de uma quantidade incontável: se os objetos existem, então Deus pode contá-los, e se Deus pode contá-los, então eles não são incontáveis. Um infinito intensivo, por outro lado, é apenas uma falta de limitação. Como nominalista, Ockham entende o conjunto de números inteiros como um infinito intensivo no sentido de que não há limite superior para o quanto alguém pode contar. Isso não significa que o conjunto dos números inteiros seja uma quantidade incontável de coisas realmente existentes. Ockham pensa que as regressões infinitas são impossíveis apenas na medida em que implicam extenso infinito.

I. A Prova Ontológica

Segundo Ockham, os defensores da prova ontológica raciocinam da seguinte forma: haveria uma regressão infinita entre as entidades se não houvesse uma entidade maior. Portanto, deve haver uma entidade maior, ou seja, Deus.

Uma maneira de contrariar esse raciocínio seria negar que a grandeza seja uma qualidade objetivamente existente. Ockham, no entanto, não adota essa abordagem. Pelo contrário, ele parece não dar valor à Grande Cadeia do Ser. A Grande Cadeia do Ser é uma doutrina predominante na Idade Média e além. De acordo com ela, toda a natureza pode ser classificada em uma hierarquia de valor de cima para baixo, mais ou menos da seguinte forma: Deus, anjos, humanos, animais, plantas, rochas. A Grande Cadeia do Ser implica que a grandeza é uma qualidade objetivamente existente.

A resposta curta de Ockham ao argumento ontológico é que ele não prova que existe apenas uma entidade maior. Tendo em mente a Grande Cadeia do Ser, é evidente o que ele quer dizer. Se Deus e os anjos não existem, então os seres humanos são as maiores entidades, e não há um único melhor entre nós. Observe que, mesmo que houvesse um único melhor entre os humanos, ele ou ela seria um "deus" em um sentido muito diferente do exigido pela ortodoxia católica.

Alguns estudiosos interpretaram Ockham como significando que o argumento ontológico consegue provar que o Pai, o Filho e o Espírito Santo existem, mas não que eles são um. Não está claro, entretanto, como o empirismo de Ockham poderia permitir tal conclusão.

II. A Prova Cosmológica

Segundo Ockham, os defensores do argumento cosmológico raciocinam da seguinte forma: haveria uma regressão infinita entre as causas se não houvesse uma primeira causa; portanto, deve haver uma causa primeira, a saber, Deus.

Existem duas maneiras diferentes de entender "causa" neste argumento: causa eficiente e causa conservativa. Uma causa eficiente produz um efeito sucessivamente ao longo do tempo. Por exemplo, seus avós foram a causa eficiente de seus pais, que foram a causa eficiente de você. Uma causa conservante, ao contrário, é um suporte simultâneo para um efeito. Por exemplo, o oxigênio na sala é uma causa conservante da chama acesa na vela.

Na visão de Ockham, o argumento cosmológico falha ao usar qualquer tipo de causalidade. Considere a causalidade eficiente primeiro. Se a cadeia de causas eficientes que produziram o mundo como o conhecemos hoje não tivesse começo, então ela formaria, não um infinito

extensivo, mas um infinito intensivo, que é inofensivo. Como os elos da cadeia não existiriam todos ao mesmo tempo, eles não constituiriam uma quantidade incontável de coisas realmente existentes. Em vez disso, eles simplesmente implicariam que o universo é um ciclo eterno de movimento ilimitado ou perpétuo. Ockham afirma explicitamente que é possível que o mundo não tenha tido começo, como sustentava Aristóteles.

Em seguida, considere a conservação da causalidade. Conceber o mundo como um produto de causas conservativas simultâneas é difícil. A ideia talvez seja melhor expressa em uma história relatada por Stephen Hawking. Segundo a história, um cientista estava dando uma palestra sobre astronomia. Após a palestra, uma senhora idosa apareceu e disse ao cientista que ele havia entendido tudo errado. "O mundo é realmente uma placa plana apoiada nas costas de uma tartaruga gigante." O cientista perguntou: "E em que pé está a tartaruga?". Ao que a senhora respondeu triunfante: "Você é muito esperto, meu jovem, mas não adianta - são tartarugas até o fim".

Ockham prontamente concede que se o mundo tem que ser "retido" pela conservação de causas, então deve haver um primeiro entre eles, porque caso contrário, o conjunto de causas de conservação constituiria uma quantidade incontável de coisas realmente existentes. É de fato um princípio de crença de que Deus é uma causa eficiente e conservante do cosmos, e Ockham aceita este princípio sobre a fé. Ele aponta, no entanto, que, assim como o cosmos não precisa ter um começo; não precisa ser "retido" desta forma. Cada coisa existente pode ser sua própria causa de conservação. Por isso, o argumento cosmológico é totalmente inconclusivo.

O fideísmo de Ockham equivale a uma recusa em confiar na hipótese de Deus para a construção da teoria. Vale lembrar que não havia

departamentos de filosofia ou graus de filosofia na Idade Média. As únicas escolhas de um aluno para a pós-graduação eram direito, medicina ou teologia. Querendo ser um filósofo, Ockham estudou teologia e fez seus exercícios teológicos, enquanto tentava criar um espaço separado para a filosofia. A única área em que os dois mundos colidem inextricavelmente para ele é a ética.

7. Ética

a. Teoria do Comando Divino

Muitas pessoas pensam que Deus ordena que os seres humanos sejam gentis porque a bondade é boa e que o próprio Deus é sempre gentil porque suas ações estão sempre em conformidade com a bondade.

Embora esta tenha sido e ainda seja a forma mais comum de conceber a relação entre Deus e a moralidade, Ockham discorda. Em sua opinião, Deus não se conforma a um padrão de bondade existente independentemente; antes, o próprio Deus é o padrão de bondade. Isso significa que não é o caso de Deus nos ordenar que sejamos gentis porque a bondade é boa. Em vez disso, a bondade é boa porque Deus a ordena. Ockham era um teórico do mandamento divino: a vontade de Deus estabelece o certo e o errado.

A teoria do mandamento divino sempre foi impopular porque carrega uma implicação muito pouco intuitiva: se tudo o que Deus ordena se torna certo, e Deus pode ordenar o que quiser, então Deus poderia nos ordenar sempre a ser indelicados e nunca a ser gentis, e então seria certo para nós ser indelicados e errado para nós sermos gentis. A gentileza seria ruim e a grosseria seria boa! Como pode ser isso?

Na visão de Ockham, Deus sempre ordenou e sempre ordenará bondade. No entanto, é possível para ele comandar de outra forma. Essa

possibilidade é um requisito direto da onipotência divina: Deus pode fazer qualquer coisa que não envolva uma contradição. É claro que muitos filósofos, como Tomás de Aquino, insistem que é impossível Deus nos ordenar que sejamos indelicados simplesmente porque a vontade de Deus contradiz sua natureza. Para Ockham, no entanto, esta é a maneira errada de conceber a natureza de Deus. A coisa mais importante a entender sobre a natureza de Deus, na visão de Ockham, é que ela é totalmente livre. Não há restrições, externas ou internas, para o que Deus pode querer. Toda a teologia permanece ou cai com esta tese na visão de Ockham.

Ockham admite que é difícil imaginar um mundo em que Deus revertsse seus mandamentos. No entanto, este é o preço de preservar a liberdade divina. Ele escreve,

Eu respondo que o ódio, o roubo, o adultério e coisas semelhantes podem envolver o mal de acordo com a lei comum, na medida em que são praticados por alguém que é obrigado por ordem divina a praticar o ato oposto. No que diz respeito a tudo absoluto nessas ações, porém, Deus pode realizá-las sem envolver nenhum mal. E eles podem até ser realizados meritoriamente por alguém na terra se eles caírem sob um comando divino, assim como agora o oposto destes, de fato, está sob um comando divino. [*Opera Theologica* V, p. 352]

Uma vantagem dessa abordagem é que permite que Ockham faça sentido em alguns casos no Antigo Testamento, onde parece que Deus está comandando coisas como assassinato (como no caso de Abraão sacrificar Isaac) e engano (como no caso dos israelitas despovando os egípcios). Mas exegese bíblica não é o motivo de Ockham. Seu motivo é lançar Deus como um paradigma de liberdade metafísica, para que ele possa fazer sentido da natureza humana como feito à sua imagem.

b. Libertarianismo metafísico

O libertarianismo metafísico é a visão de que os seres humanos são responsáveis por suas ações como indivíduos porque têm livre arbítrio, definido como a capacidade de fazer diferente do que fazem. O libertarianismo metafísico se opõe ao determinismo, segundo o qual os seres humanos não têm livre arbítrio, mas são determinados por condições antecedentes (como Deus, natureza ou fatores ambientais) para fazer exatamente o que fazem.

Suponha que Jake coma um cupcake. De acordo com o determinista, condições antecedentes o levaram a fazer isso. Portanto, ele não poderia ter feito de outra forma, a menos que essas condições antecedentes fossem diferentes. Dadas as mesmas condições, Jake não pode deixar de comer o cupcake. Os deterministas se contentam em concluir que a liberdade é uma ilusão.

O compatibilismo é uma versão do determinismo segundo a qual estar determinado a fazer exatamente o que fazemos é compatível com a liberdade, desde que as condições antecedentes que determinam o que fazemos incluam nossas próprias escolhas. Os compatibilistas afirmam que as escolhas que fazemos são livres, mesmo que não possamos fazer de outra forma dadas as mesmas condições antecedentes. Com essa visão, Jake escolheu comer o cupcake porque seu desejo por ele superou todas as outras considerações naquele momento. Nossas escolhas são sempre determinadas por nossos desejos mais fortes de acordo com os compatibilistas.

Os libertários metafísicos rejeitam o determinismo e o compatibilismo, insistindo que o livre-arbítrio inclui a capacidade de agir contra nossos desejos mais fortes. Nessa visão, Jake poderia ter se absterido de comer o cupcake mesmo dadas as mesmas condições antecedentes.

Embora os desejos influenciem nossas escolhas, eles não causam nossas escolhas de acordo com o libertarianismo metafísico; em vez disso, nossas escolhas são causadas por nossa vontade, que é em si uma causa não causada, o que significa que é um poder independente, mais forte do que qualquer condição antecedente. Essa noção de livre arbítrio permite ao libertário metafísico atribuir uma concepção muito forte de responsabilidade individual aos seres humanos: o que fazemos não é atribuível a Deus, à natureza ou a fatores ambientais.

Muitas pessoas assumem que todos os filósofos medievais eram libertários metafísicos. Enquanto a teologia protestante classicamente promove o determinismo teológico, a visão de que tudo o que os seres humanos fazem é predeterminado por Deus, a teologia católica classicamente promove a visão de que Deus deu aos seres humanos o livre arbítrio. Embora seja verdade que todo filósofo medieval endossa a tese de que os seres humanos são livres, poucos são capazes de manter um compromisso com o livre-arbítrio, definido como a capacidade de fazer diferente do que fazemos, dadas as mesmas condições antecedentes. A razão é que muitas outras doutrinas teológicas e filosóficas entram em conflito com ela.

Considere a presciência divina. Se Deus é onisciente, então ele sabe tudo o que você fará. Suponha que ele saiba que você vai comer uma maçã no almoço amanhã. Como então você pode optar por não comer uma maçã no almoço de amanhã? Mesmo que Deus não o force de forma alguma, parece que seu conhecimento atual de seu futuro exige que suas escolhas já estejam determinadas.

Os filósofos medievais lutam com este e outros conflitos com o livre-arbítrio. A maioria desiste do libertarianismo metafísico em favor de alguma forma de compatibilismo. Isso quer dizer que eles sustentam que

nossas escolhas são livres, mesmo que sejam determinadas por condições antecedentes.

Em seu Comentário de Sentenças, Peter John Olivi faz um longo e apaixonado argumento para uma concepção libertária metafísica não adulterada do livre-arbítrio. Ockham abraça a posição de Olivi sem nunca argumentar muito sobre isso. Na visão de Ockham, experimentamos a liberdade. Não podemos descartar essa experiência, assim como não podemos descartar nossa experiência do mundo externo. Ockham faz um grande esforço para ajustar seu relato da presciência divina e qualquer outra coisa que possa ameaçar o livre arbítrio para acomodá-lo. Ele escreve:

A vontade é livremente capaz de querer algo e não desejá-lo. Com isso quero dizer que é capaz de destruir o querer que tem e produzir de novo um efeito contrário, ou é igualmente capaz de continuar esse mesmo efeito e não produzir um novo. É capaz de fazer tudo isso sem nenhuma mudança prévia no intelecto, ou na vontade, ou em algo fora deles. A ideia é que a vontade é igual para produzir e não produzir porque, sem diferença nas condições antecedentes, pode produzir e não produzir. Ele se posiciona igualmente sobre os efeitos contrários de tal maneira que é capaz de causar amor ou ódio por algo... Negar a todo agente esse poder igual ou contrário é destruir todo elogio e censura, todo conselho e deliberação, toda liberdade da vontade. De fato, sem ela, a vontade não tornaria um ser humano livre, assim como o apetite não faria um asno. [*Opera Philosophica*, pp. 319-21]

A referência de Ockham a um burro aqui é significativa em conexão com o famoso experimento mental conhecido como burro de Buridan.

Jean Buridan era um contemporâneo mais jovem de Ockham. Embora tenha abraçado e elaborado o nominalismo de Ockham, ele rejeitou abertamente o libertarianismo metafísico, argumentando que o intelecto humano determina a vontade humana. Ele pode ter se envolvido em um debate público com Ockham sobre a natureza da liberdade humana. De qualquer forma, seu nome de alguma forma se associou ao seguinte experimento mental.

Imagine um burro faminto posicionado entre duas pilhas igualmente deliciosas de feno. O burro tem motivos para comer o feno, mas como avistou os dois montes ao mesmo tempo, não tem mais motivos para se aproximar de um monte do que do outro. Por falta de como desempatar, o burro morre de fome. Um ser humano, ao contrário, nunca faria tal papel de idiota. A razão é que, nos seres humanos, a vontade não é determinada pelo intelecto. O livre-arbítrio é a dignidade exclusivamente humana que nos permite romper o vínculo entre duas opções igualmente razoáveis.

O filósofo francês Pierre Bale (1647-1706) é o primeiro de que se tem registro a chamar esse experimento mental de “burro de Buridan”. Embora Buridan mencione o caso de um cão suspenso entre a comida e a água, ele nunca discute o caso do burro em conexão com a liberdade. Portanto, é um tanto intrigante por que o experimento mental recebeu o nome dele. Curiosamente, Peter John Olivi discute o caso do burro em conexão com a liberdade, e vemos Ockham ecoando esse texto aqui.

Então, no final, a ética de Ockham é ditada por seu empirismo. Experimentamos o livre-arbítrio. Portanto, o livre-arbítrio está no cerne da natureza humana. A teologia nos diz que fomos feitos à imagem de Deus. Portanto, o livre-arbítrio está no cerne da natureza de Deus. Mas a teologia também nos diz que Deus é sempre bom. Portanto, o livre arbítrio de Deus deve ser o determinante objetivo da bondade.

Deixando de lado sua teoria do comando divino, a ética de Ockham é bastante normal, chegando mais ou menos à mesma coisa que a de seus colegas que rejeitam a teoria do comando divino. Alguém poderia pensar que Ockham percorre um longo caminho em volta do celeiro apenas para chegar a mais um relato convencional da virtude cristã! Mas Ockham nunca se importa em seguir o caminho mais longo por uma questão de consistência. Vemos a mesma determinação incansável em sua teoria política.

8. Teoria Política

Embora Ockham tenha sido convocado para a corte papal em Avignon para defender uma série de “teses suspeitas” extraídas de sua obra, principalmente sobre o sacramento do altar, ele nunca foi considerado culpado de heresia, e seu conflito com o papado nada tinha a ver com o sacramento do altar. Enquanto estava em Avignon, Ockham conheceu Michael Cesena (1270-1342), o Ministro Geral da Ordem Franciscana, que estava lá em protesto contra os recentes pronunciamentos do Papa sobre o voto franciscano de pobreza.

Michael pediu a Ockham para estudar esses pronunciamentos, ao que Ockham se juntou ao protesto e logo se envolveu irremediavelmente em um imbróglio político. Deixando a academia para trás para sempre, ele, no entanto, organizou seus insights filosóficos centrais no debate. Embora Ockham não tivesse permissão para publicar seus tratados políticos, eles circularam amplamente na clandestinidade, influenciando indiretamente os principais desenvolvimentos do pensamento político.

a. Direitos

Quem poderia imaginar que na raiz desses acontecimentos está o voto franciscano de pobreza? Em Mateus 19, Jesus diz a um homem: "Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá o teu dinheiro aos pobres, vem e segue-me". O homem que se tornaria São Francisco de Assis (1182-1226) aceitou pessoalmente essas instruções. Criado em família abastada, São Francisco renunciou à vida mundana, fundando a Ordem dos Frades Menores, exigindo que todos os seus membros fizessem voto de pobreza. Desde o início houve controvérsia sobre o que exatamente esse voto implicava. Na década de 1320, várias facções chegaram ao ponto de ruptura.

Michael Cesena promoveu a interpretação "radical", segundo a qual os franciscanos não deveriam apenas viver com simplicidade, mas também não possuir nada, nem mesmo as vestes que vestem. O papa Nicolau III (1210/1220-1280) havia sancionado essa interpretação ao fazer com que o papado possuísse oficialmente tudo o que os franciscanos usavam, inclusive a própria comida que comiam. Viver em absoluta pobreza permitiu aos franciscanos pregar de forma convincente contra a avareza e, para grande desgosto do Papa João XXII (1244-1334), levantar questões sobre o palácio papal em constante expansão em Avignon.

John estava determinado a acumular grande riqueza para a igreja e o voto franciscano de pobreza estava atrapalhando. Advogado treinado, John desenvolveu um bom argumento para revogar o acordo de Nicholas. Dado que os franciscanos usufruíam exclusivamente das doações que recebiam, eram os proprietários de fato. A "propriedade" papal da propriedade franciscana era propriedade apenas no nome.

Como nominalista, no entanto, Ockham estava em excelente posição para mostrar por que reduzir algo a um nome não é o mesmo que o

reduzir a nada. Um nome é um conceito mental, e um conceito mental é uma intenção. Ockham se propôs a mostrar que a intenção de usar é distinta da intenção de possuir.

Ockham deriva sua definição de propriedade do libertarianismo metafísico. A propriedade não é apenas uma relação convencional estabelecida por acordo social. É uma relação natural que surge através do ato de fazer algo por sua própria vontade. O livre-arbítrio naturalmente confere propriedade porque implica responsabilidade exclusiva. Suponha que você faça uma escolha livremente. Já que você poderia ter feito de outra forma, você é a verdadeira causa do resultado. Possuir algo é fazer o que quiser com ele.

Os franciscanos não fazem o que querem com as doações que lhes são feitas, segundo Ockham, mas sim o que o proprietário quer. Eles estão, portanto, apenas usando as doações e não as possuem. É verdade que, na prática normal, essa distinção pode ser totalmente indetectável, porque a vontade do proprietário coincide com a do usuário. Mas se surgisse um conflito de vontades, a distinção se tornaria prontamente aparente. Suponha que alguém doe algum tecido para a Ordem com a intenção de ser usado para mantos. Os frades devem usá-lo para vestes, mesmo que prefiram usá-lo para outra coisa. E se o doador quiser o pano de volta mesmo depois de transformado em manto, os frades não terão base para recusar e nenhum recurso legal. Ockham coloca o ponto crucial em termos de linguagem crucial: o proprietário retém o direito (*ius*) sobre o que possui.

A noção de direito é uma das características mais importantes da teoria política moderna. Seu surgimento na história do pensamento ocidental é uma história longa e complicada. No entanto, o debate

franciscano sobre a pobreza é normalmente considerado um importante divisor de águas, no qual Ockham desempenhou um papel significativo.

b. Separação da Igreja e do Estado

Ockham estende seu compromisso com a pobreza além apenas da ordem franciscana, convencido de que a riqueza é uma fonte inadequada de poder para a Igreja Católica como um todo. Em sua opinião, a Igreja Católica tem um poder espiritual que o diferencia do mundo secular. Essa condenação leva Ockham a propor a doutrina que se tornaria a base da Constituição dos Estados Unidos: a separação entre igreja e Estado.

Ao longo da Idade Média, papas e imperadores disputaram a supremacia em toda a Europa. O ímpeto político foi dividido em duas direções e não estava claro para que lado as coisas iriam. Um lado defendeu a hierocracia, onde o papa, como autoridade máxima, nomeia o imperador. O outro lado defendeu o imperialismo, onde o imperador, como autoridade máxima, nomeia o papa. Frequentemente, o empurrão se transformava em empurrão; parecia que não haveria fim para a má vontade e derramamento de sangue.

Ockham corajosamente propõe uma terceira alternativa: o papa e o imperador devem ser separados, mas iguais, cada um supremo em seu próprio domínio. Esta foi uma sugestão ultrajante, mal recebida por ambos os lados. O argumento de Ockham para isso decorre de reflexões que prenunciam os experimentos mentais do “estado de natureza” dos principais teóricos políticos modernos Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

No Jardim do Éden, Deus deu a terra aos seres humanos para usar em seu benefício comum. Enquanto estivéssemos dispostos a compartilhar, não havia necessidade de propriedade entre nós. Após a

queda, no entanto, os seres humanos tornaram-se egoístas e exploradores. As leis tornaram-se necessárias para conter o apetite imoderado por bens seculares ou "temporais" e para evitar a negligência de sua gestão. Como as leis são inúteis sem a capacidade de aplicá-las, chegamos à necessidade de poder secular. A função do poder secular é punir os infratores da lei e, em geral, coagir todos a obedecer à lei.

Ao renunciar à propriedade, os franciscanos estavam tentando viver como Deus originalmente pretendia. Em um mundo perfeito, não haveria necessidade de propriedade e da autoridade coercitiva que ele gera. Todos os cristãos devem aspirar a essa utopia anárquica, mesmo que nunca a alcancem totalmente. Enquanto isso, eles devem evitar misturar o espiritual e o secular tanto quanto possível. Ockham escreve:

Por essa razão, o chefe dos cristãos não tem, como regra, poder para punir os erros seculares com uma pena capital e outras penalidades corporais e é para assim punir tais erros que o poder temporal e as riquezas são principalmente necessários; tal punição é concedida principalmente ao poder secular. O Papa, portanto, pode, como regra, corrigir malfeitores apenas com uma penalidade espiritual. Não é, portanto, necessário que ele se destaque no poder temporal ou abunda em riquezas temporais, mas é suficiente que os cristãos o obedeçam voluntariamente. [*Uma Carta aos Frades Menores e outros Escritos*, p. 204]

Para Ockham, a separação entre igreja e Estado é uma separação do ideal e do real.

Ockham menciona a democracia apenas de passagem, argumentando a favor da monarquia como a melhor forma de governo secular. Além disso, ele considera censuráveis formas representativas de

governo, alegando que não existe uma vontade comum. Ockham não está esperando por um líder sobre-humano. Pelo contrário, ele parece pensar que um homem bastante comum e bom pode fazer um rei decente. Pergunta-se se Luís da Baviera, cuja proteção ele e Michael fugiram, inspirou essa confiança. Talvez Ockham esteja satisfeito com a monarquia porque, em sua opinião, o mundo secular será sempre intrinsecamente falho. Ele coloca suas esperanças em vez do mundo espiritual, e é por isso que ele estava tão amargamente desapontado com o Papa João XXII.

c. Liberdade de Expressão

A batalha de Ockham com o papado continuou após a morte de João através de dois papas sucessivos. Embora Ockham nunca tenha vindo a criticar a instituição do papado em si, assim como mais tarde pensadores protestantes, ele acusou os papas que ele se opôs à heresia e pediu sua expulsão. Ironicamente, a extensa análise de Ockham sobre o conceito de heresia se transforma em uma defesa da liberdade de expressão.

De acordo com sua doutrina da separação entre igreja e Estado, Ockham afirma que o papa, e apenas o papa, tem o direito de nivelar as penas espirituais, e apenas as penas espirituais, contra alguém que conscientemente afirma falsidades teológicas e se recusa a ser corrigido. Um homem pode, sem saber, afirmar uma falsidade teológica mil vezes, no entanto. Enquanto ele estiver disposto a ser corrigido, ele não deve ser julgado um herege, especialmente pelo Papa.

Os tratados políticos de Ockham estão repletos de exegese bíblica, muitas vezes flagrantemente *ad hoc* e às vezes bastante interessante, como no presente caso. Em Mateus 28:20 Jesus promete aos seus discípulos: "Estarei sempre com vocês, até o fim da era". Este texto tradicionalmente forneceu justificativa para a doutrina da infalibilidade papal segundo a qual

o papa não pode estar errado ao falar sobre assuntos oficiais da igreja. Ockham rejeita esta doutrina, no entanto, argumentando que o mínimo necessário para Jesus manter sua promessa é que um ser humano permaneça fiel a qualquer momento, e este poderia ser qualquer um, mesmo um único bebê batizado. Isso implica que toda a instituição da igreja pode se tornar completamente corrupta. Como resultado, qualquer reivindicação teológica, não importa quão antiga ou universalmente aceita, esteja sempre aberta para disputa.

Ainda mais interessante, no entanto, é a visão de Ockham sobre a fala não teológica. Ele escreve que

... afirmações puramente filosóficas que não dizem respeito à teologia não devem ser solenemente condenadas ou proibidas por ninguém, pois em conexão com tais afirmações qualquer pessoa deve ser livre para dizer livremente o que lhe agrada, [Dialogus, I.2.22]

Esta declaração há muito antecede a *Areopagitica* de John Milton (1608-1674), que é tipicamente anunciada como a primeira defesa da liberdade de expressão na história ocidental.

As contribuições de Ockham no pensamento político são menos conhecidas e apreciadas do que poderiam ter sido se ele tivesse sido capaz de publicá-las. Da mesma forma, não há como dizer o que ele poderia ter realizado em filosofia se ele tivesse sido autorizado a continuar com sua carreira acadêmica. Ockham estava à frente do seu tempo. Seu papel na história era abrir caminho para novas ideias, plantando corajosamente sementes que cresceram e floresceram após sua morte.

9. Referências e Leitura Suplementar

a. As obras de Ockham em latim

- Guilherme de Ockham, 1967-88. *Opera philosophica et theologica*. Gedeon Gál, et al., ed. 17 vols. St. Bonaventure, N. Y.: Instituto Franciscano.
- Guilherme de Ockham, 1956-97. *Ópera política*. H. S. Offler, et al. ed. 4 vols. Vols. 1-3, Manchester: Manchester University Press, 1956-74. Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Guilherme de Ockham, 1995-ainda em progresso. *Diálogo*. John Kilcullen e John Scott, et al. ed. & trans. <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>

b. As obras de Ockham em tradução para o inglês

- Adams, Marilyn McCord, e Norman Kretzmann, trans. *Guilherme de Ockham: Predestinação, Conhecimento prévio de Deus e Contingentes futuros*. 2ª ed. Indianápolis: Hackett.
- Birch, T. Bruce, Ed. & Trans. 1930. *O altar de De sacramento é de Guilherme de Ockham*. Burlington, Iowa: Conselho Literário Luterano.
- Boehner, Philotheus, ed. & trans. 1990. *Guilherme de Ockham: Escritos Filosóficos*. Rev. ed. Indianápolis, Ind.: Hackett.
- Davies, Julian, trans. *Ockham em Física de Aristóteles: Uma Tradução de Brevis Summa Libri Physicorum de Ockham*. St. Bonaventure, N.Y.: Instituto Franciscano.
- Freddoso, Alfred J., e Francis E. Kelly, trans. *Perguntas quodlibetal*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Freddoso, Alfred J., e Henry Schuurman, trans. *Teoria das Proposições de Ockham: Parte II da lógica Summa*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

- Kilcullen, John e John Scott, ed. & trans. 1995-still em andamento. *Diálogo sobre o Poder do Imperador e do Papa*. <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>
- Kluge, Eike-Henner W., trans. "Comentários de William de Ockham sobre Porphyry: Introdução e Tradução em Inglês." *Estudos Franciscano* 33, pp. 171-254, e 34, pp. 306-82.
- Loux, Michael J. 1974. *Teoria dos Termos de Ockham: Parte I da Summa Logicae*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- McGrade, A.S., e John Kilcullen, ed. & trans. 1992. *Um breve discurso sobre o governo tirânico sobre coisas divinas e humanas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrade, A.S., e John Kilcullen, ed. & trans. 1995. *Uma Carta aos Frades Menores e Outros Escritos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spade, Paul Vincent, 1994. *Cinco Textos sobre o Problema Mediano dos Universais: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis, Ind.: Hackett.
- Wood, Rega, trans. *Ockham sobre as Virtudes*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.

c. Livros sobre Ockham

- Adams, Marilyn McCord, 1987. *O William Ockham*. 2 vols., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. (2o rev. ed., 1989.)
- Copleston, F.C., 1953. *História da Filosofia, Volume III: Ockham para Suarez*. Londres: Search Press.
- Goddu, André, 1984. *A Física de Guilherme de Ockham*. Leiden: E. J. Brill.

- Hirvonen, Vesa, 2004. *Paixões na Psicologia Filosófica de William Ockham*. Dordrecht: Kluwer.
- Kaye, Sharon M. e Robert Martin, 2001. *Em Ockham*. Belmont: Wadsworth.
- Maurer, Armand, 1999. *A Filosofia de Guilherme de Ockham à luz de seus princípios*. Toronto: Pontifício Instituto de Estudos Medievais.
- McGrade, A.S., 1974. *O Pensamento Político de Guilherme de Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

Informações do autor

Sharon Kaye

Universidade

John Carroll EUA

FRANCESCO PETRARCA

Petrarca (1304-1374) é o poeta que, acima de tudo, aperfeiçoou a língua italiana vulgar original, desenvolvendo sua elegância melodiosa e, assim, fornecendo um modelo de composição de versos para escritores posteriores, italianos e europeus. Ele encarnou o intelectual moderno original, pronto para viajar pelo “mundo” por seu trabalho, ansioso para conhecer novos colegas para trocas profissionais e culturais, e determinado a realizar pesquisas de campo ao descobrir textos perdidos da tradição clássica. A contribuição de Petrarca para o mundo literário e intelectual em geral não tem preço. Dedicou-se inteiramente à cultura num sentido mais prático, desenterrando uma série de importantes manuscritos e lançando as bases para um novo conceito de biblioteca pública, promovendo a difusão da informação após séculos de esquecimento.

Petrarca também foi pioneiro no gênero de diálogo íntimo e pessoal com autores do passado, dirigindo-se a eles em cartas (*Epistolae*) e no *Secretum* (“Meu livro secreto”), seu próprio “diário” pessoal, construindo um contínuo cultural baseado na transmissão de conhecimento. As suas obras literárias, tanto em latim como em italiano vulgar, continuam a ser consideradas entre as mais influentes do final da Idade Média, sobretudo como inspiração para o humanismo renascentista, não só pelo seu estilo, mas também pela adaptação de poemas clássicos e tratados filosóficos.

Para a biografia de Petrarca, temos muito mais evidências do que para contemporâneos como Dante ou Boccaccio, em grande medida, porque ele queria dedicar mais tempo aos estudos para contornar as controvérsias políticas e religiosas de sua época. A sua atividade jurídica, aliada à sua reconhecida formação cultural, permitiu-lhe ter servido como Conselheiro de várias figuras importantes do Estado e da Igreja, mas soube sempre afastar-se de associações profissionais de risco, para poder

dedicar-se à sua escrita. Seu método de escrever poemas deu origem ao “Petrarquismo”, definido como o estilo poético formal introduzido por Petrarca. Mas esta não é apenas uma expressão literária que visa evocar os temas, imagens e figuras estilísticas de sua poesia; é também um modo de vida, tanto intelectual quanto espiritual.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Herança e Ruptura com a Tradição
3. Trabalhos
4. Referências
 - a. Biografias
 - b. Leitura Primária
 - c. Leitura Secundária

1. Biografia

O Trecento é um século que viu o surgimento de vários estados europeus com conflitos dinásticos opondo, por exemplo, a França à Inglaterra, que trouxe a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), enquanto na Itália, a Signoria substituiu a Comuna. No centro-norte da Itália, as Comunas que se tornaram Signorias se transformaram em estados regionais: os mais importantes foram Milão, Veneza e Florença. Na Itália central, a Igreja estabeleceu um estado regional para seus territórios, enquanto o Sul foi dividido entre o Reino de Nápoles, sob o domínio dos franceses e a Sicília, que estava sob o domínio espanhol. Essa situação territorial fez com que o século XIV fosse antes de tudo um momento de grandes mudanças sociopolíticas, tanto com uma crise econômica e demográfica quanto com a peste, a Peste Negra de 1348, que dizimou a

população europeia. A redução da produção agrícola e artesanal, bem como da indústria manufatureira, teve um impacto negativo no comércio, o que gerou tensões sociais e revoltas entre os trabalhadores. O século XIV também trouxe uma crise dentro da Igreja. Durante o ano de 1300, o Papa Bonifácio VIII anunciou o primeiro Jubileu da história cristã, que foi uma tentativa do papa de impor sua autoridade ao poder temporal. As tensões surgiram principalmente com o rei Filipe IV da França e levaram a Santa Sé a ser transferida para Avignon, na França, sob controle mais próximo dos monarcas franceses. Foi a primeira vez que o cristianismo ocidental se dividiu dessa forma e viu a coexistência de dois papas: Urbano VI e Clemente VII, um em Roma e outro em Avignon. Petrarca viveu 70 anos do século XIV, em pleno Papado de Avignon (1309-1376), num contexto histórico que o levou a colaborar tanto com o Império como com o Papado. No entanto, ele sempre manteve firmemente suas crenças políticas e espirituais, lutando por uma conduta justa do poder temporal, bem como pela renovação da Igreja e um retorno à sua sede romana.

Petrarca nasceu na cidade toscana de Arezzo em 20 de julho de 1304. Ele passou os primeiros três anos de sua vida lá, antes de se mudar com sua família para Carpentras na Provença, perto de Avignon; aos 16 anos voltou para a Itália, passando os 6 anos seguintes em Bolonha, até a morte do pai. Em 1319, sua mãe faleceu aos 38 anos, o que corresponde ao número de hexâmetros do *Breve Panegírico após a morte de sua mãe* (*Epístola*, I, 7) que ele escreveu em sua memória. Eletta Canigiani (1270-1319) nasceu em uma das principais famílias de Oltrarno, em Florença. Na verdade, ambos os pais de Petrarca vieram de famílias Guelfos Brancos e, portanto, foram banidos de Florença em 1302. Pietro di ser Parenzo di Garzo dell'Incisa, apelidado de "Petracco" (1267-1326), era um comerciante, tabelião, chanceler da Comissão de Reformas em Florença e

embaixador do Estado de Florença. Em 1302, após a vitória do Partido Negro em Florença, vários guelfos brancos foram banidos e tiveram suas propriedades confiscadas, incluindo Dante Alighieri e o pai de Petrarca. Como resultado, Petrarca nunca viveria na capital toscana, visitando apenas uma vez em 1350, pois talvez quisesse sobreviver à memória de seu pai junto com seu destino político. Isso o deixaria inquieto e sempre em movimento durante toda a sua vida. Ele de fato nunca se estabeleceu em um lugar por mais de 9 meses.

Petracco cumpriu seu exílio em Arezzo, na Incisa em Val d'Arno, antes de se transferir para Pisa (onde conheceu Dante) e depois para Avignon, tradicional ponto de encontro dos exilados guelfos. Lá ele se juntou à companhia mercantil dos Frescobaldi, para quem redigiu contratos até 1310. Embora tivesse sido perdoado em fevereiro de 1309, ele ainda evitava Florença. Por volta de 1311-1312, ele trouxe sua esposa e filhos, Francesco e o jovem Gherardo (nascido em 1307), na Provença. O irmão de Petrarca logo depois se tornou um monge cartuxo e serviria de modelo para Petrarca de um estilo de vida prático e espiritual. Petrarca iria comemorá-lo em obras como o *Da Vida Solitária*, o *No Lazer Religioso*, o *Secreto* e a primeira Écloga de seu *Uma Canção Bucólica*. Uma vez que sua família se estabeleceu em Carpentras, Francesco e Gherardo começaram seus estudos com outro exílio guelfo, Convevole de Prato (*Seniles*, XVI, 1), antes de serem enviados a Montpellier para continuar sua graduação em Direito.

Após a morte de sua esposa, Pietro trouxe seus filhos para Bolonha em 1320 para que Petrarca se inclinasse mais para a literatura e passasse a conviver mais com o poeta e latinista Giovanni del Virgilio, que mantinha correspondência com Dante Alighieri e Albertino Mussato. Após a morte do pai em 1326, os dois irmãos deixaram Bolonha e, após um período de

dificuldades econômicas, voltaram para Avignon. Aqui Petrarca finalmente abandonou sua carreira de advogado e assumiu ordens sagradas inferiores, que não impunham deveres eclesiásticos, mas ainda assim lhe permitiam obter alguns cargos lucrativos e canonicatos. De fato, pelo resto de sua vida, suas nomeações eclesiásticas continuariam sendo sua principal fonte de renda.

Na sexta-feira, 6 de abril de 1327, na igreja de Sainte Claire em Avignon, ele conheceu Laura; isso se tornaria um evento biográfico fundamental para sua produção poética. Já para Dante, o encontro com uma mulher (*Vida nova*) foi o momento em que a biografia se fundiu com a ficção. Laura era na vida real talvez filha de Audiberto di Noves, e ela era casada com Ugo de Sade, ou então Laura di Sabran, ou Laura Colonna; há ainda mais sugestões que nunca satisfizeram totalmente os historiadores, mas que, por outro lado, tornaram seu mistério literário ainda mais atraente: é aí que sua verdadeira autenticidade pode ser encontrada. A coleção de poemas compostos em seu nome, o *Fragmentos de coisas vulgares*, uma série de temas fragmentários tratados em italiano vernáculo, consiste em 366 composições, uma para cada dia do ano bissexto. A maioria (317) são sonetos, enquanto 29 são canções (*canzoni*), 9 são *sixtains*, 4 são madrigais e 7 são baladas. O núcleo inicial data de 1336-1338, quando Petrarca recopiou um grupo de sonetos e um fragmento de uma canção.

Em 1342, esses poemas foram formalmente reorganizados para transcrição, mas somente após a morte de sua amada Laura, em 1348, Petrarca concebeu um cancionero (*Canzoniere*), um longo projeto que previa uma série de etapas intermediárias, que o ocuparia até sua morte. A edição final foi transmitida pelo manuscrito *Cidade do Vaticano, Biblioteca Apostólica do Vaticano latino 3195*, parcialmente de próprio punho. Outro

códice importante, copiado pelo próprio Petrarca e por seu ajudante Giovanni Malpaghini, é o *Vaticano latino 3196* (conhecido como *Código de rascunhos*). Mais do que qualquer outro trabalho, isso influenciaria a poesia italiana e europeia subsequente como base estilística e formal do petrarquismo.

Em 1330, as dificuldades econômicas ligadas ao esgotamento da herança de seu pai o levaram a procurar emprego, e seu primeiro cargo eclesiástico foi o de capelão da família do cardeal Giovanni Colonna, onde permaneceria até 1347. Sua vida foi repleta de viagens contínuas, levando-o em 1333 a Paris, Lyon, Liège (onde descobriu duas orações de Cícero) e Alemanha. Nesse ínterim, ele recebia cônegos do novo papa Bento XII, que havia sucedido João XXII em 1334, e com quem Petrarca manteve uma relação estreita, instando-o constantemente a retornar à Santa Sé em Roma. Em 1335, ele conheceu Simone Martini em Avignon, que pintou um retrato de Laura. Petrarca então cumpriu sua única comissão legal, ao garantir o apoio do papa a Mastino della Scala, Cavaleiro de Verona, que acabara de concluir sua conquista de Parma.

Em 1336, na companhia de seu irmão Gherardo, ele supostamente escalou o Monte Ventoux, na Provença por Carpentras, uma experiência que se tornou parte do *Secreto* em seu diálogo pessoal com Agostinho. No mesmo ano, o cardeal Colonna o chamou de volta a Roma, mas ele logo voltou para Avignon e comprou uma casa em Valchiusa, realizando assim seu sonho de uma vida solitária cercada pela natureza. Provavelmente no verão de 1337, seu filho Giovanni nasceu em Avignon de uma mãe cuja identidade permanece desconhecida. Nessa época, trabalhou no *Sobre Homens Ilustres* e deu início à *África*. Sua vida foi repleta de projetos institucionais e intelectuais, mas sempre encontrava tempo para o próprio trabalho e estudos.

Em 1º de setembro de 1340, Petrarca recebeu da Universidade de Paris e do Senado de Roma a oferta de uma coroa poética, o maior reconhecimento disponível na época. Depois de ter procurado o conselho do cardeal Colonna (Familiares IV, 4), decidiu aceitar a proposta de Roma, influenciado pela tradição das coroações literárias no Capitólio. Naquele outono ele foi a Nápoles para ser examinado por um mês inteiro por Roberto de Anjou sobre a ideia da arte poética, sobre os detalhes da coroa de louros e sobre os objetivos da poesia. E foi assim que em 8 de abril de 1341, ainda tão cedo em sua carreira literária (ainda redigia o *Sobre Homens Ilustres* e o *África*, enquanto o *Canzoniere* ainda era desconhecido para a maioria), Petrarca recebeu a coroa, e pelo prêmio foi decidido trazer de volta à vida o mundo antigo com uma cerimônia memorável que, segundo se dizia, havia sido celebrada pela última vez doze séculos atrás, em homenagem ao poeta latino Estácio.

Na Sala do prédio do Senado, no Capitol, ele foi reconhecido como um poeta "laureado" e foi coroado com uma coroa de louros em Roma pelo rei Robert de Anjou como "*Magnum poetam et historicum*" ("grande poeta e historiador"), ele recebeu o título de magistrado, a nomeação de professor de arte poética e história, o endosso formal de seus escritos presentes e futuros, a concessão de todos os direitos e privilégios desfrutados por outros professores de artes nobres e liberais, e recebeu a cidadania romana. Foi nessa ocasião que Petrarca fez seu famoso discurso sobre a função da poesia, *Contribuição Laureada*. Sua primeira seção é uma discussão sobre as dificuldades da profissão poética, que podem ser superadas pelo amor ao próprio ofício. Com citações de Virgílio e Cícero, Petrarca explica sua deficiência em lidar com um público contemporâneo, menos disposto à poesia do que na Roma augusta. Em seguida, analisa o caráter alegórico da poesia, que permite aos autores tratar de qualquer

tema, da física à moral, sob a máscara da ficção. Através da alegoria um poeta pode transformar a realidade, mas não pode encontrá-la (o mesmo ocorre em sua poesia para Laura). Tópicos apropriados para a poesia envolvem o reconhecimento da glória e da imortalidade da fama que ela confere. Ele então cita Virgílio, especialmente das *Éclogas* e da *Eneida*, ao discutir o papel do próprio louro, uma planta perene que simboliza a glória eterna, especialmente porque nunca é atingido por um raio.

Ele então se mudou para Parma, onde permaneceu até janeiro de 1342, onde concluiu um rascunho da *África*. Entre o final de 1342 e 1343, ele estava em Avignon e Valchiusa. Em Avignon, tornou-se amigo íntimo de Cola di Rienzo, que por acaso estava na França em uma embaixada do Papa. Ele compartilhou o desejo de Petrarca de transferir a Santa Sé de volta para Roma; embora a Cidade Eterna estivesse em declínio há muito tempo, eles pretendiam restaurar seu antigo orgulho e reputação, esperando por um rejuvenescimento a longo prazo. Em 1343, sua filha Francesca nasceu de uma mãe cuja identidade é desconhecida, como seu filho. Ele serviu em uma embaixada da família Colonna a Roma e a Nápoles em nome do papa, solicitando a libertação de três prisioneiros da poderosa família Pipini, mas em vão. Quando voltou para Parma, pensou em comprar uma casa e se mudar para lá de vez, mas a ideia logo foi abandonada.

Em 1345, iniciou a composição da canção *Italia mia*, na qual pede aos líderes políticos que sacrifiquem seus próprios interesses pessoais e se dediquem a políticas igualitárias; isso foi uma reação à deterioração da situação política tanto em Parma quanto mais amplamente em toda a Itália, cujos signori estavam tão consumidos por suas rivalidades que haviam esquecido as necessidades das massas que estavam ficando desesperadas. Este exemplo de escrita política em Petrarca seria de fato

citado por Maquiavel no capítulo 26 do *Príncipe*. Assim que os conflitos civis em Parma se tornaram intoleráveis, Petrarca mudou-se para Verona. Lá, na Biblioteca Capitolare, Petrarca encontrou outras epístolas de Cícero a seu irmão Quinto, a Atticus e a Brutus, que ele transcreveu de próprio punho. Essa descoberta deu a ele um modelo fundamental de escrita de cartas, onde ele poderia conversar informalmente com amigos de longa distância, com um estilo fluido que seria posteriormente desenvolvido no Renascimento. Provou ser uma verdadeira mina de ouro para estudos posteriores sobre Cícero, que inspiraram Petrarca a escrever suas próprias cartas a grandes intelectuais do passado, como Sêneca, Varro, Quintiliano, Horácio e Virgílio, sem falar no próprio Cícero.

Em Verona, antes de retornar à Provença naquele outono, conheceu Pietro Alighieri, filho e comentarista de Dante, com quem manteve relações cordiais. Uma vez de volta a Vaucluse, ele imediatamente partiu para Avignon a fim de pedir ao Papa Clemente VI que voltasse para a Itália. Os cargos de bispo e secretário papal, Petrarca recusou, imaginando que tal compromisso tomaria tempo de seus estudos e de sua escrita.

Quanto à política, Petrarca inicialmente deu seu total apoio à revolução romana liderada por Cola di Rienzo, assim como o papa, pois esperavam que ela finalmente restaurasse a sorte da cidade de Roma. O poeta contribuiu para a eleição de Cola di Rienzo com uma carta sincera com o tema da liberdade contra a tirania (Variae, 48). Em 1348, em Parma, Petrarca conheceu e tornou-se amigo íntimo de Luchino Visconti, signore de Milão. Mas este foi o ano em que a população da Europa estava sendo dizimada pela Peste Negra, que levou muitos amigos de Petrarca, incluindo o cardeal Giovanni Colonna, e em 8 de abril causaram a morte de Laura.

Em 1349, foi nomeado cônego do Duomo de Pádua por Jacopo II de Carrara e, em 1350, iniciou uma correspondência com Giovanni Boccaccio (1313-1375), e os dois mantiveram contato pelo resto de sua vida. Boccaccio o encorajava constantemente a ler e estudar Dante e, embora Petrarca não estivesse totalmente convencido a fazê-lo, seus versos ainda transmitem referências implícitas a Dante e indicam que Petrarca seguiu o conselho de seu amigo. Durante o ano jubilar, Petrarca durante sua peregrinação a Roma para pagar suas indulgências, parou em Florença por 48 horas para visitar Boccaccio: esta será sua única estada na cidade toscana que exilou seu pai. Em 1350-1351, Petrarca residia principalmente em Pádua, na corte de Francisco I de Carrara. Aqui, em março de 1351, Boccaccio o visitou como embaixador da Comuna de Florença e ofereceu-lhe um cargo de professor no Florentine Studium. Mas Petrarca recusou e voltou para Avignon, onde também rejeitou o cargo de Secretário Apostólico. Sua decisão, no entanto, causou tensões com o novo papa Inocêncio VI e levou Petrarca de volta à Itália, desta vez para sempre.

Em 1353, estabeleceu-se em Milão na corte dos Visconti, onde permaneceria até 1361. Giovanni Visconti, arcebispo e signore da cidade, além de inimigo de Florença, ofereceu-lhe não apenas hospitalidade, mas também o papel de embaixador de políticas de Visconti. Petrarca viajou entre Paris, Veneza e Praga e se encontrou com o imperador Carlos IV em Mântua. Em Milão, Petrarca trabalhou no *Segreto*, o *No lazer religioso*, uma série de cartas dos Familiares aos Senis, coleções de poesia em latim (*Epystolae Metricae*, "Epístolas Métricas") e italiano vulgar (*Triumphs*, "Triunfo"), e continuou o *De coisas comuns*. Este período de concentrado desenvolvimento intelectual e espiritual o levou a desenvolver seu treinamento filológico erudito para produzir um novo tipo de literatura filosófica fundada nos princípios neoplatônicos e estoicos da ética.

Em 1361, ele fugiu da peste, primeiro para Pádua e depois em 1362 para Veneza. A República permitiu-lhe o uso do Palazzo Molin em troca de uma promessa de doar após sua morte toda a sua biblioteca particular, a maior da Europa, mas em 1367, depois de suportar algumas acusações ferozes de vários filósofos averroístas, ele retirou sua oferta. Em Veneza, permaneceu até 1368, onde hospedou Boccaccio por um tempo.

Ele voltou a Pádua como cônego de seu amigo Francesco I de Carrara; foi-lhe dada uma casa em Arquà, para onde se mudou em 1370. Lá, dedicou-se quase inteiramente à revisão de suas obras, especialmente o *Canzoniere*, no qual trabalhou durante os dias restantes. Durante a noite entre 18 e 19 de julho, Petrarca morreu na véspera de seu 70º aniversário e foi sepultado na igreja da cidade de Santa Maria Assunta. Assim como Dante, a história de sua sepultura é conturbada e misteriosa. Depois que seu túmulo foi aberto, descobriu-se que partes de seu suposto cadáver são na verdade de uma mulher que morreu em 1207. Além disso, seu braço esquerdo foi roubado no século XVII, e seu crânio também nunca foi recuperado.

2. Herança e Ruptura com a Tradição

No final do século XIII, uma era de feudalismo e superstição estava chegando ao fim, e a experiência religiosa de vários europeus estava se tornando mais proativa e pessoal. Após séculos de prolongado fechamento religioso, social e cultural, os horizontes foram mais uma vez sendo ampliados intelectual, moral e politicamente, e as pessoas começaram a se sentir mais responsáveis por suas ações como parte de uma comunidade organizada. De fato, o século XIV testemunhou o desenvolvimento do Humanismo, um movimento cultural provocado por uma nova abordagem da cultura humana, reabilitando as capacidades

intelectuais e práticas do ser humano em relação a Deus. Os indivíduos estavam agora reexaminando, por meio da filosofia e das artes, seu papel tanto no mundo terreno quanto no celestial. Procuravam cada vez mais respostas para a história do pensamento humano; assim nasceu um novo interesse pela filologia, alimentado pelo respeito e apreço pelos textos literários como transmissores de conhecimento e valores humanos.

Enquanto Dante já havia antecipado o valor de restaurar a literatura clássica, escolhendo Virgílio como seu guia no Inferno e no Purgatório, Petrarca estava redescobrimdo documentos da cultura clássica que haviam sido preservados pela Igreja e mantidos fora da livre circulação. Ao colocar a sua coleção de livros à disposição do público, criou assim, pela primeira vez, a ideia de uma biblioteca pública. Em ambos os pontos, Petrarca destaca-se no panorama intelectual do século XIV, referência garantida para a atitude de um intelectual renascentista. Entre o vasto número de autores medievais existentes, Petrarca, mais do que qualquer outro, exibiu um espírito humanista em busca dos fundamentos da cultura humana, olhando para a literatura como evidência do passado, especialmente da civilização cultural da sociedade latina. Sua contribuição para o estudo filológico das Humanidades é inestimável, promovendo a ideia de que a cultura é uma convergência de sabedoria antiga, tradições literárias e instituições políticas do passado.

Em sua poesia em italiano vulgar e em suas obras latinas, Petrarca manteve temas da tradição medieval, como aspirar à graça divina através da imagem de uma mulher, simbolizando a energia cósmica encerrada no conceito de Deus e ativada pelos olhos do amado. Mesmo o conceito, por exemplo, de um diálogo consigo mesmo representado através da ficção de uma conversa com um Padre da Igreja – no seu caso com Agostinho no *Segreto* – deriva da perspectiva intelectual medieval como forma de

confissão privada e de respeito pela autoridade teológica. Em ambos os aspectos, no entanto, há um afastamento decisivo dos padrões fixos da Idade Média na maneira como Petrarca examina a si mesmo, explorando sua própria essência em profundidade e recusando-se a gastar toda a sua energia na impossível obtenção de seus objetos de desejo. Para os leitores de hoje, esse é o aspecto que faz Petrarca se sentir mais próximo de nossos próprios modos de expressão. Enquanto Dante na *Divina Comédia* embarca em uma jornada pelos vícios e virtudes dos seres humanos, e enquanto Boccaccio representa em seu *Decamerão* a sociedade humana no bem e no mal, Petrarca analisa sua própria alma até poder compor sua própria biografia. Sua ideia de poesia envolve entrar em contato com o espírito humano, com seus sentimentos e suas fragilidades. Por isso, recorreu a textos clássicos que poderiam ajudá-lo a compreender melhor a trajetória evolutiva do ser humano na sociedade. Isso marcou uma ruptura com o passado ainda tão dependente da religião que restringiu a discussão aberta sobre a autoconsciência e o exame das atitudes, pensamentos e sentimentos humanos.

A nível linguístico, é igualmente digno do título de "Pai do Humanismo", pois reelaborou o latim bastante grosseiro que estava em voga na Idade Média, elevando-o ao seu calibre clássico como uma elegante linguagem de comunicação entre grandes mentes. Tampouco deve ser negligenciada sua enorme contribuição linguística para o italiano vulgar, pois ele padronizou a linguagem escrita por séculos, portanto seus versos foram imediatamente fáceis de traduzir para várias línguas europeias, ao contrário de Dante, cujo italiano foi por um tempo considerado muito complexo.

Como um intelectual moderno, para se dedicar aos seus próprios escritos, Petrarca procurou patronos que lhe concedessem tempo e o

dinheiro para permitir que ele continuasse seus estudos. Por esse motivo, recusou várias comissões oficiais e nunca exerceu cargos influentes que diminuíssem sua dedicação à atividade intelectual ou o colocassem em oposição a pesos pesados, tanto religiosos quanto políticos.

3. Trabalhos

Cartas

Petrarca compôs uma série de cartas em latim, das quais algumas foram enviadas e outras destinadas às suas coleções epistolares; seu principal objetivo era transmitir uma imagem ideal de si mesmo como um expoente da nova cultura humanista que se comunicava por meio de escritos epistolares, de acordo com os modelos clássicos. As cartas são particularmente úteis para transmitir sua inquietação (*Familiars*), mas ainda mais interessantes talvez sejam aquelas escritas na velhice (*Seniles*), onde ele é mais aberto e se descreve com humildade e abundância de detalhes. Na verdade, eles são pensados para um público mais amplo do que os destinatários imediatos e estão organizados em quatro coleções. Os *Familiars* (*Familiarium rerum libri*) dirigidos a amigos e conhecidos a quem contava a história das suas descobertas filológicas em bibliotecas de toda a Europa e em abadias do Norte de Itália; são 350 cartas divididas em 24 livros, escritas entre 1325 e 1366.

A seção final da coleção contém cartas endereçadas a grandes escritores da antiguidade clássica, modelos pessoais como Homero, Sêneca, Cícero, Horácio, Virgílio, Quintiliano, etc. Esses autores são todos apresentados como vivos e participando plenamente do próprio tempo do poeta, renascidos e redescobertos para levar sua época ao Renascimento.

As *Senis* (*Um livro de coisas antigas*), dedicadas a Francesco Nelli conhecido como "Simonides", Prior da Igreja dos Santi Apostoli em

Florença, consistem em 126 cartas escritas na última fase de sua vida, entre 1361 e 1374, ano de sua morte. Estão divididos em 17 livros e são concebidos como uma continuação dos *Familiars*, interrompidos após a morte de "Sócrates", apelido do devoto Ludwig van Kempen, monge beneditino flamengo e professor de música do cardeal Giovanni Colonna em Avignon. Essa coleção, cuja estrutura é obra póstuma de amigos e alunos do poeta, contém a seção de cartas a Boccaccio.

O *Livro Sem Nome* está em 19 cartas escritas entre 1342 e 1358, e o nome de seu destinatário foi omitido da obra para sua segurança, devido ao seu argumento polêmico contra a Cúria Papal em Avignon. *Epístolas Métricas* (1333-1361), 66 letras em hexâmetros, segue o modelo da antiguidade grega e latina, discutindo amor, literatura e política. *Variae* ou *Extravagantes*, 76 cartas sobre diferentes temas em diferentes épocas, em vez de um todo orgânico, foram coletadas pelos admiradores do poeta após sua morte. São cartas que o próprio Petrarca excluiu de seus outros livros e preferia não ter publicado enquanto estava vivo.

Sobre homens ilustres

A obra *Sobre homens ilustres* consiste em 36 biografias curtas de personagens famosos do mundo antigo. Escrita em duas edições diferentes, a primeira foi de 22 biografias de romanos famosos, de Rômulo a Catão, o Velho, composto entre 1338 e 1351; esta obra também ganhou o título de Poeta Laureado de seu autor, pois o texto permaneceu fiel à ideia humanística de redescobrir os clássicos, ou ainda mais de trazer de volta à vida escritores e pensadores antigos. A segunda edição, definida como "universal", foi escrita em 1351; seu cenário foi inspirado na *Cidade de Deus* de Agostinho. A última fase, em 1370, atendeu ao pedido de Francesco I de Carrara para encerrar a série de biografias com homens

famosos ligados a Pádua. Esta seção foi concluída após a morte do poeta por Lombardo della Seta em 1379-1380.

África

A *África* (iniciada entre 1339, 1342 e 1351-53) consiste em 9 livros de 12 projetados. É um poema épico sobre Cipião e a Segunda Guerra Púnica, inspirado no *Da República* de Cícero, particularmente no Livro VI, que contém o sonho de Cipião. O tema do poema deriva de Lívio, enquanto a inspiração épica é da *Eneida* de Virgílio. Graças a esta obra, e em particular aos modelos clássicos, que inspiraram tanto a métrica quanto o conteúdo, Petrarca ganhou sua coroação poética em Roma (1341) por Roberto de Anjou, a quem o poema é dedicado.

O Livro das Coisas Memoráveis

Os *Livros das Coisas Memoráveis* são coleções de anedotas ligadas a personagens famosos do passado e do presente, categorizados de acordo com as quatro virtudes cardeais: prudência, justiça, força e temperança. Iniciado em 1343, foi abandonado em 1345 e nunca concluído. Esta coleção de exemplos históricos e anedotas para fins de educação moral em prosa latina é modelada no *Livro de feitos memoráveis e ditos sobre Valério Máximo*.

Uma canção bucólica

O *Canção Bucólica*, escrito entre 1346-1349 e 1361-1366, é uma coleção de 12 éclogas, poemas em um ambiente pastoral que assume a forma de diálogos entre personagens alegóricos que discutem amor, moralidade e política seguindo o modelo de Virgílio. Encontramos entre os personagens, por exemplo, seu irmão Gheraldo (Monico), que incita

Petrarca (Silvio) a se dedicar a poemas sobre temas sagrados, e Laura (Dafne), que coroa Petrarca (Stuqueo) com louros. Outros exemplos incluem um lamento pela morte de Roberto de Anjou e pelas ruínas do Reino de Nápoles; uma celebração das conquistas da Cola di Rienzo; uma denúncia da corrupção da Cúria Papal em Avignon; a praga; e a morte de Laura. Principalmente por sua complexidade de interpretação e abundância de referências históricas e alegóricas, o *Canção Bucólica* já era estudado nas universidades enquanto Petrarca ainda era vivo.

A Vida Solitária

O *Vida Solitária* (1346, 1353, 1366) é um tratado ético em dois livros, que exalta a solidão como condição existencial crucial para uma vida de contemplação e alcance da espiritualidade intelectual. Aqui Petrarca esboça a figura ideal do sábio, que evoca seu irmão Gherardo depois que se tornou monge.

Sobre Lazer Religioso

O *Sobre Lazer Religioso*, iniciado em 1347 após uma visita a Gherardo, foi constantemente reelaborado até 1357. Trata-se de um tratado em dois livros sobre a vida monástica, semelhante ao *Vida Solitária*, e procura mostrar que a vida pagã prefigura a vida cristã.

Salmos Penitenciais

Os *Salmos Penitenciais* são sete orações de perdão em prosa rimada, que expressam contrição pelos pecados passados. Eles foram compostos em 1347-1348, inspirado nos salmos bíblicos.

Secreto

O *Secreto*, cujo título completo é *De secreto conflieto curarum mearum* (Sobre o conflito secreto de minhas preocupações), é um diálogo pessoal em três livros. Um primeiro rascunho foi escrito em 1347, depois um segundo em 1349 e um terceiro em 1353. É um diálogo imaginário com Agostinho, que ajuda o poeta depois que ele tem uma visão em que a Verdade se oferece para curar os males de sua alma. A troca com Agostinho ressalta mais uma vez em uma obra de Petrarca a importância do diálogo com o passado trazido à vida por meio de uma conversa real. No Livro III, por exemplo, eles discutem seu amor por Laura e sua ambição pela glória, que Petrarca considera suas mais nobres aspirações, mas Agostinho as interpreta como grilhões da alma que o obstruem em sua busca pela sabedoria. Como modelos formais para o *Secreto*, Petrarca usou os diálogos filosóficos de Platão e Cícero, mas seu modelo ideológico são as *Confissões* de Agostinho.

Invectiva contra o médico

A *Invectiva contra o médico* é uma obra polêmica contra um médico da Cúria papal cuja identidade Petrarca oculta. Escrito em uma época em que o Papa Clemente VI estava doente, ele anuncia a superioridade da poesia sobre todas as atividades espirituais, em oposição às reivindicações dos médicos que consideram sua profissão equivalente a uma arte liberal.

Dos remédios de ambas as fortunas

O *Dos remédios de ambas as fortunas* é um tratado ético em dois livros escritos c. 1354-1366. Cada capítulo contém um diálogo seguindo o modelo do Secreto entre Razão, Alegria e Esperança (Livro I), ou entre Dor e Medo (Livro II). Os argumentos da Razão equilibram os excessos

otimistas ou pessimistas a que a alma é levada por suas paixões. Inspirado em um tratado frequentemente atribuído a Sêneca, o *Dos remédios* foi citado por Boccaccio em sua *Genealogia dos Deuses Gentios* como uma obra de absoluta originalidade no gênero.

De Si Mesmo e da Ignorância de Muitos

O *De Si Mesmo e da Ignorância de Muitos* é outra obra polêmica contra quatro aristotélicos visitados pelo poeta durante sua estada em Veneza, ao refutar suas acusações. Foi escrito em 1367.

Invectivas contra certas calúnias gaulesas anônimas

A *Invectivas contra certas calúnias gaulesas anônimas* é uma obra de injúria contra um monge francês que apoiou a manutenção do papado em Avignon, enquanto Petrarca continuou a defender a convocação do papa, neste caso Urbano V, de volta a Roma. Foi escrito em 1373. Além de algumas epístolas, Petrarca escreveu apenas duas obras em italiano vulgar: o *Canzoniere*, que é sua obra-prima mais importante e renomada, e o *Triunfo*.

Fragmentos de coisas vulgares

O projeto do *Fragmentos de coisas vulgares* foi originalmente concebido como uma jornada autobiográfica orgânica que celebra seu amor por Laura em duas seções diferentes: sonetos 1-263 sobre a vida da mulher e 264-366 sobre sua morte. Foi composta ao longo de um arco que percorre quase toda a vida do poeta, desde 1336 a 1373-1374. Seus sentimentos por Laura são o tema central da obra, um amor não correspondido cujas motivações são debatidas ao longo da narração dos poemas, juntamente com outros temas secundários como a crítica à

corrupção papal em Avignon e, mais amplamente, a política contemporânea.

A obra abre com uma espécie de proêmio que inclui os cinco primeiros sonetos, nos quais pede aos leitores a compaixão pelos erros da juventude que haviam acendido no poeta essa paixão não menos profunda do que, como acabou sendo revelado, era baseado em uma ilusão. O segundo e o terceiro sonetos investigam a origem e as circunstâncias do enamoramento, enquanto o quarto e o quinto perseguem o local de nascimento e o significado do nome da mulher, o que dá origem a uma série de variantes linguísticas que ajudam o poeta a ampliar sua própria nomenclatura, elevando a pessoa aos elementos naturais essenciais à vida, como o ar e a glória poética. O nome "laura" já aparece na tradição do manuscrito autógrafo (feito ou encomendado pelo próprio poeta) em letras minúsculas, a fim de enfatizar o jogo de palavras italianas entre o nome próprio e "l'aura", ou seja, brisa leve e ar, crucial para a respiração. Ele joga na assonância com os louros de um poeta ("laurea poetica"), dos quais foram tecidas coroas que proporcionaram o maior reconhecimento aos poetas, em memória de Daphne e sua metamorfose em uma árvore de louro para escapar de Apolo, deus do Sol e das artes, incluindo a poesia. Seu nome lembra também o amanhecer ("l'aurora") como o começo de um novo dia, e o ouro (do latim "l'auro"), que simboliza não apenas o metal precioso, mas também a pureza e a realização das mais altas aspirações, de acordo com os alquimistas.

Após o proêmio, a narração prossegue colocando o poeta no centro do palco em seu papel de jovem apaixonado à mercê de seus sentimentos; compara os aspectos positivos e negativos de sua relação com a mulher, vacilando entre a esperança e a desesperança que transformam os sentimentos e o caráter de um homem. Essas

transformações são traduzidas na literatura com referências constantes às *Metamorfoses* de Ovídio, até que o autor se convence gradualmente de que a mulher não é exclusivamente um objeto de desejo auto-indulgente, mas também pode contribuir para a salvação da alma, e, portanto, é apenas paixão carnal moralmente condenável. Passa então à sublimação desse desejo, até concluir com uma celebração da elevação espiritual que pode ser proporcionada pelo amor a uma mulher. Essa ideia derivada de Dante foi inicialmente difícil para o poeta aceitar, mas tornou-se necessária a partir do soneto 267, após a morte da mulher. Esta segunda seção da obra desfaz todas as dúvidas do autor sobre a vaidade dos objetos materiais e transmite a necessidade da espiritualidade como caminho concreto para a salvação.

Triunfo

E finalmente vêm os *Triunfo*, compostos de 1350 até a morte do poeta. Este é um poema curto incompleto em tercetos no modelo do *Divina Comédia* de Dante. É dividido em seis triunfos diferentes com títulos latinos (*Triunfo do Cupido*, *Triunfo da Castidade*, *Triunfo da Morte*, *Triunfo da Fome*, *Triunfo do Tempo*, *Triunfo da Eternidade*), e cada um é dedicado a visões experimentadas pelo poeta enquanto ele dormia. Nesta obra alegórica, Petrarca enfatiza mais uma vez o valor fundamental da poesia, de seu amor por Laura viva e morta e, mais amplamente, do Amor como força que tudo conquista.

Impacto e Legado

Poucos anos após a morte do poeta, o "Petrarquismo" já havia se tornado não apenas um fenômeno italiano, mas também europeu. Em tribunais e academias de todo o continente, os escritores passaram a

copiar suas formas expressivas, principalmente o gênero do *Canzoniere* entendido como história pessoal e íntima do poeta, que conta a história de como se apaixonou. No final do século XV, a lírica tornou-se mais uma vez quase definida como poesia de amor, e é a partir daí que Petrarca se tornou um ponto de referência estável.

Os primeiros rimadores que tentaram imitar seu estilo, como Panfilo Sasso, Antonio Tebaldeo e Serafino de' Cimminelli (Serafino Aquilano), ficaram aquém de sua precisão métrica e plenitude de conteúdo, e seu produto final esteve mais próximo de um jogo intelectual do que a uma expressão artística autêntica. Resultados mais bem-sucedidos foram alcançados pelos versos de Matteo Maria Boiardo e Iacopo Sannazaro, mas somente no século seguinte escritores como Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Leone Ebreo conseguiram associar o idealismo de Petrarca e sua vida espiritual atormentada com os valores de Neoplatonismo renascentista. Também nesses escritores, o amor por uma mulher tornou-se um caminho para a elevação moral e espiritual e, finalmente, para a realização do divino.

Após a invenção da imprensa, o público da literatura e da lírica se expandiu, tanto em número quanto em composição social. Não mais restrito a uma elite restrita, surgiu um mercado nacional de cultura. Esse público diversificado, tanto do ponto de vista cultural quanto linguístico, do sul da Itália ao norte, exigia uma base unificadora e, por meio do petrarquismo, tentava fornecer temas comuns e linguagem poética a escritores e leitores ainda presos a heterogêneas condições locais. Após a década de 1530, o código lírico tornou-se padronizado sob o denominador comum de Petrarca, graças à publicação por Pietro Bembo (1470-1547) da *Prosa da língua vernácula* (1525), um diálogo no qual ele oferece Petrarca como paradigma para cada confissão poética e

meditação, fornecendo fundamentos teóricos para o que tinha sido a prática espontânea e improvisada do Petrarquismo. Bembo propõe Petrarca como um modelo clássico da literatura vulgar em toda a Itália, tornando-o um ponto de referência tanto quanto os autores gregos e latinos foram no passado.

Uma nova classe de intelectuais em busca de uma identidade a encontrou na linguagem poética de Petrarca, como o próprio Bembo, que em 1530 publicou suas próprias rimas em corroboração de suas teorias linguísticas. Suas rimas vão além da imitação estéril, na medida em que evitam o modelo estrutural de Petrarca, mas ainda emprestam sua dicção, imagens e motivações, aplicando-as a situações diferentes daquelas do *Canzoniere*. O petrarquismo assumiu sua forma final em um estilo natural, composto, elegante, claro e harmonioso, tudo correspondendo aos ideais clássicos do século XVI. Esses escritores, quando confrontados com sua própria mortalidade incerta e confusa, recorreram a Petrarca para um discurso que transcendeu o tempo.

Se sua língua se tornou um modelo para toda a Itália, suas traduções inspiraram toda a Europa. Na Espanha, os seguidores de Petrarca incluíam grandes nomes como Juan Boscán (1500-1544), Garcilaso della Vega (1503-1536), Luis de Góngora (1561-1627) e Francisco de Quevedo (1580-1645); na França, havia Pierre de Ronsard (1524-1585) e Joachim du Bellay (1522-1560); e na Inglaterra nada menos que William Shakespeare. Na Itália, além de Dante, Petrarca foi o paradigma indiscutível da musicalidade em verso, levando a tentativas frustradas de imitação, nas quais o significado das palavras era sacrificado à sua melodia, como no caso do melodrama seiscentista.

No Renascimento, a leitura de Petrarca era a pedra angular da formação poética e mais amplamente intelectual. Vale lembrar que,

naquela época, o conhecimento era transmitido por palavras, próprias ou de outros escritores do passado e do presente. Por esta razão, o petrarquismo pode ser definido como uma reescrita de Petrarca, preservando tanto o processo intelectual quanto o espiritual do poeta. As gerações subsequentes entenderam Petrarca mais como um estado de ser do que apenas um poeta de amor. Para eles, ele passou a significar acima de tudo a arte de traduzir pensamentos em escrita com um estilo ao mesmo tempo simples e cultivado.

Petrarca, nesse sentido, foi mais do que um poeta ou escritor: ele forneceu um verdadeiro exemplo de humanista intelectual, capaz de infundir em sua própria obra seu amor pela literatura, um refinado senso de política e o valor prático do aprendizado. A difusão do conhecimento e a redescoberta dos clássicos caracterizaram não apenas seus escritos, mas toda a sua obra intelectual, oferecendo uma combinação de filologia e filantropia que poderia servir de exemplo para a posteridade.

4. Referências

a. Biografias

- Ariani, Marco. 1999. Petrarca. Salerno Editrice: Roma.
- Dotti, Ugo. 1987. Vita di Petrarca. Rome-Bari: Laterza.
- Fenzi, Enrico. 2008a. Petrarca. Bologna: il Mulino.
- Mann, Nicholas. 1993. Petrarca. LED: Milano.
- Pacca, Vinicio. 2005. Petrarca. Laterza: Rome-Bari.
- Wilkins, Ernest H. 1961. Life of Petrarch. Chicago: The University of Chicago Press.

b. Leitura Primária

- Mortimer, Anthony, ed. 2005. Petrarch's Canzoniere in the English Renaissance. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Petrarca, Francesco. 1974. In Sine nomine. Lettere polemiche e politiche, ed. Ugo Dotti. Rome-Bari: Laterza.
- Petrarca, Francesco. 1975. Opere: Canzoniere, Triunfo - Familiarium rerum libri, ed. Vittorio Rossi and Umberto Bosco. Sansoni: Florence.
- Petrarca, Francesco. 1975b. Opere latine, 2 vol, ed. Antonietta Bufano. Turin: Utet.
- Petrarca, Francesco. 1992. De vita soitaria, ed. Marco Noce. Milan: Mondadori.
- Petrarca, Francesco. 1998. L'Africa, ed. Nicola Festa. Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca. Florence: Le Lettere.
- Petrarca, Francesco. 2003. Invectives, ed. and trans. David Marsh. Cambridge: Harvard University Press.
- Petrarca, Francesco. 2003-2004. Rerum Vulgarium Fragmenta. Codice Vat. Lat. 3195, 2 vols., eds. Gino Belloni, Furio Brugnolo, H. Wayne Storey, Stefano Zamponi. Rome-Padua: Antenore.
- Petrarca, Francesco. 2005a [1975-1985]. Letters on Familiar Matters. «Rerum Familiarum Libri», 3 vols., ed. Aldo S. Bernardo. New York: Italica Press.
- Petrarca, Francesco. 2005b [1992]. Letters of Old Age. «Rerum Senilium Libri», 2 vols, ed. Aldo S. Bernardo. New York: Italica Press.
- Petrarca, Francesco. 2005c. Canzoniere. Rerum vulgarium fragmenta, ed. Rosanna Bettarini. Turin: Einaudi.
- Petrarca, Francesco. 2005d. Bucolicum Carmen, ed. Luca Canali. San Cesario di Lecce: Manni.

- Petrarca, Francesco. 2005e. Petrarch in english, trans. Thomas P. Roche. London/New York: Penguin Books.
- Petrarca, Francesco. 2006a. *Invective contra medicum*, ed. Francesco Bausi. Florence: Le Lettere.
- Petrarca, Francesco. 2006b. *De otio religioso* ed, ed. Giulio Goleti. Florence: Le Lettere.
- Petrarca, Francesco. 2006c. *De viris illustribus*, ed. Silvano Ferrone. Florence: Le Lettere.
- Petrarca, Francesco. 2014. *Rerum memorandarum libri*, ed. Maurizio Paoletti. Vol. III of *Opere*, Florence: Le Lettere.
- Petrarca, Francesco. 2016. *My Secret Book*, ed. and trans. Nicholas Mann. The I Tatti Renaissance Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Petrarca, Francesco. 2017. *Selected Letters*. 2 vols., trans. Elaine Fantham. The I Tatti Renaissance Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.

c. Leitura Secundária

- Antongnini, Roberta. 2008. *Il progetto autobiografico delle Familiars di Petrarca*. Milan: LED.
- Ascoli, Russel, and Albert and Falkeid Unn, eds. 2015. *The Cambridge companion of Petrarch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barański, Zygmunt G., and Theodore J. Cachey Jr. 2009. *Petrarch and Dante: Anti-dantism, Metaphysics, Tradition*, William and Katherine Devers series in Dante studies. Notre Dame: Notre Dame Press.

- Barolini, Teodolinda, and H. Wayne Storey, eds. 2007. *Petrarch and the Textual Origins of Interpretation*. Columbia Studies in the Classical Tradition 31. Leiden and Boston: Brill.
- Bernardo, Aldo S., ed. 1980. *Francesco Petrarca, Citizen of the World: Proceedings of the World Petrarch Congress, Washington, DC, April 6-13, 1974*, Studi sul Petrarca. Vol. 8. Albany: State University of New York Press.
- Billanovich, Giuseppe. 1947. *Petrarca letterato*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Billanovich, Giuseppe. 1996. *Petrarca e il primo umanesimo*. Padua-Rome: Antenore.
- Bloom, Harold, ed. 1989. *Petrarch, Modern Critical Views*. New York: Chelsea House.
- Boyle, Marjorie O'Rourke. 1991. *Petrarch's Genius: Pentimento and prophecy*. Berkeley: University of California Press.
- Capelli, Guido. 2013. *L'Umanesimo italiano da Petrarca a Valla*. Rome: Carocci editore.
- Comitato nazionale per il settimo centenario della nascita di Francesco Petrarca, ed. 2006. *Petrarca politico: Atti del convegno, Roma-Arezzo, 19-20 marzo 2004*, Nuovi Studi Storici. Vol. 70. Rome: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Coppini, Donatella, and Michele Feo, eds. 2012. *Petrarca, l'umanesimo e la civiltà europea: Atti del Convegno internazionale, Firenze, 5-10 dicembre 2004*. 2 vols. Quaderni Petrarqueschi 15-16, 17-18. Florence: Le Lettere.
- De Robertis, Domenico. 1997. *Memoriale petrarchesco*. Rome: Bulzoni.
- Fenzi, Enrico. 2003. *Saggi petrarcheschi*. Fiesole: Cadmo.

- Fenzi, Enrico. 2008b. Petrarca. Profili di storia letteraria. Bologna: il Mulino.
- Frasso, Giuseppe, and Lorenzo Capellini. 1974. Travels with Petrarca. Padua: Antenore.
- Fucilla, Joseph G. 1982. Oltre un cinquantennio di scritti sul Petrarca, 1916-1973. Padua: Antenore.
- Furlan, Francesco, and Pittaluga Stefano, eds. 2016. Petrarca político. Genoa: Darficlet.
- Kirkham, Victoria, and Armando Maggi, eds. 2009. Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Mann, Nicholas. 1984. Petrarch. Oxford: Oxford University Press.
- Marcozzi, Luca. 2005. Bibliografia petrarchesca 1989-2003. Florence: Olschki.
- Marcozzi, Luca. 2006. Bibliografia ragionata degli studi petrarcheschi recenti (2004-2006). Bollettino di italianistica III: 95-140.
- Mazzotta, Giuseppe. 1993. The Worlds of Petrarch. Durham: Duke University Press.
- Peterson, Thomas E. 2016. Petrarch's Fragmenta. The Narrative and Theological Unit of Rerum vulgarium fragmenta. Toronto-Buffalo-New York: University of Toronto Press.
- Ricci, Pier Giorgio. 1999. In Misellanea petrarchesca, ed. Monica Berté. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Santagata, Marco. 2011. I frammenti dell'anima. Storia e racconto del «Canzoniere» di Petrarca. Bologna: il Mulino.
- Trapp, Joseph B. 2003. Studies of Petrarch and his Influence. London: Pindar.

- Trinkaus, Charles. 1979. *The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*. New Haven: Yale University Press.
- Wilkins, Ernest H. 1951. *The Making of the Canzoniere and Other Petrarchan Studies*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Wilkins, Ernest H. 1955. *Studies in the Life and Works of Petrarch*. Cambridge: Medieval Academy of America.
- Wilkins, Ernest H. 1960. *Petrarch's Correspondence*. Padua-Rome: Antenore.
- Witt, Ronald G. 2000. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden: Brill.
- Yocum, Demetrio S. 2013. *Petrarch's Humanist Writing and Carthusian Monasticism: The Secret Language of the Self*, *Medieval Church Studies* 26. Turnhout: Brepols.
- Zak, Gur. 2010. *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Informações sobre o autor

Valerio Cappozzo

University of Mississippi, Oxford, MS, USA

NICOLAU DE CUSA

No século 15, Nicolau de Cusa (1401-1464) foi apreciado de várias maneiras como um discípulo cristão do florescente humanismo italiano do século 15, um dos grandes teólogos místicos e bispos reformadores do final da Idade Média, e um pensador religioso dialógico cujo pensamento filosófico e as ideias políticas contemplam pacificamente a unidade da velha sabedoria e das novas, as aspirações religiosas cristãs e muçulmanas, e mesmo as diferenças entre culturas e nações. Como humanista, ele elogiou mais a fala franca do “leigo” ou do filósofo leigo do que a eloquência excessiva ou a vasta erudição do estudioso bem treinado. Nicolau de Cusa recuperou a ideia dos limites do conhecimento humano não apenas como um fim finito, mas como um caminho de investigação centrado no infinito. O buscador da sabedoria que segue o caminho de Cusa para a sabedoria precisa trilhar esse itinerário novamente todos os dias. Cusa combinou o conhecimento conjectural com uma nova síntese da imanência do Absoluto no mundo e ousou pensar a relação entre Deus e o mundo em termos de uma lógica da coincidência dos opostos. Ele investigou criativamente a analogia entre um Deus que cria o mundo com beleza e o artesanato da mente humana. Esse processo de busca de analogias entre o Absoluto inexprimível e um mundo que pode ser representado e investigado em um mapa rendeu novos insights sobre a arte, a linguagem e até a própria criação.

Cusa não foi considerado um pensador significativo na história do pensamento ocidental até o final do século XVIII e início do século XIX. Sua entrada no palco do pensamento moderno é reveladora. No século XIX, filósofos alemães redescobriram as conjecturas de Cusa sobre mundos infinitos, conhecimento perspectival e o método científico. Mais tarde, neokantianos como Hermann Cohen e Ernst Cassirer popularizaram a ideia

de que Cusa era um precursor neoplatônico da visão de mundo moderna e científica, e sua reputação como um gigante especulativo alemão moderno começou a crescer. No ano de 1932, em Heidelberg, no entanto, o estudioso judeu erudito Raymond Klibansky iniciou uma edição crítica das obras de Cusa em parte para desafiar o mito de um Cusa moderno documentando amplamente as heranças antigas e medievais. A iniciativa inovadora de Klibansky, que logo se mudou para Oxford e depois para o Canadá devido à perseguição nazista aos judeus, não seria concluída até a primeira década do século XXI, quando incluía a edição de todos os sermões também. Este esforço maciço e muito esperado mudou a face dos estudos de Cusa permanentemente. Agora, estudiosos de múltiplas disciplinas e filósofos de escolas de pensamento altamente diversas podem ler as obras completas e avaliá-las em sua totalidade.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
 - a. Vida
 - b. Obras
2. A Concordância Católica
3. Ignorância aprendida
 - a. Ignorância
 - b. Sobre nomes divinos
4. Deus e o Mundo: Cosmologia em Perspectiva
5. Imago Dei: A Pessoa Humana e a Imagem Artística
6. Metáfora e Transcendência nas Obras Tardias
 - a. Da Possibilidade (1460)
 - b. Compêndio (1463)
7. Referências e leitura suplementar

- a. Obras editadas
- b. Tradução de Inglês
- c. Trabalhos secundários selecionados

1. Vida e Obras

a. Vida

Ele veio da cidade de Kues no rio Moselle e nasceu com o nome Nikolaus Cryfftz (ou Krebs, em alemão). Ele recebeu o nome em latim de "Cusa", que significa "aquele de Kues". Sua formação não era nem da classe alta nem da classe baixa, já que seu pai "era um barqueiro e proprietário de vinhedos moderadamente abastado que servia em júris e emprestava dinheiro à nobreza local" (Sigmund xi). Ele se destacou no aprendizado e foi enviado primeiro para Heidelberg por um ano antes de obter um doutorado em direito canônico em Pádua em 1423. Lá em Pádua ele fez contatos com humanistas. De qualquer forma, os desenvolvimentos artísticos contemporâneos atraíram sua atenção, incluindo as obras em prosa de Petrarca e os tratados de arte de Leon Battista Alberti. Após alguns anos de estudo (e talvez de ensino), em Colônia, no início da década de 1430, começou a pregar com uma paixão pelo amor de Deus que atribuiu ao reformador italiano Bernardino de Siena. Sua ordenação ao sacerdócio ocorreu em algum momento da década de 1430 e é um dos poucos atos de sua vida adulta que não está bem documentado.

Cusa não teve a formação ou carreira típica de um filósofo medieval. Seu trabalho jurídico, administrativo e evangelizador para a Igreja era sua ocupação central, mas obviamente encontrava tempo para escrever e divulgar filosofia fora das escolas. Ele foi um cardeal romano e legado papal cuja memória histórica e perspicácia legal foram altamente elogiadas, e diz-se que ele manteve uma lembrança extraordinária dos

atos dos Concílios da Igreja. Ele recusou duas vezes uma oferta para assumir um cargo de Direito Canônico na universidade que se formou em Louvain em 1425. Seu aprendizado foi formado por contatos que fez no Concílio de Basel, na cúria romana e em suas viagens pela Itália, Alemanha e os Países Baixos. Outros humanistas o admiraram, em parte, porque ele descobriu manuscritos perdidos, como doze comédias desconhecidas de Plauto. Sua reputação cresceu entre os humanistas, e esse renome lhe deu uma nova porta de entrada para o sucesso profissional e eclesiástico. Ele também adquiriu e anotou assiduamente o que é considerado a coleção de livros mais impressionante de sua época. Por isso, Rudolf Haubst cunhou o rótulo “um porteiro de uma nova era (1988)”.

Cusa reuniu uma coleção impressionante de manuscritos de sabedoria antiga e os “depositou” em um ponto de transição entre visões de mundo que pensadores posteriores viriam a identificar como o limiar da modernidade. Embebido em fontes medievais, o próprio Cusa dificilmente poderia ter testemunhado o nascimento de um mundo moderno, mas seus comentaristas europeus na primeira metade do século 20 começaram a escrever sobre ele quase exclusivamente por essas lentes.

Seu primeiro grande trabalho filosófico, *Sobre a ignorância aprendida*, apareceu em 1440 e baseava-se no estudo de antigos manuscritos humanistas, bem como nas ideias bíblicas que ele havia começado a expor em sua pregação.



Página de abertura de *Sobre a ignorância aprendida* no Códice Cusa 218

Para Cusa, a comunicação da Palavra de Deus na Igreja e o compartilhamento da sabedoria filosófica foram tarefas entrelaçadas. Nesse sentido, suas obras refletem sua vida praticamente orientada, embora o discurso especulativo no primeiro provavelmente tenha ido muito além do alcance de muitos dos paroquianos e do clero com quem interagia diariamente.

Suas obras posteriores contêm incursões altamente criativas na teologia mística e reflexões ainda mais ousadas sobre a total incompreensão da ideia de Deus. Ele geralmente, mas nem sempre, evitava polêmicas agudas, favorecendo tratados irênicos, mesmo com batalhas ferozes ao seu redor. Por exemplo, seu trabalho mais importante na compreensão interreligiosa, *Sobre a Paz da Fé* (1453), foi escrito quando os turcos muçulmanos tomaram posse da cidade imperial de Constantinopla e transformaram a Hagia Sofia (Basílica de Santa Sofia) em uma mesquita. Da mesma forma, ele passou os anos 1457-1458 preso em um castelo remoto em Andraz porque seus esforços de reforma levaram as freiras em Sonnenberg a convencer o Arquiduque Sigismund a enviar um exército para seu bispado em Brixen. Em reclusão, e esperando um exército papal para libertá-lo, Cusa conseguiu contemplar realidades finais e compor pelo menos um grande tratado filosófico, *Sobre o Berilo*.

b. Obras

- *De Docta ignorantia* (*A Doutra Ignorância*, 1440). (DDI)
- *De coniecturis* (*Sobre Conjecturas*, 1441-2).
- *De quaerendo Deum* (*Em Busca de Deus*, 1445).
- *De filiação Dei* (*Na Filiação Divina*, 1445).
- *De dato patris luminum* (*Sobre o Dom do Pai das Luzes*, 1445/6).
- *De Deo abscondito* (*Sobre o Deus Oculto*, 1444/5).
- *De genesi* (*Sobre Gênesis*, 1447).
- *Apologia doctae ignorantiae* (*A Defesa da Ignorância Aprendida*, 1449), uma resposta às acusações de heresia e panteísmo do teólogo escolástico de Heidelberg, John Wenck, em uma obra intitulada *De ignota litteratura* (*Sobre Aprendizagem Desconhecida*, 1442-3).
- *De mente* (*O Leigo na Mente*, 1450).

- *De sapientia (O Leigo na Sabedoria, 1450).*
- *De staticis experimentis (Leigo sobre Experimentos Estáticos, 1450).*
- *A visão de Deus (Na Visão de Deus, 1453).*
- *De mathematicis complementis (Sobre Considerações Matemáticas Complementares, 1453, um segundo livro foi adicionado em 1454).*
- *De teologicis complementis (Considerações Teológicas Complementares, 1453), em que perseguiu seu fascínio contínuo por aplicações teológicas de modelos matemáticos.*
- *Cesareia circuli quadratura (A quadratura imperial do círculo, 1457).*
- *De Berilolo (Sobre o Berilo, 1458), um tratado usando um berilo ou pedra transparente como o símbolo crucial.*
- *De aequalitate (Sobre Igualdade, 1459).*
- *De principio (No Início, 1459).*
- *De possibildiade (Sobre a Existência Real da Possibilidade, 1460).*
- *De non aliud (No Não-Outro, 1462).*
- *De venatione sapientiae (Na Caça à Sabedoria, 1462).*
- *De ludo globi (Sobre o jogo do grupo, 1463).*
- *Compêndio (Compêndio, 1463).*
- *Epistola ad religiosum Nicolaum, novitium Montisoliveti (Carta ao religioso Nicolau, noviço da Abadia do Monte Oliveto, 1463).*
- *De apice theoriae (Na Cúpula da Contemplação, 1464).*

Exceto no caso de *A Concordância Católica* (traduzido por Paul Sigmund) e onde de outra forma observou, as citações abaixo das obras de Cusa são tiradas das traduções de Jasper Hopkins. Os números dos parágrafos da edição crítica são, sempre que possível, adotados nas traduções em inglês e geralmente são indicados abaixo com a abreviação "N".

Que estilo de filosofia Cusa adotou? Suas obras não seguem o método *quaestio* do escolástico medieval, que favoreceu uma justaposição de argumentos rivais em um esquema classificatório fixo. Ele frequentemente emprega uma forma de diálogo, embora difira consideravelmente do diálogo humanista mais eloquente do século XV. Algumas peças são escritas em resposta a perguntas de amigos que buscavam orientação sobre a prática da vida contemplativa. Em geral, Cusa experimenta novos gêneros, evitando a absorção humanista na taxonomia ou o exame erudito dos gêneros. Acima de tudo, ele estava interessado em explorar maneiras de comunicar a sabedoria cristã que pudesse ser facilmente acessível a uma variedade de ouvintes. Em 1450, por exemplo, compôs três livros atribuídos a um leigo cristão. Essas obras sinalizaram uma abordagem de aprendizado que envolve a sabedoria encontrada fora dos contextos padrão de aprendizado.

Todas as suas obras filosóficas foram escritas entre 1440 e 1464. Jacques Lefèvre d'Étaples, um humanista renascentista, preparou uma edição impressa de algumas obras em 1514, mas a edição crítica preparada pela Academia de Ciências de Heidelberg contém não apenas todas as obras filosóficas e teológicas, mas também os sermões. Estas obras são preservadas em latim, exceto no *Sermão 24*, que é uma meditação filosófica sobre a Oração do Senhor que foi originalmente escrita no dialeto mosel-franconiano. Nancy Hudson e Frank Tobin prepararam uma tradução e comentário em inglês sobre este texto (Casarella 2006, 1-25).

O Portal-Cusa disponibilizou todos os textos em sua forma editada, várias traduções e glossários. Jasper Hopkins, professor emérito de Filosofia da Universidade de Minnesota, traduziu todas as obras filosóficas e um bom número de sermões para o inglês. A Sociedade Americana de

Cusa também mantém recursos valiosos sobre publicações recentes, bibliografias e próximas conferências. O Boletim informativo da sociedade, que é publicado anualmente no site, contém resenhas de livros, apresentações recentes de conferências e artigos originais sobre Cusa e tópicos relacionados.

2. A Concordância Católica

Na época de Cusa, arcebispos em lugares como a diocese nativa de Cusa, Trier, na Alemanha, exerciam poder temporal. Com a morte do arcebispo local em 1430, um nobre local chamado Ulrich von Manderscheid fez uma reivindicação sobre o arcebispado e em 1431 contratou Nicolau de Cusa para representá-lo e sua reivindicação no Conselho de Basileia. Em 1432, Cusa foi incorporado como membro do Conselho, que foi pego em uma amarga disputa com o Papa sobre a autoridade relativa do Papa sobre o Conselho da Igreja. Logo, Cusa era mais do que apenas um advogado em um caso sobre a liderança política nos vales do Reno e do Mosela. Seu aprendizado e perspicácia lhe renderam igual respeito em questões de fé e doutrina e o colocaram no centro dos debates teológicos mais prementes na Igreja Católica de sua época. Assim, durante o ano de 1433, Cusa compôs um tratado intitulado *Sobre a Concordância Católica*. Mais tarde, ele escreveu importantes resumos jurídicos sobre questões políticas e eclesiásticas, mas esse trabalho inicial é sua maior contribuição tanto para a ideia da Igreja quanto para a teoria política.

Este tratado reflete as furiosas polarizações na Basileia entre a maioria dos delegados, que favorecia a autoridade do Concílio sobre o Papa, e a minoria que favorecia uma linha mais pró-Papal. No tratado, Cusa representa claramente o pensamento conciliar. Alguns anos após a

dissolução do Concílio, ele se aliou à posição endurecida do decididamente anticonciliar Papa Eugênio IV. Os motivos para essa mudança são debatidos por estudiosos. O tratado oferece uma janela para o desenvolvimento inicial de uma mente especulativa e inclinada à filosofia, lutando com ideias-chave sobre a Igreja e a política. Esta exposição se limitará a duas das mais centrais e amplamente discutidas: consentimento e harmonia (*concordantia*).

Nicolau desenvolve sua teoria do consentimento em *Sobre a Concordância Católica*, Livro II, 8-15. Ao falar sobre a Igreja, Cusa não assume, como se poderia, que as opiniões dos bispos consensuais devam ser representadas na forma de um voto. Votar é apenas uma forma de consentimento na Igreja. Por outro lado, o terceiro livro sobre o Sacro Império Romano foi escrito em resposta à visita do imperador Sigismundo ao Concílio da Basileia. Nele, Cusa tentou defender uma reforma política do império que pudesse espelhar a reforma eclesial desenvolvida nos dois primeiros livros. No Livro III, 37, por exemplo, Cusa inspira-se no pensador maiorquino Ramon Llull e adota um sistema de votação preferencial pelo qual os príncipes eleitores podem eleger um Sacro Imperador Romano. Em comparação, o conceito de consentimento dentro da Igreja no segundo livro é mais abstrato e sacramental. Cusa observa que o consentimento eclesial pode ser explícito e tácito. Ele dá muito peso à força do costume. No entanto, a novidade em relação a uma reforma da Igreja baseada na doutrina do consentimento é impressionante. O Papa, diz ele, não depende do Concílio; no entanto, "mesmo na decisão sobre questões de fé que lhe compete em virtude de seu primado, ele está sob o conselho da Igreja Católica" (I, 15, n. 61). Além disso, Cusa permite que esse princípio consensual de governança da Igreja tenha consequências mais abrangentes quando ele escreve:

Uma vez que todos são por natureza livre, toda governança – se consiste em uma lei escrita ou lei viva na pessoa de um príncipe... só pode vir do acordo e consentimento dos sujeitos. Pois se os homens são por natureza iguais no poder e igualmente livres, a verdadeira autoridade devidamente ordenada de uma regra comum que é sua igual no poder só pode ser constituída pela eleição e consentimento dos outros, e a lei também é estabelecida por consentimento (II, 14, nº 127).

Na tradição medieval anterior, o apelo à liberdade natural como base para a participação na governança não era amplamente realizado. Nesse sentido, Cusa pode não ser o prenúncio explícito do constitucionalismo moderno, como alguns alegaram, mas certamente está abrindo a porta para uma forma relativamente desconhecida e democraticamente orientada de pensar sobre representação política.

A doutrina da harmonia na *Concordância Católica* é aquela que emana da autoridade doutrinária, presença institucional e sacramental e jurisdição legal da Igreja. Como Jovino Mirov argumentou, ainda há vislumbres aqui da noção explicitamente filosófica de harmonia que se desenrola nos trabalhos posteriores de Cusa. As obras posteriores optam explicitamente por uma harmonia dialógica que busca englobar aparentes contradições sobre Deus e o mundo em um todo ordenado. A noção básica na *Concordância Católica* é que não pode haver discórdia em Deus. Como tal, o mundo é uma imagem de uma harmonia que encontra sua expressão suprema na concepção triune de Deus, ou seja, de Deus como uma natureza em três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo). Cusa procura explicar essa noção não apenas como um preceito religioso, mas uma verdade metafísica (Mirov 90-93). A concordância como imagem de harmonia divina é rastreável no mundo como uma harmonia das

diferenças. Cusa é muito experiente como advogado para assumir ingenuamente que todas as concordâncias visíveis levam imediatamente à paz real, mas ele está comprometido tanto na teoria quanto na prática com a nova ideia de que o dom carregado de fé de provocar harmonia a partir de diferenças reais também revela uma imagem mais transparente de Deus no mundo.

3. Ignorância aprendida

a. Ignorância

Em 1440, Cusa terminou seu trabalho programático *Sobre a Ignorância Aprendida* (*De docta ignorantia*). Cusa introduz a noção de ignorância aprendida reformulando a antiga ideia de que "há presente em todas as coisas um desejo natural de existir da melhor maneira em que a condição da natureza de cada coisa permite isso (I,1, N.2)". Seu programa de renovação se assemelha a uma tradição neo-pitagórica em grande parte esquecida (ibid.). Como tal, ele compara o "desejo natural de existir da melhor maneira" com a busca dos primeiros princípios da matemática. Ele compara o conhecimento humano à busca de relações comparativas no conhecimento matemático. Quando o objeto de nossa percepção pode ser apreendido por meio de um rastreamento proporcional próximo ao que se sabe, então através de nosso julgamento apreendemos facilmente. Caso contrário, precisamos proceder de proposições posteriores de volta para as anteriores até chegarmos aos primeiros princípios. Aqui, diz ele, é necessário trabalho duro para alcançar a certeza (ibid.).

Nicholas afirma: "Como o desejo em nós não é vão, seguramente desejamos saber o que não sabemos (I, 1, N.4)". Baseando-se em uma atestação em múltiplas tradições religiosas e na reapropriação humanista italiana do modelo de Sócrates encontrado nos diálogos de Platão, Cusa

define a ignorância aprendida como um estado onde nenhum conhecimento maior pode ser alcançado (ibid.). Haubst comenta sobre a distinção do caminho de Cusa para a ignorância aprendida por meio do antigo ditado de que todos os indivíduos têm por natureza o desejo de saber. Haubst então afirma que Cusa, em contraste com os antigos, nunca delimita o desejo natural de um ser humano de usar seus poderes naturais para reconhecer ou obter conhecimento (1991, 66). Cusa postula um desejo insaciável e ilimitado no ser humano que mostra a presença de um dom na ordem das coisas. Em *Deus oculto* (1444), o interlocutor pagão diz que o desejo de estar na verdade é o que atraiu o cristão ao culto (n. 6). O cristão concorda, dizendo que uma orientação para o Deus que é verdade inefável o atrai à adoração. Para Cusa, não há medida fixa ou perfeição ou máximo que o ser humano tenha em sua posse (von Bredow, 69). A ignorância aprendida abre um caminho dinâmico de ser e saber para o indivíduo e, de certa forma, para o espírito. Isso não é, como alguns afirmam, uma ladeira escorregadia para a fusão moderna do espírito humano dinâmico com o divino (von Balthasar, 209). Para Cusa, o caráter absoluto da diferença está sempre em vista.

No final de sua vida, Nicolau de Cusa voltou ao tema da ignorância aprendida para ressaltar sua novidade. Em *Na caça pela sabedoria* (1462-63), ele exclama pela primeira vez: *Mira res!* ("Que coisa maravilhosa!"). Ele então afirma que o desejo natural do intelecto de conhecer a quiddidade de Deus não é inato a ele:

Em vez disso, [o que é inato é o seu desejo] de saber que seu Deus é tão grande que não há fim de sua Grandeza. Portanto, ele é maior do que tudo concebido e conhecedor (*Na caça pela sabedoria*, ch. 12, N. 32.).

Esta passagem destaca o radicalismo teocêntrico da compreensão de Cusa *mediante desejo natural*. Seu neoplatonismo colore sua filosofia cristã sem ultrapassá-la. Em outras palavras, a maravilhosa incompreensão de Deus – em vez das doações limitadas da mente humana – é o que ele leva para ser o novo ponto de partida tão necessário. Um trabalho do meio confirma essa trajetória. Cusa, no capítulo 16 de *A visão de Deus* (1453), afirma que "a menos que Deus fosse infinito, ele não seria o fim do desejo". Embora seu pensamento sobre o desejo natural surja no contexto do que ele próprio rotula como um lugar comum aristotélico, foi sugerido por Sophie Berman que sua teoria do desejo aqui efetivamente reverte a suposição aristotélica de que um ser divino é incompatível com o infinito (*A visão de Deus*, cap. 16). Em virtude desse desejo piedoso por uma inversão da tradição filosófica, Cusa incorpora uma nova tradição de pensar sobre o desejo intelectual dentro de uma teoria ricamente dinâmica do movimento do espírito intelectual (*motus desideriosus*). Esta nova invenção não é nem o aristotélico padrão nem um aristotélico padrão anti-aristotélico.

b. Sobre Nomes Divinos

Em *Sobre a ignorância aprendida*, Cusa introduz sua teoria dos nomes divinos através da similitude de uma esfera infinita. A realidade completa da esfera é o centro máximo que precede toda a largura, comprimento e espaço e também é o Fim e o Meio dessas e todas as outras linhas. Todos os seres tendem para Deus, mas não como um fim, como a última parada de um ônibus ou trem. O movimento da esfera infinita é a imagem dinâmica de Deus como "o Fim do movimento, isto é, a Forma e Realidade do ser" e, da mesma forma, a cessação do movimento. Nomes condizem com o Máximo de acordo com um processo similar de

entrar no movimento divino e simultaneamente ser acalmado dentro da mesma realidade. Nenhum nome é expurgado pela infinitude da realidade divina. Cada um contribui com significação de uma maneira como o ser multivalente de uma linha dentro da esfera infinita de Cusa. Tampouco qualquer nome postulado discursivamente pode acompanhar o movimento imóvel da fonte divina. Os nomes, portanto, pairam entre o conhecimento perspectivo e o Absoluto.

No tratamento da teologia afirmativa, Cusa simboliza a realidade divina com os nomes "Unidade", "Tetragrama" e "Máximo". O nome verdadeiro só pode ser o significado do nome absoluto. A teologia afirmativa não é assim relativizada. Mesmo que os nomes afirmativos convêm a Deus apenas infinitesimalmente, eles o fazem em relação às coisas criadas. Desta forma, Cusa conecta deliberadamente sua teoria positiva da nomeação a uma metafísica analógica da realidade criada. Ele sustenta que os pagãos nomearam Deus de várias maneiras em relação às coisas criadas, permitindo ao jovem Cusa outra oportunidade de brandir suas credenciais humanistas (I, 25, N. 83-84).

A adoração está ligada a esse movimento ascendente das coisas criadas para o Máximo infinitamente nominável. No cume desta ascensão contemplativa está o inefável, falado mais verdadeiramente através da remoção e da negação. A lição sobre este caminho é renomeada de "ignorância douda" para "ignorância sagrada (I, 26, n. 87)". Cusa ainda sustenta com Pseudo-Dionísio que os nomes de Deus não podem por si mesmos apontar para o Absoluto, mas ele também acredita que o caminho da negação torna a revelação do Deus Triúno ainda mais perfeita e digna de louvor silencioso e litúrgico. Certas realidades hierárquicas na criação – a superioridade da inteligência sobre uma pedra ou a virtude sobre a embriaguez, por exemplo – tornam-se mais evidentes pela remoção e

negação (I, 26, n. 85). Assim, quando Cusa conclui seu tratamento dos nomes divinos afirmando que, no final, "a verdade precisa brilha na escuridão de nossa ignorância", ele está iluminando um caminho para conhecer e reverenciar o Deus incompreensivelmente bom e autodifundido.

No tetrálogo tardio *Não-Outro* (1462), Cusa mostra uma dívida ainda maior com as antigas autoridades neoplatônicas por desconhecer o Absoluto. Aqui, ele está particularmente em dívida com a metafísica da negação em Proclo e Pseudo-Dionísio. "Não-outro" (*não aliud*) é introduzido como mais do que outro neologismo para o Deus inefável. É uma frase adaptada a partir de uma nova leitura do segundo e terceiro livros do texto latino *Teologia Platônica* de Proclo que define a própria definição. Por exemplo, ao comentar sobre os nomes divinos "ser", "verdade" e "bondade", Cusa diz ao seu interlocutor aristotélico que "Não-outro" não é diferente de nenhum desses. O "não-outro" é "visto como sendo antes dessas (e outras) coisas de tal forma que elas não são subsequentes a ela, mas existem através dela (*Não-Outro*, cap. 4, N. 14). Embora todo o esquema seja notável por sua originalidade, D'Amico está entre aqueles que investigaram a forte dependência de Proclo ao longo desta escrita. Essa compreensão dialética do mundo como um exemplo do Absoluto reconfigura tanto o "o quê" quanto o "como" de nomear Deus.

A teologia escolástica já havia distinguido entre o modo de significar e a coisa sendo significada, mas Cusa está fazendo uma afirmação muito mais ousada. O caráter definidor do novo significante é a renúncia ainda mais fervorosa de qualquer posição intermediária entre afirmação e negação. A imanência do "não-outro" entra em pensamento com base em sua aparência através da "visão" não material do intelecto (*visio*

intellectualis), ou seja, através de sua refração em todos os outros possíveis signatários, incluindo os transcendentais do ser, da verdade e da bondade.

4. Deus e o Mundo: Cosmologia em Perspectiva

O segundo livro do DDI desenvolve uma cosmologia teológica da presença criativa do Absoluto sem nome. No centro deste livro, Cusa elabora sobre o mundo como uma contração do máximo absoluto e afirma que o mundo é o desdobramento do que está envolto no Máximo Absoluto. Essa combinação de *complicação* (enfolding) e *explicação* (desdobramento) não é original para Cusa, mas é feita uma marca de sua nova compreensão do mundo. A fim de colocar em primeiro plano a novidade de sua concepção do mundo, Cusa afirma no início do DDI II, 11: "Agora que a ignorância aprendida mostrou que essas [doutrinas] inéditas (*ista prius inaudita*) são verdadeiras, talvez haja espanto por parte daqueles que as leram". Os estudiosos de hoje estão divididos sobre se a *inaudita* se refere para trás ou para frente no segundo livro. Se para trás, então Cusa está maravilhando-se com insights especulativos alterados extraídos de Boécio, Teodorico de Chartres, e Agostinho sobre a trindade do universo em DDI, II, 7-10.

Algumas características-chave da cosmologia de Cusa nestas seções decorrem da herança boeciana-chartriana revivida no século XV: a tríade de *unidade*, *igualdade* e *conexão*, os quatro modos de ser de Teodorico e a trindade dos perpétuos, e a atribuição trinitária de "exemplar" e "forma das formas" à Palavra divina (Albertson 2010, 388). Para complicar ainda mais as coisas, esta seção do texto é quase idêntica a um tratado anônimo do século XV, *A Fundação da Natureza*, e pode ter sido plagiada a partir dele. Se *inaudita* se refere ao que vem depois, como argumentou Jasper

Hopkins, então as doutrinas "inéditas" incluem a ideia de que a Terra não é o centro do universo, mas "uma estrela nobre" (II, 12, N. 166).

Seguindo essa pista, DDI II, 12 indica que Cusa hipótese a relatividade da terra como um postulado estritamente teológico: "Deus abençoado criou todas as coisas de tal forma que quando cada coisa deseja conservar sua própria existência como uma obra divina, ela a conserva em comunhão com outras (II, 12, N. 166)." Regine Kather argumentou que a transformação radical de Cusa do universo ptolomaico tem mais em comum com a negação de Einstein de qualquer centro universal do que com o heliocentrismo revolucionado por Copérnico e completado por Galileu. De qualquer forma, há uma verdadeira novidade e uma recuperação consciente de uma distinta herança literária na cosmologia teológica de Cusa.

Sobre Gênesis (1447) é uma meditação filosófica sobre o ato da criação como tal. Textos bíblicos e até mesmo a figura de Moisés são mencionados, mas o apelo retórico reside na aplicação da cosmologia religiosa de Cusa por meio de um neologismo inventado à questão do que distingue a apreensão cristã da realidade criada. O diálogo trata da gênese de todas as coisas, "que são tão diferentes e tão opostas", fora do Mesmo (I, N. 143). A metafísica do Mesmo faz tudo menos apagar a diferença mundana. Cusa está afirmando que apenas a Igualdade Absoluta poderia produzir um mundo de diferença porque a Igualdade do mesmo é tão radicalmente diferente das diferenças que definem o mundo da medição e da proporcionalidade finita. O Mesmo Absoluto existe no ponto de coincidência com "a Inatingibilidade" que engendra um mundo no qual as coisas podem ser julgadas iguais e diferentes (I, N. 151). Cusa usa uma rica variedade de metáforas artísticas e linguísticas para demonstrar como "o

Mesmo inatingível brilha intensamente na multidão incontável de todas as coisas atingíveis (II, N. 154)".

5. Imago Dei: A Pessoa Humana e a Imagem Artística

Cusa vê a pessoa humana como um *Deus feito humano* (*De dato patris luminum*, N. 102). Jasper Hopkins torna isso como "uma falta de Deus". Com isso, ele quer dizer que a pessoa humana é como Deus em todas as coisas, exceto a de ser Deus. Em outras palavras, os seres humanos não podem ser Deus, mas podem imaginar Deus de forma humana e viva. Os humanistas que cercaram Cusa na Itália também brincaram com essa noção em sua teologia e em promover a ascensão de uma nova apreciação das artes. Na verdade, Cusa aproxima o "relativismo orientado à prática" do teórico da pintura e arquitetura, Leon Battista Alberti, um pensador que até havia chamado o artista de "outro Deus" (Harries 1990, 102). Essa conexão histórica parece uma hipótese razoável, dado que Cusa e Alberti estudaram em Pádua nos mesmos anos, embora não haja confirmação registrada de seu encontro pessoalmente. Cusa também anotou os escritos de Alberti sobre arte.

Em três escritos de 1450, vemos o desdobramento completo dessa visão da pessoa humana e da arte. O diálogo *Leigo da Mente* (1450) faz parte de uma trilogia que lida com a sabedoria do suposto filósofo leigo sem sofisticação e lança luz sobre a questão filosófica da criatividade humana. O leigo, um modelo de sabedoria leiga, engaja o filósofo profissional na questão da mente (*mens*) como medida (*mensura*). O leigo é retratado no diálogo como um artesão. Ele é encontrado pelo filósofo enquanto o primeiro está ocupado esculpindo uma colher. Uma colher de pau no contexto italiano significa *sapientia* caseira. Assim, o diálogo começa com uma discussão sobre "a forma de colher, através da qual uma

colher é constituída uma colher (cap. 2, N. 63)." Em suma, o fazedor de colheres ensina ao filósofo que há uma diferença entre a abordagem peripatética (aristotélica) e acadêmica (platonista) para alcançar o conhecimento da colher. O fazedor de colheres não opta por nenhuma explicação, mas usa a imagem da escultura de colher para sugerir uma terceira maneira de entender a mente. Se a abordagem aristotélica representa a alegação de que o conhecimento do exemplar é adquirido pela primeira vez pela percepção da colher sensorial, então o Platonista representa a visão oposta, por exemplo, de que o conhecimento do exemplar é a condição para a possibilidade de conhecimento da percepção sensorial.

O leigo molda um exemplarismo inspirado humanisticamente pelo qual a forma permanece infinita e inefável, mas a imposição de um nome arbitrariamente imposto (*coclear*, "colher") e a percepção de um utensílio de madeira esculpido imperfeitamente dão peso à compreensão unificada da forma viva (o que o teórico renascentista da arte e arquitetura Leon Battista Alberti chamou de *la più grassa Minerva* - colocando uma nova ênfase na visibilidade da forma ou sabedoria "mais bruta, mais gorda"). Em outras palavras, as formas não são reveladas nem em um mundo estático, ideal, nem como dados empíricos já dados e totalmente conhecíveis; eles são apreendidos não apenas em si mesmos, mas também no ato ou automanifestação de sua própria produção. Arbitrariamente, Cusa empurra para, e talvez, até mesmo além dos limites de como as ideias platônicas e aristotélicas da mente eram tipicamente compreendidas em sua época.

O tratado é principalmente filosófico, mas introduz temas teológicos de maneiras igualmente surpreendentes. No capítulo dois, Cusa passa da questão de uma forma inerentemente desconhecida para o problema da

nomeação. Há nomeação na mente humana e divina. Este paralelo novamente sugere a ele uma semelhança com a "colher" na medida em que tanto os nomes que damos às coisas quanto o artefato do artesão são criados aparentemente à vontade: "A madeira recebe um nome do advento de uma forma, de modo que quando surge a proporção em que a colher brilha, a madeira é chamada pelo nome de "colher"; e assim, desta forma, o nome está unido à forma (Cap. 2, N. 64)." Essa comparação sugere, paradoxalmente, que há uma dimensão arbitrária e verdadeira para um nome adequado. Baseando-se em sua própria teologia criativa da Palavra divina que cria o mundo, Cusa compara a apresentação dialógica do leigo de uma nova teoria do conhecimento através da criação de nomes:

Portanto, há uma Palavra inefável, que é o Nome Preciso de todas as coisas na medida em que essas coisas são capturadas por um nome através da operação da razão. À sua maneira, este Nome Inefável brilha em todos os nomes [impostos]. Pois é a nomeabilidade infinita de todos os nomes e é a vocalizabilidade infinita de tudo expressamente por meio da voz, de modo que desta forma cada nome [imposto] é uma imagem do Nome Preciso. (Cap. 2, N. 68).

A criatividade da Palavra divina é tanto um poder do alto, ligado à segunda pessoa da Trindade, quanto uma figura absoluta para a mente criativa que busca saber os nomes certos das coisas. Assim, raciocinando para encontrar o nome preciso de uma coisa, Cusa descobre aí a capacidade da mente de "envolver" dentro de si o poder humanizado, mas infinito, de buscar e nomear o absoluto em cada coisa discreta. A palavra "colher" é, portanto, um nome perfeitamente adequado baseado tanto na convenção social quanto na experiência empírica das colheres e uma cifra

quase divina para um poder humano invisível de expressar o eu no mundo como um conhecedor do mundo.

Esta analogia da Palavra se repete com frequência em Cusa. No trabalho tardio *De Principio* ("No Início", 1459), por exemplo, ele tece a antiga distinção entre uma Palavra interior e externa com a teologia trinitária e bíblica da Palavra. Ao fazê-lo, Cusa faz alguns pontos neoplatônicos básicos sobre o começo eterno e inefável (*principium*) que "precede" tudo o que começa. Assim, por exemplo, o discurso da Palavra feita carne mostra "que a forma eterna de ser fala perceptivelmente nas coisas que, através dela, existem de forma perceptível (N. 16)." "A Palavra" (*verbum*) também pode significar "todo o intelecto, que é ou criador-intelecto ou assimilador-intelecto", sendo a primeira forma de formas e o exemplar de todas as coisas assimiláveis que lhes dá valor (N. 21, tradução Casarella, Peter). Considerando a narrativa da criação no Gênesis, a Palavra é o receptáculo informe no qual todas as coisas estão presentes antes de serem feitas (n. 23). Da mesma forma, se se distingue entre o mundo visto antes de sua criação e como criado, então o primeiro vem a ser como Verbo e o segundo como criado pelo Verbo (n. 37).

Finalmente, ele termina sua reflexão louvando a "Palavra do Deus vivo, por meio da qual a Palavra existe todas as coisas (n. 40)". Em suma, não há relação comparável entre a Palavra como o começo absoluto de todas as coisas e a Palavra como elocução, como aquilo que foi expresso como fala exterior. A metáfora da fala fundamenta a revelação misteriosa de um novo ponto de partida para uma metafísica do mundo como criação de Deus. Na Reforma Protestante no início do século XVI, uma forte ênfase na teologia da Palavra como base da criação também seria afirmada, mas muitas vezes sem uma afirmação tão robusta e direta da misteriosa beleza da glória de Deus tornada visível em a ordem criada.

6. Metáfora e Transcendência nos Trabalhos Tardios

Em 1453, Nicolau respondeu a uma pergunta feita por monges em Tegernsee (Áustria) sobre o papel do intelecto na vida contemplativa com um tratado místico longo e altamente metafórico sobre a visão de Deus. Começando com este trabalho e com maior intensidade no final da década de 1450 e até sua morte, a linguagem simbólica e as expressões começam a ocupar um lugar central em suas obras filosóficas e teológicas. Em seu tratado especulativo de 1458 *Sobre Berilo* ele assume a semelhança entre a criatividade divina e humana e declara: *Et haec est scientia aenigmatica* ("E esta é a ciência enigmática", N. 7). Hopkins torna isso como "Agora, esse conhecimento [do Intelecto Divino] é conhecimento simbólico (1998, 794)." Nos trabalhos tardios, há, portanto, uma tentativa repetida de brincar com metáforas, gramática, imagens visuais e conhecimento do mundo e de Deus que é em si simbólica para expressar a infinita variedade do inexpressivo absoluto.

a. Da Possibilidade (1460)

Em três das obras tardias (*Da possibilidade*, *Da busca da sabedoria* e *Na ponta da teoria*), Cusa propõe uma nova maneira de compreender a relação entre possibilidade e realidade. Nos dois primeiros trabalhos, ele realiza essa reflexão por meio da *posse* do amálgama. Esse neologismo reúne o infinitivo do verbo "ser capaz" (*posse*) com a terceira pessoa singular do tempo presente do verbo "ser" (*est*). O signatário, portanto, olha para a união de opostos de duas significações (existência real e possível existência) e duas modalidades de um verbo (uma frase que não é inflexionada, não temporal e literalmente "não finita" e outra um ato temporal que traz o não temporal para o presente). Uma possível tradução para o inglês do *possibildiade* é "a existência real da possibilidade". Em *Na*

ponta da teoria, Cusa faz a afirmação mais radical de que o que é significado pelo *possibildiade* também pode ser significado por *posse ipsum* ("para ser ele mesmo").

Da possibilidade é um diálogo no qual o conceito "há muito ponderado" pelo Cardeal é introduzido e discutido (*Da possibilidade*, N. 1). O ponto de partida é Romanos 1:20: "As coisas invisíveis dele, incluindo seu poder eterno e divindade, são claramente vistas a partir da criação do mundo, por meio da compreensão das coisas criadas", (DP2, comparando DP 15). Isso chama a atenção para a preocupação contínua de Cusa em articular que a criação não é apenas uma doutrina verdadeira que refuta o erro, mas um modo de "mostrar" pelo qual o infinito aparece no finito.

O tratado introduz bem o estilo Cusa de pensamento especulativo, pois une uma discussão completa da possibilidade e da realidade com a incorporação perfeita de temas espirituais, como o dom da fé que vem através de Jesus Cristo (N. 31-33) e reflexões sobre a trindade de Deus. Três símbolos concretos de transcendência são elaborados: o movimento infinito de um topo giratório (DP 18-23), a palavra *possibilidade* (N. 27), e a palavra "em" (N. 54-6). Cusa toma "em" como um símbolo da Trindade por causa de suas três linhas. Ao contemplar "em", Cusa primeiro considera a construção das cartas escritas apenas através de linhas retas em um todo maior do que as partes e constrói seu caminho para o que é significado pela palavra "em". A palavra aponta para uma entrada. Todo entrar, ele observa, envolve entrar. Como um prefixo "em" é unido a outras raízes. Por exemplo, *intueor* ("a respeito, admirar") significa que o conhecimento de Deus pode ser comparado a "entrar" no maravilhoso mistério de um Deus inefável. O prefixo também pode ser uma negação como em "inefabilidade". A junção do "in" ("em") no signatário é, além disso, simbolicamente o movimento além da união da teologia positiva e

negativa (no sentido de ser "envasado" no mistério divino). Em todos esses sentidos, "em" funciona como um signatário oculto que precede toda a nomeação de Deus.

Cusa também brinca com um símbolo obtido da *possibilidade do* signatário. O "e" é encontrado em *posse, isso*, e sua união. Ele então argumenta que o compartilhamento "triune" da letra "e" na amálgama da *possibilidade significa* uma vocalização oculta da possibilidade e da realidade no coração do novo nome divino. Da mesma forma, Deus está além da união de opostos da possibilidade absoluta e da realidade absoluta. Deus, em qualquer caso, é dito ser ocultamente, trinitário, e imanentemente descobridor no mundo da mesma forma que "e" está em *possibilidade* (N. 57).

Como esse novo nome divino articula a relação entre realidade e possibilidade? Possibilidade e realidade são unidas e superadas no Infinito. A cifra da *possibilidade* ilumina essa união de opostos. Há também um reflexo dessa união no mundo criada pelo ato de um possibilitador divino. Nesta questão, a tradição estritamente aristotélico-thomística vê a potencialidade como um vazio e a realidade como plenitude. Cusa, de certa forma, coloca essa priorização do real em questão. Ele faz isso introduzindo em N. 27-29 outro par que é superado em Deus por *possibilidade: posse fieri* (para ser feito) e *posse facere* (para ser capaz de fazer). Ambos são evidentes na criação de Deus. Visto além de sua forma material, o *posse fieri* da criação seria um recipiente puramente passivo, dado que a única fonte de sua realidade vem do Criador. Deus tem a possibilidade de fazer, e a criação possui a possibilidade de ser feita.

Mas Cusa complica este cenário sem prejudicar a centralidade da liberdade de Deus para criar algo do nada. Por parte de Criador, Deus não é apenas aquele que realiza e transcende o ato de fazer divino (o que ele

chama de "a arte divina da Palavra" em N. 34). Deus, é também a possibilidade absoluta que transcende a distinção entre potencialidade e realidade de fazer. Por parte da criação, pode-se falar por analogia de um *grupo fieri* e *posse facere* na ordem criada, como por exemplo, na relação do autor com um livro que ele fez. O autor possui a *posse fieri* do livro pelo menos como uma possibilidade abstrata de não escrever o livro (N. 29). Como uma imagem triune do Criador, os autores humanos também possibilitam, pois veem suas próprias criações não apenas tão abstratamente, mas também no processo de se tornarem (outra tradução de *fieri*). A realidade finita não é, portanto, apenas uma plenitude antes de todas as possibilidades e ainda não é posterior a ela. É, pode-se dizer, por uma certa extrapolação, a presença multivalente de possibilidade *tanto* em sua vinda ao ser *quanto* em sua realização. Deus é simbolizado na profundidade da vinda para ser das coisas e não apenas em sua realidade completa.

O diálogo traz à frente doutrinas filosóficas específicas para serem iluminadas pela figura da *possibilidade*. Os interlocutores, por exemplo, também examinam o início absoluto do mundo, o status epistemológico das entidades matemáticas (N. 43), a natureza do movimento (N. 52-3), a ordenação tripartite de investigações teóricas sobre física, intelectualidade pura, um reino médio consistindo da união da abstração intelectual com a faculdade da imaginação (N. 63-4), a ubiquidade e o poder da forma e a natureza da abstração da forma do intelecto da matéria (N. 64), e a filosofia de ser e não ser (N. 65-6). Há, no entanto, uma preocupação predominante que emerge em cada um desses compromissos. A criação é aquele ser que foi trazido a ser por Deus como *posse*. Como tal, há uma negação clara e inequívoca na ordem criada; criação é o que não é Deus. O não-ser da criação neste nível direciona a mente para a eternidade triune da

possibilidade do qual Deus cria. Na medida em que Deus cria ser como o possível não-ser da criação, Deus se manifesta novamente como *posse na* própria ordem de criação. Trata-se de uma espécie de movimento secundário na ordem do ser, cujo reconhecimento torna aparente a manifestação da criação. Cusa amplifica a dimensão estética desta revelação por meio do termo grego *cosmos*:

Agora, o nome ["*cosmos*"] nega que o mundo é inefável a própria Beleza Mas afirma que [o mundo] é a imagem daquela [Beleza] cuja verdade é inefável. O que, então, é o mundo, exceto a manifestação do Deus invisível? O que é Deus, exceto a invisibilidade das coisas visíveis?— como diz o Apóstolo no verso estabelecido no início de nossa discussão (N. 72).

Este abismo entre a manifestação divina e o não-ser absoluto também é comparado à diferença entre o céu e o inferno (N. 72).

Em suma, qual é a ideia de Deus em *Da possibilidade* e como ela se relaciona com outras concepções prevalentes de Deus na Idade Média Cristã do Oeste Latino? Cusa baseia-se na lógica das perfeições divinas na tradição de Santo Anselmo, mas ainda mais fortemente em suas próprias teorias de ignorância aprendida, sindicatos de opostos, e a combinação de *complicação-explicação*. Dos caminhos possíveis para Deus que estavam sendo articulados em seu meio, dois em particular não são perseguidos. A primeira é a ideia nominalista do poder absoluto de Deus que está de alguma forma em oposição ao poder ordenado de Deus. Guilherme de Ockham popularizou essa noção, e Cusa está claramente interrogando tal voluntarismo em uma veia crítica. Mas também não endossa totalmente a noção de Deus como *um ato puro e perfeito* desenvolvido por Tomás de Aquino. *Possibilidade* não é um compromisso entre nominalismo e tomismo, mas uma criação original que lança luz sobre ambos. É

importante notar que termos como *potencialidade*, *possibilidades* e até *posse* são usados intercambiavelmente no diálogo. Assim, a potência divina em Deus é claramente afirmada, mas de acordo com sua possibilização infinita. Cusa é, portanto, um tomista radical na qual ele rejeita completamente a noção de um poder divino que age arbitrariamente sem qualquer autorrefração na ordem racionalmente conhecida da existência real. Mas ele também está claramente afirmando nem as palavras nem o espírito da posição tomística padrão pela qual Deus é puro ato desprovido de todas as possibilidades. Em termos de ato, *possibilidade*, ele afirma, significa precisamente o que é significado pela passagem bíblica inspirado em "Eu sou quem sou" (N. 14). O ato de ser de Deus não pode se tornar mais ou menos do que já é, mas uma perfeição infinita do ser está carregada com a possibilidade de ser compreendido como um "é" eternamente presente que sempre é capaz de ser.

A consequência mais radical dessa inovação considera a teoria do conhecimento das coisas finitas e infinitas como uma imagem de tal *posse* (por exemplo, N. 41, 63). O intelecto em sua ignorância aprendida torna-se consciente de uma *possibilidade* de saber em sua apreensão do nome divino e suas imagens em uma variedade de campos de conhecimento. Alguns compararam essa recém-descoberta capacidade subjetiva à imaginação criativa do neokantianismo, embora eles devem então abandonar o projeto metafísico como perseguido por Cusa.

b. Compêndio (1463)

Neste trabalho muito tardio, Cusa incorpora a visão de Deus em uma interpretação semiótica da realidade. Para Cusa, tanto o homem quanto outros animais usam uma variedade de sinais verbais. Cusa observa que

uma galinha faz barulhos diferentes quando ela está chamando os filhotes para comer do que quando ela está avisando-os da presença de um predador cuja sombra ela avistou (N. 4, linhas 3-5, p. 5). Apesar de sua variedade natural, as expressões semióticas dos animais ainda são sinais não formados (*signum confusum*). O poder da arte humana apresenta a possibilidade de dar forma intelectual a signos dados naturalmente para comunicar melhor uma variedade de desejos (N. 7, linhas 13-14). De acordo com Cusa, a arte da escrita não acrescenta nada à formação do sinal, mas a consigna a um reino de sinais visíveis em que permanecerá assim que o sinal falado for perdido da memória. A formação de uma espécie para cada palavra precede, portanto, a gênese da escrita. Tanto a receptividade de sinais sensíveis quanto a espontaneidade para criar sinais abstratos estão presentes na fala. Escrever reflete a atividade da imaginação, que retém sinais criados pelo intelecto.

Tanto as palavras faladas quanto as escritas são signos convencionais, pois não significam naturalmente. As convenções pelas quais as palavras recebem significados distintos são impostas arbitrariamente, mas não são intrinsecamente arbitrárias. A fala e a escrita elevam a capacidade linguística dos humanos para que eles também possam se esforçar para refabricar o conhecimento natural que Adão possuía de forma mais completa (cap. 9, N. 26). Como criador de signos icônicos, o conhecedor humano se esforça para representar não a coisa como ela é conhecida em si, mas a intenção que está por trás do signo. Somente o conhecedor humano busca um signo puramente formal, que possa ser completamente abstraído dos signos sensíveis. A busca de um signo puramente formal aponta para a analogia entre a concepção humana e a divina: o conhecedor humano "cria conhecimento a partir de signos e palavras, assim como Deus cria o mundo a partir das coisas (ibid.)". A atividade

criativa da mente produz algo novo de maneira análoga à criação do mundo por Deus. A intenção pela qual Deus cria deve ser espelhada em todos os níveis da criatividade semiótica da criatura racional.

A imagem do criador de sinais humanos é a recuperação da imagem viva de Deus. Há sempre uma lacuna entre os sinais que a mente artística faz e os sinais que o divino Artista coloca no mundo. Não há proporção entre o trabalho do criador de sinais humano e divino. Essa lacuna, portanto, permanece intransponível para o intelecto finito. Em todo caso, a consideração meditativa da lacuna e do desejo do intelecto de superar essa lacuna estimula a criatividade humana a uma busca ao longo da vida para buscar uma imagem do Deus invisível precisamente no mundo finito e semiótico em que agora encontramos nós mesmos.

7. Referências e Leitura Suplementar

a. Trabalhos Editados

- Cusa, Nicolaus. *Ópera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburgo: Felix Meiner, 1932.
 - Esses textos estão disponíveis, mas sem aparelhos acadêmicos no Portal Cusa.

b. Tradução de Inglês

- Bond, H. Lawrence. *Nicolau de Cusa: Escritos Espirituais Seleccionados*. Paulista, 1997.
- Führer, M.L. *The Layman on Wisdom and the Mind*. Ottawa: Dovehouse Editions, 1989.
- Hopkins, J. *Nicholas de Cusa em Learned Ignorance: A Translation and a Appraisal of De Docta Ignorantia*. Minneapolis: Banning, 2ª edição, 1985.

- Hopkins, J.A *Introdução Concisa à Filosofia de Nicolau de Cusa*. Minneapolis: Banning, 3ª ed. 1986.
- Hopkins, J. *Nicholas do Misticismo Dialético de Cusa: Texto, Tradução e Estudo Interpretativo de De Visione Dei*. Minneapolis: Banning, 2ª edição, 1988.
- Hopkins, J. *Nicholas de De Pace Fidei de Cusa e Cribratio Alkorani: Tradução e Análise*. Minneapolis: Proibição, 2ª edição, 1994.
- Hopkins, J. *Nicholas de Cusa em Sabedoria e Conhecimento*. Minneapolis: Banning, 1996.
- Hopkins, J. *Nicholas de Cusa: Especulações Metafísicas*, vol. 1. Minneapolis: Banning, 1998.
- Hopkins, J. *Nicholas de Cusa em Deus como Não-Outro*, 3ª ed. Minneapolis: Banning, 1999.
- Hopkins, J. *Nicholas de Cusa: Especulações Metafísicas*, vol. 2. Minneapolis: Banimento, 2000.
- Hopkins, J. *Completo Tratados Filosóficos e Teológicos de Nicolau de Cusa*. Minneapolis: Banning, 2001.
- Hopkins, J. *Nicholas dos Primeiros Sermões de Cusa: 1430-1441*. Loveland, Colorado: Banindo, 2003.
- Hopkins, J. *Nicholas dos Sermões Didáticos de Cusa: Uma Seleção*. Loveland, Colorado: Banindo, 2008.
- Izbicki, Thomas M., *Nicholas de Cusa: Escritos sobre Igreja e Reforma*. ITRL 33. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Miller, Clyde Lee, *Os Leigos: Sobre a Mente*. Abaris Books, 1979.
- Sigmund, Paul, *a concordância católica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Watts, Pauline Moffitt, *Nichola de Cusa: De Ludo Globi* (O Jogo das Esferas). Abaris Books, 1986.

c. Trabalhos secundários selecionados

- Albertson, David. "Um ladrão erudito? Nicolau de Cusa e o Fundação Anônima Naturae: Reavaliando a Teoria Vorlage," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77 (2010), 351-390.
- Albertson, David. *Teses Matemáticas: Nicolau de Cusa e o Legado de Thierry de Chartres*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2014.
- Bellitto, Christopher M., Izbicki, Thomas M., e Gerald Christianson, ed. *Apresentando Nicolau de Cusa: Um Guia para um Homem Renascentista*. Nova Iorque: Mahwah, N.J.: Paulista, 2004.
- Brient, Elizabeth. *A Immanência do Infinito: Hans Blumenberg e o Limiar da Modernidade*. Washington, D.C.: A Universidade Católica da América Press, 2002.
- Carman, Charles. *Leon Battista Alberti e Nicolau de Cusa. Rumo a uma Epistemologia da Visão para a Arte e cultura renascentista*. Surrey, Eng./Burlington, VT: Ashgate, 2014.
- Casarella, Peter. "Nicolau de Cusa e o Poder do Possível." *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (Inverno, 1990): 7-34.
- Casarella, Peter. "Nicholas de Cusa (1401-1464), On Learned Ignorance: Byzantine Light a caminho de uma costa distante", em *The Classics of Western Philosophy*, editado por Jorge J. E. Gracia, Gregory M. Reichberg, e Bernard N. Schumacher, 183-9. Basil Blackwell: Oxford, 2003.
- Casarella, Peter, ed. *Cusa: O Legado da Ignorância Aprendida*. Washington, D.C.: A Universidade Católica da América Press, 2006.
- Casarella, Peter. "Cusa em Dionísio: A Volta à Teologia Especulativa." *Teologia Moderna* 24 n° 4 (outubro de 2008): 667-678.

- Casarella, Peter. "Nicolau de Cusa e os Fins do Misticismo Medieval." Em *Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, editado por Julia Lamm, 388-403. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- Cassirer, Ernst. *O Indivíduo e o Cosmos na Filosofia Renascentista*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1963.
- Cranz, F. Edward. "As Obras Tardias de Nicolau da Cusa", em *Nicolau de Cusa Em Busca de Deus e Sabedoria: Ensaios em Homenagem a Morimichi Watanabe pela Sociedade Americana de Cusa*, editado por Gerald Christianson e Thomas M. Izbicki, 141-60. Leiden, 1991.
- D'Amico, Claudia. "Proclo", em Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que tudo define, texto crítico original* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008), 359-369.
- de Certau, Michel. "O Olhar: Nicolau de Cusa." *Diacritics* 17, nº 3 (Outono de 1987): 2-38.
- Duclow, Donald. *Mestres da Ignorância Aprendida: Eriugena, Eckhart, Cusa*. Aldershot, Eng. e Burlington, VT: Ashgate Variorum, 2006.
- Dupré, Louis. "Natureza e Graça em Nicolau da Filosofia Mística de Cusa." *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (Inverno, 1990): 153-170.
- Führer, M. L. *Echoes de Aquinas na Visão do Homem de Cusa*. Lanham, MD: Lexington Books, 2014.
- Führer, M. L. "Sabedoria e Eloquência em Nicolau de Cusa." *Vivarium* 16 (1980): 169-189.
- Führer, M. L. "A Evolução dos Modos Quadriviais da Teologia em Nicolau da Análise da Alma de Cusa." *American Benedictine Review* 36 (1985): 338-339.

- Harries, Karsten. "Problemas do Infinito: Cusa e Descartes." *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (Inverno, 1990): 89-110.
- Harries, Karsten. *Infinity and Perspective*. Boston: MIT Press, 2002.
- Haubst, Rudolf. *Pförtner der neuen Zeit*. Trier: Paulinus, 1988.
- Haubst, Rudolf. "Theologie in der Philosophie—Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues," in Rudolf Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Münster: Aschendorff, 1991.
- Hoff, Johannes. *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- Regine Kather, "'The Earth is a Noble Star': The Arguments for the Relativity of Motion in the Cosmology of Nicolaus Cusa and their Transformation in Einstein's Theory of Relativity," in: *Cusa: The Legacy of Learned Ignorance*, ed. Peter J. Casarella (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), 226-50.
- Lohr, C. H. "Metaphysics." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Charles B. Schmitt and Quentin Skinner, 537-638. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- McTighe, Thomas. "The Meaning of the Couple, 'Complicatio-Explicatio' in the Philosophy of Nicholas of Cusa." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 32 (1958): 206-214.
- Miller, Clyde Lee. *Reading Cusa: Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.
- Mirov, Jovino. *Tracing Nicholas of Cusa's Early Development. The relationship between De concordantia Catholica and De docta ignorantia*. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2009.

- Moore, Michael Edward. *Nicolau de Cusa e os Kairos da Modernidade: Cassirer, Gadamer, Blumenberg*. Punctum Books: Brooklyn, Nova Iorque, 2013.
- O'Rourke Boyle, Marjorie. "Cusa at Sea: A Atualidade do Discurso Iluminado." *Journal of Religion* 71 n. 2 (abril de 1991): 180-201.
- von Balthasar, Hans Urs. "Nicolau de Cusa: O Nó", Em *A Glória do Senhor*, vol. 5, *O Reino da Metafísica na Era Moderna*, tr. Oliver Davies, et al. (Edimburgo: T&T Clark, 1991), 205-46.
- von Bredow, Gerda. "Der Sinn der Formel 'melior modo quo'", em Gerda von Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*. Münster, Aschendorff, 1995, 61-69.
- Watanabe, Morimichi. *As Ideias Políticas de Nicolau de Cusa com referência especial à sua "De concordantia catholica"*. Genebra: Librairie Droz, 1963.
- Watanabe, Morimichi. *Nicolau de Cusa: Um Companheiro de sua Vida e seus Tempos*, Ed. Gerald Christianson e Thomas M. Izbicki. Surrey, Inglaterra: Ashgate, 2011.
- Wikström, Iris. "Da Palavra à Ação: A Noção do Inefável em *De Coniecturis* de Nicolau de Cusa." Em *Intelecto et Imagination dans la Philosophie Médiévale. Intelecto e Imaginação em Filosofia Medieval*, vol. 3, editado por M. C. Pacheco e J.F. Meirinhos, 1709-22. Brepols, 2006.
- Ziebart, K. M. *Nicolaus Cusa on Faith e o Intelecto: Um Estudo de Caso na Controvérsia da Relação fides do século XV*. Leiden: Brill, 2014.

Informações do autor

Peter Casarella

University of Notre Dame

U. S. A.

MARSÍLIO FICINO

Marsílio Ficino (1433-1499) combinou elementos extraídos de diferentes tradições filosóficas, religiosas e literárias para se tornar um dos mais famosos filósofos do Renascimento italiano. Os escritos de Ficino, no entanto, são difíceis, e não há uma única obra sua que tenha alcançado status canônico desde que a historiografia da filosofia ocidental foi estabelecida em sua base moderna no século XVIII.

ÍNDICE

1. Vida, Estilo de Filosofia, a “Academia” Platônica
2. Trabalho
 - 2.1 *A Teologia Platônica*
 - 2.2 1474 e além
 - 2.3 *As Obras Completas de Platão* e o local da tradução
 - 2.4 As décadas de 1480 e 1490
3. Temas filosóficos
 - 3.1 A “teologia antiga”
 - 3.2 Ontologia
 - 3.3 Psicologia
 - 3.4 Ética, Amor
4. Legado
5. Bibliografia
 - a. Obras de Ficino
 - b. Outros trabalhos

1. Vida, Estilo de Filosofia, a “Academia” Platônica

Ficino nasceu em 19 de outubro de 1433, em Figline Valdarno, uma pequena comunidade a sudeste de Florença, filho de sua mãe Alexandra

(filha de um cidadão florentino) e seu marido, Dietifeci Ficino. Dietifeci, um médico, acabou servindo ao maior patrono da Florença do início do século XV, Cosimo de Médici, que na época do nascimento de Ficino era um dos homens mais ricos da Europa. O curso preciso da educação de Ficino é incerto, mas é plausível que desde tenra idade ele tenha sido exposto às tradições médicas compartilhadas por seu pai (elementos folclóricos, sem dúvida, tiveram sua parte nessas tradições, mesmo que esses elementos não sejam frequentemente gravados). Dois educadores, Comandino Comandi e Luca di San Gimignano, realizaram a exposição inicial de Ficino à “grammatica”, ou seja, educação latina básica. Os contornos do início da carreira de Ficino começam a aparecer com um pouco mais de clareza na década de 1450; e embora ainda não esteja claro com quem, exatamente, ele estudou grego e outras matérias, os nomes dos prováveis candidatos, Francesco da Castiglione (que pode ter lhe ensinado grego), Antonio degli Agli, Lourenço Pisano e Niccolò Tignosi, todos apontam em uma direção semelhante: a de uma educação excelente, mas tradicional, focada em questões extraídas do reino da teologia escolástica (Field 1988; Hankins 1989 e 2003-4; Vasoli 1997a).

Em meados da década de 1450, Ficino iniciou uma prática que continuou ao longo de sua vida: escrever cartas filosóficas para amigos. Uma carta notável de 1458 mostra-o interessado em quatro “seitas” de filósofos: platônicos, aristotélicos, estóicos e epicuristas (Ficino, “Da seita dos filósofos”, em Kristeller 1938, 2: 7-11). Há pouca surpresa no relato de Ficino, extraído principalmente de fontes latinas, além do fato menor de que ele dedicou mais espaço ao epicurismo do que a outras escolas, indicativo de um possível período inicial “lucretiano” aludido em certas fontes (Brown; Hankins, *Platão*). Ficino observa que alguns peripatéticos sustentam que Aristóteles acreditava que a alma humana

morreria junto com o corpo, embora significativamente ele evite atribuir essa posição ao próprio Aristóteles.

No entanto, se esse tratado epistolar inicial não contém opiniões revolucionárias, ele significa um princípio orientador que permeia a carreira de Ficino: "filosofia" e "história da filosofia" estão intimamente ligadas. Outra maneira de colocar isso é que, para Ficino, a exegese imitativa representava uma forma de filosofar. Ficino se considerava um platônico, mas isso não significava que estivesse interessado em descobrir as intenções de Platão de maneira historicista. Em vez disso, ele se via como um membro de uma sequência venerável de intérpretes que acrescentavam a um estoque de sabedoria que Deus permitia que progressivamente se desenvolvesse. Cada um desses "prisci theologi", ou "antigos teólogos", teve seu papel a desempenhar na descoberta, documentação e elaboração da verdade contida nos escritos de Platão e outros sábios antigos, uma verdade que esses sábios podem não ter compreendido plenamente.

A década de 1460 viu Ficino ganhar uma audiência em Florença. Muito mais tarde em sua vida, ele escreveria que o rico e poderoso Cosimo de Médici não só fora seu patrono mais importante, o que certamente era verdade, mas também atuara como o gênio orientador por trás de uma Academia platônica. Embora as fontes existentes não nos permitam entender a Academia Platônica como uma escola formal ou instituição avançada com reuniões regulares, existem alguns fatos que podem ser documentados: Cosimo em 1463 deu a Ficino uma pequena propriedade em Careggi com domicílio ("*com a casa para o trabalhador e o inimigo e as terras trabalhadas*", como diz o documento no Arquivo do Estado de Florença; ver Gentile, Niccoli e Viti 1984, 175-76). Há também uma carta de Ficino a Cosme de setembro de 1462, na qual Ficino

escreve: “espírito eu me dedico à Academia que você organizou para nós na propriedade em Careggi, como se eu adorasse corretamente em uma espécie de santuário de contemplação” (Ver Ficino em Kristeller 1938, 2: 87-88; e Gentile, Niccoli, e Viti 1984, 176). Essas duas fontes permitem inferir que, embora a doação específica de propriedade não tenha ocorrido até 1463, Ficino e sua coorte se encontraram pelo menos uma vez na propriedade dos Médici nas colinas fora de Florença. Há outro documento, novamente de 1462, que mostra que ele recebeu uma casa na cidade de Florença como presente de Cosimo, que foi então alugada, de modo que Ficino recebeu a renda do aluguel (Gentile, Niccoli e Viti 1984, 174-75). Essas duas fontes permitem inferir que, embora a doação específica de propriedade não tenha ocorrido até 1463, Ficino e sua coorte se encontraram pelo menos uma vez na propriedade dos Médici nas colinas fora de Florença.

Há outro documento, novamente de 1462, que mostra que ele recebeu uma casa na cidade de Florença como presente de Cosimo, que foi então alugada, de modo que Ficino recebeu a renda do aluguel (Gentile, Niccoli e Viti 1984, 174-75). Essas duas fontes permitem inferir que, embora a doação específica de propriedade não tenha ocorrido até 1463, Ficino e sua coorte se encontraram pelo menos uma vez na propriedade dos Médici nas colinas fora de Florença. Há outro documento, novamente de 1462, que mostra que ele recebeu uma casa na cidade de Florença como presente de Cosimo, que foi então alugada, de modo que Ficino recebeu a renda do aluguel (Gentile, Niccoli e Viti 1984, 174-75).

A ligação de Ficino com a família Médici aumentou e diminuiu após a morte de Cosimo em 1464, mas a relação sinaliza algo importante: por um tempo, Ficino representou um dos elementos centrais da vida intelectual florentina. Ele cultivou uma ampla rede de correspondência e contou entre

seus amigos e patronos alguns dos cidadãos mais influentes da cidade. Ordenado em 1473, mais tarde tornou-se cônego de Santa Maria del Fiore, a catedral de Florença com sua famosa cúpula projetada por Brunelleschi. O resto da vida de Ficino foi marcado por um duplo aspecto, sacerdotal e médico, no qual ele pode ser visto como um curador tanto de almas quanto de corpos.

Outra maneira de entender Ficino e sua academia é examinar as várias maneiras como ele usa a palavra “academia” e suas variantes. O que se descobre é que os próprios diálogos de Platão poderiam ser referidos como uma “academia”, ricos em ensinamentos preciosos como eram. Uma “academia” poderia ser uma escola privada organizada para ensinar jovens, embora não necessariamente localizada em um local específico ou dedicada a uma tradição doutrinária. E a palavra “academia” pode se referir a reuniões regulares de homens de letras. A “academia” de Ficino parece ter sido mais associada aos dois primeiros significados da palavra. Em vez de liderar uma reunião regular em um lugar específico, Ficino preferia ensinar a juventude da elite de Florença quando podia e, como um amigo filosófico socrático, tentar extrair de seus associados a melhor parte de suas naturezas na conversa (Hankins 2003-04, vol. 2; Celenza 2007, 83).

Ilustrativa em vários níveis é uma carta de 1491 escrita a um amigo e correspondente alemão, Martin Prenninger (em Ficino 1576, 936-937). Lá, Ficino discute sua rede de amigos e conhecidos. Embora não contenha a palavra “academia” ou “acadêmico”, a carta dá uma boa ideia do que Ficino acreditava estar fazendo quando se tratava de seu programa de compartilhar a sabedoria platônica, que estava ligada ao que ele via como o verdadeiro cristianismo. Seu correspondente havia perguntado a ele sobre seus amigos, e Ficino é cuidadoso em responder ao qualificar o que

"amigo" significa: "Saiba que todos [os meus amigos] são realmente bem testados tanto com relação ao seu talento intelectual quanto ao seu caráter. Nunca considere ninguém como amigo, a menos que também determinasse que ele havia unido o aprendizado literário à retidão de caráter". Para Ficino, *Cartas*, expressa um sentimento semelhante. Na verdade, porém, esse sentimento (e inúmeros outros semelhantes na obra de Ficino) não pertence a nenhuma escola de pensamento específica; ao contrário, faz parte de uma longa tradição pré-moderna que enfatiza a necessidade de vincular o aprendizado à moral. Para Ficino, era "platônico" porque era verdadeiro, e era "verdadeiro" porque era platônico. Para nós, no entanto, o enquadramento de Ficino de seu catálogo de amigos dessa maneira nos lembra o quão geral e amplamente ele acreditava que a sabedoria "platônica" se estendia. Ou seja, no sentido mais amplo, para Ficino, tudo o que ele fazia poderia ser considerado "platônico".

Existem maneiras mais precisas de ver o que a atividade "acadêmica" de Ficino pode ter acarretado. Ele continua, nessa mesma carta, a separar seus amigos em três categorias. Existem os "patronos" (em cuja categoria foram incluídos todos os membros da família Médici). Estes são seguidos por "amigos familiares, companheiros de conversa, por assim dizer" ("*consuetudine familiares, ut ita loquar, confabuladores*"); e terceiro, existem "*auditores*" ou "*estudantes*". Os *confabuladores* incluem numerosos intelectuais proeminentes, entre eles Leon Battista Alberti, Angelo Poliziano e Giovanni Pico della Mirandola. Ficino escreve que, se as pessoas que ele lista são "quase alunos [*discipuli*]", ainda assim, eles não são realmente alunos, pois não gostaria de dar a entender que ensinei ou estou ensinando algum deles, mas sim, de maneira socrática, faço todas as perguntas e os incentivo, e insisto que convoque os gênios férteis de meus amigos para gerar o nascimento". Ficino viu sua influência na clássica

maneira socrática, como parteira do conhecimento, uma imagem que ficou famosa no *Teeteto* de Platão. Unindo suas missões médica e sacerdotal, o objetivo de Ficino era ajudar a curar as doenças da ignorância e da impiedade, que ele considerava relacionadas.

Ficino também ensinava ocasionalmente em um sentido mais formal. No início de sua carreira, ele deu palestras públicas sobre o *Filebo* de Platão, embora onde e em que contexto precisamente seja desconhecido. Ele ensinou muito brevemente no *estúdio* florentino, ou universidade (ver Davies 1992). Ele também instruiu jovens no convento camaldulense de Santa Maria degli Angeli, e provavelmente lecionou em particular em várias ocasiões para complementar sua renda. Mas o que exatamente ele ensinou permanece incerto (assim como exatamente o que Platão ensinou dentro dos limites da Academia é incerto). Uma fonte convincente, as *Declamações* do pouco conhecido humanista Benedetto Colucci, representa Ficino presidindo em 1474 um grupo de cinco jovens bem-nascidos (ver Colucci 1939). Todos eles (alunos contemporâneos de seu amigo humanista Cristoforo Landino no *estúdio* florentino) recebem a tarefa, supervisionada por Ficino (referido como "O líder da Academia"), de fazer um discurso exortando os líderes italianos a lutar contra o avanço dos turcos. Aqui Ficino parece ter ensinado retórica e a arte da declamação. Outras ocorrências em seus escritos parecem indicar que um dos significados que ele e outros associaram à palavra "academia" era algo próximo a "ginásio" ou escola primária.

No sentido mais amplo, então, a "academia" de Ficino não era um lugar específico, mas uma mentalidade; e por mais tentador que seja para os modernos encaixar Ficino em um "sistema" platônico de filosofia (visto como um contraste total com o que se supõe ser um sistema "aristotélico" igualmente unitário), fazê-lo seria profundamente anacrônico. Como quase

todos os platônicos da antiguidade tardia e grandes pensadores medievais, Ficino acreditava, por exemplo, que se deveria começar com Aristóteles, assim como ele mesmo havia feito. Na carta acima mencionada, listou, como *auditor*, ou estudante, um pensador chamado Francesco Cattani da Diacceto, a quem Ficino acabou por considerar seu sucessor. E em uma carta escrita para o mesmo Diacceto em julho de 1493, Ficino declarou uma posição clássica (para a qual ver Gerson): que a filosofia era um empreendimento tão amplo que uma divisão do trabalho era necessária e que “quem entende corretamente que os assuntos naturais conduzem-nos a questões divinas perceberá que o aprendizado peripatético representa o caminho para a sabedoria platônica, de modo que ninguém jamais é admitido nos confins dos mistérios platônicos sem antes ter sido iniciado nos ramos peripatéticos do aprendizado” (Ficino 1576, 952). A verdade era uma, a filosofia era ampla em seu escopo e, para que as pessoas percebessem a verdade e apreciassem o alcance da filosofia, elas precisavam ser treinadas adequadamente.

2. Trabalho

A ampla concepção de Ficino sobre o que significava praticar, em vez de apenas teorizar sobre a filosofia, influenciou toda a sua carreira, marcada como foi por uma série de obras, de traduções a cartas e tratados filosóficos. A atividade inicial de Ficino, no final da década de 1450, incluía pequenos tratados, principalmente epistolares, sobre certos assuntos filosóficos básicos. A década de 1460 o viu se destacar como tradutor; esses anos também representam o início de seu trabalho como comentarista e exegeta. Em 1464, quando Cosimo de Médici estava nos estágios finais de sua vida, Ficino leu para ele suas novas traduções de certos diálogos platônicos (alguns dos quais agora são considerados

espúrios). E é digno de nota que, a essa altura do século XV, as fontes platônicas pareciam adequadas para a preparação cristã tradicional para o fim da vida; admitidamente, é do próprio relato muito posterior de Ficino que esta história foi extraída, mas ele dificilmente a teria mencionado se tal cenário fosse totalmente implausível (Hankins 1989, 267-68). Com o passar daquela década, Ficino escreveu comentários e resumos dos escritos de Platão, muitos dos quais ele continuou a trabalhar pelo resto de sua carreira; estes incluíram o *Timeu*, *Fedro*, *O Banquete* (menos um comentário e mais um diálogo autônomo) e o *Filebo*.

2.1 A Teologia Platônica

Esse processo intenso de leitura e comentários preparou o terreno para que Ficino escrevesse uma de suas obras mais interessantes. Entre 1469 e 1474 compôs sua *Theologia platonica* (*Teologia platônica*), que aguardou publicação impressa até 1482. O subtítulo da obra, *Sobre a imortalidade das almas*, é indicativo dos objetivos de Ficino. Ele temia que seus contemporâneos estivessem se perdendo e acreditava que o tipo certo de abordagem os ajudaria a encontrá-lo. Acima de tudo, havia uma tendência, escreveu ele (no prefácio dedicatório da obra, dirigido a Lourenço de Médici), de separar a filosofia da religião. Usar Platão e tentar “pintar um retrato de Platão o mais próximo possível da verdade cristã” (Allen e Hankins 2001-06, vol.1, proem, sec.3, pp. 10-11) pareceu a Ficino a sair desse impasse.

Como pintar esse retrato da forma mais completa possível era a questão-chave. Ficino considerava o corpus platônico um tesouro de sabedoria, repleto de diferentes assuntos, mas sempre, quando corretamente interpretado, conduzindo ao divino. No mesmo prefácio, ele escreve sobre Platão que “qualquer que seja o assunto com o qual ele lida,

ele rapidamente o traz, em um espírito de extrema piedade, para a contemplação e adoração de Deus". Ficino concebeu sua própria *teologia platônica* como um tipo semelhante de tesouro e como um corretivo cristão para uma obra que ele muito admirava, a própria *teologia platônica de Proclo*, uma obra que, justamente por seu tríplice status, parece emblemática: primeiro, a obra de Proclo era em grande parte "nova" para o Ocidente do século XV, um dos muitos textos interessantes descobertos pela busca incansável daquele século por assuntos antigos; em segundo lugar, Proclo era um anticristão decidido; terceiro e não menos poderoso, o estilo de filosofar de Proclo, como muito do platonismo pagão tardio amplamente desconhecido dos predecessores medievais de Ficino, compartilhava profundas semelhanças familiares com o cristianismo. Entre esses aspectos pode-se incluir: a eficácia dos rituais teúrgicos, que tinham sua analogia cristã nos sacramentos (ver Celenza 2001); e um "monoteísmo" que respeitava a necessidade de ter um ser supremo (para os platônicos posteriores, "o Único", para os cristãos, "Deus"), mas que permitia aos seus praticantes acessar o divino diretamente, para os pagãos, através da adoração de vários deuses; para os cristãos, por meio do culto aos santos (ver Athanassiadi e Frede 1999, 1-20).

No entanto, Ficino precisava se precaver não apenas contra o perigo sedutor desses "novos" textos antigos, por mais importantes que fossem pelo apelo simultâneo e pela instabilidade potencial que geravam. Ele também herdou de seus colegas humanistas no início do século XV (homens como Leonardo Bruni, 1370-1444) a noção de que era imperativo educar as elites da sociedade, os *ingeniosi* (talentosos) ou sagacidade aguda, como Michael Allen traduziu o termo (ver Allen 1998). Sua *teologia platônica*, esperava Ficino, conteria gêneros de argumentação e estilos de linguagem que, juntos, representariam um tesouro de sabedoria,

perfeitamente adequado para diferentes variedades de seus contemporâneos que poderiam ter oscilado em sua fé. Para aqueles inclinados à nova moda da latinidade classicizante, Ficino inclui na *Teologia platônica* inúmeras citações de clássicos latinos; para aqueles de inclinação aristotélica, Ficino tem argumentos filosóficos naturais (para um exemplo, ver Allen e Hankins (eds.) 2001-06, 5.4, vol. 2, pp. 20-23 e Aristóteles, *Meteoro.*, 1.3 e 1.9 para descrições de “antiperistase” às quais Ficino parece estar aludindo); e para aqueles que podem estar mais inclinados a uma religiosidade antirracionalista, Ficino inclui copiosas alusões e citações bíblicas. Ficino tem até um livro inteiro da *Teologia platônica* dedicado a refutar as ideias averoístas, no qual a maior parte da argumentação remonta em conteúdo, se não sempre em forma, a Tomás de Aquino e à tradição escolástica. A *Teologia Platônica* foi uma obra de síntese, mas não de filosofia sistemática, como os pensadores do século XVIII em diante teriam entendido esse último termo. Diferentes estilos de argumentação, voos de fantasia retórica, numerosos trocadilhos, alusões intertextuais, citações sem fontes e apelos abertos à fé, todos competem pela atenção do leitor.

2.2 1474 e além

A *Teologia Platônica* representou, de certa forma, uma virada para Ficino: uma síntese do trabalho que havia feito até então e um caminho para outros projetos, que concluiu logo após 18 de dezembro de 1473, quando foi ordenado sacerdote. Enquanto completava a *Teologia Platônica*, escreveu *Sobre a Religião Cristã*, um tratado que, em seu início lapidar, sintetizou muito de seu compromisso ao longo da vida com a centralidade da religião para a experiência humana. Ele inicia o primeiro capítulo da obra: “Observamos, às vezes em alguns animais, alguns dons

individuais da raça humana, com uma exceção: a religião” (Ficino 1576, 2). E ele já havia escrito, no prefácio de Lourenço de Médici, que a sabedoria de Deus havia estabelecido que os “mistérios divinos”, ou seja, a religião, deveriam ser manejados por “aqueles que eram verdadeiros amantes da verdadeira sabedoria”, em suma por verdadeiros “filósofos”. A singularidade da humanidade em relação à religião também exigia que a religião fosse zelada por membros que aderissem ao seu chamado mais elevado: o amor à sabedoria, ou filosofia. Ficino produziu uma versão vernacular e uma versão latina desta obra; a versão vernácula foi publicada em 1474, ao passo que a latina saiu em 1476, mesmo quando Ficino parece ter publicado duas redações posteriores diferentes (Kristeller 1938, 1: lxxviii).

O resto daquela década foi preenchido com trabalhos que refletiam a propensão de Ficino para unir filosofia e religião: em diferentes contextos (cartas e discussões) ele divulgou algumas das doutrinas elaboradas em sua *Teologia Platônica* ainda a ser impressa. Ele continuou a trabalhar em comentários e escreveu sua obra sobre o arrebatamento de São Paulo (*De raptu Pauli*, “O Arrebatamento de Paulo”); O “arrebatamento” de Paulo refere-se a uma passagem em II Cor. 12:2-4, onde se diz que Paulo conheceu um “homem” (amplamente considerado como sendo o próprio apóstolo) “que foi arrebatado ao céu e ouviu as palavras secretas [*arcana verba*] que o homem não pode ouvir”. Essa passagem, que ressoava com temas de ascensão extática e extramental, foi importante para Agostinho e Tomás de Aquino (Newman); e para Ficino, também provou ser uma pedra de toque, visto que os temas de ascensão eram caros à tradição platônica.

A missão médica de Ficino continuou a desempenhar um papel importante nesses anos. Ele trabalhou em seu “Conselho contra a Peste”

(*Consiglio contro la pestilenza*) em 1478-79, um tratado que foi impresso em 1481 (Katinis 2007).

2.3 As Obras Completas de Platão e o local da tradução

Cronologicamente, o próximo evento marcante foi a publicação de Ficino das *Obras Completas de Platão* (*Platonis Opera Omnia*), que incluiu suas traduções dos escritos de Platão, trinta e seis no total. Este número abrangia todas as obras contidas nas nove tetralogias (algumas agora consideradas espúrias), um arranjo atribuído por Diógenes Laércio (Diog. Laerc., 3.59) a Trasilo (possivelmente o desconhecido astrólogo da corte de Tibério); incluídos foram trinta e cinco diálogos e as *Cartas Platônicas*. Todas essas traduções foram concluídas em forma de rascunho em 1468-69 (Hankins 1989, 300-18). Após a conclusão da *Teologia Platônica*, Ficino voltou a eles, escrevendo comentários ao longo do caminho e, em outubro de 1484, a obra foi impressa. Este ano foi quase certamente escolhido por razões astrológicas, uma vez que parecia aos astrólogos contemporâneos pressagiar grandes assuntos, ocorrendo durante uma conjunção de Júpiter e Saturno (Hankins 1989, 303). Ficino estava especialmente ansioso para publicar este trabalho, ao que parece, pois incluiu apenas alguns comentários; embora ele fornecesse "argumento", ou resumos curtos das obras platônicas, seus *Comentários mais completos sobre Platão* esperaram mais doze anos para publicação.

Como mencionado, Ficino viveu em uma época em que a exegese interpretativa representava uma forma de composição filosófica. Ele acreditava, por um lado, que precisava trazer a verdade filosófica para seu próprio tempo e, além disso, que a verdade estava contida nas obras de Platão. Por outro lado, essas obras estavam repletas de ambiguidades dialógicas e passagens que, se não fossem lidas com atenção, poderiam

ser perigosas, se não abertamente heréticas. Assim, o empreendimento de tradução de Ficino foi projetado tanto para traduzir os próprios textos do grego para o latim quanto para traduzir Platão e, de fato, toda a “teologia antiga” da qual Platão havia sido o principal representante, para o idioma cultural do final da Idade Média e o mundo renascentista em que Ficino se encontrava.

2.4 As décadas de 1480 e 1490

Com o passar do tempo, as energias intelectuais de Ficino se moveram no sentido de aprofundar sua compreensão do platonismo e de expandir esse projeto de tradução cultural. Tendo traduzido e explicado grande parte da obra de Platão, ele mudou, no final da década de 1480, para Plotino, um projeto exegético que incluía a primeira tradução completa do grego para o latim das obras de Plotino, juntamente com comentários. Em 1489, Ficino publicou uma obra, *Três livros sobre a vida* (*De vita libri tres*), que teve uma história de impressão substancial no início da Europa moderna, mesmo que seu conteúdo tenha contribuído para sua reputação posterior como um filósofo pouco sério (ver Kaske e Clark; e Robichaud 2017a).

A tradição manuscrita anterior à sua impressão conta a história de uma obra composta por três livros separados: *'Sobre a Vida Saudável'* (*De vita sana*), concluído por volta de 1480, correspondia ao *Livro Um* na eventual edição impressa. Um amálgama de Médici na popular e comentários eruditos, *De vida saudável* destinava-se a ajudar os estudiosos, considerados de temperamento humoral “melancólico”, a alcançar um estilo de vida saudável. Para esse fim, aconselhava várias receitas, regimes alimentares e hábitos pessoais, todos a serem realizados sob a égide do que eram consideradas condições astrológicas

adequadas. O segundo livro, *'Sobre a Longa Vida'* (*De vita longa*), concluído em 1489, foi escrito na mesma linha e dirigido aos idosos. Finalmente, o terceiro livro, *'Sobre a obtenção de vida dos céus'* (*De vita coelitus comparanda*), composto em algum momento entre os dois primeiros livros, surgiu do projeto de comentário de Ficino sobre Plotino (era especificamente um comentário sobre *Enéadas*, 4.3.11).

Dos três livros *Sobre a vida*, o terceiro provou ser o mais controverso, lidando em lugares com temas aparentemente heréticos, incluindo "animação de estátua" potencialmente idólatra, ou seja, a possibilidade de atrair forças celestes para objetos inanimados, tornando assim eles se animam. Para Ficino, a ativação ritualizada de propriedades ocultas ("imagens assinadas" e "simpatias") representava uma parte legítima da filosofia natural, para a qual a gama recentemente disponível de material platônico e "hermético" abriu novos caminhos. Ficino fala (para dar um exemplo típico) de certas estrelas que possuem poderes discretos (Ficino em Kaske e Clark, 3.8, 278-79). Ele relata que Thebit, um antigo pensador conhecido do *Corpus Hermético*, "ensina que, para captar o poder de qualquer uma das estrelas que acabamos de mencionar, deve-se pegar sua pedra e erva e fazer um anel de ouro ou prata e deve-se inserir a pedra com a erva embaixo dela e usá-la tocando [sua carne]" (ibid., trad. Kaske e Clark). Canalizar poderes que o divino havia implantado na natureza para uso da humanidade poderia de fato parecer legítimo. No entanto, Ficino chegou tão perto da inaceitabilidade teológica que a publicação de *Três livros sobre a vida* sinalizou a única vez, aparentemente, que seu trabalho atraiu atenção negativa das autoridades da Igreja. O que exatamente aconteceu é vago, mas uma correspondência substancial depois de maio de 1490, na qual Ficino pediu ajuda a alguns amigos dele na corte do Papa Inocêncio VIII, sugere que certas pessoas questionaram sua ortodoxia

(Kristeller 1956-96, 4:265-76). Em agosto daquele ano, Ficino teve a certeza de que sua reputação era favorável na corte papal.

O ano de 1496 viu a publicação de uma versão expandida de alguns *Comentários* sobre *Platão*, incluindo *Parmênides*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeu*, *Fedro* e o “número nupcial” na *República* (Allen 1994). Em 1497, Ficino publicou, com Aldo Manúcio, um volume dedicado a outros autores “platônicos”, com obras de Jâmblico, Proclo, Porfírio, Sinésio e Pselo fazendo aparições.

3. Temas filosóficos

3.1 A “teologia antiga”

Ficino se considerava um platônico, mas um platônico em um molde muito específico: como parte de uma longa tradição da qual Platão era uma parte fundamental, mas que precisava de intérpretes para mantê-la funcionando. Essa “teologia antiga” incluía figuras que, divinamente inspiradas, promoviam a verdadeira filosofia. Uma das figuras-chave nessa sequência foi o antigo sábio Hermes “Trismegisto” (“três vezes grande”, porque era considerado o maior rei, filósofo e sacerdote). Para Ficino, assim como para os antigos platônicos que ele admirava, Hermes era um antigo egípcio, aproximadamente contemporâneo de Moisés. No início do século XVII, Isaac Casaubon provaria que os escritos atribuídos a Hermes não poderiam ser tão antigos quanto se acreditava (eles são considerados agora como produtos da antiguidade tardia). *Corpus Hermético*, discutindo Hermes como o primeiro nesta cadeia de sábios (Ficino 1576, 1836, cit. e trad. em Copenhaver e Schmitt 1992, 147):

Entre os filósofos, ele primeiro passou dos tópicos físicos e matemáticos para a contemplação das coisas divinas, e foi o primeiro a discutir com grande sabedoria a majestade de Deus, a ordem dos

demônios e as transformações das almas. Assim, ele foi chamado o primeiro autor da teologia, e Orfeu o seguiu, ocupando o segundo lugar na teologia antiga. Depois de Aglaophemus, Pitágoras veio a seguir na sucessão teológica, tendo sido iniciado nos ritos de Orfeu, e foi seguido por Filolau, professor de nosso divino Platão. Desta forma, de uma prodigiosa linhagem de seis teólogos emergiu um único sistema de teologia antiga, harmonioso em todas as partes.

Após o ano de 1469, Ficino mudou a ordem e colocou Zoroastro em primeiro lugar, ligando-o aos Magos que visitaram o menino Cristo (Allen 1998, 1-49). Por mais antifilosóficas que tais especulações possam parecer aos leitores modernos, há pelo menos duas maneiras pelas quais a antiga teologia de Ficino manifestou laços com o que, em sua época, poderia ser considerado parte da filosofia. Primeiro, o modelo de "sucessões" (latim "*successiones*", grego "*diadochai*") teria sido intuitivamente familiar para muitos pensadores.

Em sua forma mais emblemática na *Vidas dos Filósofos* de Diógenes Laércio, o modelo de "sucessão" postulava a noção de que uma figura inicial poderosa, cujo estilo de vida e doutrinas eram considerados exemplares, teria fundado uma "escola" na qual muitos outros a seguiram (a tradução de 1433 para o latim das *Vidas* de Diógenes Laércio a colocou nas escrivatinhas dos pensadores renascentistas; teve um predecessor significativo na Idade Média em uma série de *Vidas* então atribuídas a Walter Burley, embora veja agora Grignaschi). Em segundo lugar, e de forma mais poderosa, como pensadores medievais antes dele, Ficino via a "filosofia" e a "teologia" como domínios interligados, com a filosofia subordinada à teologia (Marenbon 2000, especialmente os estudos XII e XV). Os "filósofos" só poderiam ser considerados amantes autênticos da sabedoria se passassem dos disputados jogos de palavras,

que Ficino pensava serem comumente ensinados como dialética, até a fonte da verdade última.

3.2 Ontologia

Embora parecesse artificial para Ficino separar certas áreas do filosofar umas das outras, é útil, como um dispositivo heurístico, considerar assuntos como a ontologia separadamente (ver Allen 1982). E aqui, no contexto de discutir o ser e seus níveis, sem dúvida a primeira dívida de Ficino foi para com Plotino. Plotino havia se expressado de várias maneiras, mas não é inexato dizer que, para ele, havia quatro níveis gerais no cosmos, começando com O Um (*to hen*). Este nível representava, para Plotino, um híbrido da Forma do Bem de Platão e do primeiro motor de Aristóteles. Ele estava no ápice da hierarquia ontológica e era tão grande, de fato, que estava fora do próprio Ser. Ele estava em toda parte, “preenchendo todas as coisas”, mas também não estava em lugar nenhum, pois deve ser distinto do mundo que criou (*Enéadas*, 3.9.4).

Pensamento, transbordou para o próximo nível ontológico, Mente, que em sucessão transbordou para a Alma, que transbordou para um quarto reino que incluía Natureza, Matéria e Sensação. Como Plotino variou suas descrições desses níveis ontológicos ao longo das *Enéadas*, assim fez Ficino (Allen 1982). Dito isso, Ficino sugeriu, em vários lugares, um esquema ontológico de cinco partes (em vez de quatro partes), que começava com Deus, seguido pela Mente Angélica, Alma Racional (da qual os seres humanos fazem parte), “Qualidade” (uma espécie de cola ontológica que se coloca entre a matéria e a alma) e, finalmente, a matéria, o nível em que nós, seres humanos, estamos corporificados e do qual devemos tentar nos libertar vivendo uma vida filosófica.

A ontologia de Ficino assim compartilhava aspectos com a de Plotino, incluindo: a hierarquia que os seres humanos, por meio de seu nascimento e aparecimento no mundo, desceram; a importância da meditação e das práticas filosóficas na formação da reascensão; a presença de “simpatias”, ou conexões ocultas (que o filósofo devidamente observador poderia encontrar e revelar) entre coisas materiais e celestes que ajudavam a ligar os diferentes níveis da hierarquia; e o pano de fundo da hierarquia de ecos platônicos (como as imagens da caverna da *República* e o mesmo mito do diálogo de Er, e a jornada pós-morte no *Fédon*).

3.3 Psicologia

Da mesma forma, ele compartilhou muito com Plotino quando se tratava de psicologia, o estudo da alma. A imortalidade da alma humana representava a principal preocupação de Ficino, que temia a potencial perda de fé entre as elites intelectuais. Ele intitulou o primeiro capítulo de sua *Teologia Platônica*, portanto: “Se a alma não fosse imortal, nenhuma criatura seria mais miserável do que o homem” (Allen e Hankins 2001-06, 1.1, vol. 1, p. 14-15). A razão por trás dessa afirmação é a concepção de Ficino, compartilhada com muitos outros pensadores, de que a alma humana é dotada de um “apetite natural” que a induz, embora hesitante e diversamente (devido ao seu estado material), para retornar à sua origem divina (Kristeller 1988, 181; Ficino 1576, 1187).

Ficino escreve que “o homem sozinho nunca descansa em seu atual hábito de vida: ele sozinho é um peregrino nessas regiões e não pode descansar na jornada enquanto aspirar à pátria celestial, que todos nós buscamos, embora prossigamos em diversos caminhos devido à diversidade de opinião e de julgamento” (Allen e Hankins 2001-06, 14.7, vol. 5, p. 272-73).

Se Ficino compartilhou essa noção com Plotino e, na verdade, com todos os platônicos, ele divergiu sobre a questão da transmigração das almas. Desde o Mito de Er na *República* de Platão (10.614-621), um elemento básico do platonismo era a noção de que as almas não eram apenas imortais, mas também preexistiam antes de sua encarnação humana e que existiriam novamente em outro corpo quando a díade corpo-alma humana foi cortada após a morte. Uma vez que esta noção era herética para os ouvidos cristãos (tanto porque impedia a criação *ex nihilo* de toda e qualquer alma humana e porque Deus, tendo criado o homem à Sua própria imagem, não poderia permitir que uma alma humana reencarnasse como um animal), Ficino teve que combatê-la. Em sua opinião, o próprio Platão deve ser lido com mais sensibilidade, de modo que, em diferentes contextos, Ficino falou dessa noção herética como uma prefiguração da ressurreição corporal, como alusões ao retorno da alma ao Uno ou, na falta disso, como uma doutrina odiosa que deve ser atribuído, não a Platão, mas a Pitágoras (Hankins 1989, 358-59; Celenza 1999, 681-99; Allen e Hankins 2001-06, 17.4, vol. 6, p. 45-63).

Um ponto final precisa ser feito em relação a Ficino e a alma humana, que é que ele enfaticamente não a teorizou como uma mente "sem extensão", como Descartes faria mais tarde em suas *Meditações* (Descartes, Oeuvres 7: 71-90). O dualismo alma-corpo de Ficino não era o mesmo que o dualismo "mente-corpo", nem o era para Platão, para os platônicos antigos tardios ou para os pensadores medievais anteriores a Ficino (Celenza 2007, 88-89). Para Ficino, assim como para seus predecessores, a alma humana e a "Alma" em geral poderiam ter efeitos materiais no mundo fenomenológico de maneiras que a "mente" não poderia na tradição cartesiana.

3.4 Ética, Amor

Parte da razão dessa concepção "ativista" da Alma por parte de Ficino tinha a ver com a busca de encontrar forças que ligassem os seres humanos uns aos outros. Para Ficino, o amor ligava todas as coisas; e o amor fluía primeiro de Deus para todas as coisas existentes, que conseqüentemente compartilhavam a propriedade de semelhança, externamente diferentes como poderiam ser na superfície. É por esta razão que "espírito" ou *spiritus*, foi tão importante no pensamento de Ficino. Ficino sugere: "O espírito é definido pelos médicos como um vapor de sangue - puro, sutil, quente e claro. Após ser gerado pelo calor do coração a partir do sangue mais sutil, ele voa para o cérebro; e ali a alma o usa continuamente para o exercício dos sentidos interiores, bem como dos sentidos exteriores" (Ficino em Kaske e Clark 1988, 1.2, 11-15, p. 110). Essa indefinição, para os olhos modernos, do metafísico e do físico, em que a alma "imaterial" pode usar uma entidade material vaporosa para ter efeitos no mundo físico, apresenta Ficino em sua forma mais característica. O amor entre as pessoas ocorre quando o espírito do amante é exalado para o amado e o amado retribui o gesto reciprocamente; o amor não correspondido pode, assim, tornar-se uma espécie de homicídio, pois um ser humano perde um elemento vital para outro. "Quando falamos de Amor", escreve Ficino (e aqui ele quer dizer amor terreno), "você deve entender isso como significando o desejo de beleza. Pois esta é a definição de amor entre todos os filósofos". Ficino continua: "O propósito do amor é o gozo da beleza" (Ficino 1576, 1322-23; Kristeller 1988, 282).

Para Ficino, no clássico estilo platônico, é a maneira como alguém desfruta da beleza que diferencia o amor verdadeiro do falso. A beleza é "isca" e um "anzol" para Ficino: "O esplendor do sumo bem refulge nas coisas individuais, e onde brilha mais apropriadamente, atrai

especialmente alguém que o contempla, excita sua consideração, apreende e ocupa conforme ele se aproxima, e o compele a venerar tal esplendor como a divindade acima de todos os outros, e a não se esforçar para nada além de deixar de lado sua natureza anterior e se tornar o próprio esplendor” (Allen e Hankins 2001-06, 14.1. 4, vol. 4, 222-23). Uma vez que esta atração tenha ocorrido, “... a alma arde com um esplendor divino que é refletido no homem de beleza como em um espelho, e ... apanhado por aquele esplendor secretamente como por um gancho, ele é atraído para cima para se tornar Deus” (ibid.). E Deus seria um “tirano perverso” se implantasse nos seres humanos essa aspiração sem permitir a possibilidade de sua eventual realização (ibid.).

O desenvolvimento da pessoa como um todo era de suma importância para Ficino, e é por isso que sua missão “educativa” deve ser colocada em primeiro plano. Como vimos, Ficino ensinou apenas uma vez, e muito brevemente, no *estúdio florentino* (Davies 1992); e não haveria cátedra em nenhuma universidade europeia dedicada ao ensino de Platão até o final do século XVI. Essa ausência de Platão e platonismo nas faculdades universitárias é compreensível: a obra de Aristóteles, mais adequada pedagogicamente, foi, desde o final da antiguidade e mesmo entre os platônicos, considerada básica para a educação; esse fato não é surpreendente, visto que a obra de Aristóteles foi preservada na forma de notas de aula. E o currículo universitário medieval refletia uma propensão semelhante para começar com textos aristotélicos nas faculdades de artes, antes de um aluno, tendo se formado com um diploma de bacharel em artes (*baccalaureus artium*), passaria para as faculdades superiores de Médiçi no direito ou teologia. Esse foco intenso nos textos aristotélicos, especialmente na lógica, foi útil, fornecendo aos estudantes universitários medievais um vocabulário comum e abordagens semelhantes de

argumentação. No entanto, na era de Ficino, o número de universidades havia aumentado dramaticamente e, sem surpresa, os currículos aristotélicos passaram a ser examinados minuciosamente (Celenza 2007).

Para alguns, no início do século XV, era o latim aparentemente deselegante dos filósofos escolásticos que não era atraente. Mas para Ficino, os problemas tinham menos a ver com a linguagem e mais com a moralidade. O caráter precisava ser desenvolvido antes que a dialética fosse ensinada. Como Ficino escreveu em seu comentário sobre o diálogo *Filebo* de Platão, Platão “mostra que [a dialética] não deve ser dada aos adolescentes porque eles são levados por ela a três vícios: orgulho, lascívia, impiedade. Pois quando eles experimentam pela primeira vez a sutileza engenhosa de argumentar, é como se tivessem encontrado um poder tirânico de refutar e refutar o resto de nós” (*Coment. Sobre Filebo*, ed. Ficino, em Allen 2000, 230; Hankins 1989, 272). A natural e orgulhosa ignorância da juventude, quando alimentada pela capacidade de vencer discussões, podia ser intensificada e conduzida a direções indesejáveis pelo poder desenfreado da dialética.

4. Legado

Ficino morreu em 1499, deixando um legado cultural significativo. Textualmente, ele forneceu aos pensadores da Europa Ocidental versões autorizadas de Platão, Plotino e outros pensadores platonizantes. As traduções latinas de Ficino desses textos tornaram-se padrão por mais de três séculos após sua morte. As teorias de Ficino sobre o amor permearam a literatura do século XVI, quando escritores de Baldassare Castiglione e Pietro Bembo na Itália a Joachim du Bellay e Pierre de Ronsard na França adotaram o amor “platônico” em suas obras literárias.

Ficino também ajudou a legitimar, por um tempo, um estilo de pensamento que um pensador do século XVI, Agostino Steuco, denominou “filosofia perene” (*philosophia perennis*), uma designação que se tornou mais famosa quando Gottfried Leibniz a adotou em uma carta de 1714 (Leibniz, DPS, 3: 624-25; Schmitt 1966, 506, n.11). Os adeptos acreditavam que havia um núcleo discernível de verdade em muitas filosofias vistas como diferentes na superfície. O final do século XVI viu o ensino do platonismo na Universidade de Ferrara, com o croata Francesco Patrizi (1529-1597) ocupando a cadeira de 1578-92, movendo-se daí para ensinar o pensamento platônico na Universidade de Roma de 1592 até sua morte.

À medida que a nova ciência se consolidou no século XVII e que, no século XVIII, surgiram novos estilos de pensamento sobre a história da filosofia, a reputação de Ficino declinou. O historiador da filosofia Johann Jakob Brucker, criador de cânones, escreveu na década de 1740 que Ficino “obteve uma posição humilde” porque, “cativado pelas ninharias dos platônicos posteriores, ele finge, re-finge e muda Platão” (Brucker, 4.1: 55). Para Brucker, como para muitos que o seguiram, o empreendimento da filosofia precisava se tornar um empreendimento “crítico” e racionalista; e a própria filosofia, separando-se da filosofia natural, tornou-se cada vez mais preocupada com questões de epistemologia. Isso quer dizer que as preocupações dos filósofos começaram a girar, mesmo que às vezes apenas obliqua e inconscientemente, em torno da questão de como uma identidade formalmente distinta, a mente “sem extensão” podia saber coisas sobre e dentro de um mundo exterior ao qual estava fundamentalmente desconectada. Os cidadãos dessa nova república filosófica tinham pouco tempo para sábios antigos semi-míticos, simpatias naturais ocultas e o estilo interpretativo de filosofar (mais preocupado com

estilos de vida e menos com teorias sistemáticas) em que Ficino se destacava. No entanto, seu pensamento permeou muitos aspectos da vida intelectual ocidental. Tornar Platão e o platonismo respeitáveis objetos de pesquisa e reflexão filosófica; abraçando uma visão ampla da história religiosa humana; e concentrando-se abertamente, tanto na prática quanto na teoria, na importância de ensinar os jovens: esses aspectos de suas realizações e muito mais fazem de Ficino um filósofo renascentista digno de ser lembrado hoje.

5. Bibliografia

a. Obras de Ficino

- Allen, MJB (ed. e trad.), 1989. *Icastes. Interpretação de Marsílio Ficino do 'Sofista' de Platão*, Berkeley: University of California Press.
- —, 2008. *Comentários sobre Platão* (Volumes 1: Phaedrus and Ion), Michael JB Allen (ed. e trad.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- —, 2000. *The Philebus Commentary*, MJB Allen (ed. e tr.), Tempe, Arizona: MRTS [repr. de 1975 University of California Press ed.].
- —, 1994. *Aritmética Nupcial: Comentário de Marsílio Ficino sobre o Número Fatal no Livro VIII da República de Platão*, Berkeley: University of California Press.
- Allen, Michael JB e James Hankins (ed. e tr.), 2001-06. Marsílio Ficino, *Platonic Theology*, 6 vols., Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Campanelli, Maurizio (ed.), 2010. *Mercurio Trismegisto, Pimander sive de voluntate et sapientia dei*, Turim: Aragno (Opere di Marsílio Ficino, I; Ficinus novus, I) (edição crítica da tradução de Ficino do "Pimander")

- Ficino, Marsílio, 1576. *Opera Omnia* , Basel.
- ---, Cartas. *As Cartas de Marsílio Ficino* , 1975-2010. Tr. Departamento de Línguas da Escola de Ciências Econômicas. 8 vol. Londres: Shepherd-Walwyn.
- Gentile, Sebastiano (ed.), 1990. *Lettere, I: Epistolarum familiarum liber I* , Florença: Olschki.
- --- (ed.), 2010. *Lettere, II: Epistolarum familiarum liber II* , Florença: Olschki.
- Jayne, Sears (tr.), 1985. *Commentary on Plato's Symposium on Love* , Dallas, Texas: Spring Publications.
- Kaske, Carol V. e John R. Clark (ed. e tr.), 1998. *Três livros sobre a vida* , Tempe, Arizona: MRTS.
- Kristeller, PO (ed.), 1938. *Supplementum Ficinianum* , 2 vols. Florença: Leo S. Olschki.
- Laurens, Pierre (ed. e tr.), 2002. *Commentaire sur le banquet de Platon, de L'amour / Commentarium in convivium Platonis* , Paris: Les Belles Lettres.
- Musacchio, E. (ed.), 1983. *Consiglio contro la pestilenza* , Bologna: Cappelli.
- Percival, Keith (ed.), 1991. "Ficino's Cratylus Commentary. Uma transcrição e edição," *Studi umanistici piceni* , 11: 185-96.
- Pintaudi, Rosario (ed.), 1977. *Lessico greco-latino: Laur. Ashb. 1439* , Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
- Shaw, Prue, 1978. "La versione ficiniana della Monarchia," *Studi danteschi* , 51: 289-408

b. Outros trabalhos

- Allen, Michael JB e V. Rees (eds.), 2002. *Marsílio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, Brill.
- Allen, Michael JB, 1998. *Arte Sinóptica: Marsílio Ficino sobre a História da Interpretação Platônica*, Florença: Olschki.
- ---, 1995. *Plato's Third Eye: Studies in Marsílio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot: Ashgate.
- ---, 1982. "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmênides," *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 12: 19-44. (Reimpresso em Allen, 1995)
- ---, 2008. "At Variance: Marsílio Ficino, Platonism, and Heresy", em *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Douglas Hedley e Sarah Hutton (eds.), Dordrecht, Holanda: Springer, 31-44.
- Ardissino, Erminia, 2003. *Tasso, Plotino, Ficino: in margine a un postillato*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Athanassiadi, Polymnia e M. Frede (eds.), 1999. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, Matthias e Burkhard Mojsisch (eds.), 2003. *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität, praktische Aspekte der Philosophie Marsílio Ficanos (1433-1499)*, Stuttgart: Steiner.
- Brucker, Johann Jakob, 1766-1777. *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, segunda edição, 6 vols., Leipzig: Weidemann.
- Bullard, MN, 1990. "Marsílio Ficino and the Médici: The Inner Dimensions of Patronage," in *Christianity and the Renaissance*, T. Verdon and J. Henderson (eds.), Syracuse, NY: Syracuse University Press, 467-92.

- Celenza, Christopher S., 2007. "The Platonic Revival," em J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.
- ---, 2004. *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press.
- ---, 2002. "Antiguidade tardia e platonismo florentino: o Ficino 'pós-plotiniano'", em Allen e Rees, eds., 71-97.
- ---, 1999. "Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsílio Ficino," *Renaissance Quarterly*, 52: 667-711.
- Chastel, André, 1954. *Marsile Ficin et l'art*, 3^a ed., Genebra: Droz.
- Collins, Ardis B., 1974. *The Secular Is Sacred: Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology*, The Hague: Nijhoff.
- Colucci, Benedetto, 1939. *Escritos inéditos de Benedetto Colucci*, A. Frugoni (ed.), Florença: Olschki.
- Copenhaver, Brian P., 1987. "Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsílio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?" em *Supplementum Festivum: Estudos em homenagem a Paul Oskar Kristeller*, James Hankins, John Monfasani e Frederick Purnell, Jr. (eds.), Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 441-55.
- Copenhaver, Brian P. e C. Schmitt, 1992. *Renaissance Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Jonathan, 1992. "Marsílio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino," *Renaissance Quarterly*, 45: 785-90.
- Descartes, R., *Oeuvres*, C. Adam e P. Tannery (eds.), 8 vols., Paris: Librairie Philosophique, 1964.
- Edelheit, Amos, 2008. *Ficino, Pico e Savonarola: A Evolução da Teologia Humanista 1461/2-1498*, Leiden e Boston: Brill.

- Eisenbichler, Konrad e Olga Zorzi Pugliese (eds.), 1986. *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa: Dovehouse Editions Canada.
- Festugière, AJ, 1941. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, 2^a ed., Paris: J. Vrin.
- Field, Arthur, 1988. *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton: Princeton University Press.
- Fubini, R., 1984. "Ficino ei Médici all'avvento di Lourenço il Magnifico," *Rinascimento* (Ser. 2), 24: 3-52.
- Garfagnini, Gian Carlo (ed.), 1986. *Marsílio Ficino e il ritorno di Platone: Studi e documenti*, 2 vols., Florence: Olschki.
- Gentile, Sebastiano, 2002. "Il ritorno di Platone, dei platonici e del 'corpus' ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsílio Ficino," em C. Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, Milão: Mondadori, pp.
- Gentile, Sebastiano e S. Toussaint (eds.), 2006. *Marsílio Ficino: Fonti, testi, fortuna*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gentile, Sebastiano e C. Gilly (eds.), 1999. *Marsílio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsílio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Florence: Olschki.
- Gentile, Sebastiano, S. Niccoli e P. Viti (eds.), 1984. *Marsílio Ficino e il ritorno di Platone: mostra di manoscritti stampe e documenti 17 de maio a 16 de junho de 1984*, Firenze: Le Lettere.
- Gerson, Lloyd P., 2005. *Aristóteles e outros platônicos*, Ithaca: Cornell University Press.
- Grignaschi, M., 1990. "Lo pseudo Walter Burley e il 'Liber de vita et moribus philosophorum'," *Medioevo*, 16: 131-90.

- Hankins, James, 1989. *Platão no Renascimento Italiano*, 2 vols., Leiden: Brill.
- —, 2003-04. *Humanismo e Platonismo no Renascimento Italiano*, 2 vols. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. Vol. 2.
- Jurdjevic, Mark, 2008. *Guardians of Republicanism: The Valori Family in the Florentine Renaissance*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Katinis, Teodoro, 2007. *Médecina e filosofia em Marsílio Ficino: Il Consilio contro la pestilentia*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- —, 2000. "Bibliografia ficiniana: Studi ed edizioni delle opere di Marsílio Ficino dal 1986," em *Accademia*, 2: 101-36.
- Katinis, Teodoro e Stéphane Toussaint, 2001. "Bibliographie ficinienne - mise à jour," *Accademia*, 3: 9-21.
- —, 2002. "Bibliographie ficinienne - mise à jour," *Accademia*, 4: 7-17.
- Klutstein, Ilana, 1987. *Marsílio Ficino et la théologie ancienne: oracles chaldaïques, hymnes orphiques—hymnes de Proclo*, Florence: Olschki.
- Kristeller, Paul Oskar, 1943. *The Philosophy of Marsílio Ficino*, Nova York: Columbia University Press.
- —, 1988. *Il pensiero filosofico di Marsílio Ficino*, Florença: Le lettere. (Edição italiana revisada de *A Filosofia de Marsílio Ficino*)
- —, 1987. *Marsílio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Florença: Olschki.
- —, 1964. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford: Stanford University Press, pp.37-53.
- —, 1956-96. *Estudos em Pensamento e Letras Renascentistas*, 4 volumes. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm [DPS], 1875-1890. *Die philosophischen Schriften*, CJ Gerhardt (ed.), 7 vols., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Leinkauf, T., 1989. "Amor in supremo opificis mente rendens: Athanasius Kirchers Auseinandersetzung mit der Schrift De amore des Marsílio Ficino. Ein Beitrag zur weiteren Rezeptionsgeschichte des platonischen Symposions," *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43: 265-300
- Leitgeb, Maria Christine, Stéphane Toussaint e Herbert Bannert (eds.), 2009. *Platon, Plotin, und Marsílio Ficino: Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Marcel, Raymond, 1958. *Marsile Ficin, 1433-1499*, Paris: Belles Lettres.
- Marenbon, John, 2000. *Lógica Aristotélica, Platonismo e o Contexto da Filosofia Medieval Primitiva no Ocidente*, Aldershot: Ashgate.
- Megna, Paola (ed.), 1999. *Lo lone platonico nella Firenze medicea*, Messina: Centro interdipartimentale di studi umanistici.
- Newman, Francis X., 1967. "St. Augustine's Three Visions and the Structure of the Commedia," *Modern Language Notes*, 82: 56-78
- Robichaud, Denis, J.-J., 2017a. "Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's *Three Books on Life*", *Renaissance Quarterly*, 70: 44-87
- ---, 2017b. "Trabalhando com Plotino: Um Estudo da Filologia Textual e Divinatória de Marsílio Ficino", em Federica Ciccolella e Luigi Silvano (eds.), *Professores, Estudantes e Escolas de Grego no Renascimento*, Leiden: Brill.

- Saitta, Giuseppe, 1954. *Marsílio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, 3ª ed. revisada. Bolonha: Fiammenghi & Nanni.
- Schmitt, Charles B., 1966. "Filosofia Perene: De Agostino Steuco a Leibniz," *Journal of the History of Ideas*, 27: 505-32.
- Simonutti, Luisa (ed.), 2007. *Forme del Neoplatonismo: dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Florença: Olschki.
- Torre, A. della, 1902. *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florença: G. Carnesecchi.
- Toussaint, Stéphane, 1997. *De l'enfer à la coupole: Dante, Brunelleschi et Ficin: à propos des "codici Caetani di Dante,"* Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- --- (ed.), *Accademia*, [Uma revista dedicada ao estudo de Marsílio Ficino.]
- Vasoli, Cesare, 1999. *Quasi sit Deus: Studi su Marsílio Ficino*, Lecce: Conte.
- ---, 1997a. "Ficino, Marsílio (Marsilius Feghinensis)," 1997, in *Dizionario biografico degli italiani*, 47. Roma, col. 378a-395a
- ---, 1997b. "Marsile Ficin," em *Centuriae latinae: Cent une figure humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, por Colette Nativel (ed.), Genebra: Librairie Droz, 361-77.

Autor: Christopher S. Celenza

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

PICO DELLA MIRANDOLA

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) é, depois de Marsílio Ficino, o filósofo mais conhecido do Renascimento: sua *Oração sobre a Dignidade do Homem* é mais conhecida do que qualquer outro texto filosófico do século XV. Pico também foi notavelmente original - de fato, idiossincrático. O caráter deliberadamente esotérico e agressivamente recôndito de seu pensamento pode ajudar a explicar por que a filosofia renascentista teve um lugar tão pequeno, até recentemente, na história canônica da disciplina aceita pelos filósofos anglófonos.

ÍNDICE

1. Vida
2. Obras e Reputação
3. Bibliografia
 - a. Literatura Primária
 - b. Bibliografias
 - c. Literatura Secundária

1. Vida

Pico nasceu em 24 de fevereiro de 1463, no seio de uma nobre família italiana, os condes de Mirandola e Concordia perto de Modena na Emilia-Romagna ao norte da Toscana. Por volta dos quatorze anos partiu para Bolonha, pretendendo brevemente estudar direito canônico, mas dentro de dois anos mudou-se para Ferrara e logo depois para Pádua, onde conheceu um de seus mais professores importantes, Elia del Medigo, judeu e averroísta aristotélico. Na época em que deixou Pádua em 1482, ele também sentiu a atração do platonismo sendo revivido por Marsílio

Ficino, e em 1484 ele se correspondia com Angelo Poliziano e Lourenço de Médici sobre poesia.

Em 1485 ele viajou de Florença para Paris, a cidadela de escolástica aristotélica. Antes de partir, aos vinte e dois anos, ele havia feito sua primeira contribuição importante para a filosofia - uma defesa da terminologia técnica que desde Petrarca havia incitado os críticos humanistas da filosofia a atacar o latim escolástico como uma violação bárbara das normas clássicas. Tendo refinado seu talento literário enquanto desenvolvia suas habilidades filosóficas, Pico emitiu seu manifesto em forma de carta ao renomado Ermolao Barbaro, usando a ocasião e o gênero para mostrar, como Platão no *Fedro*, como a retórica poderia equipar um filósofo para defender seu chamado contra o ataque retórico.

Depois de uma curta estadia em Paris, Pico regressou a Florença, e depois Arezzo, onde causou escândalo ao sequestrar uma jovem chamada Margherita, já casada com Giuliano Mariotto de Médici. Apesar do apoio que veio de Lourenço de Médici, a comoção que se seguiu e depois uma praga manteve Pico em movimento, na época ele estava escrevendo um *Comentário* sobre um poema de amor de Girolamo Benivieni e planejando seu esquema maior de concordância filosófica. Em sua essência, esse projeto visava garantir a felicidade humana por meio de uma harmonia filosófica entre platônicos e aristotélicos. Mas mantendo a imensa ambição do Pico, o alcance do esforço tornou-se global, procurando juntar todas as escolas de pensamento numa única sinfonia de filosofias. Pico planejou subscrever uma magnífica conferência sobre esse tema em Roma no início de 1487 e, em preparação, reuniu 900 teses de várias autoridades - antigas e medievais, pagãs e cristãs, muçulmanas e judaicas. Ele mandou imprimir essas *Conclusões* em Roma no final de 1486 e, para apresentá-las, compôs

uma obra de imensa fama, a *Oração sobre a Dignidade do Homem* - como veio a ser chamada.

A intervenção da Santa Sé descarrilou os planos de Pico e bloqueou a conferência. Inocêncio VIII nomeou uma comissão que primeiro declarou seis das teses suspeitas e condenou outras sete, rejeitou os esclarecimentos de Pico e repudiou todos os treze. Quando a *Apologia* que Pico publicou às pressas provocou Inocêncio a denunciar todas as novecentas *Conclusões*, o jovem audacioso Conde partiu para Paris, mas a pedido do papa foi detido pelas autoridades francesas e brevemente preso. No verão de 1488 ele estava de volta a Fiesole como hóspede de Lourenço, a quem em 1489 dedicou um pequeno trabalho chamado *Heptaplus, sobre o Relato Sétuplo dos Seis Dias de Gênesis*.

Desde 1483, Pico tinha um terço da renda produzida pelas propriedades de sua família, que junto com sua propriedade Mirandola ele transferiu em 1491 para seu sobrinho Gianfrancesco, que se tornaria um importante filósofo por mérito próprio e uma das primeiras vozes para o renascimento do ceticismo como instrumento da fé cristã. Nessa época, entretanto, mesmo depois que a poeira baixou sobre as provocativas *Conclusões*, os contemporâneos não tinham certeza da ortodoxia do Pico mais antigo, e a exegese cabalista do Gênesis no *Heptaplus* - mansa, embora seja pelos padrões anteriores de Pico - dificilmente poderia restaurar sua confiança. Enquanto isso, Pico prosseguia com investigações filológicas mais seguras com Poliziano, que recebeu a dedicatória de um fragmento *Sobre o ser e o uno* em 1492. Ainda que *Sobre o ser e o uno* fosse a primeira parcela da grande obra que comprovaria a concordância do pensamento de Platão com o de Aristóteles, nem todos aceitaram a posição de Pico de forma harmoniosa - muito menos Antonio Cittadini, um

professor pisano que ainda estava brigando com Gianfrancesco Pico dois anos após a morte de seu tio.

Em 1493, Pico conseguiu a reconciliação com uma autoridade superior quando Alexandre VI o perdoou por suas desventuras anteriores. A essa altura, ele já havia se aproximado de Girolamo Savonarola, o temível pregador milenar que recentemente se tornara Prior do Convento Dominicano de San Marco, em Florença. Pico conhecia o frade profético há algum tempo, mas agora Savonarola estava a caminho de estabelecer uma tirania teocrática em Florença. Tornando-se cada vez mais santo, Pico se desfez de mais de seus bens, dando alguns para a Igreja e outros para sua família, à medida que seus hábitos se tornavam cada vez menos mundanos. Ele estava trabalhando duro em outro grande projeto, as inacabadas *Disputas contra a astrologia divinatória*, quando a morte (acelerada por veneno, segundo alguns) veio a ele em 17 de novembro de 1494. Florença caiu para os exércitos franceses de Carlos VIII no mesmo dia, terminando a idade deslumbrante da cultura florentina que o gênio ardente do Pico tornou ainda mais brilhante, embora apenas brevemente. Ficino, um espírito mais estável, sobreviveu a ele por cinco anos.

2. Obras e Reputação

A fama moderna de Pico vem principalmente de um discurso que ele nunca proferiu, a *Oração sobre a Dignidade do Homem* que só ganhou esse título depois que ele morreu. Ele escreveu a *Oração* em 1486 para apresentar suas 900 *Conclusões*, tendo escolhido a capital da cristandade como o lugar certo para contestar as ultrajantes novidades teológicas anunciadas por eles – incluindo a afirmação de que a magia e a Cabala são as melhores provas da divindade de Cristo. O Papa anulou o projeto precipitado de Pico, mas não antes que as *Conclusões* já estivessem

impressas. Para piorar as coisas, Pico então os defendeu em um pedido de desculpas insubmisso que imprimiu metade do original, e ainda não publicado, *Oração* - embora não a metade que mais tarde se tornou famosa. Como um todo, e principalmente porque sua linguagem é enigmática, a *Oração* foi menos inflamada que as *Conclusões*; apareceu pela primeira vez na coleção de obras de seu tio (*Comentários*) publicada por Gianfrancesco Pico em 1496. Gianfrancesco, a principal fonte de informações biográficas sobre o velho Pico, diz que seu tio deu pouco valor ao discurso, considerando-o um pedaço da juventude. Nos três séculos seguintes, poucos leitores de Pico foram movidos a contestar esse veredicto, apesar da fama contínua do autor. Até que os historiadores da filosofia pós-kantianos ficaram encantados com ela, a *Oração* foi amplamente (embora não totalmente) ignorada, em parte por causa de sua história de publicação.

Pouco depois de 1450, Giannozzo Manetti havia concluído um livro *Sobre o Valor e a Excelência Humana*, que - ao contrário do discurso de Pico - realmente trata da *dignidade* como essa palavra havia sido usada pelos antigos romanos e cristãos medievais: o que eles queriam dizer com isso era 'posição', 'status', 'valor' ou 'excelência', não o que Kant quis dizer mais tarde por *Dignidade*. A *dignidade* de Manetti ainda era essencialmente uma noção cristã tornada menos sobrenatural pelo exemplo de antigos sábios como Cícero e pelas novas condições da vida italiana no século XV. A última parte do livro de Manetti é um ataque a um tratado do século XII *Sobre a miséria humana*, do cardeal Lotario dei Segni, antes de se tornar o papa Inocêncio III. Manetti seguiu a liderança de dois contemporâneos - Antonio da Barga e Bartolomeo Facio - que já haviam escrito sobre seu tema, mas de maneiras muito mais convencionais. O discurso de Pico não dá nenhuma atenção a esses três textos anteriores

sobre *dignidade* porque *dignidade* não é seu assunto. Em vez disso, ele queria convencer as pessoas a usar magia e Cabala para se transformarem em anjos.

Exceto como parte das obras coletadas de Pico, o texto latino da *Oração* foi impresso apenas uma vez antes da década de 1940, quando apareceu também a primeira tradução para o inglês, logo após a primeira Versão italiana em 1936. O que os leitores viram na página de rosto dos *Comentários* de 1496 era simplesmente *Uma oração muito elegante*, que em 1530 - no único texto latino publicado separadamente da era pré-moderna - expandido para *Sobre o Homem* de Giovanni Pico della Mirandola, explicando os mistérios mais elevados de filosofia sagrada e humana. Enquanto isso, o tema principal das cinco edições ou reimpressões coletadas entre 1498 e 1521 permaneceu com a formulação de 1496, *Uma Oração muito elegante*, que em 1557 finalmente se tornou *Sobre a Dignidade do Homem* em uma coleção de Basel e, em uma edição de Veneza do mesmo ano, *Uma Oração Muito Elegante sobre a Alta Nobreza e Dignidade do Homem*. As outras duas primeiras coleções modernas de 1572 e 1601 usavam um novo formato que não listava mais o conteúdo por título na frente do livro.

O Catálogo da Biblioteca Britânica, que tem cerca de 1300 verbetes para livros de Erasmo publicado por 1700, tem cerca de 100 para o Pico. Durante o mesmo período, quando o *Da vida tripla* de Marsílio Ficino teve mais de trinta edições, a *Oração* latina de Pico - muito mais conhecida pelos leitores modernos do que os *Três livros sobre a vida* de Ficino - quase não atraiu a atenção dos editores. Das cerca de cinco dúzias de títulos do Pico que encontraram uma editora em 1700, cerca de metade eram coleções de cartas. As duas primeiras, chamadas Letras Douradas, eram edições incunabulares, e as cartas também figuravam com destaque

nas primeiras coleções das obras de Pico, cuja capa listava Ficino, Poliziano e outras celebridades culturais com quem Pico se correspondia.

Duas coisas fizeram das letras latinas de Pico um sucesso comercial duradouro: celebridade e educação. Como o latim ainda era o principal meio de comunicação erudita no final do século XV, quando Isaac Newton publicou seus *Princípios* naquela língua morta-viva, as pessoas instruídas continuaram escrevendo cartas em latim e usaram escritores como Pico como modelos. E Pico era atraente não apenas por causa de seu estilo elegante, mas também porque havia sido uma celebridade em vida e assim permaneceu na época de Newton. Ele ficou famoso de três maneiras: como crítico da astrologia; como especialista em Cabala; e como o incrível Pico - como a Fênix que brilhou por uma breve vida no brilho triplo de uma velha sociedade aristocrática, uma nova cultura mandarim de erudição clássica e, em seus últimos anos, as fantasias milenares da Florença de Savonarola. Origens nobres, amigos da moda, beleza física, erudição prodigiosa, memória ampla, viagens eruditas, pecados juvenis, problemas com a Igreja, arrependimento eventual e morte piedosa: são estes os motivos da hagiografia familiar de seu sobrinho que tornaram Giovanni Pico famoso por ser famoso ao longo dos séculos.

Por ter morrido tão jovem, Pico terminou muito pouco e publicou menos: o vernáculo *Comentário* não foi concluído nem publicado durante sua vida; as *Conclusões* são apenas declarações nuas de teses; metade do prefácio da apressada *Apologia* foi retirada da *Oração* não publicada; *Sobre o Ser e o Um* é uma pequena parte de um esforço maior para harmonizar Platão e Aristóteles; e Gianfrancesco encontrou as *Disputas Contra a Astrologia* inacabadas junto com os papéis de seu tio morto. Pico teve apenas três obras impressas em vida: as *Conclusões*, a *Apologia* e o *Heptaplus*.

A *Apologia*, que defende as *Conclusões* contra acusações de heresia, é a mais longa obra filosófica de Pico escrita, e onze de suas treze partes são filosofia escolástica convencional à maneira de Tomás de Aquino, Scotus e Ockham. Mas suas fontes para a *Apologia* também foram Durand de Saint-Pourçain, Henrique de Ghent, Jean Quidort, Robert Holcot e uma dúzia de outros escolásticos menos conhecidos. Como a maior parte do conteúdo das *Conclusões* e toda a sua apresentação também é profundamente escolástica, Pico não se apresentou como humanista em suas duas primeiras obras impressas, que foram a base de sua reputação durante sua vida, exceto em sua terra natal na Toscana e a Emilia-Romagna. Ele escreveu os dois ensaios epistolares sobre poesia e linguagem filosófica no estilo humanista, mas poucos os viram durante sua vida. Além das *Conclusões* e da *Apologia*, a única obra que Pico completou e tornou pública impressa enquanto viveu foi o *Heptaplus* (1489), um comentário cabalista sobre os primeiros 26 versos do Gênesis.

Esse tópico, chamado *Ma'aseh Bereshit* (Obra da Criação) ou o Trabalho do Início, era um dos favoritos de Menahem Recanati, Abraham Abulafia e outros cabalistas que Pico conheceu através de eruditos judeus italianos, incluindo Elia del Medigo, Flavio Mitridate e Yohanan Alemanno. A *Cabala*, que Pico viu como o análogo hebraico mais sagrado do gentio 'teologia antiga' revelada por Marsílio Ficino, é provocativamente exibido nas *900 Conclusões*: 119 delas, incluindo os 72 finais e culminantes, são teses Cabalistas - bizarramente cabalistas de um ponto de vista cristão. O projeto do Pico, parte de uma busca por harmonias conectando todas as tradições de sabedoria do mundo, era fundamentar as doutrinas primárias de cristologia e teologia trinitária na Cabala, que ele rastreou até a Torá oral confiada a Moisés e passada em segredo por Esdras e outros sábios. Por causa de sua origem mosaica, a Cabala era mais sagrada para Pico do

que a sabedoria pagã que Ficino havia rastreado até Zoroastro e Hermes Trismegisto, na antiga Caldeia e no Egito, onde Ficino encontrou os primórdios da filosofia platônica. Pico foi o primeiro cristão que teve o conhecimento, incluindo um pouco de hebraico e aramaico, para apoiar as afirmações surpreendentes que faziam da Cabala o cerne da teologia antiga.

Embora os escritos cabalistas tenham aparecido pela primeira vez no século XII, os cristãos antes de Pico não sabiam quase nada sobre eles. A Cabala que ele descobriu para o Ocidente latino é uma teoria, bem como uma prática, no fundo uma espécie de hermenêutica bíblica. E para alguns Cabalistas, então e agora, a teorização textual subscreve uma prática espiritual cujo objetivo é a ascensão mística para a excitação da fé profética ou estados messiânicos por várias técnicas, incluindo magia e teurgia. Muitos Cabalistas acreditam que o Deus Oculto, chamado de Infinito, revela-se não só na Bíblia, mas também através de dez emanções ou atributos, as *Sefirot*. Hipostasiado em mitos, concretizada por imagens e simbolizada por letras e números, *As Sefirot* estão no centro da especulação Cabalista, cujos outros focos principais são os nomes de Deus e sua ressonância em palavras de escritura.

Os cabalistas consideram o significado do discurso sagrado de Deus, o hebraico texto da Bíblia, como infinito, encontrando significado mesmo em suas menores partículas - não apenas as palavras divinas, mas também suas letras (que também são números) e até mesmo as formas dessas letras. As palavras mais poderosas são os nomes de Deus, o mais sagrado dos quais, o *Tetragrammaton*, não pode ser proferido; escrito como YHWH, é pronunciado *Adonai*, um nome falado como *Elohim*, *Ehyeh*, *El Shaddai* e outros usados por Deus na Bíblia hebraica. Outras palavras de grande poder são os nomes das *Sefirot*, que são desconhecidas, como tal,

da Bíblia; elas são nomes não de Deus, mas de aspectos ou manifestações ou emanções de divindade.

Visto que Deus permanece oculto em sua essência mais elevada, os seres finitos só podem conhecer o Infinito na medida em que ele desce de suas alturas secretas. Os últimos momentos dessa descida constituem o mundo da consciência humana comum. Os primeiros momentos, muito além do alcance da percepção comum, são as dez *Sefirot*. Grande parte da literatura da Cabala tenta descrever as *Sefirot* muitas vezes como mostrado em *Figura 1*, onde todas as dez (designadas *S1* a *S10*) estão dispostas em um diagrama ou 'árvore'. Os principais nomes em hebraico de *S4*, por exemplo, são *Gedullah* e *Hesed*, que significa Grandeza e Amor ou Piedade, traduzido por Pico como *Amor* ou *Pietas*. O nome divino geralmente associado a *S4* é *El*, mas Pico sabia que os Cabalistas usam muitas outras palavras e nomes (Abraham, Michael, o Sul, Água) para descrever *S4*. A terminologia que Pico usou para as *Sefirot*, que ele chamou 'numerações' em latim, é exibido com mais detalhes em *Figura 2*.

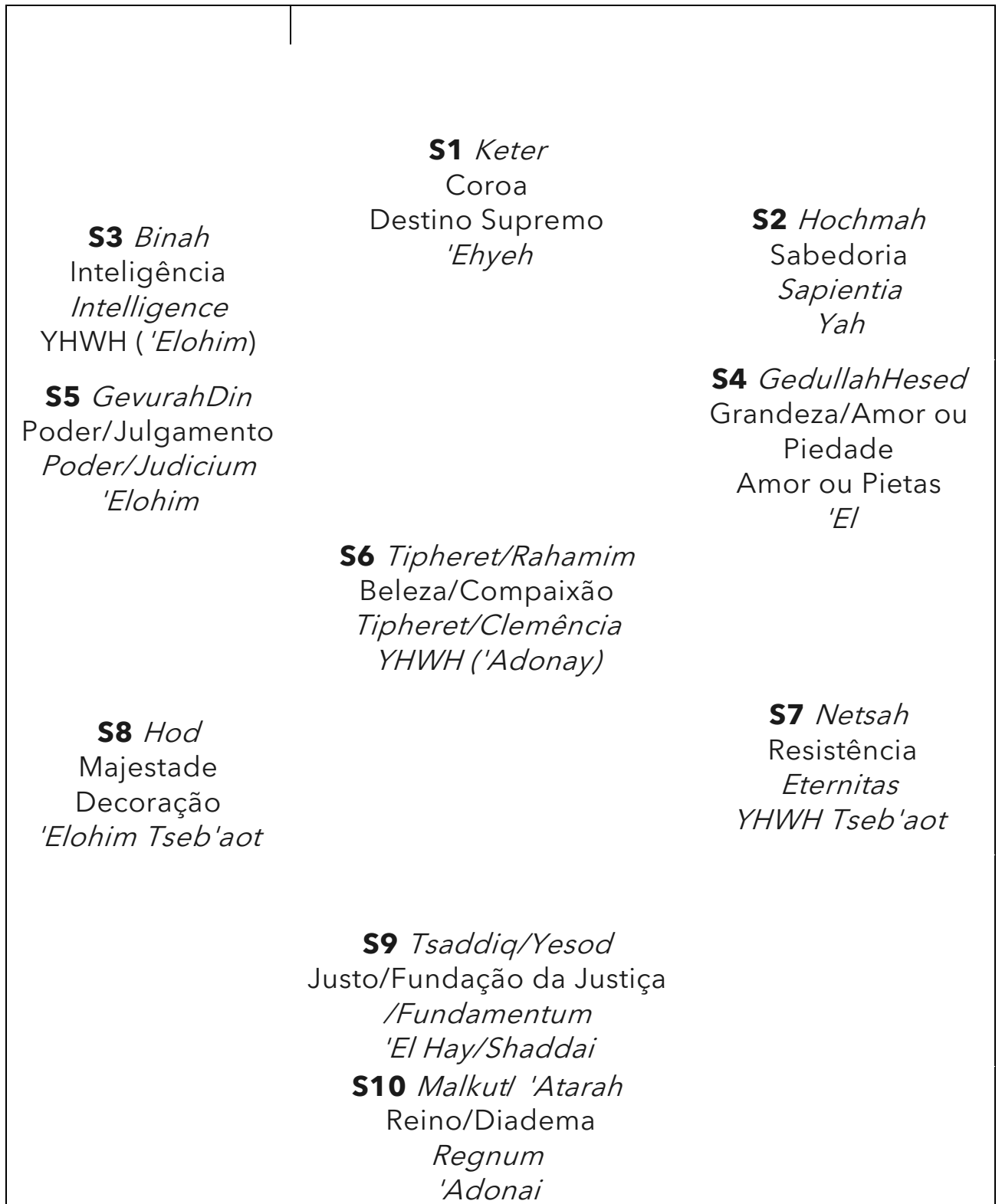


Figura 1. As Dez Sefirot



Figura 2. Sefirot de Pico (numerações)

Pico foi o primeiro cristão a tratar o conhecimento da Cabala como valioso. Flavio Mitridate, seu informante judeu mais prolífico, traduziu (e

traduziu mal) milhares de páginas da Cabala para o latim para ele. Grandes porções da *Oração*, baseadas nesses textos, também são informadas pela Cabala de maneiras que nenhum cristão contemporâneo poderia ter detectado - muito menos um cristão que carecesse das pistas fornecidas pelas *Conclusões*. A intenção esotérica do pensamento de Pico, proclamada enfaticamente na *Oração*, é o que mais a distancia de todo o projeto de filosofia pós-cartesiana no Ocidente e também de filosofias anteriores fora da tradição platônica. Querendo não só mistificar, mas também provocar, Pico conseguiu e pagou o preço da censura da Igreja.

Teologia, espiritualidade e filosofia - tudo no mais amplo sentido - são os principais tópicos da Cabala do Pico, que mostra (ou sugere) como Deus se revela nas *Sefirot*, os nomes divinos e as palavras das escrituras. Nas 72 teses cabalistas da final das *Conclusões*, esta revelação torna-se cristologia e teologia trinitária. Do ponto de vista Cabalista, a *Sefirot* e os nomes divinos são atores em dramas de teologia, cosmologia, antropologia e angelologia cujos temas principais são exílio, morte, expiação e redenção, histórias que Pico transpõe para a Trindade cristã, com Jesus Cristo, o Messias, como o herói salvador.

Assim, os pontos principais da prática espiritual nas *Conclusões* são a oração, a profecia e a ascensão à união mística com Deus, que também é o tema principal da *Oração*, onde Pico faz uso positivo da magia e da teurgia como passos para a ascensão. As *Conclusões*, que confirmam esse endosso da magia, também mostram com mais detalhes do que a *Oração* por que Pico vincula a magia à Cabala. Ele a vê como uma técnica espiritual que, como a teurgia superior dos filósofos neoplatônicos, localiza e abre caminhos para Deus que ordinariamente são desconhecidos pelos humanos. A prática da Cabala começa com a teoria porque esses canais

ocultos da divindade devem ser revelados e interpretados antes de serem usados: a espiritualidade segue a hermenêutica.

Os detalhes técnicos da hermenêutica são o material mais obscuro das *Conclusões*, especialmente as especulações de Pico sobre palavras e letras hebraicas. A linguagem é a porta de entrada para a sabedoria, os elementos da linguagem são letras e números, e esses sinais proliferam em códigos secretos. O gênio e a ambição de Pico, que a Igreja veria como descaramento, atraíram-no para esta provocativa teologia da palavra oculta, cujos enigmas e ambiguidades estimularam seu fascínio pelo esotérico. O projeto cabalista maior das *Conclusões*, e portanto da Cabala na *Oração*, é cristológico e trinitário. As exposições menores de Cabala que Pico usa para apoiar sua grande teoria se concentram em textos bíblicos específicos, que também são iluminados pela sabedoria gentia dos antigos teólogos.

Zoroastro, Hermes Trismegisto, Orfeu, Pitágoras e outros teólogos antigos estão entre as autoridades de quem Pico derivou suas 900 teses, mas também estão Tomás de Aquino, Alberto e outros escolásticos, Averróis, Avicena e outros muçulmanos, bem como Platão, Aristóteles, Plotino, Proclo e os comentaristas gregos. As *Conclusões* são, entre outras coisas, um anúncio flagrante do aprendizado de Pico em um catálogo de proposições filosóficas que muitas vezes são desafiadoras para a ortodoxia e às vezes paradoxais - uma palavra que o próprio Pico usou para descrever algumas de suas proposições, cujos ancestrais eram as teses *quodlibetais* debatidas nas universidades medievais. Ele atribuiu apenas o último grupo de cerca de 500 a si mesmo, atribuindo o primeiro conjunto de cerca de 400 a autoridades antigas e medievais, entre as quais os cabalistas - de longe os menos familiares aos contemporâneos de Pico.

No *Heptaplus* de 1489 ainda podemos ouvir a voz cabalista das *Conclusões*, mas principalmente porque as primeiras obras de Pico desde o *Comentário* de 1485-6 nos prepararam para ouvi-la. Embora todos esses textos discutam a Cabala mais abertamente do que o *Heptaplus*, eles parecem ter causado pouca impressão nos contemporâneos de Pico. Roberto Salviati, um florentino bem informado que conhecia bem o Pico, chamou o *Heptaplus* de "os primeiros frutos de seus estudos" quando providenciou sua impressão. É mais provável que Salviati considerasse o *Comentário*, as *Conclusões* e a *Apologia* insignificantes ou embaraçosos do que não conhecer essas obras. A simples ignorância é mais provável no caso da *Oração*, que o sobrinho de Pico mais tarde descreveria como tendo sido mantida fora de circulação por seu tio. Para os leitores que a Cabala poderia alienar, o *Heptaplus* não era uma grande ameaça porque Pico o havia higienizado – para o melhor relato do *Heptaplus*, veja o livro de Crofton Black (2006).

Embora Gênesis não fosse tão atraente para os intérpretes cristãos quanto Jó ou os Salmos, explicar a narrativa da criação de Gênesis 1:1-26 tinha sido uma tarefa hermenêutica desde os grandes comentários hexamerais de Basílio de Cesaréia e Ambrósio. Como toda a Bíblia, a história da criação foi pensada para ter três camadas de significado além de seu sentido literal ou "histórico": alegórico, tropológico e anagógico. A visão padrão era que "a história fala sobre eventos, a alegoria sobre como uma coisa é entendida a partir de outra, a tropologia discute a moral, ... e a anagogia é o significado espiritual ... que leva a coisas mais elevadas". O *Heptaplus* propõe e pratica um novo tipo de alegoria, um método derivado da própria estrutura da criação e direcionado para um novo tipo de anagogia ou ascensão à felicidade suprema (*felicitas*) na Divindade.

Pico fornece a chave para seu sistema apenas na última parte do *Heptaplus*, que parece ser um apêndice anexado à obra - apenas outra demonstração da habilidade virtuosa do autor em hebraico. Mas para os judeus eruditos da época, fossem cabalistas ou não, a análise de Pico das letras hebraicas da primeira palavra do Gênesis (*Bereshit*, "no princípio") teria parecido grosseira e simplória. Somente de uma perspectiva cristã havia algo de exótico nisso, e seu principal efeito sobre os cristãos teria sido deslumbrá-los com a arte.

Este final aparentemente estranho é na verdade um final grandioso e misterioso. Ele sugere um segredo que nenhum cristão da época do Pico poderia ter compreendido: que o próprio Moisés, o autor da história da criação, havia passado por 49 Portões do Entendimento - 7×7 - em seu caminho para o quinquagésimo, o Portão supremo e final à união com Deus. Os 49 Portais preliminares são todos os compartimentos da criação, que por sua vez demonstram o novo método alegórico de Pico ao exemplificá-lo: o universo da existência é também o universo da compreensão que mostra o caminho para a união mística.

Embora Pico não explique os Portões nas *900 Conclusões*, ele os menciona de uma forma que deu a estudiosos posteriores, como Johann Reuchlin, as pistas de que precisavam para encontrar tais enigmas nos textos cabalistas e depois decifrá-los. A versão curta da história é que Sabedoria, a segunda Sefirah (S2; ver Fig. 1) constrói o palácio da Inteligência (S3) e esculpe 50 Portões nele, 7 revelados em cada uma das 7 Sefirot inferiores (S1-7) e outro não revelado. As 50 Portas, também chamadas de Jubileu, correspondem ao festival de 50 anos ordenado em Levítico, mas também a um Grande Jubileu milenar de 50.000 anos, quando terminam os 7 ciclos sabáticos ou semanas de 7.000 anos. Após o colapso das Sefirot inferiores em S3 em um milênio final, o ciclo começa

novamente, tendo sido concluído naquela última geração de mil anos - no sábado da *Shekinah* (S10). Este sábado, o sétimo dia de descanso após os seis dias da criação, é a alegoria máxima da união mística de Pico, o segredo codificado não apenas nas letras de *Bereshit*, mas também na estrutura sétupla do próprio *Heptaplus*.

Mas quem sabia ou poderia saber? Em 1489, quando o *Heptaplus* foi publicado, seu único público informado era um punhado de judeus eruditos na Itália que também sabiam ler latim - as mesmas pessoas que haviam ensinado o próprio Pico Cabala o suficiente para preencher suas *Conclusões* com ela. No *Heptaplus*, no entanto, mesmo onde sua estrutura e conteúdo dependem obviamente da Cabala, Pico suprime o que os judeus lhe haviam ensinado, até a exposição final de *Bereshit* que só poderia ter confundido os leitores cristãos se não os ofendesse. Como em suas obras anteriores, Pico pretende mistificar porque acredita que a sabedoria mais elevada e sagrada não deve ser divulgada em linguagem simples. Ele quer que os segredos de Deus sejam entendidos apenas por uma elite inteligente o suficiente para desvendar as alegorias que os escondem. O surpreendente, na tradição filosófica ocidental, é que Pico pensa nesse projeto como filosófico.

Apesar do esforço de Pico para manter a Cabala tão bem escondida no *Heptaplus* que os cristãos não rejeitariam o livro completamente, foi a teosofia extravagante e explícita das *Conclusões*, emolduradas postumamente pela *Oração*, que fez dele o patriarca da Cabala Cristã. Reuchlin e outros mestres deste novo sincretismo olharam para o Pico como seu modelo; Teólogos alemães e estudiosos da Bíblia ainda discutiam suas teses quando o jovem Immanuel Kant começou a lecionar em Königsberg. Mas, no final do século XVIII, Kant havia revolucionado tão completamente a filosofia que sua história teve de ser reformulada em

termos kantianos. Na prática, a tarefa era atualizar a imensa *História Crítica da Filosofia* produzida por Jacob Brucker em 1742, onde o eclético Brucker descreve Pico como o pior de todos os monstros, um sincretista platonizante, judaizante. Meio século depois, Wilhelm Tennemann iniciou a revisionista *História da Filosofia* (1798-1819), na qual Pico faz sua primeira aparição como um defensor protokantiano da liberdade e dignidade humanas.

Nas primeiras páginas da *Oração* – páginas lidas com mais frequência do que qualquer outro produto do humanismo latino renascentista - Deus diz a Adão que ele, sozinho de todas as criaturas, pode fazer de si mesmo o que ele quer ser. Fascinado por este emocionante prelúdio para um discurso mais longo, Tennemann, e muitos leitores depois dele, tomaram o prelúdio oratório de Pico como evidência de uma moralidade fundamentada, como a de Kant, na liberdade e dignidade humanas. Tendo adquirido força durante o século XIX e adquirido uma pátina romântica, esta visão do Pico - e, por implicação, do humanismo renascentista - atingiu o seu auge com o grande neokantiano da sua época, Ernst Cassirer. Quando Cassirer e Paul Kristeller, também kantiano, vieram para os Estados Unidos, trouxeram seu Pico kantiano com eles, iniciando sua longa carreira em livros universitários de 'Civilização Ocidental' após a Segunda Guerra Mundial. Enquanto isso, Eugenio Garin publicou o que ainda é o livro mais importante sobre o Pico na Itália fascista de 1937, pouco antes de as leis raciais entrarem em vigor.

As páginas mais notáveis da *Oração*, celebradas por Garin e muitos outros como a carta humanista da liberdade e dignidade humanas, são apenas as primeiras. Assegurados por eles de que podemos ser o que quisermos ser, dizem-nos então - ao contrário da interpretação usual da *Oração* - que o que devemos ser não é humano de forma alguma.

Devemos nos tornar anjos - sem corpo, sem sexo e, em última análise, a menos romântica de todas as condições, altruístas no sentido mais estrito. Os querubins, os anjos mais elevados, são o primeiro estágio superior que devemos alcançar e, para alcançar esse estado elevado, devemos abandonar não apenas o corpo que nos aprisiona, mas também a identidade e a personalidade que nos distinguem de todos os outros indivíduos e de Deus. A união mística com Deus é o objetivo final de Pico, e extinguir o eu é uma consequência necessária para alcançá-lo. "Que uma ambição sagrada possua nosso espírito", escreve Pico.

Subamos pelas alturas, ofegantes; e esforcemo-nos com todas as nossas forças para alcançá-los, pois podemos fazê-lo se quisermos. Desprezemos as coisas da terra, desprezemos as do céu, e então, deixando para trás tudo o que é do mundo, vamos voar para a corte hipercósmica mais próxima da mais exaltada divindade. Ao imitarmos a vida querubínica na terra, controlando os impulsos das emoções por meio do conhecimento moral, dissipando a escuridão da razão por meio da dialética, vamos limpar a alma lavando a sujeira da ignorância e do vício para que as emoções não se enfureçam. nem a razão enlouquece e tola. Então vamos inundar a alma, purificada e bem temperada, com a luz da filosofia natural para que finalmente possamos aperfeiçoá-la com o conhecimento da divindade. [Então] desfrutaremos plenamente da paz pela qual ansiamos - a paz mais sagrada, o vínculo inquebrantável, a amizade da alma única em que todos os nossos espíritos não convergem tanto em uma mente acima de todas as mentes quanto em algum indizível maneira emergir como absolutamente um. Esta é aquela amizade que os pitagóricos dizem ser o fim de toda filosofia. Esta é aquela paz que Deus dá nas alturas e os anjos que descem à terra anunciam aos homens de boa vontade,

para que por esta paz estes mesmos homens, subindo ao céu, se transformem em anjos. Sempre esquecida de si mesma, [a alma] desejará morrer em si mesma para poder viver em seu esposo, em cuja visão a morte de seus santos é mais preciosa - morte, eu digo, se alguém deve usar a palavra 'morte' para aquela plenitude de vida cuja contemplação os sábios disseram ser o objetivo da filosofia... Elevados agora ao mais alto de sua torre de vigia, por toda a eternidade olhando sem interrupção sobre o que é, o que será e o que foi, cantaremos profecias como Febo e, contemplando a beleza primitiva, seremos seus amantes alados, até que finalmente, com um amor indescritível, enlouquecidos pelo desejo e transportados para além de nós mesmos como Serafins ardentes, cheios de poder divino, não seremos mais nós mesmos, mas seremos Ele, aquele mesmo que nos criou.

No nível mais baixo de uma paideia auto-aniquiladora, o místico começa como um filósofo - com ética, lógica, filosofia natural e teologia - antes de ascender através dos arcanos da magia e da Cabala para afogar o eu no abismo da divindade. Este não é um projeto kantiano, e a *Oração sobre a Dignidade do Homem* que situa a condição humana na liberdade e na dignidade humana é um texto criado por nós pós-kantianos, não por Giovanni Pico.

O esboço da *Oração* dado abaixo também não é o de Pico. Suas sete partes podem ou não ser o que ele tinha em mente, mas pelo layout das *900 Conclusões* fica claro que ele pensou em linhas numerológicas. Além disso, o título e a organização do *Heptaplus* mostram que o 7 era um número particularmente significativo para ele - como tantos outros buscadores de segredos. O título completo é *Heptaplus, Sobre a Septuplicação dos Seis Dias do Gênesis*, certamente um convite à reflexão

sobre os mistérios aritméticos. Uma vez que esta obra de 1489 reafirma um tema – ascender à felicitas ou felicidade suprema – que ocupou Pico desde o *Comentário* de 1485-6, não seria surpreendente descobrir que a sua estrutura sétupla deriva de escritos anteriores, incluindo a *Oração*. Esse famoso discurso pode ser analisado da seguinte forma:

1. O homem é a maior maravilha porque ele pode escolher transformar ele mesmo.
2. Para escolher bem, no entanto, ele deve imitar os anjos.
3. Para imitar os anjos, ele deve aprender a viver o vida angélica - especificamente, a vida querubínica.
4. Esta lição, um currículo, pode ser aprendida com os antigos pais, que são
 - i. Paulo e Dionísio
 - ii. Jacó
 - iii. Jó
 - iv. Moisés
 - v. Os teólogos antigos (Orfeu, Sócrates, Platão, Plotino)
 - vi. Pitágoras
 - vii. Zoroastro, os caldeus, Abraão e Jeremias
5. Porque é a filosofia que conduz à vida querubínica, Pico proclama-se filósofo.
6. E o estudo da filosofia também levou Pico a outros novos doutrinas, notadamente a magia e a Cabala.
7. Portanto, apesar das reclamações de seus críticos, Pico empreender sua disputa filosófica.

A lição ensinada sete vezes na parte central da *Oração* (parte 4 acima) é um currículo cujo feliz objetivo é a união mística com Deus: primeiro elaborado pelos antigos neoplatônicos, foi retomado pelos

Padres da Igreja e tornou-se lugar-comum do misticismo cristão, embora Pico também o tenha encontrado em textos cabalistas como o comentário sobre o Cântico dos Cânticos de Levi ben Gerson. O aluno começa com a filosofia moral e depois passa pela filosofia dialética e natural em direção à teologia, até que o pensamento discursivo dê lugar ao êxtase, à pura contemplação e, finalmente, à unificação. As etapas desta paideia são

1. Filosofia Moral
2. Dialética
3. Filosofia Natural
4. Teologia
5. Magia
6. Cabala
7. União Mística

Magia e Cabala são preliminares à união neste processo, mas ainda importante. Ao impulsionar a alma através dos céus em direção divindade supercelestial, a magia auxilia a transição da filosofia natural à teologia natural e além, enquanto a Cabala, que se eleva superior a qualquer teologia discursiva, transforma humanos em anjos expurgados de todos os vestígios de matéria e assim preparados para *henôsis* ou unificação absoluta com Deus. A teoria filosófica por trás dessa espiritualidade remonta aos comentadores gregos de Aristóteles e torna-se mais explícita em Avicena, Averróis e outros sábios muçulmanos. Em termos filosóficos certamente controversos, mas muito mais familiares do que a Cabala, o objetivo de Pico era a conjunção com o Intellecto Agente.

Durante a vida de Pico, é claro, até mesmo suas visões menos obscuras sobre a união mística eram pouco conhecidas porque os textos não eram publicados ou não eram compreensíveis para leitores latinos. Gianfrancesco Pico, na *Vida* do Pico que acompanha a correspondência

que o sobrinho também editou, tentou resgatar a reputação do tio. Último item da bibliografia de Pico, as *Disputas Contra a Astrologia* são, como as cartas, problemáticas em sua história textual devido ao envolvimento de Gianfrancesco em sua publicação (o melhor relato das *Disputas* é o artigo de Anthony Grafton listado em Pichiana por Quaquarelli e Zanardi).

As inacabadas *Disputas* é um livro longo e hostil, tornada ainda mais ameaçadora por sua apresentação esfarrapada e confiança em tantas fontes obscuras e técnicas; muito disso se repete e reforça objeções antigas e medievais à astrologia. Pico estende as dúvidas de Ptolomeu sobre algumas práticas astrológicas, por exemplo, em uma restrição mais ampla às influências celestes, que ele considera muito difusa ou muito leve para ser a base de previsões precisas. Ele expõe as alegações feitas por astrólogos que muitas vezes se contradizem e violam os cânones da razão e da experiência em que as ciências devem se basear. As queixas lógicas, metodológicas e epistemológicas compiladas por Pico eram bem conhecidas desde antes de os antigos cétricos registrarem suas objeções. A verdadeira descoberta de Pico foi usar a filologia humanista como uma nova arma contra a astrologia, que ele não rejeita categoricamente.

Parte da credibilidade da astrologia era seu pedigree, sua longa descendência de sábios da antiga Caldeia e Egito. A *Oração* e as *Conclusões* autenticam esta genealogia, reforçando-a com a tradição ainda mais venerável da Cabala. Como a Cabala, a astrologia também foi tornada plausível pelo classicismo, a nova cultura humanista que media a autoridade de uma doutrina por sua idade. Como a astrologia podia reivindicar um registro da observação de planetas e estrelas ao longo de vários milênios, ela resistiu ao teste do tempo primordial à medida que sua experiência se acumulava.

Nas *Disputas* que não viveu para terminar, Pico agora rejeitou esta mito-história estática. Recorrendo a novas técnicas de cronologia bíblica e histórica, ele recolocou figuras cardeais como Zoroastro na paisagem humana do tempo histórico, tornando-as assim sujeitas ao que mais tarde seria chamado de "crítica histórica". O senso crítico de Pico estava longe de ser moderno, no entanto. Quando ele atacou os astrônomos caldeus como ignorantes e supersticiosos, parte do que ele achou crédulo foi sua obsessão pela matemática. Embora a atitude de Pico em relação à matemática fosse pouco progressiva, seguindo a convenção aristotélica, suas *Disputas* acabaram atraindo a atenção de Kepler, bem como elogios de historiadores e filólogos posteriores que usaram sua redação dos sábios orientais para diminuir muito – se não para eliminar – o fascínio da teologia antiga.

A obra filosófica menos excêntrica de Pico é o pequeno tratado *Sobre o Ser e o Um*: ele assume uma posição aristotélica contra uma distinção neoplatônica entre o ser e o Um que tornava o último superior ao primeiro na ordem do Todo. Com efeito, uma vez que Marsílio Ficino havia desenvolvido exatamente essa posição, o ensaio de Pico foi um desafio para o filósofo mais velho, que o viu como tal e objetou educadamente. O propósito maior de Pico era harmonizar Aristóteles com Platão, que também havia sido o objetivo de muitos dos antigos comentaristas de Aristóteles, muitos dos quais eram eles próprios neoplatônicos. Mas Pico não era suficientemente platônico para agradar a Ficino, assim como não era suficientemente aristotélico para os aristotélicos doutrinários. O futuro estava do lado de Pico, no entanto, na medida em que a maior parte do aristotelismo do século XVI seria eclética, embora não tão concordista quanto Pico gostaria. Críticos ecléticos do Iluminismo, como Jacob

Brucker, desprezavam o concordismo de Pico e o chamavam de "sincretismo".

A disposição irênica de Ficino também incentivava o concordismo, mais do que compatível com a historiografia da filosofia - a teologia antiga - que ele promoveu em todas as suas obras como forma de cristianizar a herança da sabedoria pagã. Em geral, Ficino acolheu Pico como um aliado júnior nessa mesma causa, como evidenciado pela calorosa linguagem pessoal da correspondência entre os dois pensadores. É surpreendente, porém, que as cartas de Ficino, publicadas por ele em vida, em 1495, atestem melhor sua amizade com Pico do que as cartas de Pico, publicadas em 1496 por seu sobrinho, Gianfrancesco, que também preparou as *Disputas* para a imprensa em nesse mesmo ano. Uma leitura atenta de ambos os epistolários sugere que o Pico mais jovem - que era pelo menos tão próximo de Savonarola quanto seu tio - interveio para fazer com que as cartas do Pico mais velho, conforme apareciam nas obras coletadas que o sobrinho editou em 1496, subscrevessem a piedosa *Vida* que apresenta toda a coleção.

O Pico dessa *Vida* é um santo savonarolano que chegou quase tarde demais à salvação, mas finalmente rejeitou o mundo, a carne e o diabo. Este não é o Pico que viajou a Roma alguns anos antes para enfrentar o mundo inteiro em uma fracassada extravagância filosófica; nem o Pico que fracassou em uma tentativa de raptar uma mulher casada cujo marido se chamava Médici - nada menos; nem o Pico com quem Ficino barganhava sobre seus tropeços e infortúnios em cartas carregadas de alusões astromitológicas. Pode ser que os desastres de 1486-7 castigaram o jovem nobre o suficiente para explicar o abafamento da Cabala no *Heptaplus* e a retratação dissonante que encontramos nas *Disputas*. Mas como o editor das *Disputas*, Gianfrancesco Pico, também editou as cartas que selecionou

para subscrever uma vida tendenciosa de seu tio, e como o próprio Gianfrancesco não era apenas um devoto fideísta, mas também um estudioso prodigiosamente produtivo e um pensador original, devemos não descartar a possibilidade de que as *Disputas* devam ser lidas mais como um pendente da *Vida* do Pico do sobrinho do que como prova de penitência numa fase final da meteórica carreira do tio.

3. Bibliografia

a. Literatura primária

O Pico dos *Comentários* de 1496 foi um artefato das intenções editoriais de seu sobrinho. Pico como o conhecemos agora, ainda mais distante dos fatos de sua vida e pensamento, é um artefato da erudição do século XX cujas raízes filosóficas estavam no século XIX.

Embora as obras de Pico, especialmente a *Oração*, estejam agora amplamente disponíveis em tradução, não existe uma edição moderna completa dos textos originais em latim e italiano: tal edição está agora em andamento na Biblioteca do Renascimento I Tatti. Na lista abaixo, (1) é a mais comumente citada das primeiras edições. Para a *Oração*, *Heptaplus*, *Sobre o Ser e o Um* e *Disputas*, as edições padrão do século XX foram por Garin (2, 3). Mas para a *Oração*, veja agora Bausi (16), e para uma versão em inglês, veja (5), que também fornece traduções de *Sobre o Ser e o Um* e o *Heptaplus*. *Sobre o Ser e o Um* de Toussaint (11) contém uma tradução francesa. Traduções e textos latinos das *Conclusões* estão disponíveis em (10, 14, 15). Para o *Comentário*, veja (6, 7, 8). Para o *Comentários de salmos*, veja (13), e para os sonetos (9). O texto latino e uma tradução para o inglês de *Vida de Pico* pode ser encontrado no primeiro volume (12) da edição Yale das obras de Thomas More, que também contém as orações e trabalhos espirituais.

1. Opera omnia, reimpressão da edição Basel 1557, Hildesheim: Olms, 1969.
2. De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari, ed. Eugenio Garin, Florença: Valleschi, 1942.
3. Disputationes adversus astrologiam divinatricem, ed. Eugenio Garin, Florença: Valleschi, 1946, 1952.
4. [Carta a Barbaro] Quirinus Breen, "Giovanni Pico della Mirandola sobre o conflito entre filosofia e retórica", Journal of the History of Ideas, 13 (1952): 384-426.
5. Sobre a Dignidade do Homem; Sobre o Ser e o Um; Heptaplus, trad. Charles Wallis, Paul Miller e Douglas Carmichael, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1965.
6. Comentário sobre uma canzone de Benivieni, trad. Sears Jayne, Nova York: Lang, 1984.
7. Comentário sobre um poema de amor platônico, trad. D. Carmichael, Lanham: University Press of America, 1986.
8. Comentário, trad. Stéphane Toussaint, Lausanne: The Age of Man, 1989.
9. Sonetti, ed. Giorgio Dilemmi, Torino: Einaudi, 1994.
10. Conclusões Nongentae: Le novecento tesi dell'anno 1486, ed. Albano Biondi, Florença, Olschki, 1995.
11. O Espírito do Quattrocento: Pico do Mirandola: o De ente et uno e as Respostas a Antonio Cittadini, ed. Stephane Toussaint, Paris: Campeão, 1995.
12. As Obras Completas de St. Thomas More, vol. eu, ed. Anthony Edwards et al., New Haven: Yale University Press, 1997.

13. Exposições em Psalms, ed. Antonino Raspanti, trad. Giacomo Raspanti, Florença: Olschki, 1997.
14. Sincretismo no Ocidente: As 900 Teses de Pico (1486): A Evolução dos Sistemas Religiosos e Filosóficos Tradicionais, ed. e trans S.A. Farmer, Tempe: MRTS, 1998.
15. 900 Conclusões filosóficas, cabalísticas e teológicas, ed. Bertrand Schefer, Paris: Allia, 1999.
16. Discorso sulla dignità dell'uomo, ed. Francesco Bausi, Parma: Fondazione Pietro Bembo, 2003.
17. Obras filosóficas: texto latino, tradução e notas, ed. Olivier Boulnois e Giuseppe Tognon, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
18. Apologia: L'Autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione, ed. Paolo Fornaciari, Florença: Edizioni del Galluzzo, 2010.
19. Oração sobre a Dignidade do Homem: Uma Nova Tradução e Comentário, ed. Francesco Borghesi, Michael Papio e Massimo Riva, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
20. Dell'ente et uno con le obiezioni di Antonio Cittadini and le reposte di Giovanni Pico della Mirandola, ed. Francesco Bacchelli e Raphael Egbi, Milão: Bompiani, 2010.
21. Carta: Edizione critica, ed. Francesco Borghesi, Florença: Olschki, 2018.

b. Bibliografias

Uma bibliografia recente das edições do Pico e trabalhos sobre o Pico lista mais de 700 estudos após 1899, mas apenas 160 para o século anterior, quando até os estudiosos italianos chegaram tarde ao Pico e não em grande número:

- Quaquarelli, Leonardo and Zita Zanardi, *Pichiana: Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Florence: Olschki, 2005.

c. Literatura Secundária

Para itens recentes (e alguns não tão recentes) não mencionados no Quaquarelli e Zanardi, veja a lista a seguir; veja também o bibliografia online compilado e mantido por Michael Dougherty.

- Black, Crofton, 2006, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden: Brill.
- Blum, Paul Richard, 2002, "Eintracht und Religion bei Giovanni Pico della Mirandola," in *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der frühen Neuzeit*, ed. N. Brieskorn and M. Riedenauer, Stuttgart: Kohlhammer.
- Busi, Giulio, 2006, "Who Does Not Wonder at this Chameleon? The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola," in *Hebrew to Latin/Latin to Hebre: The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism: Colloquium Held at the Warburg Institute, London, October 18-19, 2004*, edited by Giulio Busi, Torino: Nino Aragno.
- Busi and Raphael Ebgi, 2014, *Giovanni Pico della Mirandola: Mito, Magia, Qabbalah*, Torino: Einaudi.
- Caroti, Stefano, 2005, "Note sulle fonti medievali di Pico della Mirandola," *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, (Series 7), 84: 60-92.
- Copenhaver, Brian P., 1999, "Number, Shape, and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, The Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel," in *Natural Particulars: Nature and Disciplines in Renaissance Europe*, edited by Anthony Grafton and Nancy Siraisi, Cambridge, MA: The MIT Press.

- ---, 2007, "Maimonides, Abulafia and Pico: A Secret Aristotle for the Renaissance," *Rinascimento*, 47: 23-51
- ---, 2014, "Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters: Christian Kabbalah in Papal Rome," *Renaissance Quarterly*, 67: 1-42
- ---, 2015a, *Magic in Western Culture from Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ---, 2015b, *The Book of Magic: From Antiquity to the Enlightenment*, London: Penguin.
- ---, 2017, "Dignity, Vile Bodies and Nakedness: Giovanni Pico and Giannozzo Manetti," in *Dignity: A History*, edited by Remy Debes, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 2018a, "Against Humanism: Pico's Job Description," in *Et amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy*, edited by A. Ossa-Richardson and M. Meserve, Leiden: Brill.
- ---, 2018b, "Introduction," in *Giannozzo Manetti, On Human Worth and Excellence*, edited by B. Copenhaver, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ---, 2019a, *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ---, 2019b, "Giovanni Pico della Mirandola on Virtue, Happiness and Magic," in *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, edited by S. Gersh, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietz, Luc, 2005, "De omni re scibili - et de quibusdam aliis: A New Attempt at Understanding Pico's '900 Theses,'" *Neulateinisches Jahrbuch: Journal of Neo-Latin Language and Literature*, 7: 295-301.

- Dougherty, M.V., 2008, *Pico della Mirandola: New Essays*, with contributions by Michael Allen, Richard Blum, Francesco Borghesi, Michael Dougherty, Jill Kraye, Sheila Rabin, Carl Still and Michael Sudduth, Cambridge: Cambridge University Press.
- Edelheit, Amos, 2007, "The Scholastic Theology of Giovanni Pico della Mirandola: Between Biblical Faith and Academic Scepticism," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 74: 523-70.
- —, 2008, *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden: Brill.
- Idel, Moshe, 2007, *La Cabbalà in Italia*, Florence: Giuntina.
- Lelli, Fabrizio, 2007, *Giovanni Pico e la cabbalà*, Florence: Olschki.
- Panizza, Letizia, 1999, "Pico della Mirandola e il *De genere dicendi philosophorum* del 1485," *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance*, 8: 69-103.
- Perani, Mauro and Luciana Pepi (ed.), 2008, *Guglielmo Raimondo Moncada, alias Flavio Mitridate: Un ebreo converso siciliano* (Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004), Palermo: Officina di Studi Medievali.
- Perani and Giacomo Corrazol (ed.), 2012, *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del xv secolo* (Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004), Palermo: Officina di Studi Medievali.
- Pignandi, Sante, 1964, "Pico della Mirandola e Pascal," *Studia Patavina*, 11: 201-35.
- Toussaint, Stéphane, 2014, "Jamblique, Pic, Ficin et Mithridates Platonius," *Academia*, 16: 79-110.

- Toussaint, Stéphane, 2014, "Pic, Hiérocles et Pythagore: La Conclusion kabbalistqe 56 selon l'opinion personelle de Pic de la Mirandole," *Academia*, 16: 79-110.

Autor: Brian Copenhaver

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

ERASMO DE ROTERDÃ

Desidério Erasmo, ou Erasmo de Roterdã (1468? -1536), foi um dos principais ativistas e pensadores do Renascimento europeu. Sua principal atividade era escrever cartas aos principais estadistas, humanistas, impressores e teólogos das primeiras três décadas e meia do século XVI. Erasmus foi um correspondente incansável, controverso, auto divulgador, satirista, tradutor, comentarista, editor e provocador da cultura renascentista. Ele foi talvez acima de tudo renomado e repudiado por seu trabalho sobre o Novo Testamento cristão. Ele não era um pensador sistemático e não fundou um sistema ou escola de filosofia. De fato, seu profundo desprezo pelos filósofos escolásticos da Idade Média e do Renascimento o coloca em desacordo com a instituição da filosofia. Talvez o papel mais importante de Erasmus na história da filosofia seja ter desafiado e expandido as fronteiras disciplinares do campo. Ele fez isso propondo sua filosofia de Cristo, que apresenta algumas afinidades com tradições anteriores, incluindo o platonismo e o epicurismo, mas que depende principalmente do entendimento de que a filosofia não é uma disciplina universitária exclusiva, mas sim uma obrigação moral de todos os crentes.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Erasmo e Filosofia
 1. Humanismo
 2. Platonismo
 3. Reis Filósofos
 4. Paradoxo
 5. Epicurismo

- 3. A palavra
 - a. Teologia Humanista
 - b. A Ética da Fala
- 4. Um legado polêmico
 - a. Formação Canon
 - b. Censura
 - c. Bolsa de estudo
- 5. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Edições
 - b. Estudos

1. Vida e Obras

Erasmus nasceu na cidade de Rotterdam no final da década de 1460 e foi educado pelos Irmãos da Vida Comum, primeiro em Deventer e depois em S'Hertogenbosch. Órfão em tenra idade, fez os votos monásticos e ingressou no mosteiro agostiniano de Steyn em 1486. Em 1492 foi ordenado sacerdote e em 1493 entrou ao serviço de Hendrik van Bergen, bispo de Cambrai, que acabara de ser nomeado chanceler da ordem do Tosão de Ouro pela corte da Borgonha. O serviço como secretário de um prelado ambicioso livrou Erasmus do tédio da vida monástica e ofereceu a perspectiva de viagem e progresso. Quando a carreira do bispo estagnou, Erasmus partiu para estudar teologia na Universidade de Paris em 1495, onde permaneceu tempo suficiente para contrair uma aversão ao longo da vida ao estudo profissional de teologia e seu vício em dialética.

Foi em Paris que Erasmus se apegou ao seu primeiro patrono importante, William Blount, Lord Mountjoy, a quem acompanhou à Inglaterra como tutor em 1499. Esta primeira estada inglesa, embora breve, provou ser crucial para a carreira subsequente de Erasmus, pois foi

durante visita que conheceu Thomas More e John Colet, fundador da St. Escola de Paulo, em Londres. Erasmus retornou a Paris em 1500 para publicar sua primeira coleção de provérbios, o *Adagia*, cuja epístola dedicatória, dirigida a Mountjoy, permanece uma afirmação crucial da poética erasmiana. Depois de mais itinerância na França e nos Países Baixos, retornou à Inglaterra, onde foi convidado de Thomas More, com quem colaborou na tradução de diálogos selecionados de Luciano de Samósata. Embarcou em 1506 em uma longa viagem à Itália. Em Veneza, Erasmo trabalhou com o impressor humanista Aldus Manutius para publicar a primeira grande coleção de adágios, o *Adagiorum Chiliades*, em 1508. Ela foi completada com a generosa colaboração de numerosos humanistas italianos, conforme registrado com gratidão no adágio *Festina lente*. Da Itália, voltou para a Inglaterra, onde ficou o tempo suficiente para compor o *Elogio da Loucura* (1511) e vários escritos educacionais, incluindo o *Plano de Estudos* de 1511, uma versão preliminar de seu manual sobre escrita de cartas *De conscribendis epistolis*, que não foi publicado até 1522, e a versão completa de *De copia* ou *Copia: Fundamentos do Estilo Abundante* (1512).

De volta ao continente europeu em 1514, Erasmus iniciou sua associação com o impressor suíço Johann Froben, para quem preparou uma versão ampliada dos adágios em 1515. No ano seguinte, saiu da prensa Froben (de Basileia, Suíça) as duas obras que Erasmus considerava as obras-primas gêmeas de sua carreira. Primeiro veio o *Novum Instrumentum* consistindo do texto grego e da própria tradução latina do Novo Testamento de Erasmus, com as anotações de Erasmus ligadas ao texto latino da Vulgata. Em seguida vieram, em nove volumes, as obras completas de São Jerônimo, incluindo quatro volumes das cartas de Jerônimo, editadas pelo próprio Erasmo e dedicadas a William Warham, o

arcebispo de Canterbury. No início do Volume 1 está a *Vida de Jerônimo de Erasmus*. Em 1517 Erasmus fixou residência em Louvain. Lá, ele rapidamente se envolveu em uma controvérsia com a faculdade de teologia da universidade, sobre o papel das três línguas – grego, latim e hebraico – no estudo da teologia. Isto foi por ocasião imediata da fundação de um colégio trilingue em Louvain do legado do amigo de Erasmus, Jérôme de Busleyden. Erasmo defendeu a teologia humanista, baseada no estudo de línguas antigas, contra a postura reacionária dos teólogos de Louvain que pretendiam preservar suas prerrogativas profissionais. Ao mesmo tempo, Erasmo lançou outro importante empreendimento acadêmico, as *Paráfrases sobre o Novo Testamento*, começando com a *Epístola aos Romanos* em 1517.

Em 1521, Erasmus mudou-se para Basileia, onde colaborou estreitamente com a imprensa Froben em uma sucessão de edições expandidas dos *Adágios*, continuando as *Paráfrases do Novo Testamento*. À medida que a década avançava, Erasmo se envolveu em uma relutante e debilitante discussão com Martinho Lutero sobre as doutrinas concorrentes do livre-arbítrio e da predestinação. Erasmo publicou sua *Diatrise sobre o Livre Arbítrio* em 1524, à qual Lutero respondeu em 1525 com seu tratado *A Vontade Escravizada*, que arrancou de Erasmus o *Hiperaspistes*, publicado em duas partes em 1526 e 1527. Dessa discussão, Richard Popkin datou o advento de ceticismo moderno em sua autoridade *História do Ceticismo*. Tendo alienado muitos clérigos católicos com sua crítica incisiva à hierarquia da Igreja e à devoção católica, Erasmo recusou-se a se juntar aos reformadores protestantes e se viu cada vez mais isolado como defensor da unidade da Igreja por meio da conciliação, em vez de perseguição ou reforma. No final da década, na esteira do Saque de Roma de 1527, a Inquisição espanhola convocou uma

conferência na cidade de Valladolid para deliberar sobre passagens suspeitas na obra de Erasmo e determinar se seus livros deveriam ser proibidos na Espanha. Embora a peste tenha interrompido a Conferência de Valladolid em agosto de 1527 antes que pudesse chegar a um veredicto, isso não impediu Erasmo de compor uma longa *Apologia* dirigida aos monges espanhóis que haviam desafiado sua ortodoxia. No ano seguinte, 1528, Erasmo publicou seu *Diálogo Ciceroniano* (1528), atacando os instintos pagãos dos discípulos humanistas mais rigorosos de Cícero, assegurando-se assim uma notoriedade contínua entre os homens de letras europeus.

Erasmo finalmente deixou Basileia em 1529, quando a cidade declarou oficialmente sua fidelidade à Reforma, e passou a residir na cidade católica de Freiburg. Nos poucos momentos de lazer que lhe restavam por suas intermináveis polêmicas e sua volumosa correspondência, Erasmo compôs sua última obra-prima, seu tratado sobre a retórica da pregação, intitulado *Eclesiastes*, que ele completou e publicou em 1535. As viagens de Erasmo terminaram em 12 de julho de 1536 em Basileia, onde ele havia parado no caminho de volta aos Países Baixos.

2. Erasmus e Filosofia

A bolsa de estudos há muito reconhece a posição problemática de Erasmo na história da filosofia. Para Craig Thompson, Erasmo não pode ser chamado de filósofo no sentido técnico, pois desdenhava a lógica formal e a metafísica e se preocupava apenas com a filosofia moral. Da mesma forma, John Monfasani nos lembra que Erasmo nunca afirmou ser um filósofo, não foi treinado como filósofo e não escreveu obras explícitas de filosofia, embora ele repetidamente se envolvesse em controvérsias que

cruzavam a fronteira da filosofia para a teologia. Sua relação com a filosofia merece um exame mais minucioso.

a. Humanismo

Para avaliar a relação de Erasmo com a filosofia, temos que entender sua identidade como humanista. Uma de suas primeiras obras, iniciada em sua juventude monástica, embora não publicada até 1520, foi o *Antibarbari*. Propõe uma defesa das humanidades, então essencialmente o estudo das línguas e da literatura clássicas, contra os detratores que eram desprezados como bárbaros. Um dos temas-chave da obra é o papel vital da cultura clássica em uma sociedade cristã, e este tema implica uma redefinição da filosofia, em contraste com a disciplina universitária predominante da filosofia. Tudo de valor na cultura pagã, insiste o principal interlocutor no diálogo, foi pretendido por Cristo para enriquecer a sociedade cristã, e isso inclui a filosofia, pois o próprio Cristo foi "o próprio pai da filosofia". A filosofia que ele gerou é a filosofia que Erasmo professou ao longo de sua vida e obra, a *filosofia Christi*. Essa filosofia não é tanto um conjunto de dogmas, mas um modo de vida ou um compromisso ético.

b. platonismo

Uma das primeiras obras publicadas de Erasmo e uma de suas mais populares foi o *Enchiridion militis Christiani*, ou *Manual do Soldado Cristão*, de 1503. Escrito a um amigo anônimo da corte que pedira a Erasmo que compusesse para ele um guia de vida, ou *ratio vivendi*, que o levaria a um estado de espírito digno de Cristo. O *Enquirídio* ganhou notoriedade imediata por seu repúdio ao monarquismo e sua insistência de que a verdadeira piedade consiste não em cerimônias externas, mas na

conversão interna. No decorrer dos acontecimentos, esses temas seriam associados à Reforma Protestante. O *Enquirídio* defende uma filosofia da dualidade, a dualidade de corpo e alma, letra e espírito, que é explicitamente modelada no platonismo. O autor deplora o fato de filósofos profissionais, obcecados por Aristóteles, terem banido platônicos e pitagóricos da sala de aula, e cita com aprovação a preferência de Platão por Santo Agostinho sobre Aristóteles. Dos dois filósofos clássicos, as doutrinas de Platão estão mais próximas do cristianismo e seu estilo alegórico é mais adequado à exposição das escrituras.

Quando o *Enquirídio* define filosofia, invoca um precedente socrático. Sócrates, no diálogo *Fédon*, de Platão, disse que a filosofia nada mais era do que meditação sobre a morte porque ela nos aliena gradualmente das preocupações materiais e corpóreas da vida. A filosofia nos tira do mundo, do *mundus*, e nos leva a Cristo. Essa retirada do mundo não é apenas para profissionais religiosos, como padres ou monges, mas para todos em todas as esferas da vida. A filosofia é um estado espiritual e não uma identidade profissional.

c. Reis Filósofos

Entre os muitos topoi platônicos que atraíram Erasmo, nenhum aparece mais consistentemente em sua obra do que o ideal do rei filósofo, introduzido pela primeira vez na República de Platão. Muitas vezes, isso serve como um *topos epidítico*, como quando Erasmo saúda o irmão de Carlos V, Fernando, como rei filósofo (na conclusão de seu tratado sobre a concórdia cristã *De sarcienda ecclesiae concordia*), ou quando ele aclama de forma semelhante Rei Sigismundo da Polônia em carta a um correspondente polonês (Ep. 2533). No entanto, o tópico também patrocina algumas reflexões provocativas sobre filosofia. Quando Erasmus

publicou *A Educação de um Príncipe Cristão* em 1516, ele dedicou o tratado ao príncipe Carlos, rei da Espanha, que logo sucederia seu avô Maximiliano como imperador do Sacro Império Romano-Germânico, sob o título de Carlos V. A epístola dedicatória evoca a conhecida afirmação platônica de que nenhuma república será afortunada até que os filósofos sejam reis ou os reis abracem a filosofia. Por filosofia, Erasmo entende não a física e a metafísica aristotélicas que dominaram o currículo universitário, mas sim aquele tipo de filosofia que liberta nossa mente de erros e vícios e demonstra um governo correto no modelo do poder eterno. Este modelo, ou *aeterni numinis exemplar*, é Cristo, e o novo rei filósofo é um discípulo de Cristo.

Erasmo retorna ao rei filósofo no texto de seu tratado de filosofia política quando novamente qualifica o significado de “filosofia”. Ser filósofo não significa ser hábil em dialética ou física, mas preferir a verdade à ilusão. Em suma, ser filósofo é o mesmo que ser cristão: “idem esse philosophum et esse Christianum”. Esta é a declaração mais compacta e enfática da filosofia de Cristo de Erasmo. Sua declaração mais madura e completa pode ser encontrada na *Paraclesis*, um dos prólogos ou prefácios que compôs para sua edição do Novo Testamento, também de 1516. Em suas linhas iniciais, a *Paraclesis* exorta todos os mortais ao estudo mais santo e salubre da filosofia cristã, insistindo que esse tipo de sabedoria pode ser aprendida em menos livros e com menos esforço do que as doutrinas arcanas de Aristóteles. A filosofia de Cristo é um caminho reto aberto a todos os dotados de fé pura e simples, e não uma disciplina exclusiva reservada a especialistas. Nesse contexto, Erasmo acrescenta um controverso endosso de traduções vernáculas da Bíblia, para que todos possam compartilhar a mensagem de Cristo.

d. Paradoxo

Como vimos, Erasmo muitas vezes define a filosofia de forma negativa: sua filosofia não é o que as pessoas convencionalmente entendem como filosofia. Ele repudia a filosofia convencional como muito contenciosa, muito beligerante e dogmática. Em vez disso, ele prefere experimentar uma forma não assertiva de filosofia que se baseia no paradoxo e na força neutralizante de argumentos opostos. Seu experimento mais conhecido em paradoxo estendido, e sua melhor reivindicação de permanência no currículo escolar, é o *Elogio da Loucura*, publicado pela primeira vez em Paris em 1511, e acompanhado em edições subsequentes por um comentário atribuído a Gerhard Lister, mas que se acredita ter sido ditado pelo próprio Erasmo. Loucura ou *Moria*, entrega seu próprio elogio, orgulhosamente invocando a inspiração dos antigos sofistas gregos e aparentemente desqualificando todas as suas reivindicações, exceto talvez por sua sátira ao clero e às profissões eruditas; isso é seguido por uma exposição enganosamente séria da espiritualidade paulina, onde detectamos os mesmos dispositivos estilísticos e profusão de provérbios como no resto do texto.

Erasmo rotulou seu texto de declamação, no sentido de uma tese destinada a provocar uma contra-tese em vez de afirmar um dogma. Afinal, o orador é Folly, uma autoridade notoriamente não confiável em todos os assuntos seculares e religiosos e de quem não é desonra discordar em pontos de vista. Em vez disso, devemos ter vergonha de concordar com ela. Ao recorrer a esse subterfúgio, em vez de afirmar positivamente suas crenças em seu próprio nome, Erasmo foi capaz de intervir em vários debates intelectuais, políticos e espirituais na cristandade contemporânea sem afirmar ou negar nada.

Embora expressada pela própria Folly, a crítica da igreja e do clero contida no *Elogio da Loucura* provocou um amargo ressentimento entre os doutores em teologia, como sabemos pela correspondência entre Erasmus e o teólogo de Louvain Martin Dorp. Em carta datada de setembro de 1514, Dorp testemunha a reação hostil dos teólogos profissionais ao *Moriae Encomium* e sua apreensão do novo projeto de Erasmus para editar o Novo Testamento, cuja palavra já havia começado a circular em grande parte devido à própria campanha de relações públicas de Erasmus. A resposta de Erasmo a Dorp na epístola 337 recapitula muitos dos temas de seu discurso ao longo da vida contra a escolástica. Um dos temas-chave aqui é o forte contraste entre o estilo recente de teologia exemplificado pelos escolásticos e o antigo estilo de teologia associado aos Padres da Igreja, muitos de cujas obras Erasmus editou. A passagem do velho para o novo dificilmente foi uma melhoria. Os iniciantes ou *recentes* são tão absortos em suas disputas faccionais e disputas dialéticas que não têm tempo para ler a Bíblia.

Erasmo apresenta seu caso mais sucintamente quando pergunta: "O que Aristóteles tem a ver com Cristo?" Com efeito, ele acusa os escolásticos de idolatria ao substituir a autoridade cristã pela autoridade pagã. A carta a Dorp, que foi revisada para publicação com o *Elogio da Loucura* começando com a edição de Basileia de 1516, oferece um repúdio poderoso e insidioso da teologia e filosofia universitárias.

e. epicurismo

Erasmo, portanto, tinha pouco entusiasmo pelas várias ortodoxias filosóficas prevalecentes entre os antigos ou os modernos. No entanto, bastante tarde na vida, e apenas tardiamente reconhecido pela crítica, ele simpatizou com uma das escolas helenísticas de filosofia, a saber,

o epicurismo. Erasmo nunca defendeu o epicurismo como um sistema abrangente de pensamento, e não pôde endossar o princípio central da mortalidade da alma humana. Ele foi, no entanto, atraído pelo ideal epicurista de paz de espírito através do afastamento dos cuidados mundanos e do cultivo de uma consciência moral clara. Como escreve Reinier Leushuis, o último colóquio familiar de Erasmus, *O epicurista*, publicado em 1533, contém a surpreendente afirmação de que ninguém merece melhor o nome "epicureano" do que o reverenciado príncipe da filosofia cristã, o próprio Cristo. Cristo ensina seus seguidores como alcançar um estado de completa tranquilidade e liberdade dos tormentos de uma consciência culpada, que corresponde ao ideal epicurista de *ataraxia*.

Este ideal, vale a pena notar, não é o mesmo que a apatia estóica, que Erasmo cuidadosamente dissocia do cristianismo em vários lugares, incluindo o *Eclesiastes*. Ele ressalta que a apatia frustraria o propósito do pregador cristão que tenta despertar as emoções do público. O cristão deve combinar a compaixão com a consciência limpa para alcançar a tranquilidade. Essa compreensão do cristianismo tem pouco em comum com o teor mais severo do pensamento protestante e pode explicar por que Martinho Lutero rotulou Erasmo de epicurista no sentido vulgar de ateu ou incrédulo. Finalmente, talvez não seja descabido aqui apontar que, por meio de sua adoção madura e não dogmática do epicurismo, Erasmo mostra alguma afinidade com o prosador renascentista Michel de Montaigne.

3. A Palavra

A fala, para Erasmo, não é apenas um atributo definidor da humanidade, mas também uma chave para a relação entre humanidade e

divindade, que era uma preocupação central de seu pensamento. O Evangelho de João declara que no princípio era o *logos*, que Erasmo famosa, ou infamemente, retraduziu como *sermão* em preferência à leitura da Vulgata, *verbo*. Erasmo sentiu-se justificado em mudar a leitura da Vulgata, mas apenas na segunda edição de seu Novo Testamento publicada em 1519, porque o texto recebido da Escritura não é divino. As palavras são humanas, ou melhor, uma mediação entre o humano e o divino. A Bíblia é fala, e como tal deve ser lida, interpretada e compreendida de acordo com as artes da fala. Além disso, as artes da fala são o único meio que temos para nos aproximarmos da divindade. A fala aproxima o homem de Deus.

a. Teologia Humanista

Não está totalmente claro em que circunstâncias Erasmo se interessou pela erudição bíblica. Seu encontro com John Colet na Inglaterra é conhecido por ter despertado seu interesse. Outro fator, e talvez um fator independente, foi sua descoberta, no verão de 1504 na abadia Praemonstratense de Parc, perto dos muros de Louvain, do manuscrito de *Anotações sobre o Novo Testamento* de Lorenzo Valla, concluído cinquenta anos antes. Erasmo preparou a *editio princeps* em Paris em 1505 com uma epístola introdutória dirigida a Christopher Fisher, protonotário papal e doutor em direito canônico. Este prefácio em defesa de Valla pode ser lido como uma espécie de encômio paradoxal, ou elogio de injúria, já que Valla tinha uma reputação controversa de crítico severo e polemista amargo.

Erasmo compara Valla a Zoilo, figura proverbial de calúnia odiosa por sua crítica presunçosa da epopeia homérica, como nos lembram os *Adágios*; mas aqui, no prefácio, ele carrega uma conotação positiva

como censor heroico. Em sua obra-prima sobre a elegância da língua latina, Valla resgatou a literatura da barbárie administrando o duro remédio da crítica à doença inveterada do latim escolástico. Erasmus publicou um resumo do trabalho de Valla em 1531 com base em um resumo que ele havia composto muitos anos antes no mosteiro de Steyn. Valla comparou a Vulgata com o texto grego do Novo Testamento e corrigiu a tradução de acordo com critérios gramaticais, incluindo o critério de elegância. Certamente, pergunta Erasmus, a tradução, seja de textos sagrados ou profanos, é o escopo da gramática. Um tradutor não é um profeta. O profeta requer o dom do Espírito Santo, mas o tradutor precisa de gramática e retórica, as artes da linguagem. Com efeito, *linguarum peritia*. Este é o programa da teologia humanista.

O fervor com que a carta a Fisher defende a filologia bíblica de Valla sugere que Erasmo já havia começado um empreendimento semelhante. De fato, o texto que Erasmus editou em 1505 foi o modelo e impulso para suas próprias *Anotações sobre o Novo Testamento* publicadas pela primeira vez como parte do *Novum Instrumentum* em 1516. Jacques Chomarat demonstrou de forma convincente quanto Erasmus devia ao precedente de Valla e quão pouco ele reconhecia muitas vezes expressando severas críticas às escolhas de Valla, que podem ser tomadas como uma espécie de homenagem mimética a Valla, o moderno Momus ou deus da crítica. Mesmo a substituição de *sermo* (sermão) por *verbum* (verbo), que envolveu Erasmo em brigas intermináveis e lhe rendeu uma denúncia do púlpito da Catedral de São Paulo em Londres, foi antecipado por Valla em suas notas sobre o *Evangelho de João*. Frequentemente, as *Anotações* Erasmiânicas revisitam os temas abordados pela primeira vez na epístola introdutória a Fisher,

incluindo a noção de que a Bíblia, como toda linguagem humana, está imersa no tempo histórico.

Chomarat chama nossa atenção para a anotação de Erasmo em Atos 10.38, onde o apóstolo Pedro está pregando ao soldado romano Cornélio. Pedro diz a Cornélio que Deus ungiu Jesus, o que a Vulgata traduz com uma frase que provoca um longo comentário de Erasmo, alongado em sucessivas edições. Em primeiro lugar, ele observa, embora o Novo Testamento seja escrito em grego, não está claro se Pedro estava falando grego ou hebraico, ou seja, o dialeto local do hebraico. Se falava grego, falava-o como uma língua estrangeira flexionada por seu próprio vernáculo, o que explica as irregularidades estilísticas. Afinal, os apóstolos eram apenas humanos, sujeitos ao erro e à ignorância como todos nós. Isso colocou Erasmus em muitos problemas. Ele completa sua nota com um aviso: “Eu não sou o oráculo; você pode pegar minha opinião ou deixá-la”. Este pronunciamento coincide com isenções de responsabilidade semelhantes em toda a sua erudição bíblica e suas desculpas. Para seu implacável inimigo Edward Lee, Erasmus insiste que suas opiniões não são dogmas a serem tomados com fé, mas apenas ideias a serem debatidas: *excutienda propono non sequenda*. Na teologia humanista, tanto o texto quanto o exegeta são falíveis.

b. A Ética da Fala

A principal declaração de Erasmo sobre a fala humana vem no início de sua *Paráfrase sobre o Evangelho de João*, publicada em 1523 entre a terceira e quarta edições de suas *Anotações*. Falando na voz do evangelista, ele reconhece que a natureza de Deus supera a compreensão humana e excede todos os nossos poderes de representação. Consequentemente, é melhor acreditar em Deus do que

tentar entendê-lo através da razão humana. A filosofia cristã é uma espécie de fideísmo, e não uma teologia especulativa. Mas, para transmitir alguma compreensão de coisas que não são inteligíveis para nós nem explicáveis por nós, temos que usar nomes de coisas que são familiares aos nossos sentidos, embora não haja nada na realidade que seja verdadeiramente análogo a Deus. Portanto, assim como a Bíblia chama essa mente mais elevada de Deus, também chama seu único Filho de sua fala. Pois o Filho, embora não idêntico ao Pai, no entanto se assemelha a ele por perfeita semelhança. Da mesma forma, a fala é o verdadeiro espelho da mente. Nesse sentido, João *logos* é o paradigma da fala humana. Há algo milagroso na fala humana que, surgindo dos recessos internos da mente e passando pelos ouvidos do ouvinte, por uma espécie de energia oculta, transfere a alma do falante para a alma do ouvinte. Essa “energia oculta” não é divina, mas insinua a proximidade do humano e do divino. Cristo é chamado de *logos* porque Deus quis dar-se a conhecer a nós por meio dele, para que pudéssemos ser salvos. A fala é a porta de entrada para a eternidade.

O *topos* do espelho da fala percorre toda a obra de Erasmo como fio condutor de seu pensamento ético e religioso. É a figura de linguagem que anima sua filosofia. Encontramos o espelho no *Elogio da Loucura*, em vários adágios e na *Língua*. Neste último, está associado a um ditado de Sócrates: “Fala para que eu te veja”, que reaparece no *Apophthegmata*, cuja epístola introdutória a Guilherme de Cleves cita a afirmação de Plutarco de que, mais do que quaisquer atos, os ditos são o verdadeiro espelho da mente. O último trabalho de Erasmo, o *Eclesiastes* dedica um desenvolvimento bastante importante ao papel exaltado da fala como o verdadeiro espelho e imagem da alma. Em todos esses casos, devemos reconhecer a expressão não de uma teoria linguística, mas sim de um

imperativo moral. Nossa sociedade e nossa salvação dependem, segundo a figura de linguagem favorita de Erasmo, da coincidência de nossas palavras e pensamentos.

Erasmo destaca melhor essa dimensão de seu tema na *Lingua* de 1525, que identifica a língua como a fonte de nossos maiores benefícios e males. Se a fala é um espelho, explica ele com tristeza, certamente pode ser um espelho distorcido. Cristo queria ser chamado de *logos* e a verdade, para que tivéssemos vergonha de mentir, mas agora até os cristãos estão tão acostumados a mentir que nem percebem que estão mentindo. Este triste estado de coisas é a ocasião para uma advertência muito solene: “Uma vez que a mentira se torna aceitável, então não podemos ter mais confiança, e sem confiança perdemos toda a sociedade humana”. O verdadeiro discurso é a base da sociedade, e uma vez que essa base é quebrada, o edifício social desmorona. No final do século XVI, Michel de Montaigne fará a mesma afirmação nos mesmos tons proféticos, primeiro em seu ensaio “Sobre os mentirosos” e novamente no ensaio “Sobre a mentira”. Ambos os escritores vivenciaram sua idade como uma crise de verdade e linguagem. Se quisermos fazer justiça à prolífica e multifacetada realização de Desidério Erasmo, podemos dizer que ele dedicou sua vida à ética da fala.

4. Um legado controverso

a. Formação Canon

Desde sua morte em 1536, dificilmente se pode dizer que Erasmo tenha descansado em paz. Seus adversários e detratores não ficaram satisfeitos com seu desaparecimento terrestre, e seus partidários e discípulos compartilhavam um pouco de seu entusiasmo pela polêmica. Uma maneira de avaliar o legado de Erasmus é traçar a história

de publicação de seu trabalho, ou o que podemos chamar de criação de seu cânone. O próprio Erasmo estava pensando em uma edição de suas obras completas já em 1523, como sabemos por uma carta que enviou a Johann von Botzheim na qual elaborou um catálogo preliminar de suas obras a serem editadas em nove tomos separados com um décimo tomo pendente.

O primeiro tomo deveria incluir tudo o que diz respeito à literatura e educação, incluindo todas as suas traduções de Luciano, Eurípides e Libânio. O tomo dois foi reservado para os adágios, e o tomo três para sua correspondência. O volume quatro seria dedicado à filosofia moral, incluindo suas várias traduções da *Moralia* de Plutarco e suas obras originais, como o *Elogio da Loucura*, a *Educação de um Príncipe Cristão* e a *Reclamação da Paz*. O volume cinco era para lidar com obras de instrução religiosa, como o *Enquirídio*, seus comentários de salmos e todos os prefácios de seu *Novo Testamento*. Eventualmente, seu *Eclesiastes* seria incluído neste grupo. O volume seis consistiria do *Novo Testamento e das Anotações*, enquanto o volume sete seria para as *paráfrases*. O volume oito deveria, em uma estimativa conservadora, conter todas as *Apologias*, ou escritos polêmicos. O volume nove foi para *Cartas de São Jerônimo*, como se Erasmo as escrevesse ele mesmo, e se o tempo permitisse, ele prometeu escrever um comentário sobre a *Epístola de Paulo aos Romanos* para preencher o volume 10.

Erasmus revisou seu plano em uma carta endereçada ao historiador escocês Hector Boece em 1530, em parte para acomodar tudo o que ele havia escrito nos sete anos seguintes. Como medida prática, as obras agora são distribuídas em séries, ou *ordenanças*, em vez de volumes individuais, e algumas outras modificações são introduzidas. As paráfrases juntam-se ao Novo Testamento em *ordo* Seis para dar lugar a todas as

traduções de Erasmus dos Padres gregos em *ordo* Sete. A nona série agora inclui vários padres latinos além de Jerônimo, e os planos para um décimo volume foram arquivados.

Quando a *Opera omnia* póstuma finalmente foi publicada, da imprensa Froben de Basileia no decorrer de 1538 a 1540, os editores seguiram o plano de Erasmo, mas mais uma vez separaram o *Novo Testamento e as Paráfrases* em ordens seis e sete, enquanto o volume projetado de *Padres latinos* foi cancelado. As *desculpas* ocupam a nona e última ordem. Esta é substancialmente a mesma organização adotada pelo refugiado protestante francês Jean Le Clerc em sua edição de dez volumes da *Opera omnia* publicado em Leiden durante a primeira década do século XVIII. Esta edição é conhecida como LB do nome latino para o local de publicação, Lugduni Batavorum. Le Clerc teve que adicionar um décimo volume para acomodar todas as *desculpas*.

Como mais uma inovação, ele ainda acrescentou um *Index Expurgatorius*, ou repertório de todas as passagens da obra de Erasmus que foram marcadas para expurgação pelos censores espanhóis e romanos, chaveadas para a paginação da edição de Basileia. A partir desse índice, parece que os censores estavam particularmente interessados na correspondência, e que apenas o *ordo* oito, consistindo em traduções latinas dos padres gregos, escapou de sua vigilância.

b. Censura

O índice de Le Clerc é um lembrete oportuno de que durante um século e meio entre a edição de Basileia e a LB, a história da recepção de Erasmus é em grande parte uma história de censura. A Contrarreforma dedicou boa parte de seu esforço institucional à supressão do legado de Erasmus na Itália. Os primeiros índices de livros proibidos foram as listas

municipais cujo âmbito de aplicação era necessariamente restrito. Em 1555, a Congregação do Índice promulgou o primeiro *Índice papal de Livros Proibidos*, que incluía vários títulos de Erasmo, como as *Anotações sobre o Novo Testamento*, os *Colóquios*, o *Elogio da Loucura*, o *Enquirídio*, e alguns escritos sobre oração e celibato. Este índice foi suspenso logo após sua promulgação, mas impediu que os impressores italianos publicassem novas edições do trabalho de Erasmo. Então, em 1559, o papado promulgou um novo índice que inscreveu Erasmo entre a primeira classe de hereges cujas obras foram totalmente proibidas. Este índice, por sua vez, provocou uma grande incidência de queima de livros na capital da impressão europeia, Veneza. O Papa Pio IV emitiu um índice revisado na esteira do Concílio de Trento, o *Índice Tridentino de 1564*, que relaxou a proibição abrangente do trabalho de Erasmo.

No entanto, também incluiu novas disposições de execução que resultaram no confisco e destruição de um número considerável de edições Erasmus no estoque de livreiros italianos. O *Índice Tridentino* também incluiu uma nova disposição para o expurgo das obras de Erasmo que não foram totalmente proibidas. Esta provisão rendeu, depois de algum atraso, um dos empreendimentos de impressão e publicação mais importantes da Contrarreforma, a saber, a edição oficial expurgada dos *Adágios de Erasmo*. Este foi encomendado pelo Concílio de Trento, preparado por Paolo Manuzio, prefaciado por seu filho Aldo, e publicado em Florença pelos Giunti em 1575 com o *imprimatur* do Papa Gregório XIII. Esta foi a edição censurada dos *Adágios*, expurgada de qualquer coisa que pudesse ofender os ouvidos piedosos, e da qual todos os vestígios de seu autor, Erasmo de Roterdã, foram tão escrupulosamente removidos que a obra é muitas vezes catalogada como *Adágios de Paolo Manuzio*. É uma bênção que leitores de fora da Itália tenham acesso à edição não

expurgada dos *Adágios*, pois se Montaigne tivesse que confiar na versão de Paolo Manuzio, ele nunca teria inventado a forma de ensaio. As revisões subsequentes do *Índice de Livros Proibidos* abandonaram gradualmente o projeto de mais expurgo. O índice do Papa Clemente VIII em 1596 passou a tarefa de expurgo para leitores individuais que confiam em sua própria consciência ou nas instruções de outra pessoa. Eventualmente, o papado se resignou à presença de algumas cópias dos escritos literários e educacionais de Erasmo em bibliotecas particulares na Itália.

c. Bolsa de estudo

Assim como a era anterior ao LB foi uma era de censura, a era seguinte foi, para o estudo de Erasmo, uma era de erudição florescente. O século XX, em particular, iniciou vários monumentos da erudição moderna. De 1906 a 1958, PS Allen e seus colaboradores publicaram em doze volumes, com a Oxford University Press, a correspondência completa de Erasmo, *O trabalho das cartas de Desiderio Erasmus de Rotterdam*. Ele substituiu completamente o terceiro *ordo* de sua *Opera omnia*. Em 1933, Wallace Ferguson publicou, como suplemento ao LB, seu *Erasmi opuscula*, incluindo a biografia de São Jerônimo de Erasmo.

No mesmo ano, Hajo Holborn publicou uma importante edição de vários textos-chave, incluindo o que permanece hoje a edição padrão do *Enquirídio*. Em 1969, um comitê internacional baseado na Holanda começou a publicar a edição crítica das obras completas de Erasmo conhecidas como ASD. Finalmente, em 1974, a University de Toronto lançou suas obras completas de Erasmo em tradução para o inglês conhecidas como CWE, para Obras Colecionadas de Erasmo. Ambos os projetos ainda estão em andamento no espírito daquele ditado real *Festina lente*. Todos os anos, sob os auspícios da Sociedade Erasmo de

Rotterdam (que também publica a revista *Erasmus Studies*, antiga *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*), a Palestra Margaret Mann Phillips é ministrada na Primavera e a Palestra de Aniversário no Outono para comemorar e conservar o legado cultural e ético de Erasmus. A Sociedade creditou um site Erasmus em erasmusociety.org.

5. Referências e Leituras Adicionais

a. Edições

- Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami. Ed. PS Allen et ai. 12 vol. Oxford: Clarendon Press, 1906-1958.
- Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Amsterdã, 1969-. TEA
- Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia. Ed. Jean Le Clerc. 10 vol. Leiden: P. van der Aa, 1703-1706. (LIBRA)
- Ausgewählte Werke. Ed. Hajo Holborn. Munique: CH Beck'sche, 1933.
- Erasmi opuscula. Ed. Wallace Fergusson. Haia: Martin Nijhoff, 1933.
- Obras Colectivas de Erasmus. Toronto: University of Toronto Press, 1974-. (CWE)

b. Estudos

- Boyle, Marjorie O'Rourke. Erasmus sobre Linguagem e Método em Teologia. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- Chomarat, Jacques. "Les Annotations de Valla, celles d'Erasme et la grammaire." In Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Genebra: Droz, 1978.
- Grendler, Paulo. "A Sobrevivência de Erasmus na Itália." Erasmus em inglês 8 (1976). 2-22.
- Leushuis, Reinier. "O Paradoxo do Epicurismo Cristão em Diálogo: Colóquio de Erasmo O Epicurista." Estudos Erasmus 35 (2015). 113-136.

- Meer, Tineke ter. "Um verdadeiro espelho da mente: algumas observações sobre o Apophthegmata de Erasmus." Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 23 (2003) 67-93.
- Monfasani, John. "Erasmus e os Filósofos." Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 32 (2012). 47-68.
- Popkin, Ricardo. A história do ceticismo de Erasmo a Descartes. Nova York: Harper and Row, 1968.
- Thompson, Craig. "Introdução." Em Erasmus, Escritos Literários e Educacionais. Vol. 1. Toronto: University of Toronto Press, 1978. CWE 23.

Informação sobre o autor

Eric MacPhail

Indiana University

USA

NICOLAU MAQUIAVEL

Maquiavel (1469-1527) foi um filósofo florentino do século XVI conhecido principalmente por suas ideias políticas. Seus dois livros filosóficos mais famosos, *O Príncipe* e os *Discursos sobre Lívio*, foram publicados após sua morte. Seu legado filosófico permanece enigmático, mas esse resultado não deveria surpreender um pensador que compreendeu a necessidade de trabalhar às vezes nas sombras. Ainda não há opinião acadêmica estabelecida com respeito a quase todas as facetas da filosofia de Maquiavel. Os filósofos discordam sobre sua intenção geral, o status de sua sinceridade, o status de sua piedade, a unidade de suas obras e o conteúdo de seus ensinamentos.

Sua influência foi enorme. Provavelmente nenhum filósofo desde a antiguidade, com a possível exceção de Kant, afetou seus sucessores tão profundamente. De fato, a própria lista desses sucessores é quase como se fosse a própria história da filosofia política moderna. Bacon, Descartes, Spinoza, Bayle, Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Smith, Montesquieu, Fichte, Hegel, Marx e Nietzsche estão entre aqueles cujas ideias ecoam o pensamento de Maquiavel. Mesmo aqueles que aparentemente rejeitaram os fundamentos de sua filosofia, como Montaigne, tipicamente consideravam Maquiavel um oponente formidável e consideravam necessário se envolver com as implicações dessa filosofia.

ÍNDICE

1. Vida
 - a. A Juventude (1469-1498)
 - b. O Oficial (1498-1512)
 - c. O Filósofo (1513-1527)
2. Temas filosóficos

- a. Virtude
- b. Fortuna
- c. Natureza
- d. História e necessidade
- e. Verdade
- f. Política: Os Humores
- g. Política: Republicanismo
- h. Glória
- i. Religião
- j. Ética

3. Corpus de Maquiavel

- a. O príncipe
- b. Discursos sobre Lívio
- c. Arte da guerra
- d. Histórias florentinas
- e. Outros trabalhos

4. Possíveis influências filosóficas em Maquiavel

- a. Humanismo renascentista
- b. Platonismo renascentista
- c. Aristotelismo renascentista
- d. Xenofonte
- e. Lucrecio
- f. Savonarola
- g. A Bíblia e suas tradições

5. Interpretações Contemporâneas

6. Referências e Leituras Adicionais

- a. Fontes primárias
- b. Fontes secundárias

1. Vida

Costuma-se dividir a vida de Maquiavel em três períodos: sua juventude; seu trabalho para a república florentina; e seus últimos anos, durante os quais compôs seus escritos filosóficos mais importantes. A maior parte da carreira diplomática e filosófica de Maquiavel foi marcada por dois importantes eventos políticos: a invasão francesa da Itália em 1494 por Carlos VIII; e o saque de Roma em 1527 pelo exército do imperador Carlos V.

A seguir, as citações de *O Príncipe* referem-se ao número do capítulo (por exemplo, "P 17"). As citações aos *Discursos* e às *Histórias Florentinas* referem-se ao número do livro e do capítulo (por exemplo, "D 3.1" e "HF 4.26"). As citações à *Arte da Guerra* referem-se ao número do livro e da frase na edição italiana de Marchand, Farchard e Masi e na tradução correspondente de Lynch (por exemplo, "AG 1.64").

a. A Juventude (1469-1498)

Maquiavel nasceu em 3 de maio de 1469, em uma família um tanto distinta. Ele cresceu no distrito de Santo Spirito, em Florença. Ele tinha três irmãos: Primavera, Margherita e Totto. Sua mãe era Bartolomea di Stefano Nelli. Seu pai era Bernardo, um doutor em direito que gastava uma parte considerável de sua magra renda em livros e que parece ter sido especialmente apaixonado por Cícero. Assim, em tenra idade, Maquiavel foi exposto a muitos autores clássicos que o influenciaram profundamente; como ele diz nos *Discursos*, as coisas que moldam um menino de "ternos anos" para sempre regularão sua conduta (D 3.46). Não sabemos se Maquiavel lia grego, mas certamente lia autores gregos em tradução, como Tucídides, Platão, Xenofonte, Aristóteles, Políbio, Plutarco e Ptolomeu. Ele já estudava latim aos sete anos e traduzia obras vernáculas

para o latim aos doze anos. Entre os autores latinos que leu estavam Plauto, Terêncio, César, Cícero, Salústio, Virgílio, Lucrécio, Tibulo, Ovídio, Sêneca, Tácito, Prisciano, Macróbio e Lívio. Entre os autores italianos favoritos de Maquiavel estavam Dante e Petrarca.

Quando tinha doze anos, Maquiavel começou a estudar com o padre Paolo da Ronciglione, um professor famoso que instruiu muitos humanistas proeminentes. Maquiavel pode ter estudado mais tarde com Marcello di Virgilio Adriani, professor da Universidade de Florença.

Os diários do pai de Maquiavel terminam em 1487. Nos dez anos seguintes, não há registro das atividades de Maquiavel. Em 1497, ele retorna ao registro histórico escrevendo duas cartas em uma disputa com a família Pazzi.

Durante este período, houve muitas datas importantes. A conspiração dos Pazzi contra os Médici ocorreu em 1478. Savonarola começou a pregar em Florença em 1482. Em 1492, Lorenzo, o Magnífico, morreu e Rodrigo Borgia ascendeu ao papado como Alexandre VI. Em 1490, depois de pregar em outros lugares por vários anos, Savonarola retornou a Florença e foi designado para San Marco. Em 1494, ele ganhou autoridade em Florença quando os Médici foram expulsos após a invasão de Carlos VIII. A mãe de Maquiavel faleceu em 1496, mesmo ano em que Savonarola insistiria na criação do Grande Conselho. Em 12 de maio de 1497, Savonarola foi excomungado por Alexandre VI. Em 23 de maio de 1498, quase exatamente um ano depois, ele foi enforcado e queimado na fogueira com outros dois frades na Piazza della Signoria.

b. O Oficial (1498-1512)

Pouco depois de Savonarola ser condenado à morte, Maquiavel foi nomeado para servir sob Adriani como chefe da Segunda

Chancelaria. Maquiavel tinha 29 anos e não tinha experiência política anterior. Um mês depois de ter sido nomeado para a Chancelaria, ele também foi nomeado para servir como Secretário dos Dez, o comitê de guerra.

Em novembro de 1498 empreendeu sua primeira missão diplomática, que envolveu uma breve viagem à cidade de Piombino. Em março de 1499, foi enviado a Pontedera para negociar uma disputa salarial envolvendo o capitão mercenário Jacopo d'Appiano. Em julho do mesmo ano, ele visitaria a Condessa Caterina Sforza em Forlì (P 3, 6 e 20; D 3,6; HF 7,22 e 8,34; AG 7,27 e 7,31).

Sua primeira grande missão foi na corte francesa, de julho de 1500 a janeiro de 1501. Lá ele se encontraria com Georges d'Amboise, cardeal de Rouen e ministro das Finanças de Luís XII (P 3). Em 1501, faria três viagens à cidade de Pistoia, que estava sendo dilacerada por disputas faccionais (P 17). Ao longo da década seguinte, ele empreenderia muitas outras missões, algumas das quais o afastaram de casa por meses (por exemplo, sua missão de 1507 na Alemanha).

Em agosto de 1501 ele se casou com Marietta di Ludovico Corsini. Maquiavel e Marietta acabariam por ter vários filhos, incluindo Bernardo, Primerana (que morreu jovem), uma filha sem nome (que também morreu jovem), Baccina, Ludovico, Piero, Guido e Totto. Maquiavel também estava romanticamente ligado a outras mulheres, como a cortesã La Riccia e a cantora Barbera Salutati.

Em 1502, Maquiavel conheceu Cesare Borgia pela primeira vez (por exemplo, P 3, 7, 8 e 17; D 2.24). No mesmo ano, Florença passou por uma grande reforma constitucional, que colocaria Piero Soderini como *gonfaloniere* vitalício (anteriormente o prazo limite era de dois meses). Soderini (por exemplo, D 1.7, 1.52, 1.56, 3.3, 3.9 e 3.30) permitiu

que Maquiavel criasse uma milícia florentina em 1505-1506. A milícia era uma ideia que Maquiavel havia promovido para que Florença não precisasse contar com tropas estrangeiras ou mercenárias (ver P 12 e 13). Em 1507, Maquiavel seria nomeado para servir como chanceler do recém-criado *Nine*, um comitê relativo à milícia.

Entre 1502 e 1507, Maquiavel colaboraria com Leonardo da Vinci em vários projetos. A mais notável foi a tentativa de conectar o rio Arno ao mar; irrigar o vale do Arno; e cortar o abastecimento de água a Pisa. No verão de 1512, a milícia de Maquiavel foi esmagada na cidade de Prato. Soderini foi exilado e, em 1º de setembro, Giuliano de Médici marcharia para Florença para restabelecer o controle da cidade pelos Médici. O mandato de Maquiavel no governo florentino duraria de 19 de junho de 1498 a 7 de novembro de 1512. Ele foi um dos poucos funcionários da república a ser demitido após o retorno dos Médici.

Durante este período, Cesare Borgia tornou-se o duque de Valentino no final do verão de 1498. O pai de Maquiavel, Bernardo, morreu em 1500. Alexandre VI morreu em agosto de 1503 e foi substituído por Pio III (que durou menos de um mês). Júlio II ascenderia ao papado no final de novembro de 1503.

c. O Filósofo (1513-1527)

No final de 1512, Maquiavel foi acusado de participar de uma conspiração anti-Médici. No início de 1513, ele foi preso por vinte e dois dias e torturado com o *cintado*, um método que dolorosamente deslocava os ombros. Ele foi libertado em março e se aposentou em uma casa de família (que ainda está de pé) em Sant'Andrea em Percussina.

Foi uma profunda queda em desgraça, e Maquiavel sentiu isso profundamente; ele se queixa de sua "malignidade da fortuna" na Carta

Dedicatória ao *Príncipe*. Ele parece ter começado a escrever quase imediatamente. Em 10 de dezembro de 1513, ele escreveu a seu amigo, Francesco Vettori, que estava trabalhando arduamente no que hoje conhecemos como seu livro filosófico mais famoso, *O Príncipe*. Ele também começou a escrever os *Discursos sobre Lívio* durante este período.

Durante os anos seguintes, Maquiavel participou de discussões literárias e filosóficas nos jardins da família Rucellai, os Orti Oricellari. Ele escreveu poesia e peças de teatro durante este período e, em 1518, provavelmente escreveu sua peça mais famosa, *A Mandrágora*.

Amigos como Francesco Guicciardini e patronos como Lorenzo di Filippo Strozzi tentaram, com vários graus de sucesso, restaurar a reputação de Maquiavel com os Médici. Alguma coisa deve ter funcionado. Em 1520, Maquiavel foi enviado em uma missão diplomática menor para Lucca, onde escreveria a *Vida de Castruccio Castracani*. Impressionado, Giuliano de Médici ofereceu a Maquiavel um cargo na Universidade de Florença como historiógrafo oficial da cidade. Giuliano também encomendaria as *Histórias Florentinas* (que Maquiavel terminaria em 1525).

Em 1520, Maquiavel publicou a *Arte da Guerra*, a única grande obra em prosa que publicaria durante sua vida. Foi bem recebido em Florença e Roma. Ele dirigiu a primeira produção de *Clizia* em janeiro de 1525. Maquiavel morreu em 21 de junho de 1527. Seu corpo está enterrado na basílica florentina de Santa Croce.

Durante este período, Giovanni de Médici tornou-se Papa Leão X após a morte de Júlio II, em 1513. Ele foi o primeiro florentino a se tornar papa. Em outubro de 1517, Martinho Lutero enviou suas 95 Teses a Alberto de Mainz. Em 1521, Lutero foi excomungado por Leão X. Em 1522,

Piero Soderini morreu em Roma. Em 1523, Giuliano de Médici tornou-se Papa Clemente VII. Em 1527, Clemente recusou o pedido de anulação de Henrique VIII. Cinco anos depois, em 6 de maio de 1527, Roma foi demitida pelo imperador Carlos V.

2. Temas filosóficos

Se ser filósofo significa indagar sem medo de fronteiras, Maquiavel é o epítome de um filósofo. Embora não esteja claro exatamente o que "razão" significa para Maquiavel, ele diz que é "bom raciocinar sobre tudo" (*bene ragionare d'ogni cosa*; D 1.18). E diz: "Não julgo nem jamais julgarei ser um defeito defender qualquer opinião fundamentada, sem querer usar de autoridade ou força para isso" (D 1.58). Ele afirma que não vai raciocinar sobre certos tópicos, mas o faz de qualquer maneira (por exemplo, P 2, 6, 11 e 12; compare D 1.16 e 1.58). E sugere que um príncipe deve ser um "interrogante amplo" (*largo domandatore*) e um "ouvinte paciente da verdade" (*paziente audite del vero*; P 23).

Mas o que mais precisamente Maquiavel quer dizer com "filosofia"? Vale notar que a palavra "filosofia" nunca aparece em *O Príncipe* ou nos *Discursos* (mas ver HF 7.6). A palavra "filósofo(s)" (*filosofo/filosofi*) aparece uma vez em *O Príncipe* (P 19) e três vezes nos *Discursos* (D 1.56, 2.5 e 3.12; ver também D 1.4-5 e 2.12, bem como HF 5.1 e 8.29). Maquiavel ocasionalmente se refere a outros predecessores filosóficos (por exemplo, D 3.6 e 3.26; HF 5.1; e AG 1.25).

A título de apresentação, este artigo pressupõe que *O Príncipe* e os *Discursos* compõem uma filosofia maquiavélica unificada. Os leitores devem notar que outros intérpretes não fariam essa presunção. Independentemente disso, o que se segue é uma série de

temas representativos ou vinhetas que podem apoiar qualquer número de interpretações.

a. Virtude

A mais fundamental de todas as ideias de Maquiavel é *virtù*. Esta palavra tem várias valências, mas é traduzida de forma confiável em inglês como "virtude" (às vezes como "habilidade" ou "excelência"). Embora difícil de caracterizar de forma concisa, a virtude maquiavélica diz respeito à capacidade de moldar as coisas e é uma combinação de autoconfiança, autoafirmação, autodisciplina e autoconhecimento.

Com relação à autoconfiança, uma maneira útil de pensar a virtude é em termos do que Maquiavel chama de "próprias armas" (*arme proprie*; P1 e 13; D 1.21), noção que ele vincula à virtude. Esta frase às vezes se refere literalmente aos soldados ou tropas. Mas também pode referir-se a um sentido geral do que é próprio, ou seja, o que não pertence ou não depende de outra coisa. Minimamente, então, a virtude pode significar confiar em si mesmo ou em suas posses. No máximo, pode significar repudiar a confiança em todos os sentidos - como a confiança na natureza, fortuna, tradição e assim por diante. Ser virtuoso pode significar, então, não apenas ser autossuficiente, mas também ser independente. Dessa forma, Maquiavel talvez seja o precursor de várias explicações modernas da substância (por exemplo, a de Descartes) que caracterizam a realidade de uma coisa em termos de sua independência e não de sua bondade.

Com respeito à autoafirmação, aqueles com virtude são dinâmicos e inquietos, até mesmo implacáveis. A virtude maquiavélica parece, assim, mais intimamente relacionada com a concepção grega de potência ativa (*dynamis*) do que com a concepção grega de virtude (*arete*). Consequentemente, o idioma da ociosidade ou lazer (*ozio*) é

estranho à maioria, se não a todos, os personagens de sucesso nos escritos de Maquiavel, que, em vez disso, trabalham constantemente para alcançar seus objetivos. Os romanos, ostensivamente uma das repúblicas modelo, sempre procuram o perigo de longe; travar guerras imediatamente se for necessário; e não hesite em empregar fraudes (P 3; D 2.13). Cesare Borgia, ostensivamente um dos príncipes-modelo, trabalha incessantemente para lançar as bases adequadas para seu futuro (P 7). Maquiavel exorta seus leitores a pensar sempre na guerra, especialmente em tempos de paz (P 14); nunca deixar de ver a tempestade que se aproxima em meio à calmaria (P 24); e ter cuidado com a Fortuna, que é como “um daqueles rios furiosos” que destrói tudo em seu caminho (P 25). Ele lamenta a ociosidade dos tempos modernos (D 1.pr; ver também HF 5. 1) e incentiva os potenciais fundadores a ponderar sobre a sabedoria de escolher um local que forçaria seus habitantes a trabalhar duro para sobreviver (D 1.1). Maquiavel diz que um príncipe sábio nunca deve ficar ocioso em tempos de paz, mas deve usar sua indústria para resistir à adversidade quando a sorte muda (P 14).

No que diz respeito à autodisciplina, a virtude envolve o reconhecimento dos próprios limites juntamente com a disciplina para trabalhar dentro desses limites. *O Príncipe*, por exemplo, é ocasionalmente visto como um manual para autocratas ou tiranos. Mas, na verdade, está repleto de recomendações de moderação e autodisciplina. Maquiavel insiste, por exemplo, que um príncipe deve usar a crueldade com moderação e de forma adequada (P 8); que ele não deve procurar oprimir o povo (P 9); que ele não deve gastar o dinheiro de seus súditos (P 16) ou tomar suas propriedades ou mulheres (P 17); que ele pareça misericordioso, fiel, honesto, humano e, sobretudo, religioso (P 18); que ele deve ser confiável, não apenas como um “verdadeiro amigo”, mas

como um “verdadeiro inimigo” (P 21); e assim por diante. E embora Maquiavel raramente discuta justiça em *O Príncipe*, ele diz que “as vitórias nunca são tão claras que o vencedor não precise ter algum respeito [*qualche rispetto*], especialmente pela justiça” (*giustizia*; P 21; ver também 19 e 26). Para Maquiavel, a virtude inclui o reconhecimento das restrições ou limitações dentro das quais se deve trabalhar: não apenas os próprios limites, mas os sociais, incluindo os entendimentos convencionais de certo e errado.

Finalmente, no que diz respeito ao autoconhecimento, a virtude envolve conhecer as próprias capacidades e possuir a capacidade paradoxal de ser firmemente flexível. Não basta estar em constante movimento; além disso, é preciso estar sempre pronto e disposto a seguir em outra direção. Tampouco basta reconhecer os próprios limites; além disso, é preciso estar sempre pronto e disposto a encontrar maneiras de transformar uma desvantagem em vantagem. O sucesso nunca é uma conquista permanente. O tempo varre tudo e traz o bem e o mal (P 3); a sorte varia e pode arruinar quem é obstinado (P 25). A virtude exige que saibamos ser impetuosos (*impetuoso*); que saibamos reconhecer o ímpeto da fortuna (*ímpeto*); que saibamos agir rapidamente para aproveitar uma oportunidade antes que ela evapore. A virtude envolve flexibilidade – mas esta é uma flexibilidade disciplinada e otimista. Além disso, é uma flexibilidade que existe dentro de parâmetros prudentemente apurados e pela qual somos responsáveis. O que significa ser virtuoso envolve entender a nós mesmos e nosso lugar no cosmos. Dessa forma, a concepção de virtude de Maquiavel está ligada não apenas à sua concepção de fortuna, mas também à necessidade e à natureza. Além disso, levanta a questão do que significa ser sábio (*savio*), um termo importante no pensamento de Maquiavel.

Deve-se enfatizar que a virtude maquiavélica não é necessariamente moral. À primeira vista e talvez após uma inspeção mais próxima, a virtude maquiavélica é algo como saber quando escolher a virtude (como tradicionalmente entendida) e quando escolher o vício. Como ele diz, devemos aprender a não ser bons (P 15 e 19) ou mesmo a entrar no mal (P 18; compare D 1.52), pois não é possível ser totalmente bom (D 1.26). Maquiavel é sensível ao papel que o julgamento moral desempenha na vida política; não haveria necessidade de dissimular se as opiniões dos outros não importassem. Mas seu ponto parece ser que não temos que pensar em nossas próprias ações como sendo excelentes ou ruins simplesmente em termos de estarem ligadas às noções morais convencionais de certo e errado. Louvor e culpa são cobrados por observadores,

Alguns estudiosos apontam para o uso de Maquiavel de técnicas retóricas atenuantes e para sua leitura de autores clássicos para argumentar que sua noção de virtude está, de fato, muito mais próxima do relato tradicional do que parece à primeira vista. Cruciais para esta edição são os capítulos centrais de *O Príncipe* (P 15-19). Alguns estudiosos destacam semelhanças entre o tratamento de Maquiavel da liberalidade e misericórdia em particular e os tratamentos de Cícero (*De officiis*) e Sêneca (*De beneficiis* e *De clementia*). Eles argumentam que a compreensão de Maquiavel dessas virtudes não é, em princípio, diferente da compreensão clássica e que a preocupação de Maquiavel é mais com a maneira pela qual essas virtudes são percebidas ou “mantidas” (*tenuto*). Outros estudiosos argumentam que esses capítulos de *O Príncipe* derrubam completamente a compreensão clássica e cristã dessas virtudes e que Maquiavel pretende um novo relato que seja realmente “útil” no mundo (*utile*; P 15). O desacordo acadêmico sobre o status das

virtudes nos capítulos centrais de *O Príncipe*, em outras palavras, reflete o desacordo mais amplo sobre a compreensão de Maquiavel da virtude como tal.

Por fim, vale a pena notar que *virtù* vem do latim *virtus*, que vem de *vir* ou “homem”. Não é por acaso que aqueles sem virtude são frequentemente chamados de fracos, pusilânimes e até efeminados (*effeminato*) – como os medos, que são caracterizados como efeminados como resultado de uma longa paz (P 6). Tampouco é um acidente que a fortuna, com a qual a virtude é regularmente emparelhada e contrastada, seja feminina (por exemplo, P 20 e 25).

b. Fortuna

Fortuna está ao lado de *virtù* como um conceito maquiavélico central. É traduzido de forma confiável como “fortuna”, mas também pode significar “tempestades no mar” em latim e italiano. Maquiavel muitas vezes situa a virtude e a fortuna em tensão, se não oposição. Às vezes, ele sugere que a virtude pode resistir ou mesmo controlar a fortuna (por exemplo, P 25). Mas ele também sugere que a fortuna não pode ser oposta (por exemplo, D 2.30) e que ela pode reprimir o maior dos homens com sua “malignidade” (*malignità*). A fortuna acompanha o bem com o mal e o mal com o bem (HF 2.30). Assim, uma das questões mais importantes a fazer a Maquiavel diz respeito a essa relação entre virtude e fortuna.

Uma maneira de abordar essa questão é pensar na fortuna em termos do que Maquiavel chama de “braços dos outros” (*arme d'altri*; P1 e 12-13; D 1.43). Esta frase às vezes se refere literalmente a soldados que pertencem a outra pessoa (auxiliares) e soldados que trocam de mestre por pagamento (mercenários). Mas também pode referir-se a um sentido geral do que não é próprio, ou seja, o que pertence ou depende de outra

coisa. Minimamente, então, fortuna significa confiar em influências externas – como o acaso ou Deus – ao invés de si mesmo. No máximo, pode significar confiar completamente em influências externas e, no final, abandonar completamente a ideia de responsabilidade pessoal. Poucos estudiosos argumentariam que Maquiavel defende a posição máxima, mas ainda não está claro como e até que ponto Maquiavel acredita que devemos confiar na fortuna no sentido mínimo.

Uma segunda maneira de abordar essa questão é examinar as maneiras pelas quais Maquiavel retrata a fortuna. Em uma passagem, ele compara a fortuna a “um daqueles rios violentos” (*uno di questi fiumi rovinosi*) que, quando enfurecido, inunda as planícies e arranca tudo em seu caminho (P 25). Esta imagem usa uma linguagem semelhante à descrição de príncipes de sucesso no mesmo capítulo (assim como em outros lugares, como P 19 e 20). Três vezes na imagem do rio *Príncipe 25*, diz-se que a fortuna tem “ímpeto” (*impeto*); pelo menos oito vezes ao longo de *Príncipe 25*, príncipes de sucesso dizem que precisam de “impetuosidade” (*impeto*) ou precisam ser impetuosos (*impetuoso*). Essa proximidade linguística pode significar várias coisas: que virtude e fortuna não são tão opostas quanto parecem à primeira vista; que um príncipe virtuoso pode compartilhar (ou imitar) algumas das qualidades da fortuna; ou que um príncipe virtuoso, no controle da fortuna, assuma seu papel.

Ainda mais famosa do que a semelhança com um rio é a identificação de Maquiavel da fortuna com a feminilidade. Essa caracterização tem importantes precedentes renascentistas – por exemplo, na obra de Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano e Enea Silvio Piccolomini. Mas a própria versão de Maquiavel é matizada e há muito resiste à interpretação fácil. Em *O Príncipe*, a fortuna é identificada como feminina (P 20) e mais

tarde é considerada uma mulher ou talvez uma dama (*una donna*; P 25). Essa imagem ecoa em uma das obras poéticas de Maquiavel, *Dell'Occasione*. Aí ele é mais específico: a fortuna é uma mulher que se move rapidamente com o pé em uma roda e que é em grande parte careca, exceto por uma mecha de cabelo que cobre o rosto e a impede de ser reconhecida. Finalmente, em seus tercetos sobre a fortuna no Capítulo I, Maquiavel a caracteriza como uma deusa de duas faces que é dura, violenta, cruel e volúvel.

Vale a pena olhar mais de perto a imagem de *uma mulher do Príncipe*, que é a mais famosa das imagens femininas. Maquiavel faz pelo menos duas afirmações provocativas. Em primeiro lugar, ele diz que é necessário bater e derrubar a fortuna se alguém quiser segurá-la. Essa alegação hipotética é frequentemente lida como se fosse um imperativo misógino ou pelo menos uma recomendação. Mas vale a pena notar que Maquiavel não afirma que seja possível conter a fortuna; em vez disso, ele simplesmente observa o que seria necessário se alguém tivesse o desejo de fazê-lo. Em segundo lugar, Maquiavel diz que a fortuna se deixa ganhar mais pelos impetuosos do que pelos que procedem de maneira fria ou cautelosa. Assim, ela é amiga dos jovens, “como uma mulher” (*como uma mulher*; agora uma semelhança em vez de uma identificação). Aqui também vale a pena notar que a ênfase diz respeito à agência da fortuna. Ela não está conquistada. Em vez disso, ela cede; ela se permite ser vencida. Está longe de ser claro que os jovens que a procuram conseguem subjugar-la de forma significativa, com a implicação de que não é possível fazê-lo sem o seu consentimento.

Sobre este ponto, também vale a pena notar que o trabalho recente tem explorado cada vez mais o retrato das mulheres de Maquiavel. Embora Maquiavel em pelo menos um lugar discuta como um Estado é “arruinado”

por causa das mulheres (D 3.26), ele também parece permitir a possibilidade de um príncipe feminino. O exemplo antigo mais notável é Dido, a fundadora e primeira rainha de Cartago (P 20 e D 2.8). O exemplo moderno mais notável é Caterina Sforza, que é chamada de "Condessa" seis vezes (P 20; D 3,6; HF 8,34 [compare HF 7,22]; e AG 7,27 e 7,31) e "Madonna" duas vezes (P 3 e D 3.6). Outras possibilidades incluem mulheres que operam mais indiretamente, como Epicharis e Marcia – as respectivas amantes de Nero e Commodus (D 3.6). Em outras palavras, Maquiavel parece permitir a possibilidade de mulheres que agem virtuosamente, ou seja, que adotem características viris.

Uma terceira maneira de abordar a questão do papel da fortuna na filosofia de Maquiavel é observar o que a fortuna faz. Um dos papéis mais importantes da fortuna é fornecer oportunidades (por exemplo, P 6 e 20, assim como D 1.10 e D 2.pr). Mesmo os homens mais excelentes e virtuosos parecem exigir a oportunidade de se exhibir. Figuras tão grandes quanto Moisés, Rômulo, Ciro e Teseu não são exceção (P 6), nem o redentor quase mítico que Maquiavel convoca para salvar a Itália (P 26). Todos eles exigem que a situação seja amena: que um povo seja fraco ou disperso; para uma província ser desunida; e assim por diante. No entanto, alguns estudiosos procuraram esvaziar o papel da fortuna aqui, apontando para a escassa base de muitas oportunidades (por exemplo, a de Rômulo) e enfatizando a sugestão de Maquiavel de que cada um pode criar suas próprias oportunidades (P 20 e 26).

Vale a pena notar que Maquiavel escreve sobre ingratidão, fortuna, ambição e oportunidade no Capítulo I; notavelmente, ele omite um tratamento de virtude. Esse silêncio prenhe pode sugerir que Maquiavel acabou por ver a fortuna, e não a virtude, como a força preeminente nos assuntos humanos. Em *O Príncipe*, ele diz: "Eu julgo que pode ser

verdade" (*iudico potere essere vero*) que a fortuna governa metade de nossas ações e deixa a outra metade, ou "perto dela", para nós governarmos (P 25; compare HF 7,21 e 8,36). Mas certamente aqui Maquiavel está encorajando, até mesmo nos implorando para perguntar se isso *não* pode ser verdade.

c. Natureza

O que Maquiavel quer dizer com "natureza" não é claro. Às vezes, parece relacionado à instabilidade, como quando ele diz que a natureza dos povos é variável (P 6); que é possível mudar a natureza com o tempo (P 25; D 1,40, 1,41, 1,58, 2,3 e 3,39); que as coisas mundanas por natureza são variáveis e sempre em movimento (P 10 e HF 5.1; compare P 25); que as coisas humanas estão sempre em movimento (D 1.6 e 2.pr); e que todas as coisas são de duração finita (D 3.1). Em outros lugares, parece relacionado à estabilidade, como quando ele diz que a natureza humana é a mesma ao longo do tempo (por exemplo, D 1.pr, 1.11 e 3.43). Pelo menos uma vez Maquiavel fala de "coisas naturais" (*cose della natura*; P 7); pelo menos duas vezes ele associa a natureza com Deus (via porta-vozes; ver HF 3.13 e 4.16). No único capítulo de *O Príncipe* ou os *Discursos* que têm a palavra "natureza" (*natura*; D 3.43) no título, a palavra surpreendentemente parece significar algo como "costume" ou "educação". E o "príncipe natural" (*principe naturale*; P 2) parece ser um príncipe hereditário e não alguém que tem uma natureza principesca.

A questão da natureza é particularmente importante para a compreensão da filosofia política de Maquiavel, pois ele diz que todas as ações humanas imitam a natureza (D 2.3 e 3.9). As seguintes observações sobre a natureza humana serão, portanto, indicadores úteis. Pois se as ações humanas imitam a natureza, então é razoável acreditar que o relato

de Maquiavel sobre a natureza humana apontaria para o seu relato do cosmos.

Uma das principais características da compreensão de Maquiavel sobre os seres humanos é que eles são fundamentalmente aquisitivos e apetitosos. A raiz do desejo humano é o desejo “muito natural e comum” de adquirir (P 3), que, como todos os desejos, nunca pode ser plenamente satisfeito (D 1.37 e 2.pr; HF 4.14 e 7.14). Os seres humanos gostam de novidades; desejam especialmente coisas novas (D 3.21) ou coisas que não têm (D 1.5). Vale a pena notar que, embora essas formulações sejam em princípio compatíveis com a aquisição de coisas intelectuais ou espirituais, a maioria dos exemplos de Maquiavel sugere que os seres humanos estão tipicamente preocupados com coisas materiais. Por exemplo, ele diz que o ser humano esquece mais facilmente a morte do pai do que a perda do patrimônio (P 17). Em outras palavras, eles amam mais a propriedade do que a honra.

Os seres humanos são geralmente suscetíveis ao engano. Geralmente são mentirosos ingratos e inconstantes (P 17) que julgam pelo que veem (P 18). Eles tendem a acreditar nas aparências (P 18) e também tendem a ser enganados por generalidades (D 1,47, 3,10 e 3,34). É fácil persuadi-los de algo, mas difícil mantê-los nessa persuasão (P 6).

Essa suscetibilidade se estende ao autoengano. O ser humano se engana no prazer (P 23). São tomados mais pelas coisas presentes do que pelas passadas (P 24), pois não julgam corretamente nem o presente nem o passado (D 2.pr). Eles têm pouca prudência (D 2.11), mas grande ambição (D 2.20). Eles sempre esperam (D 2,30; HF 4,18), mas não colocam limites em sua esperança (D 2,28), de tal forma que eles mudarão voluntariamente de senhor na crença equivocada de que as coisas vão

melhorar (P 3). Eles compartilham um defeito comum de ignorar a tempestade durante a calmaria (P 24), pois são “cegos” ao julgar bons e maus conselhos (D 3.35). Eles geralmente agem como “aves de rapina menores”, impelidas pela natureza a perseguir suas presas enquanto um predador maior circula fatalmente acima deles (D 1.40).

As observações de Maquiavel sobre a natureza humana se estendem ao reino moral. Ele diz que o ser humano é invejoso (D 1.pr) e muitas vezes controlável pelo medo (P 17). Consequentemente, eles odeiam as coisas por causa da inveja e do medo (D 2.pr). Não sabem ser nem totalmente maus nem totalmente bons (D 1.30); são mais propensos ao mal do que ao bem (D 1.9); e sempre se tornará ruim, a menos que seja bom por necessidade (P 23). Numa espécie de eco secularizado do pecado original agostiniano, Maquiavel chega mesmo a dizer que os seres humanos são perversos (P 17 e 18) e que, além disso, corrompem os outros por meios perversos (D 3.8). Ao contrário de Agostinho, no entanto, ele raramente (ou nunca) censura tal comportamento e, além disso, não parece acreditar que qualquer redenção da maldade ocorra no outro mundo.

Para Maquiavel, os seres humanos são geralmente imitativos. Ou seja, quase sempre caminham por caminhos previamente trilhados (P 6). Especialmente em *O Príncipe*, a imitação desempenha um papel importante. Maquiavel regularmente encoraja (ou pelo menos parece encorajar) seus leitores a imitar figuras como Cesare Borgia (P 7 e P 13) ou César (P 14), bem como certos modelos (por exemplo, D 3.33) e a virtude do passado em geral (D 2). No entanto, deve-se notar que trabalhos recentes questionaram se essas recomendações são sinceras. Maquiavel, por exemplo, denuncia a imitação de maus modelos nestes “nossos séculos corruptos” (D 2.19); e alguns estudiosos acreditam que suas

recomendações sobre Cesare Borgia e César em particular são atenuadas e até completamente subvertidas na análise final.

Finalmente, vale a pena notar que alguns estudiosos acreditam que Maquiavel chega ao ponto de subverter o relato clássico de uma hierarquia ou cadeia do ser – seja borrando as fronteiras entre as distinções tradicionais (como principado/repúblicas; bem/mal; e mesmo homem/mulher) ou, mais radicalmente, demolindo a conta como tal. Em tal leitura, Maquiavel poderia acreditar que as substâncias não são determinadas por suas naturezas ou mesmo que não há naturezas (e, portanto, não há substâncias).

d. História e necessidade

História (*istoria/storia*) e necessidade (*necessità*) são dois termos importantes para Maquiavel que permanecem particularmente obscuros. Maquiavel está entre o punhado de grandes filósofos que também é um grande historiador. Embora estivesse interessado no estudo da natureza, seu interesse principal parecia ser o estudo dos assuntos humanos. Ele incita o estudo da história muitas vezes em seus escritos (por exemplo, P 14, bem como D 1. e 2.), especialmente com atenção judiciosa (*sensatamente*; D 1.23; compare D 3.30). Ele dá a entender que a Bíblia é uma história (D 2.5) e elogia a “vida de Ciro” de Xenofonte como uma história (P 14; D 2.13, 3.20, 3.22 e 3.39). Os *Discursos* é apresentado como um comentário filosófico sobre a *História* de Lívio. E Maquiavel escreveu várias obras históricas, incluindo o verso história florentina, *I Decannali*; a biografia ficcional de Castruccio Castracani; e as *Histórias Florentinas* encomendadas pelos Médici. Não há dúvida de que ele estava profundamente interessado no ofício do historiador, especialmente na recuperação do conhecimento perdido (por exemplo, D 1. e 2.5).

Mas o que exatamente o historiador estuda? O que é história? Não está claro nos escritos de Maquiavel se ele acredita que o tempo é linear ou cíclico. Ambos os relatos são compatíveis com suas sugestões de que a natureza humana não muda (por exemplo, D 1, 1.11 e 3.43) e que é possível imitar os antigos (por exemplo, D 1). Em alguns trechos de seus escritos, ele aponta para um sentido de tempo progressivo, até mesmo escatológico. Seu apelo por um redentor lendário para unir a Itália é um exemplo notável (P 26). Em outros lugares, ele aponta para o relato cíclico, como sua aproximação do ciclo polibiano de regimes (D 1.2) ou sua sugestão de que os eventos humanos se repetem (HF 5.1; compare D 2.5). Os estudiosos, portanto, permanecem divididos sobre essa questão. A história para Maquiavel pode ser um processo que tem seus próprios propósitos e ao qual devemos nos submeter. Alternativamente, pode ser um processo que podemos dominar e nos voltar para nossos próprios fins.

Em suas principais obras, Maquiavel dá pouca atenção aos historiadores modernos. Ele sugere no primeiro prefácio aos *Discursos* que os leitores de seu tempo carecem de um “verdadeiro conhecimento das histórias” (D 1). No prefácio às *Histórias Florentinas*, ele chama Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini de “dois excelentes historiadores”, mas continua apontando suas deficiências (HF Pref.). Maquiavel era amigo do historiador Francesco Guicciardini, que comentava os *Discursos*. Seu engajamento filosófico ocorreu principalmente por meio de correspondência, no entanto, e nas principais obras Maquiavel não retoma substantivamente o pensamento de Guicciardini.

Maquiavel fala mais amplamente com respeito aos historiadores antigos. Trabalhos recentes apontam para conexões provocativas entre o pensamento de Maquiavel e o de historiadores gregos, como Heródoto

(citado em D 3.67), Tucídides (D 3.16 e AG 3.214), Políbio (D 3.40), Diodorus Siculus (D 2.5), Plutarco (D 1,21, 2,1, 2,24 [citado], 3,12, 3,35 e 3,40) e Xenofonte (P 14; D 2,2, 2,13, 3,20, 3,22 [2x] e 3,39 [2x]). Entre os historiadores latinos que Maquiavel estudou estavam Herodiano (D 3,6), Justino (citado em D 1,26 e 3,6), Procópio (citado em D 2,8), Plínio (HF 2,2), Salústio (D 1,46, 2,8 e 3,6), Tácito (D 1,29, 2,26, 3,6 e 3,19 [2x]; HF 2,2), e claro, Lívio.

Em 1476, quando Maquiavel tinha oito anos, seu pai obteve uma cópia completa de Lívio e preparou um índice de cidades e lugares para o impressor Donnus Nicolaus Germanus. Portanto, é apropriado que um dos dois livros mais conhecidos de Maquiavel seja ostensivamente um comentário sobre a *História* de Lívio. Maquiavel menciona e cita Lívio muitas vezes em suas principais obras. Com apenas algumas exceções (AG 2.13 e 2.24), seu tratamento de Lívio ocorre em *Discursos*. No entanto, Maquiavel regularmente altera ou omite as palavras de Lívio (por exemplo, D 1.12) e às vezes discorda de Lívio totalmente (por exemplo, D 1.58). Há até uma sugestão de que trabalhar com o relato de Lívio é semelhante a trabalhar com mármore que foi mal bloqueado (D 1.11). Apenas três capítulos começam com citações epigráficas do texto de Lívio (D 2.3, 2.23 e 3.10), e nos três casos as palavras de Lívio são modificadas de alguma maneira. Permanece uma questão em aberto até que ponto o pensamento de Maquiavel é uma modificação do de Lívio.

Tal como acontece com "história", a palavra "necessidade" não tem significado unívoco nos escritos de Maquiavel. Trabalhos recentes tentaram explorar o uso desse termo por Maquiavel, com respeito não apenas à sua metafísica, mas também aos seus pensamentos sobre responsabilidade moral. Maquiavel frequentemente retorna ao modo como a necessidade liga, ou pelo menos emoldura, a ação humana. Às

vezes, Maquiavel parece querer dizer que uma ação é inevitável, como a “necessidade natural e ordinária” (*necessità naturale e ordinaria*; P 3) de um novo príncipe ofender seus súditos recém-obtidos. Ele sugere que existem certas regras de aconselhamento que “nunca falham” (por exemplo, P 22). Ele fala da necessidade que constrange os escritores (HF 7.6). E pelo menos duas vezes ele menciona uma “necessidade última” (*ultima necessità*; D 2,8 e HF 5,11). Às vezes, porém, Maquiavel parece querer dizer que uma ação é uma questão de prudência – significando uma questão de escolher o mal menor (P 21) – como usar a crueldade apenas “por necessidade” (*per la necessità*; P 8) para proteger a si mesmo e manter suas aquisições. E ele sugere que existem regras que “nunca, ou raramente, falham” (por exemplo, P 3) – isto é, regras que admitem a possibilidade de falha e que, portanto, não são estritamente necessárias.

Maquiavel fala das necessidades de estar sozinho (D 1.9), enganar (D 2.13) e matar os outros (D 3.30). Um cidadão Lucchese nas *Histórias Florentinas* argumenta que “coisas feitas por necessidade não devem nem podem merecer elogios ou censuras” (HF 5.11). E em uma das passagens mais famosas sobre a necessidade, Maquiavel usa a palavra duas vezes diferentes e, segundo alguns estudiosos, com dois significados diferentes: aprenda a poder não ser bom, e usar isso e não usar de acordo com a necessidade” (*la necessità*; P 25).

A necessidade pode ser uma condição à qual devemos nos submeter. Alternativamente, pode ser uma condição que podemos alterar, implicando que podemos alterar o significado da própria necessidade. Se o que é necessário hoje pode não ser necessário amanhã, então a necessidade se torna uma noção mais fraca. No mínimo, a necessidade não se opõe diretamente à contingência; em vez disso, como alguns

estudiosos sustentam, a própria necessidade seria contingente de alguma forma e, portanto, moldável pela ação humana.

O início de *Príncipe 25* merece muita atenção neste ponto. Lá, Maquiavel relata uma visão que ele diz ser amplamente difundida em sua época: a crença de que nossas vidas estão predestinadas ou determinadas de tal forma que não importa o que escolhemos fazer. Embora admita ter se inclinado algumas vezes a essa posição, pondera uma possibilidade diferente “para que nosso livre arbítrio não seja eliminado” (*perché il nostro libero arbitrio non sia Spendo*). Sobre essa questão, alguns estudiosos destacam versões renascentistas da noção estóica de destino, que contemporâneos como Pietro Pomponazzi parecem ter sustentado. Outros estudiosos destacam as preocupações de Maquiavel, especialmente em sua correspondência, com o determinismo astrológico (uma versão da qual seu amigo Vettori parece ter defendido). Dois anos antes de escrever sua famosa carta de 13 a 21 de setembro de 1506 a Giovan Battista Soderini - o chamado *Ghiribizzi al Soderini* (Reflexões a Soderini) - Maquiavel escreveu uma carta agora perdida para Batolomeo Vespucci, um professor florentino de astrologia na Universidade de Pádua. Em sua resposta a Maquiavel, Vespúcio sugere que um homem sábio pode afetar a influência das estrelas não alterando as estrelas (o que é impossível), mas alterando a si mesmo.

Ainda outros estudiosos propõem uma conexão com o chamado Argumento do Mestre (*kurieon logos*) do antigo filósofo megárico, Diodorus Cronus. Diodoro nega a possibilidade de contingências futuras, ou seja, a possibilidade de que eventos futuros ainda não tenham um valor de verdade determinado. Aristóteles argumenta notoriamente contra essa visão em *De Interpretatione*; Cícero e Boécio também discutem a questão em seus respectivos tratamentos da providência divina. Alguns estudiosos

sugeriram que o início de *Príncipe* 25 não apenas problematiza a noção de necessidade de Maquiavel, mas também se envolve com essa antiga controvérsia.

e. Verdade

Maquiavel faz uma observação sobre assuntos militares que ele diz ser “mais verdadeira do que qualquer outra verdade” (D 1.21). No entanto, ele é mais famoso por sua afirmação no capítulo 15 de *O Príncipe* de que ele está oferecendo ao leitor o que ele chama de “*verità effettuale*”, uma frase que ele usa lá pela única vez em todos os seus escritos. Embora a verdade efetiva possa pertencer a assuntos militares (por exemplo, P 14 e P 17), ela é abrangente na medida em que trata de todas as coisas do mundo e não apenas das coisas militares (P 18). Surpreendentemente, ainda há relativamente pouco trabalho sobre esse conceito maquiavélico fundamental. Qual é exatamente a verdade efetiva?

Uma maneira de abordar essa questão é começar com o capítulo 15 de *O Príncipe*, onde Maquiavel introduz o termo. Dada sua intenção declarada de “escrever algo útil para quem o entende”, Maquiavel afirma que é mais *conveniente* ir atrás da verdade efetiva do que a imaginação de coisas que nunca foram vistas ou conhecidas como “verdadeiras” (*vero essere*; compare HF 8,29). *Conveniente* é traduzido de várias maneiras pelos tradutores como “adequado”, “conveniente”, “apropriado” e similares (compare a oportunidade de Rômulo em P 6). Duas coisas parecem caracterizar a verdade efetiva no capítulo 15. Primeiramente, ela se distingue do que é imaginado, particularmente das repúblicas e principados imaginados (aliás, esta passagem é a última menção explícita de uma “república” no livro). Embora Maquiavel muitas vezes apele à imaginação do leitor com imagens (por exemplo, fortuna como mulher), a

verdade efetiva parece apelar ao leitor de alguma outra maneira ou por meio de alguma outra faculdade. Seja o que for, a verdade efetiva não parece começar com imagens de coisas. Em segundo lugar, a verdade efetiva é mais adequada à intenção de Maquiavel de escrever algo útil para o leitor compreensivo.

Outra maneira de abordar esta questão é começar com a Carta Dedicatória ao *Príncipe*. Maquiavel sugere que aqueles que querem “conhecer bem” as naturezas dos príncipes e dos povos são como aqueles que “esboçam” (*disegnano*) paisagens. Esses desenhistas colocam-se em pontos de vista ou perspectivas altas e baixas para ver como os príncipes e os povos, respectivamente. Os estudiosos destacaram pelo menos duas implicações do uso dessa imagem por Maquiavel: que os observadores veem o mundo de diferentes perspectivas; e que é difícil, se não impossível, ver a si mesmo a partir de sua própria perspectiva. A política de Maquiavel, significando o mundo mais amplo dos assuntos humanos, é sempre o domínio da perspectiva parcial porque a política é sempre sobre o que é visto. “Todo mundo vê como você aparece”, diz ele, o que significa que mesmo os grandes mestres da duplicidade – como o papa Alexandre VI e o imperador romano Septímio Severo – ainda devem se revelar de alguma forma aos olhos do público. A verdade começa na apreensão comum (por exemplo, D 1.3, 1.8, 1.12, 2.2, 2.21, 2.27 e 3.34). Ninguém pode se engajar na política sem se submeter ao que Maquiavel chama de “esse aspecto do mundo” (P 18), ou seja, ninguém pode agir no mundo sem se exhibir na própria ação (se não o resultado). Mas, precisamente porque a perspectiva é parcial, ela está sujeita a erros e, de fato, manipulação (por exemplo, D 1.56, 2 e 2.19).

Outra maneira de colocar este ponto é dizer que o “efeito” (*efeito*) da verdade efetiva é sempre o efeito sobre algum observador. Milão não é um

principado totalmente novo como tal, mas é novo apenas para Francesco Sforza (P 1). A crueldade desumana de Aníbal gera respeito na “visão” de seus soldados; ao contrário, gera condenação aos olhos de escritores e historiadores (P 17). Ao contrário do próprio Maquiavel, aqueles que condenam os tumultos de Roma não veem que essas desordens realmente levam à liberdade romana (D 1.4). É importante notar que as perspectivas nem sempre diferem. Às vezes, múltiplas perspectivas se alinham, como quando Severus é visto como “admirável” tanto por seus soldados quanto pelo povo (P 19; compare AW 1.257). Embora a causa em cada caso seja diferente - as pessoas ficam “surpresas” e “estupefatas” (presumivelmente por medo), enquanto os soldados são “reverentes” e “satisfeitos” (presumivelmente por amor) - ocorre o mesmo efeito. Ou não? Alguns estudiosos acreditam que as diferentes causas não podem deixar de modificar os efeitos; neste caso, a própria admiração seria manchada e colorida pelo amor ou pelo medo e seria experimentada de forma diferente como resultado.

A preocupação de Maquiavel com a aparência não pertence apenas à interpretação de eventos históricos, mas também se estende a conselhos práticos. Maquiavel diz que um príncipe deve desejar ser considerado misericordioso e não cruel (embora ele imediatamente insista que um príncipe deve tomar cuidado para não “usar mal essa misericórdia”; P 17). E Maquiavel diz que o que torna um príncipe desprezível é ser considerado variável, leve, efeminado, pusilânime ou irresoluto (P 19). O que importa na política é como aparecemos para os outros - como somos mantidos (*tenuto*) por outros. Mas como aparecemos depende do que fazemos e onde nos colocamos para fazê-lo. Um príncipe sábio para Maquiavel não é alguém que se contenta em investigar causas - incluindo causas superiores (P 11), causas primeiras (P 14 e D 1.4), causas ocultas (D

1.3) e causas celestiais (D 2.5). Pelo contrário, é alguém que produz efeitos. E não há efeitos considerados abstratamente. Alguns comentaristas acreditam que os efeitos são apenas efeitos se forem vistos ou exibidos. Assim, eles veem a verdade efetiva como protofenomenológica. Outros adotam uma linha de interpretação mais forte e acreditam que os efeitos são apenas efeitos se produzirem mudanças reais no mundo dos assuntos humanos. Tocar em vez de ver pode então ser a melhor metáfora para a verdade efetiva (ver P 18).

f. Política: Os Humores

Maquiavel é mais famoso como filósofo político. Embora tenha estudado profundamente os textos clássicos, Maquiavel parece se afastar um pouco da tradição da filosofia política, um desvio que, de muitas maneiras, captura a essência de sua posição política. Pelo menos à primeira vista, parece que Maquiavel não acredita que a política seja causada por uma imposição da forma à matéria.

Dado que Maquiavel fala de forma e matéria (por exemplo, P 6 e D 1.18), este ponto merece ser descompactado. A posição de Aristóteles é um contraste útil. Para Aristóteles, a política é semelhante à metafísica na forma que faz da cidade o que ela é. A diferença entre uma monarquia e uma república é uma diferença na forma. Esta não é simplesmente uma questão de arranjo institucional; é também uma questão de auto interpretação. A forma política aristotélica é algo como uma lente através da qual o povo se entende.

Em primeiro lugar, importa se os monarcas ou os republicanos governam, pois os cidadãos de tais políticas quase certamente se entenderão de maneira diferente à luz de quem os governa. Uma "alma" monárquica é diferente de uma "alma" republicana. Em segundo lugar, as

facções da cidade acreditam que merecem governar com base em uma reivindicação (parcial) de justiça. A justiça é, portanto, a base subjacente de todas as pretensões de governar, o que significa que, pelo menos em princípio, visões diferentes podem ser aproximadas umas das outras. Concordia, ou pelo menos o potencial para isso, é a base e o objetivo da cidade.

Com respeito à primeira implicação, Maquiavel ocasionalmente se refere às seis formas políticas aristotélicas (por exemplo, D 1.2). Ele ainda levanta a possibilidade de um regime misto (P 3; D 2,6 e 3,1; HF 5,8). Mas geralmente ele fala apenas de duas formas, o principado e a república (P 1). As linhas entre essas duas formas são fortemente indistintas; a república romana é um modelo para príncipes sábios (P 3), e o povo pode ser considerado um príncipe (D 1.58). Maquiavel às vezes se refere a um príncipe de uma república (D 2.2). Finalmente, ele diz que os príncipes virtuosos podem introduzir qualquer forma que quiserem, com a implicação de que a forma não constitui a realidade fundamental da política (P 6).

Uma explicação é que a realidade subjacente a toda forma é o que Maquiavel chama nebulosamente de "o estado" (*lo stato*). Por esse motivo, a forma política para Maquiavel não é fundamentalmente causal; é na melhor das hipóteses epifenomenal e talvez até nominal. Em vez disso, Maquiavel atribui causalidade aos elementos do estado chamados "humores" (*umori*) ou "apetites" (*appetiti*). Alguns estudiosos se concentram nas possíveis origens dessa ideia (por exemplo, medicina medieval ou cosmologia), enquanto outros se concentram no fato de que os humores estão enraizados no desejo. Outros ainda se concentram no fato de que os humores surgem apenas nas cidades e, portanto, não parecem existir simplesmente por natureza.

Maquiavel diz que a cidade ou estado é sempre minimamente composto pelos humores do povo e dos grandes (P 9 e 19; D 1,4; HF 2,12 e 3,1, mas contrasta HF 8,19); em algumas políticas, por motivos não totalmente claros, os soldados contam como humor (P 19). A política é constituída, então, não por uma imposição de forma de cima para baixo, mas por um choque de humores de baixo para cima. E à medida que os humores se chocam, eles geram vários efeitos políticos (P 9) – às vezes são bons (por exemplo, “liberdade”; D 1.4) e às vezes ruins (por exemplo, “licença”; P 17 e D 1.7, 1.37, 3.4 e 3,27; HF 4,1). Vale a pena notar que uma terceira possibilidade é o “principado”, que, segundo alguns estudiosos, parece suspeitosamente com a imposição da forma sobre a matéria (por exemplo, P 6 e 26). Além disso, Maquiavel atribui certas qualidades àqueles que vivem em repúblicas – maior ódio, maior desejo de vingança e inquietação nascida da memória de sua liberdade anterior – que podem estar ausentes naqueles que vivem em principados (P 4-5; D 1.16- 19 e 2.2; HF 4.1). Tais passagens parecem aproximá-lo mais do relato aristotélico do que à primeira vista pode indicar.

Os humores também estão relacionados com a segunda implicação mencionada acima. Maquiavel distingue os humores não pela riqueza ou pelo tamanho da população, mas pelo desejo. Esses desejos são inimigos uns dos outros, pois não podem ser satisfeitos simultaneamente: o grande desejo de oprimir o povo e o povo deseja não ser oprimido (compare P 9, D 1.16 e HF 3.1). A discórdia, mais do que a concórdia, é, portanto, a base do Estado. Consequentemente, Maquiavel diz que um príncipe deve escolher fundar-se em um ou outro desses humores. A maioria dos intérpretes o levou a preferir o humor do povo por uma série de razões, entre as quais pode ser o trabalho de Maquiavel para a república florentina. Vale a pena notar, porém, que a preferência de Maquiavel pode

ser mais pragmática do que moral. Governo significa controlar seus súditos (D 2.23), e "bom governo" pode significar nada mais do que uma terra arrasada, um deserto tácito que se chama simplesmente de paz (P 7).

Embora muitos aspectos do relato de Maquiavel sobre os humores sejam bem compreendidos, alguns permanecem misteriosos. Em primeiro lugar, não está claro qual desejo caracteriza o humor dos soldados, um terceiro humor que ocorre, se não sempre, pelo menos em determinadas circunstâncias. Em segundo lugar, no prefácio às *Histórias Florentinas*, Maquiavel sugere que a desintegração de Florença em múltiplas "divisões" (*divisioni*) é única na história das repúblicas, mas não está claro como ou por que os humores típicos do povo levaram essa grande subdivisão ainda mais em Florença (embora HF 2 e 3 possam oferecer pistas importantes). Em terceiro lugar, não está claro se uma "facção" (*fazione*; por exemplo, D 1.54) e uma "seita" (*setta*; por exemplo, D 2.5) - cada um dos quais desempenha um papel importante na política de Maquiavel - em última análise, reduz-se a um dos humores fundamentais ou se eles são orientados em torno de algo diferente do desejo.

Finalmente, deve-se notar que trabalhos recentes questionaram se os humores são tão distintos quanto se acreditava anteriormente; se um indivíduo ou grupo pode se mover entre eles; e se eles existem em algo como um espectro ou um continuum. Por exemplo, pode ser o caso de um povo materialmente seguro deixar de se preocupar em ser oprimido (e pode até começar a desejar oprimir outros à maneira dos grandes); ou que um povo armado agiria efetivamente como soldados (de tal forma que um príncipe teria que se preocupar com seu desprezo e não com seu ódio).

g. Política: Republicanismo

Alguns estudiosos afirmam que Maquiavel é o último filósofo político antigo porque ele entende a exposição impiedosa da vida política. Em contrapartida, outros afirmam que Maquiavel é o primeiro filósofo político moderno porque entende a necessidade de se fundar no povo. Qualquer uma das posições é compatível com uma leitura republicana de Maquiavel. O status do republicanismo de Maquiavel tem sido o foco de muitos trabalhos recentes.

Muitos estudiosos concentram-se no ensino de Maquiavel conforme apresentado nos *Discursos* (embora muitas das mesmas lições sejam encontradas em *O Príncipe*). Como em *O Príncipe*, Maquiavel atribui qualidades aos povos republicanos que podem estar ausentes em povos acostumados a viver sob um príncipe (P 4-5; D 1.16-19 e 2.2; FH 4.1). Ele também distingue entre os humores dos grandes e do povo (D 1.4-5; P 9). No entanto, nos *Discursos* ele explora com mais cuidado a possibilidade de que o embate entre eles possa ser favorável (por exemplo, D 1.4). Ele associa tanto a guerra quanto a expansão às repúblicas e à unidade republicana; inversamente, associa a paz e o ócio à desunião republicana (D 2.25). Ele observa a flexibilidade das repúblicas (D 3.9), especialmente quando elas são bem ordenadas (D 1.2) e regularmente recuadas para seus primórdios (D 3.1; compare D 1.6). Ele pondera a utilidade política das execuções públicas e – como trabalhos recentes enfatizaram – tribunais ou julgamentos públicos (D 3.1; compare os *parlements* de P 3 e P 19 e o tribunal de Cesare de P 7). Ele até considera a possibilidade de uma república perpétua (compare D 3.17 com D 1.20, 1.34, 2.30, 3.1 e 3.22). Como muitos outros autores da tradição republicana, ele frequentemente pondera o problema da corrupção.

No entanto, ainda não está claro o que Maquiavel quer dizer com termos como "corrupção", "liberdade", "lei" e até mesmo "república". Portanto, não é de surpreender que o conteúdo de seu republicanismo também permaneça obscuro. A fim de fornecer um ponto de entrada para este problema, seria útil oferecer um breve exame de três posições rivais e contemporâneas sobre o republicanismo de Maquiavel. Embora o que se segue sejam glosas estilizadas e compactadas de interpretações complicadas, elas podem servir como pontos de partida lucrativos para um leitor interessado em aprofundar o assunto.

Uma interpretação pode ser resumida pela frase maquiavélica "boas leis" (por exemplo, P 12). Sustenta-se que Maquiavel é uma espécie de republicano neo-romano. O que mais importa, politicamente falando, são instituições robustas e participação deliberativa na vida pública (por exemplo, D 1.55). A liberdade é o efeito de boas instituições. A corrupção é uma falha moral e, mais especificamente, uma falha da razão. Esta interpretação centra-se na estabilidade da vida pública. Um ponto forte dessa interpretação é a ênfase que ela coloca no estado de direito, bem como na compreensão de Maquiavel da virtude. Uma possível fraqueza dessa visão é que ela parece ignorar a insistência de Maquiavel de que a liberdade é uma causa de boas instituições, não um efeito delas (por exemplo, D 1.4); e que parece confundir o humor maquiavélico do povo com uma compreensão mais genérica e tradicional de "povo", ou seja, todos aqueles que estão sob a lei.

Uma segunda interpretação pode ser resumida pelo termo maquiavélico "tumultos" (por exemplo, D 1.4). Sustenta que Maquiavel é uma espécie de democrata radical ou revolucionário cujas ideias, se comparáveis a qualquer coisa clássica, são mais parecidas com o pensamento grego do que com o romano. O que mais importa,

politicamente falando, é a não dominação. A liberdade é causa de boas instituições; liberdade não é obediência a nenhuma regra, mas sim a prática contínua de resistência à opressão que sustenta todas as regras. A corrupção está associada ao desejo de dominar os outros. Essa interpretação se concentra na instabilidade – e mesmo na desestabilização deliberada – da vida política. Um ponto forte dessa interpretação é a ênfase que ela dá aos tumultos, ao movimento e ao fim mais “decente” do povo (P 9; veja também D 1.58). Uma possível fraqueza é que parece entender o direito em um sentido desnudo, isto é, como mero artifício para evitar que os grandes prejudiquem o povo; e que parece ignorar o caos que pode resultar de conflitos entre facções (por exemplo, P 17) ou justiça popular (por exemplo, HF 2.37 e 3.16-17).

Uma terceira interpretação, que é uma espécie de posição intermediária entre as duas anteriores, pode ser resumida pela frase maquiavélica “príncipe sábio” (p. ex., P 3). Sustenta que Maquiavel defende algo como uma monarquia constitucional. O que mais importa, politicamente falando, é a estabilidade da vida pública e principalmente das aquisições, aliada ao reconhecimento de que tal vida está sempre sob ataque dos insatisfeitos. A liberdade é causa e efeito de boas instituições. A corrupção está associada a um declínio (embora não a um declínio moral) em seres humanos previamente civilizados. Essa interpretação se concentra tanto na estabilidade quanto na instabilidade da vida política (por exemplo, D 1.16). Um ponto forte dessa interpretação é sua ênfase em características discretas – como tribunais, julgamentos públicos, e até eleições – no pensamento de Maquiavel e nas observações de Maquiavel sobre a enfermidade dos corpos que não têm “cabeça” (p. ex., P 26; D 1.44 e 1.57). Uma possível fraqueza é que parece minimizar as observações de Maquiavel sobre a natureza e, conseqüentemente, dá

grande importância a processos como o treinamento (*esercitato*), educação (*educazione*) e arte (*arte*).

h. Glória

A glória é uma das principais motivações para os vários atores do corpus de Maquiavel. Alguns estudiosos chegam ao ponto de afirmar que é o bem maior para Maquiavel. Outros diminuem sua importância e acreditam que o objetivo final de Maquiavel é afastar seus leitores de seu desejo de glória.

A compreensão de Maquiavel sobre a glória está substancialmente ligada à dos romanos, que eram “grandes amantes da glória” (D 1.37; ver também D 1.58 e 2.9). Os antigos romanos alcançaram destaque através da aquisição de *dignitas*, que pode ser traduzida como “dignidade”, mas que incluía também a noção de honras ou troféus concedidos como reconhecimento de suas realizações. Posses, títulos, conquistas familiares e terras poderiam contribuir para a *dignitas*. Mas o mais importante era a *glória*, a glória e a reputação (ou falta dela) de grandeza. Os plebeus, que não possuíam tanta riqueza ou herança familiar quanto os patrícios, ainda podiam alcançar destaque na República Romana adquirindo glória em discursos (por exemplo, Cícero) ou por meio de ações, especialmente em tempos de guerra (por exemplo, Caio Mário). Normalmente, essa busca pela glória ocorreu “dentro do sistema”. Um romano começaria sua carreira política com um cargo inferior (*questor* ou *edil*) e tentaria ascender a posições mais altas (*tribuno*, *pretor* ou *cônsul*) colocando sua ambição e excelência em feroz competição contra seus concidadãos.

A desestabilização da República Romana deveu-se, em parte, a indivíduos que provocaram um curto-circuito nesse sistema, ou seja, que alcançaram a glória fora da via política convencional. Um exemplo notável

é Scipio Africanus. No início de sua ascensão, Cipião nunca havia ocupado cargos políticos e nem mesmo era elegível para eles. No entanto, em seus vinte e poucos anos, ele havia realizado grandes reformas militares. Em seus trinta e poucos anos, ele havia derrotado nada menos que um general do que Aníbal, o inimigo mais perigoso que os romanos já enfrentaram, e o “mestre [ou professor] da guerra” (*maestro di guerra*; D 3.10). Essa conquista sem precedentes rendeu muita glória a Cipião – pelo menos no Senado, como observa Maquiavel (embora não com Fábio Máximo; P 17 e D 3.19-21). De fato, Cipião ganhou tanta glória que ultrapassou seus pares em termos de renome, independentemente de sua falta de realizações políticas. Consequentemente, sua imitação foi incentivada, o que levou em parte à ascensão dos senhores da guerra – como Pompeu e Júlio César – e ao eventual fim da República.

A compreensão da glória de Maquiavel está vinculada a essa compreensão romana de pelo menos três maneiras: a dependência da glória da opinião pública; a possibilidade de um indivíduo excepcional se destacar por meios não tradicionais; e a proximidade da glória às operações militares. Um exemplo útil da concatenação de todas as três características é Agátocles, o siciliano. Agátocles tornou-se rei de Siracusa depois de ascender de “uma fortuna mesquinha e abjeta” (P 8). Se considerarmos a “virtude de Agátocles”, diz Maquiavel, não vemos por que ele deve ser julgado inferior a “qualquer capitão excelente”. Agátocles ascendeu à supremacia com “virtude de corpo e espírito” e não teve ajuda senão a dos militares. De fato, há pouco ou nada que possa ser atribuído à fortuna em sua ascensão. Parece claro por todas essas razões que Agátocles é virtuoso no relato maquiavélico. Mas Maquiavel continua dizendo que “não se pode chamar de virtude” fazer o que Agátocles fez. Não se pode chamar de virtude manter uma vida de crime

constantemente; massacrar os senadores e os ricos; trair os amigos; estar sem fé, sem misericórdia, sem religião. Embora tais atos sejam compatíveis com a virtude maquiavélica (e possam até incluí-la), eles não podem ser chamados de virtuosos de acordo com os padrões da moral convencional. A crueldade selvagem, a desumanidade e os crimes infinitos de Agátocles não “permitem que ele seja celebrado” entre os mais excelentes seres humanos (compare P 6). Em geral, força e força adquirem reputação facilmente e não o contrário (D 1.34). Mas Maquiavel conclui que Agátocles prestou tão pouca atenção à opinião pública que sua virtude não foi suficiente. No final, os modos de Agátocles permitiram-lhe adquirir “império, mas não glória” (P 8).

A glória para Maquiavel depende, portanto, de como você é visto e do que as pessoas dizem sobre você. Muitas das figuras bem-sucedidas e presumivelmente imitáveis em *O Príncipe* e nos *Discursos* compartilham a qualidade de serem cruéis, por exemplo. Mas mesmo “crueldades bem usadas” (P 8) são insuficientes para manter sua reputação a longo prazo. É, pelo menos em parte, porque as explorações do engano e da dissimulação ganham cada vez mais destaque à medida que ambas as obras progridem (por exemplo, P 6, 19 e especialmente 26; D 3.6). Deve-se aprender a imitar não apenas a força do leão, mas também a fraude da raposa (P 7, 18 e 19; D 2.13 e 3.40). Fazer isso pode permitir evitar uma “dupla vergonha” e, em vez disso, alcançar uma “dupla glória”: iniciar um novo regime e adorná-lo com boas leis, armas e exemplos (P 24).

Se a veneração (*venerazione*) e a reverência (*riverenzia*) são, em última análise, conceitos mais elevados do que a glória continua a ser uma questão importante, e trabalhos recentes a abordaram. Os interessados nesta questão podem achar útil começar com as seguintes passagens: P 6,

7, 11, 17, 19, 23 e 26; D 1,10-12, 1,36, 1,53-54, 2,20, 3,6 e 3,22; HF 1,9, 3,8, 3,10, 5,13, 7,5 e 7,34; e AG 6.163, 7.215, 7.216 e 7.223.

i. Religião

O lugar da religião no pensamento de Maquiavel continua sendo uma das questões mais controversas da erudição. Seu irmão Totto era um padre. Seu pai parecia ser um crente devoto e pertencia a uma confraria flagelante chamada Companhia da Piedade. Quando Maquiavel tinha onze anos, ingressou no ramo jovem desta empresa, e passou para o ramo adulto em 1493. De 1500 a 1513, Maquiavel e Totto pagaram dinheiro aos frades de Santa Croce para comemorar a morte de seu pai e para cumprir um legado de seu tio-avô. As crenças reais de Maquiavel, no entanto, permanecem misteriosas. Ele escreveu uma *exortação à penitência* (embora os estudiosos discordem quanto à sua sinceridade; compare P 26). E ele aceitou os ritos finais em seu leito de morte na companhia de sua esposa e alguns amigos. Mas evidências em sua correspondência – por exemplo, em cartas de amigos íntimos como Francesco Vettori e Francesco Guicciardini – sugerem que Maquiavel não se esforçou para parecer publicamente religioso.

Tal como acontece com muitos outros filósofos do período moderno, as interpretações das crenças religiosas de Maquiavel podem gravitar para os extremos: alguns estudiosos afirmam que Maquiavel era um cristão piedoso, enquanto outros afirmam que ele era um ateu militante e sem remorso. Outros ainda afirmam que ele era religioso, mas não no sentido cristão. Ainda não está claro o que fé (*fide*) e piedade (ou misericórdia, *pietà*) significam para Maquiavel. Talvez o ponto mais fácil de entrada seja examinar como Maquiavel usa a palavra “religião” (*religione*) em seus escritos.

Maquiavel fala variadamente da "religião atual" (*la presente religione*; ex., D 1), "esta religião" (questa *religione*; ex.), e "nossa religião" (*nostra religione*; por exemplo, D 2.2). Maquiavel diz que "nossa religião [mostrou] a verdade e o verdadeiro caminho" (D 2.22; cf. D 3.1 e 1.12), embora tenha o cuidado de não dizer que *é* o verdadeiro caminho. "Nossa religião" também é contrastada com a curiosamente singular "religião antiga" (*religione antica*; D 2.2). Trabalhos recentes sugeriram que a noção de Maquiavel sobre a religião antiga pode ser análoga ou mesmo associada à *teologia antiga / filosofia perene* que foi investigada por Ficino, Pico e outros.

Maquiavel fala de "seitas" religiosas (*sette*; por exemplo, D 2.5), um tipo de grupo que parece ter uma vida útil entre 1.666 e 3.000 anos. Espécies de seitas tendem a ser distinguidas por seu caráter adversário, como católico versus herético (FH 1,5); Cristão versus Gentio (D 2.2); e Guelf versus Ghibelline (P 20). Eles também geralmente, se não exclusivamente, parecem dizer respeito a questões de controvérsia teológica. Não está claro se e em que medida uma religião difere de uma seita para Maquiavel.

Maquiavel sugere que a confiança em certas interpretações – "falsas interpretações" (*false interpretazioni*) – do Deus cristão levou em grande parte à servidão da Itália. Tais interpretações imploram aos seres humanos que pensem mais em suportar seus espancamentos do que em vingá-los (D 2.2 e 3.27). Ele parece permitir a possibilidade de que nem todas as interpretações sejam falsas; por exemplo, ele diz que Francisco e Domingos resgatam o cristianismo da eliminação, presumivelmente porque o devolvem a uma interpretação que se concentra na pobreza e na vida de Cristo (D 3.1). E uma das coisas que Maquiavel pode ter admirado em Savonarola é como interpretar o cristianismo de uma maneira que é

musculosa e viril, em vez de fraca e efeminada (compare P 6 e 12; D 1.pr, 2.2 e 3.27; HF 1.5 e 1.9; e AG 2.305-7).

Alguns estudiosos enfatizaram os vários lugares onde Maquiavel associa o cristianismo ao uso da dissimulação (por exemplo, P 18) e do medo (por exemplo, D 3.1) como forma de controle social. Outros estudiosos acreditam que Maquiavel adere a uma compreensão averroísta (ou seja, farabiana) da utilidade pública da religião. Em tal entendimento, a religião é necessária e salutar para a moralidade pública. O filósofo deve, portanto, tomar cuidado para não revelar sua própria falta de crença ou, pelo menos, deve atacar apenas interpretações empobrecidas da religião, e não a religião como tal.

Finalmente, trabalhos recentes enfatizaram até que ponto as preocupações de Maquiavel parecem eminentemente terrestres; ele nunca se refere em *O Príncipe* ou nos *Discursos* ao próximo mundo ou a outro mundo.

j. Ética

O próprio nome de Maquiavel tornou-se sinônimo de traição e interesse próprio implacável. Seu ponto de vista ético é geralmente descrito como algo como “os fins justificam os meios” (ver, por exemplo, D 1.9). Esta é uma caracterização justa?

O ponto de entrada mais fácil na noção de ética de Maquiavel é o conceito de crueldade. Pelo menos desde Montaigne (e mais recentemente com filósofos como Judith Skhlar e Richard Rorty), esse vício tem tido um status filosófico especial. De fato, questões morais contemporâneas, como ética animal, bullying, vergonha e assim por diante, são questões tão controversas em grande parte porque as sociedades liberais passaram a condenar a crueldade com tanta

severidade. É ainda mais impressionante para os leitores de hoje, então, quando eles confrontam as aparentes recomendações de crueldade de Maquiavel. Tais recomendações são comuns em todas as suas obras. Nos *Discursos*, Maquiavel parece recomendar um modo de vida cruel, inimigo de todo modo de vida “cristão” e, de fato, “humano” (D 1.26); além disso, ele parece atribuir indiretamente esse modo de vida a Deus (via Davi). Em *O Príncipe*, ele fala de “crueldades bem usadas” (P 8) e identifica explicitamente quase todo personagem imitável como cruel (por exemplo, P 7, 8, 19 e 21). Ele até fala de “misericórdia mal usada” (P 17).

O fato de que os vícios aparentes podem ser bem usados e que as virtudes aparentes podem ser mal usadas sugere que há uma instrumentalidade na ética maquiavélica que vai além do relato tradicional das virtudes. Pode-se encontrar muitos lugares em seus escritos que apoiam esse ponto (por exemplo, D 1.pr e 2.6), embora o mais notável seja quando ele diz que oferece algo “útil” para quem o entende (P 15). Mas o que exatamente é essa instrumentalidade?

Em parte, parece vir da natureza humana. Temos um “desejo natural e comum” de adquirir (P 3) que em princípio nunca pode ser satisfeito (D 1.37 e 2.pr; HF 4.14 e 7.14). A vida humana é, portanto, movimento inquieto (D 1.6 e 2.pr), resultando em embates na luta pela satisfação dos desejos. É, portanto, útil como ideal regulador, e talvez até verdadeiro, que devemos ver os outros como seres maus (D 1.3 e 1.9) e até perversos (P 17 e 18) que corrompem os outros por meios perversos (D 3.8). Para sobreviver em tal mundo, não basta a bondade (D 3.30). Em vez disso, devemos aprender a não ser bons (P 15 e 19) ou mesmo a entrar no mal (P 18; compare D 1.52), pois não é possível ser totalmente bom (D 1.26). Até “o bem” em si é variável (P 25). Assim, as virtudes e os vícios servem a algo

fora de si; eles não são puramente bons ou maus. Reconhecer essa limitação tanto da virtude quanto do vício é eminentemente útil.

Outra maneira de colocar este ponto é em termos de imitação. Embora muitas vezes devamos imitar aqueles que são maiores do que nós (P 6), devemos também aprender a imitar aqueles que são menores do que nós. Por exemplo, devemos imitar os animais para lutar como eles, pois os modos humanos de combate, como a lei, muitas vezes não são suficientes – principalmente quando se trata de quem não respeita as leis (P 18). Mais especificamente, devemos imitar o leão e a raposa. O leão simboliza a força, talvez até a crueldade; a raposa simboliza a fraude, talvez a ponto de mentir sobre as coisas mais profundas, como a religião (P 18). Tudo, até a fé (D 1.15) e a descendência (P 11), pode ser usado instrumentalmente.

A menção da raposa nos leva a um segundo ponto de entrada lucrativo na ética maquiavélica, a saber, o engano. Os exemplos morais de Maquiavel são muitas vezes cruéis, mas também muitas vezes dissimuladores. Um dos exemplos mais claros é o Papa Alexandre VI, um mentiroso particularmente hábil (P 18). Ao longo de seus escritos, Maquiavel defende regularmente a mentira (por exemplo, D 1.59 e 3.42; HF 6.17), especialmente para aqueles que tentam ascender de origens humildes (por exemplo, D 2.13). Ele até sugere a certa altura que é útil simular a loucura (D 3.2).

Como a crueldade e o engano desempenham papéis tão importantes em sua ética, não é incomum que questões relacionadas – como assassinato e traição – apareçam com regularidade. Se Maquiavel possuía um senso de escrúpulo moral, não é algo que se detecte facilmente em suas obras. No entanto, deve-se notar que trabalhos recentes sugeriram que muitas, se não todas, as afirmações morais chocantes de Maquiavel

são irônicas. Se essa hipótese for verdadeira, então sua posição moral seria muito mais complicada do que parece. Maquiavel, em última análise, nos pede que ultrapassemos as considerações de utilidade? Ele, de todas as pessoas, nos pede para superar o que passamos a ver como maquiavelismo?

3. Corpus de Maquiavel

A seguir, são discutidas as quatro principais obras de Maquiavel e, em seguida, seus outros escritos são brevemente caracterizados.

a. O príncipe

O Príncipe é o livro filosófico mais famoso de Maquiavel. Foi iniciado em 1513 e provavelmente concluída em 1515. Não possuímos nenhuma cópia manuscrita sobrevivente com a caligrafia de Maquiavel. Ouvimos pela primeira vez na carta de Maquiavel de 10 de dezembro de 1513 a seu amigo Francesco Vettori, na qual Maquiavel divulga que está compondo “uma pequena obra” intitulada *De Principatibus*. Maquiavel diz ainda que Filippo Casavecchia, amigo de longa data, já viu um rascunho do texto.

Evidências sugerem que outras cópias manuscritas estavam circulando entre os amigos de Maquiavel, e talvez além, por volta de 1516-17. Esses manuscritos, alguns dos quais possuímos, não trazem o título de *O Príncipe*. Esse título só apareceu cerca de cinco anos após a morte de Maquiavel, quando a primeira edição do livro foi publicada com privilégio papal em 1532.

Qual título Maquiavel pretendia: o título latino de *De Principatibus* (“Dos Principados”); ou o título italiano de *Il Principe* (“O Príncipe”)? Que o livro tenha dois supostos títulos – e que eles não se traduzam exatamente um no outro – continua sendo um quebra-cabeça

duradouro e intrigante. A estrutura de *O Príncipe* não resolve a questão, pois o livro começa com capítulos que tratam explicitamente dos principados, mas eventualmente prossegue para os capítulos que tratam explicitamente dos príncipes. Nem o conteúdo resolve a questão; os títulos dos capítulos são em latim, mas o corpo de cada capítulo é em italiano, e as palavras "príncipe" e "principado" ocorrem com frequência em todo o livro. Por fim, os *Discursos* não oferecem uma resolução fácil; Maquiavel se refere ao *Príncipe* tanto como "nosso tratado dos principados" (*nostro trattato de' principati*; D 2.1) quanto "nosso tratado do Príncipe" (*nostro trattato de Principe*; D 3.42).

O Príncipe é composto por vinte e seis capítulos que são precedidos por uma Carta Dedicatória a Lorenzo de Médici (1492-1519), neto de Lorenzo, o Magnífico (1449-92). Como aprendemos da carta mencionada a Vettori, Maquiavel pretendia originalmente dedicar *O Príncipe* a Giuliano, filho de Lorenzo, o Magnífico. Em algum momento, por motivos não totalmente claros, Maquiavel mudou de ideia e dedicou o volume a Lorenzo. Não sabemos se Giuliano ou Lorenzo alguma vez leram a obra. Há uma velha história, talvez apócrifa, de que Lorenzo preferiu uma matilha de cães de caça ao dom do *Príncipe* e que Maquiavel conseqüentemente jurou vingança contra os Médici. De qualquer forma, a questão da audiência precisa de *O Príncipe* continua a ser uma chave. Alguns intérpretes chegaram a sugerir que Maquiavel escrevesse para mais de um público simultaneamente.

A questão da voz autoral também é importante. O próprio Maquiavel aparece como personagem em *O Príncipe* duas vezes (P 3 e 7) e às vezes fala na primeira pessoa (por exemplo, P 2 e P 13). No entanto, não é óbvio como interpretar esses casos, com alguns estudiosos recentes chegando a dizer que Maquiavel opera com a menor sinceridade precisamente quando

fala em sua própria voz. Essa questão é exacerbada pela Carta Dedicatória, na qual Maquiavel expõe talvez a imagem fundacional do livro. Ele compara “aqueles que desenham [*disegnano*]” paisagens de pontos altos e baixos para príncipes e povos, respectivamente. E sugere que “para conhecer bem” a natureza dos povos é preciso um príncipe, e vice-versa. A sugestão parece ser que Maquiavel ao longo do texto fala de várias maneiras para um ou outro desses pontos de vista. No mínimo, a imagem implica que devemos ser cautelosos em levar suas reivindicações de maneira direta. A imagem do desenhista torna-se ainda mais complicada mais adiante no texto, quando Maquiavel introduz as perspectivas de dois “humores” adicionais da cidade, ou seja, os grandes (*i grandi*; P 9) e os soldados (*i soldati*; P 19).

Uma dificuldade interpretativa adicional diz respeito à estrutura do livro. No primeiro capítulo, Maquiavel parece dar um esboço do assunto de *O Príncipe*. Mas esse assunto parece estar esgotado já no capítulo 7. O que fazer, então, com o restante do livro? Uma possibilidade é que *O Príncipe* não seja uma obra polida; alguns estudiosos sugeriram que foi composto às pressas e que, conseqüentemente, pode não ser completamente coerente. Uma hipótese alternativa é que Maquiavel tenha alguma razão literária ou filosófica para romper com a estrutura do esboço, mantendo sua trajetória geral de afastamento do costumeiro. Uma terceira hipótese é que o resto do livro é de alguma forma capturado pelo esboço inicial e que o que Maquiavel chama de “fios” (*orditi*; P2) ou “ordens” (*ordini*; P 10) fluem para fora, mesmo que apenas implicitamente, do primeiro capítulo.

Qualquer que seja a interpretação que alguém defenda, o assunto do livro parece ser organizado em aproximadamente quatro partes: os capítulos 1-11 tratam dos principados (com a possível exceção do capítulo

5); Os capítulos 12-14 tratam da arte da guerra; Os capítulos 15-19 tratam dos príncipes; e os capítulos 20-26 tratam do que podemos chamar de arte dos príncipes. As três primeiras seções, pelo menos, são sugeridas pelos próprios comentários de Maquiavel no texto. No capítulo 12, Maquiavel diz que tratou anteriormente da aquisição e manutenção de principados e diz que a tarefa restante é discorrer em geral sobre assuntos ofensivos e defensivos. Da mesma forma, no capítulo 15, Maquiavel diz que o que resta é ver como um príncipe deve agir em relação aos súditos e amigos, insinuando minimamente que o que veio anteriormente é um tratamento aos inimigos.

Quase desde sua composição, *O Príncipe* tem sido notório por suas aparentes recomendações de crueldade; sua aparente priorização da autocracia (ou pelo menos poder centralizado) sobre formas mais republicanas ou democráticas; sua aparente idolatria de figuras como Cesare Borgia e Septimius Severus; seus aparentes endossos de engano e quebra de fé; e assim por diante. De fato, continua sendo talvez a obra mais notória da história da filosofia política. Deve-se ter cuidado, no entanto, de descansar com o que parece ser o caso em *O Príncipe*, especialmente dada a repetida insistência de Maquiavel de que as aparências podem ser manipuladas. Mas o significado dessas manipulações e, de fato, dessas aparências, continua sendo uma questão acadêmica. Intérpretes do calibre de Rousseau e Spinoza acreditavam que *O Príncipe* carregava em seu núcleo um ensinamento republicano. Alguns estudiosos chegaram ao ponto de vê-lo como um trabalho totalmente satírico ou irônico. Outros insistiram que o livro é ainda mais perigoso do que parece à primeira vista. De qualquer forma, como *O Príncipe* se encaixa com os *Discursos* (se é que se encaixa) continua sendo um dos enigmas duradouros do legado de Maquiavel.

b. Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio

Há motivos para suspeitar que Maquiavel tenha começado a escrever os *Discursos* já em 1513; por exemplo, parece haver em *O Príncipe* uma referência a outro trabalho mais longo sobre repúblicas (P 2). E como os *Discursos* fazem referência a eventos de até 1517, parece ainda ter sido um trabalho em andamento até aquele momento e talvez até mais tarde.

Evidências sugerem que cópias manuscritas estavam circulando por volta de 1530 e talvez antes. Não possuímos nenhum desses manuscritos; de fato, não possuímos nenhum manuscrito dos *Discursos* na caligrafia de Maquiavel, exceto o que hoje é conhecido como o prefácio do primeiro livro. Não tem cabeçalho e começa com um parágrafo que nossos outros manuscritos não possuem. Ainda há debate sobre se este parágrafo deve ser extirpado (já que não é encontrado nos outros manuscritos) ou se deve ser mantido (já que é encontrado na única escrita polida que temos dos *Discursos* da mão de Maquiavel). Normalmente é mantido em traduções para o inglês.

Cerca de quatro anos após a morte de Maquiavel, a primeira edição dos *Discursos* foi publicada com privilégio papal em 1531. Assim como com *O Príncipe*, há um pouco de mistério em torno do título dos *Discursos*. O livro apareceu primeiro em Roma e algumas semanas depois em Florença, com as duas editoras (Blado e Giunta, respectivamente) aparentemente trabalhando com manuscritos independentes. Ambos os textos Blado e Giunta dão o título de *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A referência é à *História de Roma* de Lívio (*Ab Urbe Condita*) e mais especificamente aos seus dez primeiros livros. Maquiavel refere-se simplesmente a *Discorsi* na Carta Dedicatória à obra, no entanto, e não está claro se ele pretendia que o título escolhesse especificamente os dez primeiros livros pelo nome. Além disso, alguns

contemporâneos de Maquiavel, como Guicciardini, não nomeiam o livro pelo título completo impresso. Hoje, o título geralmente é dado como *Discursos sobre Lívio* (ou *Discursos* para abreviar).

O número de capítulos nos *Discursos* é 142, que é o mesmo número de livros da *História* de Lívio. Esta é uma coincidência curiosa e presumivelmente intencional. Mas qual é a intenção? Os estudiosos estão divididos sobre esta questão. Uma segunda curiosidade relacionada é que o manuscrito como o temos agora divide os capítulos em três partes ou livros. No entanto, a terceira parte não tem um prefácio como as duas primeiras.

Tal como acontece com a carta dedicatória ao *Príncipe*, há também um pouco de mistério em torno da carta dedicatória aos *Discursos*. A obra é dedicada a Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai, dois amigos de Maquiavel, dos quais Maquiavel diz na carta que merecem ser príncipes, embora não o sejam. Ressalta-se que os *Discursos* é a única das grandes obras em prosa dedicada aos amigos; em contraste, *O Príncipe*, *a Arte da Guerra* e as *Histórias Florentinas* são todos dedicados a patronos potenciais ou reais.

Maquiavel marca sua presença desde o início dos *Discursos*; a primeira palavra da obra é o pronome de primeira pessoa, "Eu". E, de fato, a impressão que se tem do livro como um todo é que Maquiavel se esforça menos para retroceder aqui do que em *O Príncipe*. Os *Discursos* são, pela admissão de Maquiavel, ostensivamente um comentário sobre a história de Lívio. No prefácio do primeiro livro, Maquiavel lamenta o fato de não haver mais um "verdadeiro conhecimento das histórias" (*vera cognizione delle storie*) e julga necessário escrever sobre os livros de Lívio que não foram interceptados pela "malignidade dos tempos" (*la malignità de' tempi*). Ele afirma que aqueles que leem seus escritos podem "tirar deles mais

facilmente aquela utilidade [*utilità*] para a qual se deve buscar o conhecimento das histórias” (D I.pr). No entanto, é um tipo estranho de comentário: aquele em que Maquiavel regularmente altera ou omite as palavras de Lívio (por exemplo, D 1.12) e no qual ele discorda totalmente de Lívio (por exemplo, D 1.58).

Pistas sobre a estrutura dos *Discursos* pode ser colhido das observações de Maquiavel no texto. No final do primeiro capítulo (D 1.1), Maquiavel distingue entre as coisas feitas dentro e fora da cidade de Roma. Ele ainda distingue entre coisas feitas por advogados privados e públicos. Por fim, afirma que a primeira parte ou livro tratará de coisas feitas dentro da cidade por conselho público. A primeira parte, então, trata principalmente de assuntos políticos domésticos. Maquiavel diz que o segundo livro trata de como Roma se tornou um império, ou seja, trata de assuntos políticos estrangeiros (D 2). Se Maquiavel de fato pretendia que houvesse uma terceira parte, a sugestão parece ser que se trata de assuntos conduzidos por advogados particulares de alguma maneira. Vale ressaltar que fraude e conspiração (D 2.13, 2.41 e 3.6), entre outras coisas, tornam-se tópicos cada vez mais importantes à medida que o livro avança. À primeira vista, não é claro se o ensino de *Os Discursos* complementa o de *O Príncipe* ou se milita contra ele. Os estudiosos permanecem divididos sobre esta questão. Alguns insistem na coerência dos livros, seja em termos de um ensinamento mais nefasto tipicamente associado à *O Príncipe*; ou em termos de um ensino republicano mais consensual, tipicamente associado aos *Discursos*. Outros veem os *Discursos* como uma obra posterior, mais madura, e consideram seu ensino mais fiel à posição final de Maquiavel, especialmente considerando seu próprio trabalho para a república florentina. De qualquer forma, como os livros se encaixam permanece talvez o principal

quebra-cabeça da filosofia de Maquiavel. Os *Discursos*, no entanto, continua a ser uma das obras mais importantes da teoria republicana moderna. Teve um efeito enorme sobre pensadores republicanos como Rousseau, Montesquieu, Hume e os fundadores americanos.

c. Arte da guerra

A *Arte da Guerra* é a única obra em prosa significativa publicada por Maquiavel durante sua vida e sua única tentativa de escrever um diálogo na tradição humanista. Provavelmente foi escrito em 1519. A primeira edição foi publicada em 1521 em Florença sob o título *Libro della arte della Guerra di Niccolò Machiavegli cittadino et segretario fiorentino*. Assume a forma literária de um diálogo dividido em sete livros e precedido por um prefácio. Como *O Príncipe*, a obra é dedicada a um Lorenzo – neste caso, Lorenzo di Filippo Strozzi, “Florentino Patrício”. Strozzi era um amigo (como se costuma dizer) ou um patrono (como sugere um trabalho recente). Vale a pena notar de passagem que possuímos cópias autografadas de duas obras de Strozzi na mão de Maquiavel (*Commedia* e *Pistola*).

A ação da *Arte da Guerra* acontece após o jantar e na sombra mais profunda e secreta (AW 1.13) do Orto Orsellari, os jardins da família Rucellai. Esses jardins foram cultivados por Bernardo Rucellai, um rico florentino que era discípulo de Ficino e que também era tio de dois papas Médici, Leão X e Clemente VII (por meio de seu casamento com Nannina, a irmã mais velha de Lorenzo, o Magnífico). Bernardo encheu os jardins com plantas mencionadas em textos clássicos (AW 1.13-15) e pretendia que o local fosse um centro de discussão humanista. Filosofia antiga, literatura e história eram regularmente discutidas lá, além de obras contemporâneas de vez em quando (por exemplo, alguns dos *Discursos de Maquiavel sobre*

Lívio). Entre os visitantes estavam Maquiavel, Guicciardini e membros da chamada Academia Platônica de Ficino. Notavelmente, os jardins foram o local de pelo menos duas conspirações: uma aristocrática enquanto Florença era uma república sob o domínio de Soderini (1498-1512); e uma republicana, encabeçada por Cosimo Rucellai, depois que os Médici retomaram o controle em 1512. A conspiração é um dos temas mais amplamente examinados no corpus de Maquiavel: é o tema tanto do capítulo mais longo de *O Príncipe* (P 19) quanto do capítulo mais longo dos *Discursos* (D 3.6; ver também HF 2.32, 7.33 e 8.1).

Um dos interlocutores da *Arte da Guerra* é o neto de Bernardo, Cosimo Rucellai, que também é um dos dedicados dos *Discursos*. O outro dedicado dos *Discursos*, Zanobi Buondelmonti, é também um dos interlocutores da *Arte da Guerra*. Dois dos outros jovens presentes são Luigi Alammani (a quem Maquiavel dedicou a *Vida de Castruccio Castracani* junto com Zanobi) e Battista della Palla. Mas talvez o orador mais importante e marcante seja Fabrizio Colonna. Colonna era um capitão mercenário – bastante notável, dadas as insistentes advertências de Maquiavel contra armas mercenárias (por exemplo, P 12-13 e D 1.43). No entanto, Colonna também foi o líder das forças espanholas que obrigou a capitulação de Soderini e que permitiu aos Médici recuperar o controle de Florença.

No prefácio da obra, Maquiavel observa a importância vital dos militares: ele o compara ao telhado de um palácio, que protege o conteúdo (compare HF 6.34). E ele lamenta a corrupção das ordens militares modernas, bem como a separação moderna da vida militar e civil (AG 3-4). Grosso modo, os livros 1 e 2 tratam de questões relativas ao tratamento dos soldados, como pagamento e disciplina. Os livros 3 e 4 tratam de questões relacionadas à batalha, como táticas e formação. O

livro 5 trata de questões relacionadas à logística, como linhas de abastecimento e uso de inteligência. O livro 6 trata de questões relacionadas ao acampamento, incluindo uma comparação com a maneira como os romanos organizavam seus acampamentos. O livro 7 trata de questões relativas ao armamento, como fortificações e artilharia. Assim como *O Príncipe*, a *Arte da Guerra* termina com uma acusação de príncipes italianos em relação à situação fraca e fragmentada da Itália.

Muitos temas maquiavélicos de *O Príncipe* e os *Discursos* se repetem na *Arte da Guerra*. Alguns exemplos são: a importância das próprias armas (AG 1.180; P 6-9 e 12-14; D 2.20); interpretações errôneas modernas do passado (AG 1.17; D 1.pr e 2.pr); o modo como os bons soldados surgem do treinamento e não da natureza (AG 1.125 e 2.167; D 1.21 e 3.30-9); a necessidade de dividir um exército em três seções (AG 3.12ss; D 2.16); a vontade de se adaptar às ordens inimigas (AG 4.9ff; P 14; D 3.39); a importância de inspirar as próprias tropas (AG 4.115-40; D 3.33); a importância de gerar obstinação e resiliência nas tropas (AG 4.134-48 e 5.83; D 1.15); e a relação entre boas armas e boas leis (AG 1,98 e 7,225; P 12).

Declarações fortes ao longo de seu corpus sugerem o papel imensamente importante da guerra na filosofia de Maquiavel. Em *O Príncipe*, Maquiavel diz que um príncipe deve concentrar toda sua atenção em se tornar um "profissional" na arte da guerra (*professo*; compare as "profissões" de AG Pref. e P 15), pois "essa é a única arte que interessa a quem comanda" (P 14). Nos *Discursos*, ele diz que é "mais verdadeiro do que qualquer outra verdade" que é sempre um defeito de um príncipe (e não um defeito de um local ou natureza) quando os seres humanos não podem ser transformados em soldados (D 1.21). E sua única discussão sobre ciência em *O Príncipe* ou os *Discursos* vem no contexto da caça

como imagem de guerra (D 3.39). Tais declarações, juntamente com o sonho de Maquiavel de uma milícia florentina, apontam para o papel fundamental da *Arte da Guerra* no corpus de Maquiavel. Mas a natureza técnica de seu conteúdo, se nada mais, provou ser um obstáculo resiliente para os estudiosos que tentam dominá-lo, e o livro continua sendo o menos estudado de suas principais obras.

d. Histórias florentinas

Esta é a última das grandes obras de Maquiavel. Não foi sua primeira tentativa de escrever uma história; Maquiavel já havia escrito uma história em versos da Itália em duas partes, *I Década*, que abrange os anos de 1492-1509. Mas as *Histórias Florentinas* é um esforço maior. Está escrito em prosa e cobre o período de tempo desde o declínio do Império Romano até a morte de Lorenzo, o Magnífico, em 1434.

Histórias Florentinas foi encomendada em 1520 pelo Papa Leão X, em nome dos Oficiais de Estudo de Florença. A intervenção do Cardeal Giulio de Médici foi fundamental; as *Histórias* seriam dedicadas a ele e apresentadas a ele em 1525, quando já havia ascendido ao papado como Clemente VII. Maquiavel apresentou oito livros a Clemente e não escreveu nenhum adicional. Eles não foram publicados até 1532.

Embora Giulio tenha feito de Maquiavel o historiógrafo oficial de Florença, está longe de ser claro que as *Histórias florentinas* sejam um relato historiográfico direto. Maquiavel diz na Carta Dedicatória que está escrevendo sobre "aqueles tempos que, pela morte do Magnífico Lorenzo de Médici, trouxeram uma mudança de forma [*forma*] na Itália". Ele diz que tem se esforçado para "satisfazer a todos" sem "manchar a verdade". No Prefácio, Maquiavel diz que sua intenção é escrever "as coisas feitas dentro e fora [da cidade] pelo povo florentino" (*le cose fatte dentro e fuori dal*

popolo fiorentino) e que mudou sua intenção original para que “esta história pode ser melhor compreendida em todos os tempos”.

Embora o Livro 1 seja ostensivamente uma narrativa sobre o tempo desde o declínio do Império Romano, no Livro 2 ele chama o Livro 1 de “nosso tratado universal” (HF 2.2), o que implica que é mais do que uma simples narrativa. Os livros 2, 3 e 4 dizem respeito à própria história de Florença desde suas origens até 1434. Os livros 5, 6, 7 e 8 dizem respeito à história de Florença no contexto da história italiana.

No Livro 1, Maquiavel explora como a Itália se tornou desunida, em grande parte devido a causas como o cristianismo (HF 1.5) e invasões bárbaras (HF 1.9). A ascensão de Carlos Magno também é um fator crucial (HF 1.11). Maquiavel observa que as cidades cristãs foram deixadas à proteção de príncipes menores (HF 1,39) e até mesmo nenhum príncipe em muitos casos (HF 1,30), de modo que “murcham ao primeiro vento” (HF 1,23).

No Livro 2, Maquiavel chama Florença de “verdadeiramente uma grande e miserável cidade” (*Grande veramente e misera città*; HF 2.25). Os estudiosos há muito se concentram em como Maquiavel achava que Florença era miserável, especialmente quando comparada à Roma antiga. Mas trabalhos recentes começaram a examinar as maneiras pelas quais Maquiavel também achava que Florença era ótima; e sobre a sobreposição entre as *Histórias* e o *Discurso dos Assuntos Florentinos* (que também foi encomendado pelos Medici por volta de 1520). O livro 2 também examina as maneiras pelas quais a nobreza se desintegra em batalhas entre famílias (por exemplo, HF 2.9) e em várias facções dissidentes de guelfos (apoiadores do papa) e gibelinos (apoiadores do imperador). A ascensão de Castruccio Castracani, aludida no Livro 1 (por

exemplo, HF 1.26), é mais explorada (HF 2.26-31), bem como várias reformas políticas (HF 2.28 e 2.39).

Os livros 3 e 4 são especialmente notáveis pela análise de Maquiavel dos conflitos de classe que existem em todas as políticas (por exemplo, HF 3.1), e alguns estudiosos acreditam que seu tratamento aqui é mais desenvolvido e matizado do que seus relatos em *O Príncipe* ou nos *Discursos*. Maquiavel também narra a ascensão de vários estadistas proeminentes: Salvestro de Médici (HF 3.9); Michele di Lando (HF 3,16-22; compare HF 3,13); Nicolau da Uzzano (HF 4.2-3); e Giovanni di Bicci de Médici (HF 4.3 e 4.10-16), cuja família está em ascendência no final do Livro 4.

Os livros 5 e 6 referem-se ostensivamente à ascensão dos Médici e, de fato, pode-se ver a ascensão de Cosme como algo do evento central das *Histórias* (ver, por exemplo, HF 5.4 e 5.14). No entanto, na verdade, Maquiavel dedica a maioria dos livros 5 e 6 não aos Medici, mas ao surgimento de exércitos mercenários na Itália (compare P 12 e D 2.20). Entre os temas discutidos por Maquiavel estão a famosa batalha de Anghiari (HF 5.33-34); o destemor dos capitães mercenários em quebrar sua palavra (HF 6.17); as façanhas de Francesco Sforza (por exemplo, HF 6.2-18; compare P 1, 7, 12, 14 e 20, bem como D 2.24); e a propensão dos mercenários a gerar guerras para que possam lucrar (HF 6.33; veja também AG 1.51-62).

Os livros 7 e 8 dizem respeito principalmente à ascensão dos Medici – em particular Cosimo; seu filho, Piero, o Gotoso; e seu filho, por sua vez, Lorenzo, o Magnífico. Cosimo (embora “desarmado”) morre com grande glória e é famoso em grande parte por sua liberalidade (HF 7.5) e sua atenção à política da cidade: ele prudente e persistentemente casou seus filhos com famílias ricas florentinas, em vez de estrangeiras (HF

7.6). Cosimo também amava tanto o aprendizado clássico que trouxe John Argyropoulos e Marsilio Ficino para Florença. Além disso, Cosimo deixou uma base sólida para seus descendentes (HF 7.6). Piero se destaca principalmente pela falta de clarividência e prudência de seu pai; por fomentar o ressentimento popular; e por não conseguir resistir à ambição dos grandes. No entanto, Maquiavel observa a “virtude e bondade” de Piero (HF 7.23). Lorenzo é conhecido por sua juventude (F 7.23); sua proeza militar (HF 7.12); seu desejo de renome (HF 8.3); seu eventual guarda-costas de homens armados devido à tentativa de assassinato de Pazzi (HF 8.10); e seus muitos empreendimentos amorosos (HF 8.36). *As histórias* terminam com a morte de Lorenzo.

As Histórias têm recebido atenção renovada nos últimos anos, e os estudiosos a têm visto cada vez mais como não apenas histórica, mas também filosófica – em outras palavras, como complementar a *O Príncipe* e os *Discursos*.

e. Outros trabalhos

Os outros escritos de Maquiavel são brevemente descritos aqui. Cada trabalho não está listado; em vez disso, a ênfase foi colocada naqueles que parecem ter ressonância filosófica.

Alguns dos escritos de Maquiavel tratam de temas históricos ou políticos. No início de 1500, ele escreveu vários relatórios e discursos. Eles são notáveis por seus tópicos e pela forma como contêm precursores de importantes reivindicações em obras posteriores, como *O Príncipe*. Entre outras coisas, Maquiavel escreveu sobre como o duque Valentino matou Vitellozzo Vitelli (compare P 7); sobre como Florença tentou suprimir as facções em Pistoia (compare P 17); e como lidar com os rebeldes de Valdichiana.

Em 1520, Maquiavel escreveu uma biografia ficcional, *A Vida de Castruccio Castracani*. Muitos detalhes importantes da vida de Castruccio são alterados e estilizados por Maquiavel, talvez na maneira como Xenofonte tratou Ciro. As mudanças mais óbvias encontram-se na parte final, onde Maquiavel atribui a Castruccio muitos ditos que na verdade são quase exclusivamente extraídos das *Vidas* de Diógenes Laércio. Alguns estudiosos acreditam que o relato de Maquiavel também se deve às várias vidas renascentistas de Tamerlão - por exemplo, as de Poggio Bracciolini e especialmente Enea Silvio Piccolomini, que se tornaria o Papa Pio II e cujo relato se tornou uma espécie de modelo de gênero.

Também por volta de 1520, Maquiavel escreveu o *Discurso sobre os Assuntos Florentinos*. Trabalhos recentes sugerem a proximidade de conteúdo entre esta obra e as *Histórias Florentinas*. Também de interesse é *Sobre a natureza dos homens florentinos*, que é um manuscrito autógrafo que Maquiavel pode ter pretendido como um nono livro das *Histórias Florentinas*.

Perto do final de seu mandato no governo florentino, Maquiavel escreveu dois poemas em *terceira rima* chamados *As décadas*. A primeira parece datar de 1504-1508 e diz respeito à história da Itália de 1492 a 1503. É a única obra que Maquiavel publicou enquanto estava no poder. A segunda parece datar de cerca de 1512 e diz respeito à história da Itália de 1504 a 1509. Entre outras coisas, são precursoras de preocupações encontradas nas *Histórias florentinas*.

Em geral, entre 1515 e 1527, Maquiavel voltou-se mais conscientemente para a arte. Ele escreveu uma peça chamada *Le Maschere (As Máscaras)*, inspirada nas *Nuvens* de Aristófanes, mas que não sobreviveu. Três das comédias de Maquiavel sobreviveram, no entanto. *L'Andria* (A Garota de Andros) é uma tradução de Terêncio e

provavelmente foi escrita entre 1517 e 1520. *Mandrágora* provavelmente foi escrito entre 1512 e 1520; foi publicado pela primeira vez em 1524; e foi apresentada pela primeira vez em 1526. Embora original, ela remete ao mundo antigo, especialmente na forma como seus personagens são nomeados (por exemplo, Lucrezia, Nicomaco). É de longe o mais famoso dos três e, de fato, é uma das peças mais famosas do Renascimento. Ele contém muitos temas típicos maquiavélicos, dos quais os mais notáveis são a conspiração e o uso da religião como máscara para fins imorais. A última das peças de Maquiavel, *Clizia*, é uma adaptação de Plauto. Provavelmente foi escrito no início da década de 1520. Nos últimos anos, os estudiosos têm tratado cada vez mais essas três peças com seriedade e, de fato, como obras filosóficas por direito próprio.

Além de *As décadas*, Maquiavel escreveu outros poemas. *Capitoli* contém tercetos dedicados aos amigos e que tratam dos tópicos de ingratidão, fortuna, ambição e oportunidade (com a ausência notável da virtude). *O Governante Ideal* está na forma de uma pastoral. *L'Asino* está inacabado e em *terceira rima*; foi chamada de "anti-comédia" e provavelmente foi escrita por volta de 1517. Entre 1510 e 1515, Maquiavel escreveu vários sonetos e pelo menos uma serenata.

Existem alguns outros escritos diversos com importância filosófica, a maioria dos quais sobrevive em cópias autógrafas e que têm datas indeterminadas de composição. Maquiavel escreveu um *Diálogo sobre a Linguagem* no qual discorre com Dante sobre várias preocupações linguísticas, incluindo estilo e filologia. *Articles for a Pleasure Company* é uma sátira à alta sociedade e especialmente às confrarias religiosas. *Belfagor* é um conto que retrata, entre outras coisas, Satanás como um príncipe sábio e justo. *Uma Exortação à Penitência*, sem surpresa,

diz respeito ao tópico da penitência; a sinceridade dessa exortação, no entanto, continua sendo uma questão acadêmica.

Por fim, a correspondência de Maquiavel é digna de nota. Algumas de suas cartas são despachos diplomáticos (as chamadas "Legações"); outros são pessoais. As Legações datam do período em que Maquiavel trabalhou para o governo florentino (1498-1512). As cartas pessoais datam de 1497 a 1527. O sobrinho de Maquiavel, Giuliano de' Ricci, é o responsável pela montagem das cópias das cartas que Maquiavel havia feito. Particularmente notável entre as cartas pessoais são a carta de 13-21 de setembro de 1506 a Giovanbattista Soderini, o chamado *Ghiribizzi al Soderini* (Reflexões a Soderini); e a carta de 10 de dezembro de 1513 a Francesco Vettori, na qual Maquiavel menciona pela primeira vez *O Príncipe*.

4. Possíveis Influências Filosóficas em Maquiavel

Maquiavel insiste na novidade de seu empreendimento em vários lugares (por exemplo, P 15 e D 1.pr). É verdade que Maquiavel é particularmente inovador e que muitas vezes parece operar "sem qualquer respeito" (*sanza alcuno rispetto*), como ele diz, em relação a seus predecessores. Como resultado, alguns intérpretes chegaram a chamá-lo de inaugurador da filosofia moderna. Mas todos os filósofos estão em algum grau conversando com seus predecessores, mesmo (ou talvez especialmente) aqueles que procuram discordar fundamentalmente do que foi pensado antes. Assim, mesmo com uma figura supostamente tão nova quanto Maquiavel, vale ponderar sobre influências históricas e filosóficas.

a. Humanismo renascentista

Embora Maquiavel tenha estudado humanistas antigos, ele não os cita com frequência como autoridades. Em sua própria época, a discussão mais amplamente citada das virtudes clássicas foi o Livro 1 do *De officiis* de Cícero. Mas Cícero nunca é nomeado em *O Príncipe* (embora Maquiavel faça alusão a ele através das imagens da raposa e do leão em P 18-19) e é nomeado apenas três vezes nos *Discursos* (D 1.4, 1.33 e 1.52; veja também D 1,28, 1,56 e 1,59). Outros pensadores clássicos da tradição humanista recebem tratamento semelhante. Juvenal é citado três vezes (D 2.19, 2.24 e 3.6). Virgílio é citado uma vez em *O Príncipe* (P 17) e três vezes nos *Discursos* (D 1,23, 1,54 e 2,24). Essa tendência tende a valer para pensadores posteriores também. Petrarca, a quem Maquiavel admirava particularmente, nunca é mencionado nos *Discursos*, embora Maquiavel termine *O Príncipe* com quatro linhas da *Italia mia* de Petrarca (93-96). Pode-se ver essa relativa escassez de referências como sugestiva de que Maquiavel não tinha preocupações humanistas. Mas é possível entender seu pensamento como tendo um teor geralmente humanista.

Vale lembrar que os humanistas da época de Maquiavel eram quase exclusivamente retóricos profissionais. Embora tratassem de problemas em filosofia, preocupavam-se principalmente com a eloquência. O renascimento do aprendizado grego no Renascimento italiano não mudou essa preocupação e, na verdade, até a ampliou. Novas traduções foram feitas de obras antigas, incluindo poesia e oratória gregas, e preocupações filológicas rigorosas (e de certa forma recém-descobertas) foram infundidas com um senso de graça e nuances nem sempre encontrados em traduções conduzidas segundo o modelo de *calques medievais*. Um exemplo notável é Coluccio Salutati, que de outra forma se assemelhava a retóricos medievais como Petrus de Vineis, mas que acreditava, ao

contrário dos medievais, que a melhor maneira de alcançar a eloquência era imitar o estilo antigo da maneira mais combinada possível.

Os escritos de Maquiavel trazem a marca de sua época a esse respeito. Mas o que exatamente é essa impressão? O que exatamente é a eloquência maquiavélica? Filósofos colegas diferiram em suas opiniões. Adam Smith considerou o tom de Maquiavel marcadamente frio e distante, mesmo em discussões sobre as façanhas flagrantes de Cesare Borgia. Em contraste, Nietzsche entendia o italiano de Maquiavel como vibrante, quase galopante; e ele achava que *O Príncipe* em particular transportava imaginativamente o leitor para a Florença de Maquiavel e transmitia ideias filosóficas perigosas em um barulhento "*alegríssimo*". Não é incomum que intérpretes tomem uma ou outra dessas posições hoje: ver as obras de Maquiavel como secas e técnicas; ou vê-los como enérgicos e vivazes.

Trabalhos recentes examinaram não apenas a eloquência de Maquiavel, mas também suas imagens, metáforas e frases. "De um só golpe" (*ad un tratto*) e "sem respeito" (*sanza alcuno rispetto*) são dois exemplos característicos que Maquiavel emprega com frequência. Também houve trabalhos recentes sobre os muitos binários encontrados nas obras de Maquiavel – como virtude/fortuna; ordinário/extraordinário; alto/baixo; viril/efeminado; principado/república; esquivo/ruína.

A sagacidade de Maquiavel e seu uso mais geral do humor também foram temas de trabalhos recentes. Finalmente, atenção crescente tem sido dada a outros artifícios retóricos, como quando Maquiavel fala com sua própria voz; quando usa paradoxo, ironia e hipérbole; quando ele modifica exemplos históricos para seus próprios propósitos; quando ele aparece como personagem em sua narrativa; e assim por diante. E alguns

estudiosos chegaram ao ponto de dizer que *O Príncipe* não é um tratado (compare D 2.1), mas sim uma oração, que segue as regras da retórica clássica do começo ao fim (e não apenas no capítulo 26). Em suma, é cada vez mais uma tendência acadêmica afirmar que se deve prestar atenção não apenas ao que Maquiavel diz, mas como ele o diz.

b. Platonismo renascentista

Ainda há uma lacuna notável nos estudos sobre a possível dívida de Maquiavel para com Platão. Uma razão para esta lacuna pode ser que Platão nunca é mencionado em *O Príncipe* e é mencionado apenas uma vez nos *Discursos* (D 3.6). Mas certamente houve um amplo e efervescente renascimento do platonismo em Florença antes e durante a vida de Maquiavel.

O que exatamente se quer dizer aqui, no entanto? O próprio "platonismo" é um termo decididamente amorfo na história da filosofia. Existem poucas, se é que existem, doutrinas que todos os platônicos sustentaram, já que o próprio Platão não insistiu no caráter dogmático de seus escritos ou de seus ensinamentos orais. A que variedade específica do platonismo Maquiavel foi exposto? As duas figuras mais instrumentais no que diz respeito à transmissão de ideias platônicas à Florença de Maquiavel foram George Gemistos Plethon e Marsilio Ficino.

Plethon visitou Florença em 1438 e 1439 devido ao Concílio de Florença, o décimo sétimo concílio ecumênico da Igreja Católica (o próprio Plethon se opôs à unificação das igrejas grega e latina). Cosimo de' Medici também foi enormemente inspirado por Plethon (assim como John Argyropoulos; ver FH 7.6); Ficino diz em um prefácio de dez diálogos de Platão, escritos para Cosimo, que o espírito de Platão havia voado de Bizâncio para Florença. E ele diz no prefácio de sua versão de Plotino que

Cosimo ficara tão profundamente impressionado com Plethon que o encontro entre eles levou diretamente à fundação da chamada Academia Platônica de Ficino.

Filho do médico de Cosimo de Médici, Ficino era um médico que também foi tutor de Lorenzo, o Magnífico. Ficino tornou-se padre em 1473, e Lorenzo mais tarde o fez cônego do Duomo para que ele pudesse se concentrar em seu verdadeiro amor: a filosofia. Como Plethon, Ficino acreditava que Platão fazia parte de uma antiga tradição de sabedoria e interpretou Platão por meio de sucessores neoplatônicos, especialmente Proclo, Dionísio, o Areopagita, e Santo Agostinho. Ficino morreu em 1499 depois de traduzir para o latim uma enorme quantidade de filosofia antiga, incluindo comentários; e depois de escrever sua própria grande obra, a *Teologia Platônica*, uma obra de grande renome que provavelmente desempenhou um papel não pequeno na promulgação do dogma da imortalidade da alma pelo Quinto Concílio de Latrão em 1513.

No proêmio à *Teologia Platônica*, Ficino chama Platão de “o pai dos filósofos” (*pater philosophorum*). Nas *Histórias florentinas* e na única instância da palavra “filosofia” (*filosofia*) nas principais obras, Maquiavel chama o próprio Ficino de “segundo pai da filosofia platônica” (*secondo padre della platonica filosofia* [HF 7.6]; compare HF 6.29, onde Stefano Porcari de Roma esperava ser chamado de seu “novo fundador e segundo pai” [*nuovo fondatore e secondo padre*]). E Maquiavel chama o sincrético platônico Pico della Mirandola “um homem quase divino [*uomo quasi che divino*]” (HF 8.36). Alguns estudiosos acreditam que Maquiavel critica tanto Platão quanto o platonismo renascentista em tais passagens. Outros, especialmente aqueles que problematizaram a sinceridade das chocantes afirmações morais de Maquiavel, acreditam que essa passagem sugere uma proximidade entre temas maquiavélicos e platônicos.

Por fim, o pai de Maquiavel, Bernardo, é o principal interlocutor no *Diálogo sobre as Leis* de Bartolomeo Scala e ali aparece como um fervoroso admirador de Platão.

c. Aristotelismo renascentista

Aristóteles nunca é mencionado em *O Príncipe* e é mencionado apenas uma vez nos *Discursos* no contexto de uma discussão sobre a tirania (D 3.26). Isso levou alguns estudiosos a afirmar que Maquiavel faz uma ruptura clara e deliberada com a filosofia aristotélica. Outros estudiosos, particularmente aqueles que veem Maquiavel como um humanista cívico, acreditam que as noções de republicanismo e cidadania de Aristóteles informam o próprio idioma republicano de Maquiavel.

Tal como acontece com a questão a respeito de Platão, a questão de saber se Aristóteles influenciou Maquiavel parece depender, pelo menos em parte, do aristotelismo ao qual ele foi exposto. Estudiosos já viram o Renascimento como a ascensão do humanismo e a redescoberta do platonismo, por um lado; e o declínio do aristotelismo predominante no período medieval, por outro. Mas, a reputação de Aristóteles só foi reforçada no tempo de Maquiavel.

A filosofia escolástica italiana era seu próprio animal. A Itália foi exposta a mais influências bizantinas do que qualquer outro país ocidental. Além disso, ao contrário de um país como a França, a Itália também tinha sua própria tradição de cultura e investigação que remontava à Roma clássica. Simplesmente não é o caso que o aristotelismo italiano foi substituído pelo humanismo ou pelo platonismo. De fato, talvez a partir do final do século 13, e certamente no final do 14, havia uma tradição saudável de aristotelismo italiano que se estendeu até o século 17. A principal diferença entre os escolásticos aristotélicos e seus rivais

humanistas era o assunto. Enquanto os humanistas eram retóricos que se concentravam principalmente na gramática, retórica e poesia, os escolásticos eram filósofos que se concentravam na lógica e na filosofia natural. Nos dias de Maquiavel, *Ética a Nicômaco* e *Política*. E a *Ética Eudêmica* foi traduzida pela primeira vez.

Avaliar até que ponto Maquiavel foi influenciado por Aristóteles, então, não é tão fácil quanto simplesmente ver se ele aceita ou rejeita as ideias aristotélicas, porque algumas ideias – ou pelo menos as interpretações dessas ideias – são muito mais compatíveis com a filosofia de Maquiavel do que outras. Parece provável que Maquiavel não concordasse plenamente com a posição aristotélica sobre a filosofia política. Mas a interpretação de Alexandre de Afrodísias de que a alma era mortal pode estar muito mais de acordo com a posição de Maquiavel, e essa visão era amplamente conhecida na época de Maquiavel. Outro candidato pode ser a priorização de Pietro Pomponazzi da vida ativa e temporal sobre a vida contemplativa. Um terceiro candidato pode ser qualquer uma das várias e chamadas ideias averroístas, muitos dos quais passaram por um renascimento na época de Maquiavel (especialmente em lugares como Pádua). Trabalhos recentes explorou este candidato final em particular.

d. Xenofonte

Xenofonte é mencionado apenas uma vez em *O Príncipe* (P 14). No entanto, ele é mencionado sete vezes nos *Discursos* (D 2.2, 2.13, 3.20, 3.22 [2x] e 3.39 [2x]), o que é mais do que qualquer outro historiador, exceto Lívio. Maquiavel remete o leitor explicitamente para duas obras de Xenofonte: a *Cyropaedia*, que ele chama de “a vida de Ciro” (*la vita di Ciro*;

P 14; ver também D 2.13); e o *Hiero*, que ele chama pelo título alternativo, *Da Tirania* (*De tyrannide*; D 2.2; veja também o final de P 21).

Em *O Príncipe*, Maquiavel lista Ciro (junto com Moisés, Rômulo e Teseu) como um dos quatro “homens mais excelentes” (P 6). Ele também nomeia Ciro – ou pelo menos a versão de Ciro de Xenofonte (D 3.22) – como o exemplar que Cipião Africano imita (P 14). Maquiavel diz que quem ler “a vida de Ciro” verá na “vida de Cipião” quanta glória Cipião obteve por imitar Ciro. E diz que a imitação de Cipião consistia na castidade, afabilidade, humanidade e liberalidade delineadas por Xenofonte.

Essa visão gentil de Ciro não foi compartilhada universalmente pelos italianos da Renascença. Dante, Petrarca e Boccaccio caracterizam Ciro como um monstruoso governante que foi derrotado e morto pela rainha Tômiris (uma das histórias da morte de Ciro que é relatada por Heródoto). Embora Maquiavel às vezes ofereça informações sobre Ciro que sejam compatíveis com o relato de Heródoto (P 6 e 26; AW 6.218), ele parece ter uma preferência notável pela versão ficcional de Xenofonte (como em P 14 acima).

A preferência de Maquiavel é presumivelmente por causa dos ensinamentos de Xenofonte sobre as aparências. O Ciro de Xenofonte é casto, afável, humano e liberal (P 14). Pelo menos duas dessas virtudes são mencionadas em capítulos posteriores de *O Príncipe*. A liberalidade é caracterizada como uma virtude que se consome e, portanto, não pode ser mantida – a menos que se gaste o que pertence a outros, como fizeram “Ciro, César e Alexandre” (P 17). Da mesma forma, a humanidade (*umanità*) é nomeada como uma característica que se pode ter que repudiar em tempos de necessidade (P 18). Por exemplo, Agátocles é caracterizado pela desumanidade (*inumanità*; P8), e Aníbal era “desumanamente cruel”

(*inumana crultà*; P 17; veja também D 3.21-22). No entanto, a humanidade também é uma das cinco qualidades que Maquiavel destaca explicitamente como algo útil para parecer ter (P 18; ver também HF 2.36). Maquiavel deixa claro que o Ciro de Xenofonte compreendia a necessidade de enganar (D 2.13). Assim, Maquiavel pode ter aprendido com Xenofonte que é importante que os governantes (e especialmente os fundadores) pareçam ser algo que não são. Isso pode ser verdade se eles são governantes reais (por exemplo, “um certo príncipe dos tempos atuais” que diz uma coisa e faz outra; P 18) ou se eles são exemplos históricos (por exemplo, a história alterada de Maquiavel de Davi; P 13).

Mas vale a pena se perguntar se Maquiavel de fato, em última análise, confirma o relato de Xenofonte. Imediatamente depois de elogiar o relato de Xenofonte sobre Ciro no final do *Príncipe 14*, Maquiavel em *Príncipe 15* critica aqueles que apresentaram objetos imaginários de imitação. Ele diz que deixará de fora o que é imaginado e, em vez disso, discutirá o que é verdade. Será que Maquiavel apresenta o Ciro de Xenofonte como um exemplo que não deve ser seguido? Vale a pena notar que Cipião, que imita Ciro, é criticado por excessiva misericórdia (ou piedade; P 17). Este exemplo é especialmente notável, pois Maquiavel destaca Cipião como alguém muito raro (*rarissimo*) não apenas para o seu próprio tempo, mas “em toda a memória das coisas conhecidas” (*em tutta la memoria delle cose che si fanno*; P 17; comparar HF 8,29). Também levanta a questão de saber se Maquiavel escreve de maneira semelhante a Xenofonte (D 3.22).

Por último, vale a pena notar que Xenofonte foi uma provável influência na biografia ficcional e estilizada de Maquiavel, *A Vida de Castruccio Castracani*.

e. Lucrécio

Manuscritos do século IX de *De rerum natura*, relato poético de Lucrécio da filosofia epicurista, existem. No entanto, o texto não foi amplamente lido na Idade Média e não obteve destaque até séculos depois, quando foi redescoberto em 1417 por Poggio Bracciolini. Parece ter entrado em circulação mais ampla na década de 1430 ou 1440, e foi impresso pela primeira vez em 1473. *De rerum natura* foi um dos dois textos que levaram a um renascimento da filosofia epicurista nos dias de Maquiavel, sendo o outro a vida de Epicuro de Livro 10 das *Vidas* de Diógenes Laércio (traduzido para o latim em 1433). Essas duas obras, juntamente com outros trechos da filosofia epicurista já conhecida de Sêneca e Cícero, inspiraram muitos pensadores - como Ficino e Alberti - a refletir sobre o retorno dessas ideias.

Com relação a Maquiavel, Lucrécio foi uma influência importante para Bartolomeo Scala, um advogado amigo do pai de Maquiavel. Além disso, Lucrécio foi uma influência importante em Marcello di Virgilio Adriani, que era professor da Universidade de Florença; o sucessor de Scala na chancelaria; e o homem sob quem Maquiavel foi nomeado para trabalhar em 1498. Adriani empregou Lucrécio em suas palestras florentinas sobre poesia e retórica entre 1494 e 1515. Maquiavel pode ter recebido uma parte substancial de sua educação clássica de Adriani e provavelmente estava familiarizado com as palestras de Adriani, pelo menos.

Lucrécio também parece ter sido uma influência direta sobre o próprio Maquiavel. Embora Maquiavel nunca mencione Lucrécio pelo nome, ele copiou à mão a totalidade de *De rerum natura* (em grande parte da edição impressa de 1495). A transcrição de Maquiavel provavelmente foi concluída por volta de 1497 e certamente antes de 1512. Ele omite os

capítulos descritivos – não originais de Lucrécio, mas comuns em muitos manuscritos – que subdividem os seis livros do texto em seções menores. Ele também acrescenta aproximadamente vinte anotações marginais de sua autoria, quase todas concentradas no Livro 2. As anotações de Maquiavel concentram-se nas passagens de *De rerum natura* que dizem respeito à física epicurista - isto é, a maneira como o cosmos funcionaria em termos de movimento atômico, desvio atômico, livre arbítrio e falta de intervenção providencial. Trabalhos recentes notaram que é precisamente esta seção do texto que recebeu menos atenção de outros anotadores da Renascença, muitos dos quais se concentraram nas visões epicuristas sobre amor, virtude e vício.

Trabalhos recentes também destacaram ressonâncias estilísticas entre as obras de Maquiavel e *De rerum natura*, direta ou indiretamente. Para dar apenas um exemplo, Maquiavel diz nos *Discursos* que deseja “tomar um caminho ainda não trilhado por ninguém” (*non essendo suta ancora da alcuno trita*) para encontrar “novos modos e ordens” (*modi ed ordini nuovi*; D 1.pr). Lucrécio diz que percorrerá caminhos ainda não trilhados (*trita*) por nenhum pé para colher “novas flores” (*novas flores*; 4.1-5). Entre outras conexões possíveis estão P 25 e 26; e D 1.2, 2.pr e 3.2.

Maquiavel não parece ter concordado com a posição epicurista clássica de que se deve retirar-se da vida pública (por exemplo, D 1.26 e 3.2). Mas o que Maquiavel pode ter aprendido com Lucrécio? Uma resposta possível diz respeito à alma. Maquiavel nunca trata o tema da alma substantivamente, e ele nunca usa a palavra em *O Príncipe* ou nos *Discursos* (ele aparentemente chegou ao ponto de excluir *anima* de um rascunho do primeiro prefácio dos *Discursos*). Para Lucrécio, a alma é material, perecível e composta de duas partes: *animus*, que se localiza no

peito, e *anima*, que se espalha por todo o corpo. Mas cada parte, como todas as coisas no cosmos, é composta apenas de átomos, partículas invisivelmente pequenas de matéria que estão em constante movimento. De tempos em tempos, esses átomos se aglomeram em massas macroscópicas. Os seres humanos são tais entidades. Mas quando eles perecem, não há mais poder para manter os átomos da alma juntos, então esses átomos se dispersam como todos os outros eventualmente fazem.

Um segundo aspecto possível da influência lucretiana diz respeito à eternidade do cosmos, por um lado, e ao movimento constante do mundo, por outro. Lucrécio parece ter acreditado que o cosmos era eterno, mas que o mundo não era, enquanto alguns pensadores da época de Maquiavel acreditavam que tanto o cosmos quanto o mundo eram eternos. Maquiavel pondera a questão da eternidade do mundo (D 2.5). Ele às vezes afirma que o mundo sempre permaneceu o mesmo (D 1.pr e 2.pr; veja também 1.59). Ele também às vezes afirma que as coisas mundanas estão em movimento (P 10 e HF 5.1; compare P 25) e que as coisas humanas em particular estão “sempre em movimento” (D 1.6 e 2.pr).

Como o trabalho recente mostrou, ler Lucrécio no Renascimento era um jogo perigoso. Na época de Maquiavel, Petrarca já havia descrito Epicuro como um filósofo que era tido em descrédito popular; e Dante já havia sugerido que aqueles que negam a vida após a morte pertencem a “Epicuro e todos os seus seguidores” (*Inferno* 10.13-15). Em 1513, o Quinto Concílio de Latrão condenou aqueles que acreditavam que a alma era mortal; aqueles que acreditavam na unidade do intelecto; e aqueles que creram na eternidade do mundo. Também tornou obrigatória a crença na vida após a morte. Lucrécio foi impresso pela última vez no

Renascimento italiano em 1515 e foi proibido de ser lido nas escolas pelo sínodo florentino no final de 1516 / início de 1517.

f. Savonarola

Não há monografia abrangente sobre Maquiavel e Savonarola. Embora tenha havido alguns trabalhos recentes interessantes, particularmente no que diz respeito às instituições florentinas, a conexão entre os dois pensadores continua sendo uma área de pesquisa lucrativa.

Girolamo Savonarola foi um frade dominicano que veio para Florença em 1491 e que efetivamente governou a cidade de 1494 a 1498 dos púlpitos de San Marco e Santa Reparata. Ele era conhecido por sua habilidade de oratória, seu endosso à austeridade e sua concomitante condenação do excesso e do luxo. A eficácia de sua mensagem pode ser vista na diferença gritante entre Primavera de Botticelli e sua posterior *Calúnia de Apeles pós-Savonarola*; ou no fato de que Michelangelo se sentiu compelido a jogar suas próprias pinturas de cavalete nas chamadas fogueiras das vaidades. A influência de Savonarola na política florentina cresceu à imensidão, e o Papa Alexandre VI acabaria excomungando Savonarola após uma longa disputa. Como resultado, Florença enforcaria e depois queimaria Savonarola (com dois outros) na fogueira, chegando a jogar suas cinzas no Arno depois para que nenhuma relíquia dele pudesse ser mantida.

Maquiavel assistiu a vários sermões de Savonarola, o que pode ser significativo, já que ele não parecia inclinado a frequentar os cultos regularmente. Existem possíveis pontos de contato interessantes em termos do conteúdo desses sermões, como a compreensão de Savonarola sobre Moisés; a previsão de Savonarola de Carlos VIII como um novo Ciro; e o uso de Savonarola da história bíblica do dilúvio.

Em *O Príncipe*, Maquiavel discute Savonarola pelo nome apenas uma vez, dizendo que ele é um “profeta desarmado” que foi arruinado porque não tem como fazer os crentes permanecerem firmes ou fazer os incrédulos acreditarem (P 6). Maquiavel mais tarde reconhece que Savonarola falou a verdade quando afirmou que “nossos pecados” foram a causa da invasão da Itália por Carlos VIII, embora ele não o nomeie e de fato discorde de Savonarola sobre quais pecados são relevantes (P 12; compare D 2.18). Nos *Discursos*, Maquiavel é mais expansivo e explícito em seu tratamento do frade. Savonarola convence os florentinos, não ingênuos, de que fala com Deus (D 1.11); ajuda a reordenar Florença, mas perde reputação depois de não cumprir uma lei que apoiou ferozmente (D 1.45); prediz a chegada de Carlos VIII em Florença (D 1,56); e entende o que Moisés entende, que é que se deve matar os invejosos que se opõem aos seus planos (D 3.30). Maquiavel omite visivelmente qualquer menção explícita de Savonarola nas *Histórias Florentinas*.

Vale destacar também duas outras referências importantes no corpus de Maquiavel. A discussão mais longa de Savonarola é a carta de Maquiavel de 9 de março de 1498 a Ricciardo Becchi. Muitos comentaristas leram esta carta como uma condenação direta da hipocrisia de Savonarola, mas alguns trabalhos recentes enfatizaram as nuances retóricas da carta. Para dar apenas um exemplo, Maquiavel discute como Savonarola colore suas “mentiras” (*bugie*). Embora seja verdade que Maquiavel usa *bugie* apenas em um contexto negativo nos *Discursos* (D 1.14 e 3.6), é difícil sustentar que Maquiavel se opõe a mentir de qualquer maneira baseada em princípios.

Em segundo lugar, em sua carta de 17 de maio de 1521 a Francesco Guicciardini, Maquiavel foi interpretado como investindo contra a hipocrisia de Savonarola. Mas, novamente, nuances e contexto podem ser

importantes. De fato, Maquiavel implica dois outros frades: Ponzo por insanidade e Alberto por hipocrisia. Mas ele simplesmente chama Savonarola de *versuto*, que significa algo como “astuto” ou “versátil” e que é uma qualidade que ele nunca denuncia em nenhum outro lugar de seu corpus.

g. A Bíblia e suas tradições

Até que ponto a Bíblia influenciou Maquiavel continua sendo uma questão importante. Ele lamenta que as histórias não sejam mais lidas ou compreendidas adequadamente (D 1.pr); fala em ler histórias com atenção criteriosa (*sensatamente*; D 1.23); e implica que a Bíblia é uma história (D 2.5). Além disso, ele fala explicitamente em ler a Bíblia dessa maneira cuidadosa (novamente *sensatamente*; D 3.30) – a única vez em *O Príncipe* ou nos *Discursos* que ele menciona “a Bíblia” (*la Bibbia*). Trabalhos recentes exploraram o que poderia significar para Maquiavel ler a Bíblia dessa maneira. Além disso, trabalhos recentes também exploraram até que ponto Maquiavel se envolveu com as tradições judaica, cristã e islâmica.

Maquiavel cita a Bíblia apenas uma vez em suas principais obras, referindo-se a alguém “... que encheu de bens os famintos e despediu vazios os ricos” (D 1.26). A passagem é do *Magnificat* de Maria e se refere a Deus. Maquiavel, no entanto, usa a passagem para se referir a Davi.

David é uma das duas principais figuras bíblicas nas obras de Maquiavel. Em outra parte dos *Discursos*, Maquiavel atribui virtude a Davi e diz que ele foi, sem dúvida, um homem muito excelente em armas, aprendizado e julgamento (D 1.19). Em uma digressão em *O Príncipe*, Maquiavel se refere a Davi como “uma figura do Antigo Testamento” (*una figura del Testamento vecchio*; P 13). Maquiavel oferece um glossário da

história de Davi e Golias que difere de várias maneiras substantivas do relato bíblico (veja I Samuel 17:32-40, 50-51).

Moisés é a outra grande figura bíblica nas obras de Maquiavel. Ele é mencionado pelo menos cinco vezes em *O Príncipe* (P 6 [4x] e 26) e pelo menos cinco vezes nos *Discursos* (D 1.1, 1.9, 2.8 [2x] e 3.30). Moisés é o único dos quatro homens mais excelentes do capítulo 6 que se diz ter um “professor” (*precettore*; compare Aquiles em P 18). Nos *Discursos*, Moisés é um legislador que é compelido a matar “homens infinitos” devido à sua inveja e para fazer avançar suas leis e ordens (D 3.30; ver também Êxodo 32:25-28).

Maquiavel trata esparsamente o “principado eclesiástico” (P 11) e o “pontificado cristão” (P 11 e 19). Ele chama Fernando de Aragão de “o primeiro rei entre os cristãos” (P 21) e diz que a morte de Cosimo Medici é lamentada por “todos os cidadãos e todos os príncipes cristãos” (HF 7.6).

O capítulo 6 de *O Príncipe* é famoso por sua distinção entre profetas armados e desarmados. No capítulo 26, Maquiavel se refere a ocorrências extraordinárias “sem exemplo” (*sanza essemplio*): a abertura do mar, a escolta pela nuvem, a água da pedra e o maná do céu. Há muito se notou que a ordenação desses eventos por Maquiavel não segue a ordem dada em Êxodo (14:21, 13:21, 17:6 e 16:4, respectivamente). No entanto, trabalhos recentes notaram que de fato segue exatamente a ordem de Salmos 78:13-24.

Por último, os estudiosos começaram recentemente a examinar as conexões de Maquiavel com o Islã. Por exemplo, alguns estudiosos acreditam que a noção de uma seita de Maquiavel (*setta*) é importada do vocabulário averroísta. Maquiavel fala pelo menos duas vezes do profeta Maomé (HF 1.9 e 1.19), embora visivelmente não quando discute profetas armados (P 6). Ele discute vários príncipes muçulmanos - o mais importante

Saladino (HF 1.17), que se diz ter virtude. Maquiavel compara o Papa com o “turco” otomano e o “sultão” egípcio (P 19; compare P 11). Ele também compara “o pontificado cristão” com os regimes janízaros e mamelucos predominantes sob o islamismo sunita (P 19; veja também P 11). Ocasionalmente, ele se refere aos turcos como “infiéis” (*infideli*; por exemplo, P 13 e HF 1.17).

5. Interpretações Contemporâneas

O principal objetivo deste artigo é ajudar os leitores a encontrar um ponto de apoio na literatura primária. Um segundo objetivo relacionado é ajudar os leitores a fazê-lo na literatura secundária.

No espírito de trazer “benefício comum a todos” (D 1), o que se segue é um esboço do cenário acadêmico. Ele seguiu a prática de muitos estudiosos recentes de Maquiavel – para quem não é incomum, especialmente em inglês, dizer que as opiniões sobre Maquiavel podem ser divididas em um punhado de campos. Muitas das diferenças entre esses campos parecem reduzir-se à questão de como encaixar *O Príncipe* e os *Discursos* juntos. Cinco são descritos abaixo, embora alguns estudiosos, é claro, coloquem esse número mais alto ou mais baixo. Os leitores interessados em entender a urdidura e a trama da bolsa de estudos com mais detalhes são incentivados a consultar os relatos recentes e mais refinados de Catherine Zuckert (2017), John T. Scott (2016) e Erica Benner (2013).

O primeiro campo toma *O Príncipe* como uma obra satírica ou irônica. O jurista italiano do século XVI Alberico Gentili foi um dos primeiros intérpretes a assumir a posição de que *O Príncipe* é uma sátira à decisão. Rousseau e Spinoza, em suas respectivas maneiras, também pareciam sustentar essa interpretação. Os membros desse campo

normalmente argumentam que Maquiavel é um republicano de vários tipos e dão ênfase especial à sua retórica. O membro recente mais notável desse campo é Erica Benner (2017a, 2017b, 2013 e 2009), que argumenta que *O Príncipe* é totalmente irônico e que Maquiavel apresenta um ensinamento moral chocante para subvertê-lo.

O segundo campo também enfatiza o republicanismo de Maquiavel e, portanto, fica próximo ao primeiro campo. No entanto, os membros deste campo normalmente não argumentam que *O Príncipe* é satírico ou irônico. Eles tipicamente argumentam que *O Príncipe* apresenta um ensinamento diferente do que os *Discursos*; e que, como obra anterior, *O Príncipe* não é uma escrita tão abrangente ou madura como os *Discursos*. Este acampamento também dá ênfase especial ao contexto histórico de Maquiavel. O membro mais notável deste campo é Quentin Skinner (2017, 2010 e 1978). JGA Pocock (2010 e 1975), Hans Baron (1988 e 1966) e David Wootton (2016) poderiam ser razoavelmente colocados neste campo. Maurizio Viroli (2016, 2014, 2010, 2000 e 1998) também poderia ser razoavelmente colocado aqui, embora coloque ênfase adicional em *O Príncipe*.

O terceiro campo defende a unidade do ensino de Maquiavel e, além disso, argumenta que *O Príncipe* e os *Discursos* abordam a verdade por diferentes direções. Em outras palavras, os membros desse campo normalmente afirmam que Maquiavel apresenta o mesmo ensinamento ou visão em cada livro, mas a partir de diferentes pontos de partida. Os membros mais notáveis desse campo são Isaiah Berlin (1981 [1958]), Sheldon Wolin (1960) e Benedetto Croce (1925).

O quarto campo também defende a unidade do ensino de Maquiavel e, portanto, fica próximo ao terceiro campo. No entanto, os membros desse campo normalmente não argumentam que *O Príncipe* e

os *Discursos* começam de diferentes pontos de partida. E enquanto eles normalmente defendem a coerência geral do corpus de Maquiavel, eles não parecem ter um consenso sobre o status do republicanismo de Maquiavel. O membro mais notável deste campo é Leo Strauss (1958). Harvey C. Mansfield (2017, 2016, 1998 e 1979), Catherine Zuckert (2017 e 2016), John T. Scott (2016, 2011 e 1994), Vickie Sullivan (2006, 1996 e 1994), Nathan Tarcov (2015, 2014, 2013a, 2013b, 2007, 2006, 2003, 2000 e 1982) e Clifford Orwin (2016 e 1978) poderiam ser razoavelmente colocados aqui.

O quinto campo está hermeneuticamente vinculado a Hegel, o que parece à primeira vista uma abordagem anacrônica. Mas a noção de dialética de Hegel estava substancialmente ligada ao comentário de Proclo sobre o *Parmênides* – uma obra que Maquiavel estava prontamente disponível para a tradução de Ficino e que foi enormemente influente no platonismo renascentista em geral. O membro mais notável deste campo é Claude Lefort (2012 [1972]). Miguel Vatter (2017, 2013 e 2000) poderia ser razoavelmente colocado aqui e também merece menção por sua familiaridade com a literatura secundária em espanhol (uma conquista incomum para os estudiosos de Maquiavel que escrevem em inglês). Além disso, intérpretes que estão indiretamente vinculados à dialética de Hegel, via Marx, também poderiam ser razoavelmente colocados aqui. Miguel Abensour (2011 [2004]), Louis Althusser (1995) e Antônio Gramsci (1949) são exemplos.

6. Referências e Leituras Complementares

Abaixo estão listados alguns dos trabalhos mais conhecidos da bolsa, bem como alguns que o autor considerou lucrativos, mas que talvez não sejam tão conhecidos. Eles são organizados, tanto quanto possível, de

acordo com o esboço deste artigo. Escusado será dizer que há muitos livros importantes que não são mencionados.

Sobre a vida de Maquiavel, existem muitas biografias interessantes e recentes. Alguns exemplos incluem Benner (2017a), Celenza (2015), Black (2013 e 2010), Atkinson (2010), Skinner (2010), Viroli (2010, 2000 e 1998), de Grazia (1989) e Ridolfi (1964). Vivanti (2013) oferece uma biografia intelectual. Pesman (2010) capta o trabalho de Maquiavel para a república florentina. Butters (2010), Cesati (1999) e Najemy (1982) discutem a relação de Maquiavel com os Médici. Landon (2013) examina a relação de Maquiavel com Lorenzo di Filippo Strozzi. Masters (1999 e 1998) examina a relação de Maquiavel com Leonardo da Vinci.

Para uma compreensão da posição geral de Maquiavel, Zuckert (2017) é o relato mais recente e abrangente do corpus de Maquiavel, especialmente no que diz respeito à sua política. Outros bons lugares para começar são Nederman (2009), Viroli (1998), Mansfield (2017, 2016 e 1998), Skinner (2017 e 1978), Prezzolini (1967), Voegelin (1951) e Foster (1941). Johnston, Urbinati e Vergara (2017) e Fuller (2016) são coleções recentes e excelentes. Lefort (2012) e Strauss (1958) são assustadores e difíceis, mas também valem a tentativa. Skinner (2017), Benner (2009) e Mansfield (1998) discutem a virtude. Spackman (2010) e Pitkin (1984) discutem a fortuna, particularmente no que diz respeito à imagem da fortuna como mulher. Saxonhouse (2016), Tolman Clarke (2005) e Falco (2004) discutem a compreensão de Maquiavel sobre as mulheres. Benner (2017b e 2009) e Cox (2010) tratam da ética de Maquiavel.

Sobre religião, ver Parsons (2016), Tarcov (2014), Palmer (2010a e 2010b), Lynch (2010) e Lukes (1984). Biasiori e Marcocci (2018) é uma coleção recente sobre Maquiavel e o Islã. Nederman (1999) examina o livre-arbítrio. Blanchard (1996) discute a visão e o tato.

Rahe (2017) e Parel (1992) discutem a compreensão de Maquiavel sobre humores. Sobre vários outros temas políticos, incluindo o republicanismo, ver McCormick (2011), Slade (2010), Barthas (2010), Rahe (2017, 2008 e 2005), Patapan (2006), Sullivan (2006 e 1996), Forde (1995), Bock (1990), Hulliung (1983), Skinner (1978) e Pocock (1975).

Trabalhos recentes sobre *O Príncipe* incluem Benner (2017b e 2013), Scott (2016), Parsons (2016), Viroli (2014), Vatter (2013), Reborn (2010 e 1998), M. Palmer (2001) e de Alvarez (1999). Os ensaios de Tarcov (2015, 2014, 2013a, 2013b, 2007, 2006, 2003, 2000 e 1982) são análises especialmente refinadas. Connell (2013) discute a composição de *O Príncipe*. Sobre o engano, ver Dietz (1984) e Langton e Dietz (1987). Sobre Cesare Borgia, ver Orwin (2016) e Scott e Sullivan (1994).

Trabalhos recentes sobre os *Discursos* incluem Duff (2011), Najemy (2010), Pocock (2010), Hörnqvist (2004), Vatter (2000), Coby (1999) e Sullivan (1996). Mansfield (1979) e Walker (1950) são os dois comentários notáveis.

Sobre a *Arte da Guerra*, ver Hörnqvist (2010), Lynch (2010 e 2003), Lukes (2004) e Colish (1998).

Sobre as *Histórias Florentinas*, ver McCormick (2017), Jurdjevic (2014), Lynch (2012), Cabrini (2010) e Mansfield (1998).

Sobre a poesia e as peças de Maquiavel, ver Ascoli e Capodivacca (2010), Martinez (2010), Kahn (2010 e 1994), Atkinson e Sices (2007 [1985]), Patapan (2003), Sullivan (2000) e Ascoli e Kahn (1993).

Qualquer pessoa que queira aprender mais sobre o contexto intelectual do Renascimento italiano deve começar com os muitos escritos de Kristeller (por exemplo, 1979, 1961 e 1965), cujo trabalho é um modelo de erudição. Ver também Hankins (2000), Cassirer (2010 [1963]) e Burke (1998).

Sobre os tratados educacionais humanistas, ver Kallendorf (2008). Sobre Ficino, ver a série *I Tatti* editada por James Hankins (especialmente 2015, 2012, 2008 e 2001). O exame de Hankins do “mito” da Academia Platônica de Florença também merece destaque (1991). Sobre Xenofonte, ver Nadon (2001) e Newell (1988). Sobre Lucrécio, ver A. Palmer (2014), Brown (2010a e 2010b) e Rahe (2008). Norbrook, Harrison e Hardie (2016) é uma coleção recente sobre a influência de Lucrécio no início da modernidade. O tratamento recente mais abrangente de Savonarola pode ser encontrado em Jurdjevic (2014).

Grande parte da importante correspondência pessoal de Maquiavel foi coletada em Atkinson e Sices (1996). Najemy examinou a correspondência de Maquiavel com Vettori (1993).

Os interessados na erudição italiana devem começar com o trabalho seminal de Sasso (1993, 1987 e 1967). Estudos cuidadosos sobre a escolha de palavras de Maquiavel podem ser encontrados em Chiappelli (1974, 1969 e 1952).

Por fim, Ruffo-Fiore (1990) compilou uma bibliografia comentada dos estudos de Maquiavel de 1935 a 1988.

a. Fontes primárias

- Maquiavel, Nicolau. *A Arte da Guerra*, ed. e trans. Christopher Lynch. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Maquiavel, Nicolau. *A arte da guerra; escritos políticos menores*, ed. Jean-Jacques Marchand, Denis Fachard e Giorgio Masi. Roma: Salerno Editrice, 2001.
- Maquiavel, Nicolau. *O Chefe Obras e Outros*. Três volumes, trad. Alan Gilberto. Durham: Duke University Press, 1999 [1958].

- Maquiavel, Nicolau. *Clizia*, trad. Daniel T. Gallagher. Long Grove: Waveland Press, 1996.
- Maquiavel, Nicolau. *As Comédias de Maquiavel*, ed. e trans. David Sices e James B. Atkinson. Indianápolis: Hackett, 2007 [1985].
- Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre Lívio*, trad. Harvey C. Mansfield e Nathan Tarcov. Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1996].
- Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ed. Jorge Inglês. Milão: Bur Rizzoli, 1984. Digitalizado 2011.
- Maquiavel, Nicolau. *Histórias de Florença*, trad. Laura F. Banfield e Harvey C. Mansfield. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Maquiavel, Nicolau. *Maquiavel e amigos: sua correspondência pessoal*, ed. e trans. James B. Atkinson e David Sices. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996.
- Maquiavel, Nicolau. *Mandrake*, trad. Mera J. Flaumenhaft. Long Grove: Waveland Press, 1981.
- Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe com Documentos Relacionados*, trad. e ed. William J. Connell. Boston: Bedford / St. Martin's Press, 2005.
- Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe*, segunda edição, trad. Harvey C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe*, ed. Jorge Inglês. Turim: Giulio Einaudi, 2013. Machiavelli, Niccolò. *Todas as obras*. Florença: Sansoni, 1971.

b. Fontes secundárias

- Abensor, Miguel. *Democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiavélico*. Cambridge: Polity Press, 2011 [2004]).

- Alberti, Leon Battista. *Na Pintura*. New Haven: Yale University Press, 1966 [1956].
- Althusser, Luís. Maquiavel e nós. *Escritos filosóficos e políticos*, 42-168. Paris: Stock/IMEC, 1995.
- Arendt, Hannah. *A Condição Humana*, segunda edição. Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1958].
- Ascoli, Albert Russell, and Angela Matilde Capodivacca. "Maquiavel e Poesia". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 190-205. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ascoli, Albert Russell e Victoria Kahn, eds. *Maquiavel e o discurso da literatura*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Atkinson, James B. "Niccolò Machiavelli: A Portrait." Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 14-30. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Barão, Hans. *Em busca do humanismo cívico florentino*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Barão, Hans. *A crise do início do Renascimento italiano*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Barthas, Jeremias. "Maquiavel no pensamento político desde a era das revoluções até o presente." Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 256-273. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Benner, Erica. *Seja como a raposa: a busca vitalícia de Maquiavel pela liberdade*. Nova York: WW Norton & Company, 2017a.
- Benner, Erica. "A necessidade de não ser bom: os dois realismos de Maquiavel". Em *Maquiavel sobre Liberdade e Conflito*, ed. David Johnston, Nadia Urbinati e Camila Vergara, 164-185. Chicago: University of Chicago Press, 2017b.

- Benner, Erica. *O príncipe de Maquiavel: uma nova leitura*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Benner, Erica. *A Ética de Maquiavel*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Berlim, Isaías. "A Originalidade de Maquiavel". Em *Contra a Corrente: Ensaio na História das Ideias*, 25-79. Oxford: Oxford University Press, 1981 [1958].
- Biasiori, Lucio, and Giuseppe Marcocci, eds. *Maquiavel, o Islã e o Oriente: Reorientando as Fundações do Pensamento Político Moderno*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018.
- Blanchard, Kenneth C. "Ser, ver e tocar: a modificação de Maquiavel da epistemologia platônica". *A Revisão da Metafísica* 49, não. 3 (1996): 577-607.
- Preto, Roberto. *Maquiavel*. Londres: Routledge, 2013.
- Preto, Roberto. "Maquiavel na Chancelaria." Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 31-47. Editado por John M. Najemy. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Bock, Gisela, Quentin Skinner e Maurizio Viroli, eds. *Maquiavel e republicanismo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bruno, Alisson. "Filosofia e Religião em Maquiavel". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 157-172. Cambridge: Cambridge University Press, 2010a.
- Bruno, Alisson. *O Retorno de Lucrecio à Florença renascentista*. Cambridge: Harvard University Press, 2010b.
- Burke, Pedro. *O Renascimento Europeu: Centros e Periferias*. Oxford: Blackwell, 1998.

- Manteiga, Humfrey. "Maquiavel e os Médici." Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 64-79. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Cabrini, Ana Maria. "Histórias florentinas de Maquiavel". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 128-143. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Cassirer, Ernst. *O Indivíduo e o Cosmos na Filosofia do Renascimento*. Chicago: University of Chicago Press, 2010 [1963].
- Celenza, Christopher S. *Maquiavel: Um retrato*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Cesati, Franco. *Os Médicis*. Florença: Mandrágora, 1999.
- Chabod, Frederico. *Maquiavel e o Renascimento*, trad. Davi Moura. Londres: Bowes and Bowes, 1960.
- Chiappelli, Fredi. *Maquiavel e a 'língua florentina'*. Bolonha: Massimiliano Boni, 1974.
- Chiappelli, Fredi. *Novos estudos sobre a linguagem de Maquiavel*. Florença: Le Monnier, 1969.
- Chiappelli, Fredi. *Estudos sobre a linguagem de Maquiavel*. Florença: Le Monnier, 1952.
- Clarke, Michelle Tolman. "Sobre a questão da mulher em Maquiavel". *A Revisão da Política* 67, no. 2 (2005): 229-256.
- COBI, Patrick. *Romanos de Maquiavel*. Lanham: Lexington Books, 1999.
- Colish, Marcia L. "A Arte da Guerra de Maquiavel: Uma Reconsideração". *Renaissance Quarterly* 51, no. 4 (1998): 1151-1168.
- Connell, William J. "Namorando o Príncipe: Começos e Finais". *A Revisão da Política* 75, no. 4 (2013): 497-514.

- Cox, Virgínia. "Retórica e Ética em Maquiavel". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 173-189. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Croce, Benedetto. *Elementos de Política*. Bari: Laterza, 1925.
- De Álvarez, Leo Paul. *A empresa maquiavélica: um comentário sobre o príncipe*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008 [1999].
- De Grazia, Sebastião. *Maquiavel no Inferno*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Dietz, Maria. "Aprisionando o Príncipe: Maquiavel e a Política da Decepção". *The American Political Science Review* 80, no. 3 (1986): 777-799.
- Duff, Alexander S. "Republicanism e o problema da ambição: a crítica de Cícero nos discursos de Maquiavel ". *The Journal of Politics* 73, No. 4 (2011): 980-992.
- Falco, Maria J., ed. *Interpretações feministas de Maquiavel*. Parque Universitário: Penn State University Press, 2004.
- Ficino, Marsílio. *Sobre Dionísio, o Areopagita Volume 1*, ed. e trans. Michael JB Allen. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Ficino, Marsílio. *Comentários sobre Platão, Volume 2, Parte 1*, ed. e trans. Maude Vanhaelen. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Ficino, Marsílio. *Comentários sobre Platão, Volume 1*, ed. e trans. Michael JB Allen. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Ficino, Marsílio. *Teologia Platônica, Volume 1*, ed. James Hankins e William Bowen e trans. Michael JB Allen. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

- Forde, Steven. "Realismo Internacional e a Ciência da Política: Tucídides, Maquiavel e Neorrealismo". *International Studies Quarterly* 39, no. 2 (1995): 141-160.
- Forde, Steven. "Variedades de Realismo: Tucídides e Maquiavel". *O Jornal de Política* 54, não. 2 (1992): 372-393.
- FOSTER, Michael. *Mestres do Pensamento Político, Volume 1: Platão a Maquiavel*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1941.
- Fuller, Timothy, ed. *Legado de Maquiavel: O príncipe depois de quinhentos anos*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Gilbert, *Príncipe de Allan H. Machiavelli e seus precursores*. Durham: Duke University Press, 1938.
- Gilberto, Félix. *Maquiavel e Guicciardini: política e história na Florença do século XVI*. Nova York: WW Norton & Company, 1984.
- Gilberto, Félix. *História, Escolha e Compromisso*. Cambridge: The Belknap Press, 1977.
- Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavel, sobre política e sobre o estado moderno*. Turim: Einaudi, 1949.
- Hankins, James, ed. *Humanismo Cívico Renascentista: Reavaliações e Reflexões*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HANKINS, James. "O Mito da Academia Platônica de Florença". *Renaissance Quarterly* 44, no. 3 (1991): 429-475.
- Hörnqvist, Mikael. "O Projeto Militar de Maquiavel e a Arte da Guerra". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 112-127. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hörnqvist, Mikael. *Maquiavel e Império*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hulliung, Mark. *Cidadão Maquiavel*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

- Jurdjevic, Marcos. *Uma grande e miserável cidade: promessa e fracasso no pensamento político florentino de Maquiavel*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- Kahn, Vitória. "A vida após a morte de Maquiavel e a reputação no século XVIII". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 239-255. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Kahn, Vitória. *Retórica maquiavélica: da Contra-Reforma a Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Kallendorf, Craig W., ed. e trans. *Tratados Educacionais Humanistas*. Cambridge: Harvard University Press, 2008 [2002].
- Kristeller, Paul Oskar. *Pensamento renascentista e suas fontes*, ed. Michael Mooney. Nova York: Columbia University Press, 1979.
- Kristeller, Paul Oskar. *Pensamento Renascentista II: Papéis sobre Humanismo e as Artes*. Nova York: Harper and Row, 1965.
- Kristeller, Paul Oskar. *Pensamento renascentista: as tensões clássicas, escolásticas e humanistas*. Nova York: Harper and Row, 1961.
- Landon, William J. *Lorenzo de Filippo Strozzi e Niccoló Machiavelli*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.
- Langton, John e Mary Dietz. "Paradoxo de Maquiavel: aprisionando ou ensinando o príncipe". *The American Political Science Review* 81, no. 4 (1987): 1277-1288.
- Lukes, Timothy J. "Martialing Maquiavel: Reavaliando as Reflexões Militares." *Jornal de Política* 66, não. 4 (2004): 1089-1108.
- Lukes, Timothy J. "Leonizando Maquiavel". *The American Political Science Review* 95, no. 3 (2001): 561-75.

- Lukes, Timothy J. "Para Bamboozle With Goodness: As Vantagens Políticas do Cristianismo no Pensamento de Maquiavel." *Renascimento e Reforma* 8, n. 4 (1984): 266-77.
- Lynch, Christopher. "Guerra e Relações Exteriores nas *Histórias Florentinas* de Maquiavel. " *A Revisão da Política* 74, no. 1 (2012): 1-26.
- Lynch, Christopher. "A *Ordine Nuovo* da Arte della Guerra de Maquiavel: Reformando a Matéria Antiga." *História do Pensamento Político* 31, n. 3 (2010): 407-425.
- Lynch, Christopher. "Maquiavel sobre como ler a Bíblia judiciosamente." *Estudos Políticos Hebraicos* 1, não. 2 (2006): 162-185.
- LEFORT, Cláudio. *Maquiavel em formação*, trad. Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 2012.
- Maior, Rafael. "Um novo argumento para a moralidade: Maquiavel e os antigos". *Political Research Quarterly* 60, no. 2 (2007): 171-179.
- Mansfield, Harvey C. "Maquiavel sobre a necessidade". Em *Maquiavel sobre Liberdade e Conflito*, ed. David Johnston, Nadia Urbinati e Camila Vergara, 39-57. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Mansfield, Harvey C. "Empreendimento de Maquiavel". No *legado de Maquiavel*, ed. Timothy Fuller, 11-33. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Mansfield, *Virtude de Harvey C. Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1996].
- Mansfield, *Novos Modos e Ordens de Harvey C. Maquiavel: Um Estudo dos Discursos sobre Tito Lívio*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- Martinez, Ronald L. "Comediante, trágico: Maquiavel e tradições do teatro renascentista". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 206-222. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mestres, Roger D. *A Fortuna é um Rio: O Magnífico Sonho de Leonardo da Vinci e Nicolau Maquiavel para Mudar o Curso da História Florentina*. Nova York: Free Press, 1999.
- Masters, Roger D. *Maquiavel, Leonardo e a Ciência do Poder*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- McCormick, John P. "Sobre o mito de uma virada conservadora nas histórias florentinas de Maquiavel". Em *Maquiavel sobre Liberdade e Conflito*, ed. David Johnston, Nadia Urbinati e Camila Vergara, 330-351. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- McCormick, John P. *Democracia maquiavélica*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- NADON, Christopher. *Príncipe de Xenofonte: República e Império na Cyropaedia*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Najemy, John A. "Sociedade, Classe e Estado nos Discursos de Maquiavel sobre Tito Lívio". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 96-111. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Najemy, John M. *Entre Amigos: Discursos de Poder e Desejo nas Cartas de Maquiavel-Vettori de 1513-1515*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Nederman, Cary J. *Machiavelli: um guia para iniciantes*. Londres: Oneworld, 2009.

- Nederman, Cary J. "Graça Maravilhosa: Fortuna, Deus e Livre Arbítrio no Pensamento de Maquiavel". *Revista da História das Ideias* 60, no. 4 (1999): 617-638.
- Newell, Waller R. *Tiranía: Uma Nova Interpretação*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Newell, Waller R. "Maquiavel e Xenofonte no domínio principesco: um encontro de dois gumes". *O Jornal de Política* 50, não. 1 (1988): 108-130.
- Norbrook, David, Stephen Harrison e Philip Hardie, eds. *Lucrecio e o início da modernidade*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ORWIN, Clifford. "O enigma de Cesare Borgia e o legado do príncipe de Maquiavel." No *legado de Maquiavel*, ed. Timothy Fuller, 156-170. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- ORWIN, Clifford. "A caridade não cristã de Maquiavel". *The American Political Science Review* 72, no. 4 (1978): 1217-1228.
- Palmer, Ada. *Lendo Lucrecio no Renascimento*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- Palmer, Michael. *Mestres e Escravos: Ensaio Revisado em Filosofia Política*. Lanham: Lexington Books, 2001.
- Parel, Anthony J. *O Cosmos maquiavélico*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Parsons, Evangelho de William B. *Machiavelli: A Crítica do Cristianismo em O Príncipe*. Rochester: University of Rochester Press, 2016.
- Patapan, Haig. *Maquiavel no Amor: A Política Moderna do Amor e do Medo*. Lanham: Lexington Books, 2007.
- Patapan, Haig. "I Capitoli: A Nova Teogonia de Maquiavel." *A Revisão da Política* 65, no. 2 (2003): 185-207.

- Pesman, Roslyn. "Maquiavel, Piero Soderini e a República de 1494-1512." Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 48-63. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *A Fortuna é uma Mulher: Gênero e Política no Pensamento de Nicolau Maquiavel*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Pocock, JGA "Maquiavel e Roma: A República como Ideal e como História". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 144-156. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Pocock, JGA *O momento maquiavélico: pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Prezzolini, Giuseppe. *Maquiavel*. Nova York: Farrar, Straus e Giroux, 1967.
- Ruffo-Fiore, Silvia. *Niccolò Machiavelli: uma bibliografia comentada da crítica moderna e bolsa de estudos*. Nova York: Greenwood Press, 1990.
- Rahe, Paul A. "Maquiavel e o tirano moderno". Em *Maquiavel sobre Liberdade e Conflito*, ed. David Johnston, Nadia Urbinati e Camila Vergara, 207-233. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Rahe, Paul A. *Contra Trono e Altar: Maquiavel e Teoria Política sob a República Inglesa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Rahe, Paul A., ed. *O Legado Republicano Liberal de Maquiavel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Rebhorn, Wayne A. "O Príncipe de Maquiavel na Tradição Épica". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 80-95. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Rebhorn, Wayne A. *Raposas e Leões: Homens de Confiança de Maquiavel*. Ítaca: Cornell University Press, 1988.
- Ridolfi, Roberto. *A Vida de Nicolau Maquiavel*, trad. Cecil Grayson. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- SASSO, Gennaro. *Nicolau Maquiavel*. Bolonha: Il Mulino, 1993.
- SASSO, Gennaro. *Maquiavel e os antigos e outros sábios*. Milão: Ricciardi, 1987.
- SASSO, Gennaro. *Estudos sobre Maquiavel*. Nápoles: Morano, 1967.
- Savonarola, Girolamo. *Escritos apologéticos*, ed. e trans. M. Michele Mulchahey. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Savonarola, Girolamo. *Tratado sobre o Governo de Florença*. Florença: Franco Cesati Editore, 2006.
- Savonarola, Girolamo. *Escritos Seleccionados de Girolamo Savonarola: Religião e Política, 1490-1498*, ed. e trans. Anne Borelli e Maria Pastore Passoro. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Savonarola, Girolamo. *Meditações da Prisão nos Salmos 51 e 31*, ed. e trans. John Patrick Donnelly. Milwaukee, Marquette Press, 2011 [1994].
- Savonarola, Girolamo. *O Triunfo da Cruz*. Londres: Sands and Co., 1901.
- Saxonhouse, Arlene W. "Mulheres de Maquiavel". No *legado de Maquiavel*, ed. Timothy Fuller, 70-86. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Scott, John T. *O Guia de Routledge para O Príncipe de Maquiavel*. Londres: Routledge, 2016.
- Scott, John T. e Vickie B. Sullivan. "Patricídio e a trama do príncipe: Cesare Borgia e a Itália de Maquiavel." *The American Political Science Review* 88, no. 4 (1994): 887-900.

- Skinner, Quentin. "Maquiavel e o mal-entendido da *Virtù* principesca." Em *Maquiavel sobre Liberdade e Conflito*, ed. David Johnston, Nadia Urbinati e Camila Vergara, 139-163. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Skinner, Quentin. *Maquiavel*. Nova York: Sterling Publishing, 2010 [1981].
- Skinner, Quentin. *O Renascimento*, v. 1 dos *Fundamentos do Pensamento Político Moderno*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Slade, Francisco. "Duas Versões de Filosofia Política: Teleologia e a Gênese Conceitual do Estado Moderno". In *Natural Moral Law in Contemporary Society*, ed. Holger Zaborowski, 235-263. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010.
- Spackman, Bárbara. "Maquiavel e Gênero". Em *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. John M. Najemy, 223-238. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Strauss, Leão. *Considerações sobre Maquiavel*. Chicago: University of Chicago Press, 1978 [1958].
- Sullivan, Vickie B. *Machiavelli, Hobbes e a formação de um republicanismo liberal na Inglaterra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Sullivan, Vickie B., ed. *A Comédia e a Tragédia de Maquiavel*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Sullivan, As Três Romas de Vickie B. *Maquiavel*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996.

- Tarcov, Nathan. "A Humanidade de Maquiavel". Em *Em Busca da Humanidade: Ensaio em Honra de Clifford Orwin*, ed. Andrea Radasanu, 177-186. Lanham: Lexington Books, 2015.
- Tarcov, Nathan. "A Crítica da Religião de Maquiavel". *Pesquisa Social* 81, não. 1 (2014): 193-216.
- Tarcov, Nathan. "Maquiavel em *O Príncipe*: Seu modo de vida em questão." Em *Filosofia Política Cruzada: Desafios Perenes para a Vida Filosófica. Ensaio em homenagem a Heinrich Meier*. ed. Thomas L. Pangle e J. Harvey Lomax, 101-118. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013a.
- Tarcov, Nathan. "Crença e opinião no *príncipe* de Maquiavel." *A Revisão da Política* 75, no. 4 (2013b): 573-586.
- Tarcov, Nathan. "Liberdade, Repúblicas e Povos no *Príncipe* de Maquiavel". Em *Liberdade e a Pessoa Humana*, ed. Richard Velkley, 122-142. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007.
- Tarcov, Nathan. "Direito e Inovação no *Príncipe* de Maquiavel." In *Enlightening Revolutions: Essays in Honor of Ralph Lerner*, ed. Svetozar Minkov, 77-90. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Tarkov, Nathan. "Armas e Política no *Príncipe* de Maquiavel." Entre *Kant e Kosovo: Estudos Oferecidos ... Pierre Hassner*, ed. Anne-Marie Le Gloannec e Aleksander Smolar, 109-121. Paris: Prensas da Fundação Nacional de Ciências Políticas, 2003.
- Tarcov, Nathan. "Maquiavel e os fundamentos da modernidade: uma leitura do capítulo 3 de *O príncipe*". In *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, ed. Mark Blitz e William Kristol, 30-44. Lanham: Rowman e Littlefield, 2000.

- Tarcov, Nathan. "Método de Quentin Skinner e *Príncipe* de Maquiavel." *Ética* 92, nº. 4 (1982): 692-709.
- VATER, Miguel. "Maquiavel, Teologia Antiga e o Problema da Religião Civil". Em *Maquiavel sobre Liberdade e Conflito*, ed. David Johnston, Nadia Urbinati e Camila Vergara, 113-137. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- VATER, Miguel. *O Príncipe de Maquiavel*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- VATER, Miguel. *Entre Forma e Evento: A Teoria da Liberdade Política de Maquiavel*. Nova York: Fordham University Press, 2014 [2000].
- Viroli, Maurício. "O Príncipe Redentor". No *legado de Maquiavel*, ed. Timothy Fuller, 34-53. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Viroli, Maurício. *Resgatando o príncipe: o significado da obra-prima de Maquiavel*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Viroli, Maurício. *Deus de Maquiavel*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Viroli, Maurício. *O sorriso de Nicolau: uma biografia de Maquiavel*. Nova York: Farrar, Straus e Giroux, 2000.
- Viroli, Maurício. *Maquiavel*. Nova York: Oxford University Press, 1998.
- Vivanti, Corrado. *Maquiavel: uma biografia intelectual*, trad. Simon Mac Michael. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- VOEGELIN, Eric. "O Príncipe de Maquiavel: Antecedentes e Formação". *A Revisão da Política* 13, não. 2 (1951): 142-168.
- Walker, Leslie J. *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, dois volumes. Londres, 1975 [1950].

- Warner, John M. e John T. Scott. "Cidade do Pecado: A Reordenação de Roma por Agostinho e Maquiavel". *O Jornal de Política* 73, não. 3 (agosto de 2011): 857-871.
- Wolin, Sheldon. *Política e Visão*. Princeton: Princeton University Press, 2004 [1960].
- WOTTON, David. "Maquiavel e o negócio da política". No *legado de Maquiavel*, ed. Timothy Fuller, 87-104. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Zuckert, Catarina. *A Política de Maquiavel*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Zuckert, Catarina. "A Revolução do Pensamento de Maquiavel". No *legado de Maquiavel*, ed. Timothy Fuller, 54-69. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Informação sobre o autor

Kevin Honeycutt

Mercer University

USA

MICHEL DE MONTAIGNE

Michel de Montaigne (1533-1592), ensaísta francês do século XVI, é uma das mais renomadas figuras literárias e filosóficas do final do Renascimento. O único livro que escreveu, *Ensaaios de Michel de Montaigne*, não é uma obra tradicional de filosofia. Tendo começado a trabalhar nele por volta de 1572, publicou a primeira edição em 1580. Ele então publicou mais quatro edições durante a década de 1580, adicionando material novo cada vez mais, e estava trabalhando em uma sexta edição – o que estenderia a duração do livro em quase um terço – quando ele morreu em 1592. Ao longo de 107 capítulos, ele abrange um grande número de tópicos filosóficos típicos, como ceticismo, educação, virtude, amizade, política, poesia e morte, bem como muitos temas menos tradicionais, como embriaguez, técnicas de equitação, cheiros e suas próprias preferências alimentares. Há até um capítulo sobre polegares. Com o objetivo de abordar esses temas e de se tornar conhecido pelo leitor, Montaigne relata histórias de fontes antigas e contemporâneas, conta suas próprias experiências, interjecta citações de textos gregos e romanos antigos, e oferece seus próprios julgamentos pessoais. No texto, digressões, inconsistências e exageros abundam; O próprio Montaigne o descreveu como "um livro com um plano selvagem e excêntrico" e "um pacote de tantas peças diferentes". Seu lema era "O que eu sei?"

Para alguns dos contemporâneos europeus do século XVI de Montaigne, os *Ensaaios* pareciam marcar o nascimento da filosofia francesa. Um o apelidou de "O Thales Francês"; outros o chamavam de "O Sócrates Francês". Enquanto durante a maior parte do século XX os interesses dos filósofos em Montaigne foram amplamente limitados ao seu papel na história do ceticismo, nos últimos quarenta anos ele começou a receber mais atenção acadêmica por suas contribuições à filosofia moral e política,

bem como à as maneiras pelas quais seu trabalho antecipa vários movimentos filosóficos e políticos subsequentes, como o liberalismo, o pragmatismo e o pós-modernismo.

ÍNDICE

1. Vida
2. Os Projetos Filosóficos dos *Ensaio*s
3. Ceticismo
4. Relativismo Moral
5. Filosofia Moral e Política
6. Legado Filosófico
7. Referências e leitura suplementar
 - a. Edições selecionadas dos Ensaios de Montaigne em francês e inglês
 - b. Fontes Secundárias

1. Vida

Michel Eyquem de Montaigne nasceu no castelo Montaigne, 30 milhas a leste de Bordeaux, em 28 de fevereiro de 1533. Seu pai, Pierre Eyquem, foi o primeiro da família a levar a vida de um nobre menor, vivendo inteiramente de seus bens e servindo como soldado nos exércitos do rei Francisco I antes de retornar em 1528 para viver na propriedade que seu avô, um rico comerciante de arenques, havia comprado em 1477. A mãe de Montaigne, Antoinette de Loupes de Villeneuve, veio de uma rica família burguesa que se instalou em Toulouse no final do século XV. Montaigne descreve Eyquem como “o melhor pai que já existiu” e o menciona frequentemente nos *Ensaio*s. A mãe de Montaigne, por outro lado, está quase totalmente ausente do livro do filho. Em meio à turbulenta

atmosfera religiosa da França do século XVI, Eyquem e sua esposa criaram seus filhos como católicos. Michel, o mais velho de oito filhos, permaneceu fiel à Igreja Católica durante toda a vida, enquanto três de seus irmãos se tornaram protestantes.

Montaigne relata que, quando criança, foi enviado para viver com uma família pobre em uma vila próxima, a fim de cultivar nele uma devoção natural a "aquela classe de homens que precisa de nossa ajuda" ("De experiência"). Quando Montaigne voltou ainda criança para morar no castelo, Eyquem providenciou para que Michel fosse acordado todas as manhãs com música. Ele então contratou um professor de alemão para ensinar latim a Michel. Os membros da família foram proibidos de falar com o jovem Michel em qualquer outro idioma; como resultado, Montaigne relata que tinha seis anos antes de aprender francês. Foi nessa época que Eyquem enviou Montaigne para frequentar o prestigioso Collège de Guyenne, onde estudou com o humanista escocês George Buchanan.

Os detalhes da vida de Montaigne entre sua saída do Collège aos treze anos e sua nomeação como magistrado de Bordeaux no início dos vinte anos são amplamente desconhecidos. Acredita-se que ele tenha estudado a lei, talvez em Toulouse. De qualquer forma, em 1557 ele começou sua carreira como magistrado, primeiro no *Corte de Assessores de Périgueux*, um tribunal com jurisdição soberana na região sobre casos relativos à tributação, e mais tarde no *Parlamento* de Bordeaux, a mais alta corte de apelações em Guyenne. Lá, encontrou Etienne La Boétie, com quem formou uma intensa amizade que durou até a morte súbita de La Boétie em 1563. Anos depois, o vínculo que ele compartilhou com La Boétie inspiraria um dos ensaios mais conhecidos de Montaigne, "De Amizade". Dois anos após a morte de La Boétie, Montaigne casou-se com

Françoise de la Chassaigne. Seu relacionamento com a esposa parece ter sido amável, mas legal; faltava-lhe a conexão espiritual e intelectual que Montaigne compartilhara com La Boétie. O casamento deles gerou seis filhos, mas apenas um sobreviveu à infância: uma filha chamada Léonor.

A carreira de Montaigne no *Parlamento* não foi distinta, e ele foi passado para cargos mais altos. Enquanto isso, após anos de tensões entre católicos e protestantes na França, as Guerras Religiosas Francesas começaram em 1562. Eles continuariam intermitentemente durante o resto da vida de Montaigne, e assim forneceriam o contexto para grande parte do pensamento social e político de Montaigne. Em 1570 Montaigne vendeu seu escritório no *Parlamento* e recuou para seu castelo, onde em 1571 ele construiu a torre que abrigaria o famoso escritório onde mandou pintar epigramas gregos, romanos e bíblicos nas vigas do teto em latim e grego. Menos de um ano depois, começou a escrever os primeiros capítulos do que viria a ser seus *Ensaaios*. No entanto, a aposentadoria do Parlamento não significou o abandono das aspirações políticas. Montaigne cortejou o patrocínio de vários nobres regionais que parecem ter ajudado a chamar a atenção do rei Carlos IX, que o tornou um cavaleiro da câmara do rei e um cavaleiro da ordem de Saint Michel em 1571. Ele ocasionalmente serviu como um enviado em nome de membros da alta nobreza durante a década de 1570 e, em 1577, Montaigne foi nomeado Cavaleiro da Câmara do Rei por Henri, rei de Navarra, um reino independente ao norte dos Pirineus, no que hoje é o sudoeste da França. Entre missões diplomáticas, ele continuou a escrever.

Em 1580, ele completou seu livro. Assumia a forma de noventa e quatro capítulos divididos em dois livros encadernados em um único volume, e deu-lhe o título *Ensaaios de Sir Michel Seigneur de Montaigne*, acrescentando na página de título seus títulos honoríficos de "Cavaleiro da

Ordem do Rei”, e “Cavalheiro comum de sua câmara”. Ele imprimiu o livro em Bordeaux e depois entregou pessoalmente uma cópia a Henrique III em Saint-Maur-des-Fossés. Pouco depois de sua audiência com o rei, Montaigne embarcou em uma viagem a Roma via Alemanha e Suíça. Montaigne registrou a viagem em um diário que aparentemente nunca pretendeu publicar. Perdido após sua morte, foi redescoberto e publicado pela primeira vez no século 18 como o *Diário de Viagem*. Enquanto Montaigne nos diz em edições posteriores do *Ensaíos* que as razões de sua viagem foram sua esperança de encontrar alívio de suas pedras nos rins nos banhos minerais da Alemanha, seu desejo de ver Roma, e seu amor pela viagem, recentemente foi argumentado que a edição de 1580 do *Ensaíos* era mais um projeto político do que teórico, e que ao escrever seu livro, Montaigne pretendia ganhar a atenção do rei e demonstrar o quão adequado ele seria para uma carreira como diplomata ou conselheiro de alto nível. Assim, sua principal motivação para a viagem a Roma pode ter sido a esperança de que Henrique III o tornasse um embaixador interino lá. Como se viu, Montaigne nunca recebeu o cargo e, em 1581, o rei o chamou de volta a Bordeaux para servir como prefeito da cidade.

O primeiro mandato de dois anos de Montaigne como prefeito foi praticamente sem intercorrências. Seu segundo mandato foi muito mais movimentado, pois a morte do duque de Anjou fez de Henrique de Navarra, protestante, herdeiro do trono francês. Isso resultou em um conflito de três vias entre o rei católico Henrique III da França, Henrique de Guise, líder da conservadora Liga Católica, e Henrique de Navarra. Bordéus, que permaneceu católico e leal a Henrique III, situava-se próximo das forças protestantes de Navarra, no sudoeste da França. Como um prefeito leal ao rei e em termos amigáveis com Navarra, que visitou

Montaigne duas vezes na década de 1580, Montaigne trabalhou com sucesso para manter a paz, protegendo a cidade da tomada pela Liga enquanto também mantinha relações diplomáticas com Navarra. No final de seu segundo mandato, entretanto, as relações entre católicos e protestantes, e entre Henrique III e Navarra, haviam se deteriorado. Voltando ao seu castelo em 1586, começou a escrever o que viria a ser a terceira parte de seus *Ensaaios*.

Embora relegado à margem, sua carreira política ainda não havia terminado. Considerado por ambos os reis como diplomaticamente capaz e confiável, parece que Navarra o enviou em missão secreta a Henrique III em Paris em fevereiro de 1588. Montaigne aproveitou a viagem para entregar o manuscrito da quinta edição dos *Ensaaios* ao seu impressor em Paris. Aparentemente, sua missão não teve sucesso; nenhum acordo foi alcançado entre Henrique III e Navarra. Em maio de 1588, quando Henrique III foi forçado a fugir de Paris devido a uma revolta instigada pela Liga Católica, Montaigne foi com ele. Quando voltou a Paris em julho, Montaigne foi preso na Bastilha por ordem de um duque leal à Liga, “por direito de represália” contra Henrique III. Libertado no mesmo dia a pedido de Catarina de Médici, a rainha-mãe, Montaigne recolheu seus exemplares da recém-impressa quinta edição de seu livro e deixou Paris imediatamente.

Ele não foi, entretanto, para casa em Montaigne. No início daquela primavera, ele conheceu Marie de Gournay, filha do tesoureiro do rei e, como resultado de ela ter lido os *Ensaaios* anos antes, uma grande admiradora de Montaigne. Então, em vez de retornar a Bordeaux, Montaigne viajou para a Picardia, para visitar Gournay e sua mãe. Ele voltaria para a casa deles talvez três vezes naquele verão e outono, formando uma amizade que resultaria em Gournay se tornando o executor

literário de Montaigne. Gournay acabou por ser uma filósofa notável por mérito próprio e passou a compor ensaios sobre uma variedade de tópicos, incluindo a igualdade entre os sexos, além de trazer fielmente novas edições dos *Ensaaios* pelo resto de sua vida (ver Gournay.)

Quando Navarra finalmente sucedeu Henrique III como rei da França em 1589, ele convidou Montaigne para se juntar a ele na corte, mas Montaigne estava doente demais para viajar. Ele passou a maior parte dos últimos três anos de sua vida no castelo, onde continuou a fazer acréscimos aos *Ensaaios* escrevendo novo material nas margens de uma cópia da edição de 1588, estendendo assim o comprimento de seu livro em cerca de um -terceiro. Ele morreu em 13 de setembro de 1592, sem nunca ter publicado o que pretendia ser a sexta edição de seus *Ensaaios*.

Gournay soube da morte de Montaigne três meses depois por Justus Lipsius, e recebeu o que hoje é conhecido como o "Exemplar", uma das duas cópias pessoais da quinta edição dos *Ensaaios* em cujas margens Montaigne escreveu correções e adições para propósitos de publicar uma sexta edição. Com este texto, Gournay compôs a primeira edição póstuma do livro, que ela editou e publicou em 1595. Tendo o "Exemplar" sido destruído durante a impressão (como era de praxe na época), a edição de Gournay dos *Ensaaios* foi a única versão que seria lida pelos próximos duzentos anos, até que a outra cópia pessoal marcada com as correções e adições manuscritas de Montaigne fosse descoberta. Este texto, hoje conhecido como "Cópia de Bordéus", continha cerca de duzentas passagens que diferiam em pequenas diferenças da edição de 1595 e, eventualmente, alcançou status quase canônico como o texto autoritário dos *Ensaaios* no século XX. Ainda assim, o debate acadêmico sobre qual versão do texto de Montaigne deve ser considerada autoritária continua

até hoje, como exemplificado pela publicação em 2007 de uma edição Plêiade dos *Ensaaios* baseada no texto de 1595.

2. Os Projetos Filosóficos dos *Ensaaios*

Montaigne escreveu diferentes partes de seu livro em diferentes épocas e em diferentes contextos pessoais e políticos, e seus interesses fundamentais na vida não eram puramente filosóficos nem puramente políticos. Assim, não deve ser surpresa que Montaigne escreva em "De amizade" que seu livro é monstruoso, ou seja, "reunidos de diversos membros, sem forma definida". Esta é certamente a maneira como o livro inicialmente se apresenta ao leitor e, conseqüentemente, juntando os objetivos e propósitos fundamentais de Montaigne na escrita de seus *Ensaaios* é algo controverso.

Como Montaigne foi o primeiro autor a chamar seus escritos de "ensaaios", ele é frequentemente descrito como o "inventor do ensaio", o que é ao mesmo tempo apto e enganoso. É enganoso que hoje tendemos a pensar em um ensaio como uma unidade literária independente com seu próprio título e tema, composto e publicado de forma independente, e talvez mais tarde recolhido em uma antologia com peças previamente publicadas do mesmo tipo. Se é isso que queremos dizer com um "ensaio" hoje, então Montaigne não poderia ter inventado o ensaio, por duas razões. Primeiro, este gênero remonta ao mundo antigo; Plutarco, por exemplo, o escritor e filósofo favorito de Montaigne, poderia ter escrito tais "ensaaios", assim como Sêneca, outro antigo autor de quem Montaigne toma emprestado liberalmente. Segundo, Montaigne, que se referiu às unidades individuais de seu livro como "capítulos", nunca publicou nenhum desses capítulos de forma independente.

Quando Montaigne dá o título *Ensaaios* ao seu livro, ele não pretende denotar o gênero literário das obras nela contidas, tanto quanto se referir ao espírito em que são escritas e à natureza do projeto do qual emergem. O título é retirado do verbo francês "*essayer*", que Montaigne emprega em uma variedade de sentidos ao longo de seus *Ensaaios*, onde carrega significados como "tentar", "testar", "exercitar" e "experimentar". Cada uma dessas expressões captura um aspecto do projeto de Montaigne no *Ensaaios*. Traduzir o título de seu livro como "Tentativas" capturaria a modéstia epistêmica dos ensaios de Montaigne, enquanto traduzi-lo como "Testes" refletiria o fato de que ele se leva a testar seu julgamento. "Exercícios" comunicariam o sentido em que a redação é uma forma de trabalhar em si mesmo, enquanto "Experimentos" transmitiriam o espírito exploratório do livro.

O fato de ele ter apresentado suas reflexões filosóficas em uma forma literária particular não é, obviamente, por acaso. E embora seja um tanto enganoso entender os capítulos do livro de Montaigne como ensaios em nosso sentido atual do termo, eles certamente possuem uma série de características que permanecem associadas ao ensaio como uma forma literária hoje. Em sua maioria, são curtos, abrangendo menos de vinte páginas e, até certo ponto, podem ser considerados unidades literárias e filosóficas autônomas. Estilisticamente, eles são adequados para o público em geral: informal e de tom coloquial, eles são livres de jargões filosóficos e argumentação formal. Em "O ensaio como forma", uma reflexão sobre o gênero contemporâneo do ensaio, Adorno contrasta o espírito com que os ensaios são escritos com os quatro princípios metodológicos que Descartes introduz em seu *Discurso sobre o método*. Considerando que Descartes jura concordar apenas com proposições que são claras e distintas; analisar problemas em suas partes componentes simples;

proceder de forma ordenada, partindo do simples para o mais complexo; e para garantir que os assuntos sejam tratados de forma completa, o ensaio, segundo Adorno, faz o oposto, evitando a certeza, a análise em partes, a ordem lógica e a completude. O mesmo pode ser dito dos capítulos individuais do livro de Montaigne, bem como do livro como um todo. Pois os *Ensaaios* parecem ser uma obra decididamente assistemática em quase todos os aspectos. A sexta e última edição do texto é composta por 107 capítulos sobre uma ampla gama de tópicos, incluindo – para citar alguns – conhecimento, educação, amor, corpo, morte, política, natureza e poder do costume e a colonização do “Novo Mundo”. Os títulos dos capítulos geralmente parecem apenas tangencialmente relacionados ao seu conteúdo, e raramente parece haver qualquer conexão explícita entre um capítulo e o seguinte. A falta de progressão lógica de um capítulo para o outro cria uma sensação de desordem que é agravada pelo estilo de Montaigne, que pode ser descrito como deliberadamente indiferente.

Montaigne intercala anedotas históricas, citações latinas – muitas vezes não atribuídas – de autores antigos e observações autobiográficas ao longo do livro, e a maioria dos ensaios inclui várias digressões. Em alguns casos, as digressões parecem ser devidas ao estilo quase de fluxo de consciência de Montaigne, enquanto em outros são o resultado de seu hábito de inserir adições (às vezes apenas uma frase ou duas, outras vezes uma série de parágrafos) em ensaios anos depois de terem sido escritos pela primeira vez.

Ainda assim, deve-se notar que em “Da vaidade”, Montaigne adverte os leitores contra confundir a forma desordenada de seu texto com falta de coerência: “Eu saio do meu caminho, mas antes por licença do que por descuido. Minhas ideias se sucedem, mas às vezes é de longe, e se olham, mas de soslaio... É o leitor desatento que perde meu assunto, não eu.

Alguma palavra sobre isso sempre será encontrada em um canto, o que não deixará de ser suficiente, embora ocupe pouco espaço. E, de fato, em muitos casos, os estudiosos descobriram conexões que ligam um capítulo ao próximo e descobriram que os capítulos individuais e o livro como um todo são menos desconexos do que inicialmente parecem ser. Assim, embora os capítulos individuais possam ser lidos de forma proveitosa por conta própria, uma apreciação completa do significado e significância de cada capítulo requer muita atenção à sua relação com os capítulos circundantes e os *Ensaaios* como um todo. Além disso, requer o estudo dos elementos literários dos *Ensaaios*, como as imagens, metáforas e histórias mencionadas acima. Esses elementos não são meramente ornamentais; A decisão de Montaigne de implantar esses elementos literários deriva de sua antropologia, segundo a qual somos mais bem compreendidos como criaturas imaginativas do que como animais racionais. Para Montaigne, então, a forma e o conteúdo dos *Ensaaios* estão internamente relacionados.

Um exemplo disso é a maneira como a própria natureza do projeto de Montaigne contribui para o estilo desordenado de seu livro. Parte desse projeto é cultivar seu próprio julgamento. Para Montaigne, "julgamento" refere-se à soma total de nossas faculdades intelectuais; com efeito, denota a lente interpretativa através da qual vemos o mundo. Uma maneira pela qual ele cultiva seu julgamento é simplesmente exercitá-lo por meio da prática simples. Como ele escreve em "De Demócrito e Heráclito":

O julgamento é uma ferramenta para usar em todos os assuntos, e vem em todos os lugares. Portanto, nos testes (*ensaaios*) que eu faço dele aqui, eu uso todo tipo de ocasião. Se é um assunto que eu não entendo nada, mesmo nisso eu ensaio meu julgamento, soando o fôro de uma boa distância; e então, encontrando muito fundo para a minha altura, eu fico no banco. E este reconhecimento de que não

posso atravessar é um símbolo de sua ação, na verdade um dos que mais se orgulha. Às vezes, em um assunto vaidoso e inexistente eu tento (*j'essaye*) ver se [meu julgamento] vai encontrar o meio para dar-lhe corpo, apoiá-lo e apoiá-lo. Às vezes eu levo a um assunto nobre e bem desgastado no qual não tem nada original para descobrir, a estrada sendo tão batida que só pode andar nos passos dos outros. Lá ele desempenha seu papel escolhendo a maneira que parece melhor para ele, e de mil caminhos ele diz que este ou aquele foi o mais sabiamente escolhido.

Uma olhada na tabela de conteúdo dos *Ensaaios* convencerá os leitores de que ele é fiel à sua palavra quando escreve sobre o que parece ser assunto "vaidoso e inexistente". Os títulos dos capítulos incluem: "De cheiros"; "De polegares"; "Uma característica de certos embaixadores"; e "Dos braços dos partos." Montaigne afirma que, ao cultivar o julgamento, "tudo o que vem aos nossos olhos é livro suficiente: uma brincadeira de página, um erro de servo, uma observação à mesa, são tantos materiais novos" ("Da educação das crianças"). O objetivo de cultivar seu julgamento e a convicção de que tudo o que se encontra no mundo pode ser útil para este fim resulta em um livro que contém temas que parecem fora de lugar em um tratado filosófico comum e, assim, dão origem ao sentido do leitor do caráter casual do livro.

Uma maneira adicional pela qual ele pretende cultivar seu julgamento é através da tentativa de transformar seus julgamentos costumeiros ou habituais em julgamentos reflexivos que ele possa conscientemente apropriar como seus. Em uma passagem bem conhecida de "Do costume, e não é fácil mudar uma lei aceita", Montaigne discute como o hábito "faz dormir o olho de nosso julgamento". Para "acordar" seu julgamento de seu sono habitual, Montaigne deve questionar aquelas

crenças, valores e julgamentos que normalmente não são questionados. Ao fazer isso, ele é capaz de ver com mais clareza até que ponto eles parecem razoáveis e, assim, decidir se deve apropriar-se deles ou abandoná-los. Nesse sentido, podemos falar de Montaigne ensaiando, ou testando, seu julgamento. Encontramos exemplos claros disso em ensaios como "Da embriaguez" e "Da semelhança dos filhos com os pais", onde ele testa suas atitudes pré-reflexivas em relação à embriaguez e aos médicos, respectivamente.

Outra parte do projeto de Montaigne que contribui para a forma que seu livro assume é pintar um retrato vívido e preciso de si mesmo em palavras. Para Montaigne, essa tarefa é complicada por sua concepção do eu. Em "Do arrependimento", por exemplo, ele anuncia que enquanto outros tentam formar o homem, ele simplesmente fala de um homem em particular, alguém que está em constante mudança:

Não posso manter meu assunto parado. Ele vai junto confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Eu tomo nesta condição, assim como é no momento eu dou minha atenção a ela. Eu não retrato ser: eu retrato a passagem.... Posso mudar, não só por acaso, mas também por intenção. Este é um registro de várias ocorrências mutáveis, e de irresoluto e, quando assim cai, ideias contraditórias: se eu sou diferente, ou se eu assumo meus súditos em diferentes circunstâncias e aspectos. Então, em suma, eu posso de fato me contradizer de vez em quando, mas eu não posso mas a verdade, como Disse Demades, eu não contradigo. ("Do arrependimento")

Dada a expressão de Montaigne dessa concepção do eu como uma entidade fragmentada e em constante mudança, não deve ser surpresa que encontremos contradições ao longo dos *Ensaio*s. De fato, uma das aparentes contradições no pensamento de Montaigne diz respeito à sua

visão de si mesmo. Enquanto, por um lado, ele expressa a concepção do auto-descrito na passagem acima, no mesmo ensaio – como se ilustrasse o princípio articulado acima – ele afirma que seu eu é unificado por seu julgamento, que permaneceu essencialmente o mesmo de toda a sua vida, bem como pelo que ele chama de seu "padrão dominante", que ele afirma ser resistente à educação e à reforma.

Em parte, seu autorretrato é motivado por um desejo de autoconhecimento. Há dois componentes para a busca de Montaigne pelo autoconhecimento. A primeira é a tentativa de entender a condição humana em geral. Isso envolve refletir sobre as crenças, valores e comportamento dos seres humanos representados tanto em textos literários, históricos e filosóficos, quanto em sua própria experiência. A segunda é entender-se como um ser humano em particular. Isso envolve gravar e refletir sobre seus próprios gostos, hábitos e disposições idiossincráticas. Assim, embora o *Essais* não seja uma autobiografia, contém uma grande quantidade de conteúdo autobiográfico, alguns dos quais podem parecer arbitrários e insignificantes para os leitores. No entanto, para Montaigne, não há detalhes que seja insignificante quando se trata de nos entendermos: "cada partícula, cada ocupação, de um homem o trai e o revela tão bem quanto qualquer outro" ("Demócrito e Heráclito").

Ainda outro objetivo fundamental de ensaiar a si mesmo é apresentar suas formas heterodoxas de viver e pensar ao público leitor da França do século XVI. Vivendo em uma época de guerra e intolerância, em que os homens se preocupavam acima de tudo com a honra e a posição em uma sociedade francesa hierárquica, Montaigne apresenta seu próprio modo de vida como uma alternativa atraente. Ele apresenta aos leitores não a vida de uma grande figura pública, como se encontraria nas *Vidas* de

Plutarco, mas a vida meramente passável e comum de um indivíduo que em sua maior parte levava uma vida privada, sem se distinguir no campo de batalha ou em governo. Evitando o autodomínio e a busca pela perfeição moral que se encontra entre os antigos filósofos gregos e romanos e os ascetas cristãos, ele afirma estar basicamente satisfeito consigo mesmo ("De arrependimento") e em seu único papel público, como prefeito de Bordeaux, ele se elogia por não ter piorado as coisas ("De guardar sua vontade"). O personagem de Montaigne casa compaixão, inocência e auto-aceitação com coragem, prudência e moderação e, ao apresentar tal figura ao seu público, ele problematiza as concepções predominantes da boa vida que enfatizavam a autodisciplina estóica, a virtude heroica e o zelo religioso.

Da mesma forma, ele apresenta suas maneiras de se comportar na esfera intelectual como alternativas ao que ele considera hábitos predominantes entre os filósofos renascentistas. Ele afirma não ter passado muito tempo estudando Aristóteles, o "deus do conhecimento escolástico" ("Apologia de Raymond Sebond"). Ele evita a definição e a dedução, optando pela descrição dos particulares, e não faz filosofia natural ou metafísica, como tradicionalmente concebido: "Eu me estudo mais do que qualquer outro assunto. Essa é a minha metafísica, essa é a minha física" ("Do arrependimento"). Embora discuta eventos históricos e testemunhos com frequência e relate com entusiasmo o que aprendeu sobre o "Novo Mundo", ele confessa que não pode garantir a veracidade do que transmite a seus leitores e admite que, no final, se os relatos que ele relata serem precisos ou não é tão importante quanto o fato de representarem "alguma potencialidade humana" ("Do poder da imaginação"). Além disso, Montaigne raramente faz o que os filósofos reconheceriam como argumentos. Em vez de justificar discursivamente o valor de seus modos de

ser apelando para princípios gerais, Montaigne simplesmente os apresenta a seus leitores: "Estes são meus humores e minhas opiniões; Eu os ofereço como o que acredito, não como o que deve ser acreditado. Pretendo aqui apenas revelar a mim mesmo, que talvez seja diferente amanhã, se aprender algo novo que me mude. Não tenho autoridade para ser acreditada, nem a quero, sentindo-me muito mal-instruída para instruir os outros" ("Da educação das crianças").

No entanto, enquanto ele nega sua própria autoridade, ele admite que apresenta esse retrato de si mesmo na esperança de que outros possam aprender com ele ("Da prática"). Ao ensaiar-se, então, os fins de Montaigne são privados e públicos: por um lado, ele deseja cultivar seu julgamento e desenvolver sua autocompreensão; por outro, procura oferecer exemplos de seus próprios hábitos como alternativas salutareias aos que o cercam.

3. Ceticismo

Um tópico sobre o qual Montaigne oferece aos leitores argumentos filosóficos tradicionais é o ceticismo, uma posição filosófica da qual ele frequentemente fala com aprovação, especialmente no capítulo mais longo dos *Ensaíes*, "Apologia a Raymond Sebond". O que exatamente significa o próprio ceticismo de Montaigne tem sido objeto de considerável debate acadêmico. Dado o fato de que ele sem dúvida extrai inspiração para seus argumentos céticos dos antigos gregos, a tendência tem sido para os estudiosos localizá-lo em uma dessas tradições céticas. Enquanto alguns o interpretam como um pirrônico moderno, outros enfatizam o que consideram ser a influência dos acadêmicos. Ainda outros estudiosos argumentaram que, embora existam momentos claramente céticos em seu pensamento, caracterizar Montaigne como um cético falha

em capturar a verdadeira natureza da orientação filosófica de Montaigne. Cada uma dessas leituras capta um aspecto do pensamento de Montaigne, e a consideração das virtudes de cada uma delas, por sua vez, nos fornece uma visão bastante abrangente da relação de Montaigne com as várias posições filosóficas que tendemos a identificar como "céticas".

Os céticos pirrônicos, de acordo com Esboços do pirronismo de Sexto Empírico, usam argumentos céticos para provocar o que chamam de equipolência entre crenças opostas. Uma vez que eles reconhecem dois argumentos mutuamente exclusivos e equipolentes a favor e contra uma certa crença, eles não têm escolha a não ser suspender o julgamento. Essa suspensão do julgamento, dizem eles, é seguida de tranquilidade, ou paz de espírito, que é o objetivo de sua investigação filosófica.

Em "Apologia de Raymond Sebond", Montaigne expressa grande admiração pelos pirrônicos e sua capacidade de manter a liberdade de julgamento, evitando o compromisso com qualquer posição teórica particular. Nós o encontramos empregando os tropos céticos introduzidos por Sexto para chegar à equivalência e então à suspensão do julgamento sobre uma série de questões teóricas, desde a natureza do divino até a veracidade da percepção. Em outro lugar, como no primeiro ensaio de seu livro, "Por diversos meios chegamos ao mesmo fim", Montaigne emprega argumentos céticos para provocar a suspensão do julgamento sobre questões práticas, como se a melhor maneira de obter misericórdia é por submissão ou desafio. Apresentando exemplos históricos que falam por cada uma das duas posições, ele conclui que "verdadeiramente o homem é um objeto maravilhosamente vaidoso, diverso e ondulante. É difícil encontrar qualquer julgamento constante e uniforme sobre ele". Parece que não podemos, então, obter certeza em questões práticas mais do que podemos em questões teóricas.

Se houver argumentos equivalentes a favor e contra qualquer curso de ação prático, entretanto, podemos nos perguntar como Montaigne evitará a paralisia prática que pareceria resultar da suspensão do julgamento. Aqui Sexto nos diz que os pirrônicos não sofrem de paralisia prática porque se deixam guiar pela maneira como as coisas lhes parecem, negando o tempo todo o consentimento quanto à veracidade dessas aparências. Assim, os pirrônicos são guiados pela aceitação passiva do que Sexto chama de "quádruplas observâncias": orientação pela natureza, necessidade por sentimentos, transmissão de leis e costumes e ensino de conhecimentos práticos. A pirrônica, então, não tendo motivos para se opor ao que lhe parece evidente, buscará comida quando estiver com fome, evitará a dor, respeitará os costumes locais e consultará especialistas quando necessário – tudo sem ter quaisquer opiniões ou crenças teóricas.

Em certos casos, Montaigne parece respeitar as quatro observâncias. Em certo ponto de "Apologia a Raymond Sebond", por exemplo, ele parece sugerir que sua lealdade à Igreja Católica se deve ao fato de que ele foi criado católico e o catolicismo é a religião tradicional de seu país. Isso levou alguns estudiosos a interpretá-lo como um fideísta cético que está argumentando que, como não temos razões para abandonar nossas crenças e práticas habituais, devemos permanecer leais a eles. De fato, alguns católicos empregariam esse argumento no movimento contra a reforma dos séculos XVI e XVII (no entanto, outros leitores têm argumentado que Montaigne é na verdade um ateu, e de fato o *Ensaio* seria colocado no Índice de Livros Proibidos da Igreja Católica no final do século XVII, onde permaneceria por quase duzentos anos).

No entanto, apesar de todas as afinidades entre Montaigne e os pirrônicos, ele nem sempre suspende o julgamento e não parece ter a tranquilidade como objetivo de suas reflexões filosóficas. Assim, alguns

estudiosos argumentaram que Montaigne tem mais em comum com os cétricos acadêmicos do que com os pirrônicos. Os Acadêmicos, em certos momentos da história da sua escola, parecem ter permitido admitir que alguns juízos são mais prováveis ou justificados do que outros, permitindo-se assim fazer juízos, embora com um sentido claro da sua falibilidade, e é precisamente isso a postura diante de seus julgamentos que Montaigne parece assumir ao longo dos *Ensaíos*.

Assim, as observações de Montaigne são quase sempre precedidas por reconhecimentos de sua falibilidade: "Gosto dessas palavras, que suavizam e moderam a precipitação de nossas proposições: 'talvez', 'até certo ponto', 'alguns', 'eles dizem', 'eu pense' e coisas do gênero" ("Da experiência"). Outra marca do ceticismo acadêmico foi a estratégia de assumir dialeticamente as premissas dos interlocutores para mostrar que elas levam a conclusões em desacordo com as crenças dos interlocutores. Montaigne parece empregar essa estratégia argumentativa em "Apologia de Raymond Sebond". Lá ele aceita dialeticamente as premissas dos críticos de Sebond para revelar a presunção e a confusão envolvidas em suas objeções ao projeto de Sebond. Por exemplo, Montaigne mostra que, de acordo com a compreensão do conhecimento mantida pelos críticos seculares de Sebond, não pode haver conhecimento.

Esta não é necessariamente a conclusão dramática e dogmática que parece ser para alguns estudiosos, uma vez que a conclusão de Montaigne pode ser baseada em uma premissa que ele próprio rejeita. Se entendermos o conhecimento como os críticos de Sebond, então não pode haver conhecimento. Mas não há razão para que devamos aceitar sua noção de conhecimento em primeiro lugar. Dessa forma, assim como os cétricos acadêmicos argumentaram que seus oponentes estóicos deveriam suspender o julgamento, dados os princípios estóicos aos quais eles

subscvem, Montaigne mostra que os críticos seculares de Sebond devem suspender o julgamento, dados os princípios epistemológicos que eles afirmam defender.

Ainda outros estudiosos têm argumentado que, embora Montaigne certamente emprega estratégias argumentativas pirronianas e acadêmicas nos *Ensaio*s, na análise final é enganoso caracterizá-lo como um cético. Embora reconheçam tanto que há um momento cético em seu pensamento e que ele toma uma posição falibilística em relação aos seus próprios julgamentos, tais estudiosos apontam para o fato de que Montaigne não só parece ter algumas crenças com um grau de convicção inadequada para um cético tradicional, mas também defende posições morais não convencionais. Quando temos uma visão mais ampla dos *Ensaio*s como um todo, eles sugerem, descobrimos que o emprego de Montaigne de tropos céticos é bastante limitado e que, embora ele compartilhe a preocupação dos antigos céticos em minar a presunção humana, essa não é a única lição que ele se propõe a ensinar aos seus leitores.

4. Relativismo moral

Um dos principais alvos do ataque de Montaigne à presunção é o etnocentrismo, ou a crença de que a cultura é superior aos outros e, portanto, é o padrão contra o qual todas as outras culturas, e suas crenças e práticas morais, devem ser medidas. Essa crença na superioridade moral e cultural do próprio povo, Montaigne acha, é generalizada. Parece ser a crença padrão de todos os seres humanos. O primeiro passo que ele dá para minar esse preconceito é mostrar a pura multiplicidade de crenças e práticas humanas. Assim, em ensaios como "De alguns costumes antigos", "Do costume, e não mudando facilmente uma lei aceita", e "Apologia de

Raymond Sebond" Montaigne cataloga a variedade de comportamentos a serem encontrados no mundo, a fim de chamar a atenção para a contingência de suas próprias normas culturais. Ao relatar tantas práticas que estão em desacordo com os costumes europeus contemporâneos, ele cria algo como um mundo invertido para seus leitores, atordoando seu julgamento forçando-os a questionar qual caminho está em cima: aqui os homens urinam em pé e as mulheres o fazem sentados; em outro lugar é o oposto. Aqui enterramos nossos mortos; lá eles comem. Aqui acreditamos na imortalidade da alma; em outras sociedades tal crença é um absurdo, e assim por diante.

Montaigne não é muito otimista quanto a reformar os preconceitos de seus contemporâneos, pois simplesmente lembrá-los da aparente contingência de suas próprias práticas na maioria dos casos não será suficiente. O poder do costume sobre nossos hábitos e crenças, argumenta ele, é mais forte do que tendemos a reconhecer. De fato, Montaigne dedica quase tanto tempo nos *Ensaaios* para discutir o poder do costume de moldar a maneira como vemos o mundo quanto para revelar os vários costumes que encontrou em suas leituras e viagens. O costume, seja pessoal ou social, adormece o olho de nosso julgamento, aumentando assim seu controle sobre nós, uma vez que seus efeitos só podem ser diminuídos por meio de questionamento deliberado e autoconsciente. Começa a parecer impossível escapar do poder do costume sobre nosso julgamento: "Cada um chama de barbárie o que não é sua prática; pois, de fato, parece que não temos outro teste de verdade e razão além do exemplo e padrão das opiniões e costumes do país em que vivemos" ("Sobre canibais").

A preocupação de Montaigne com a diversidade costumeira e cultural, combinada com sua rejeição ao etnocentrismo, levou muitos

estudiosos a argumentar que Montaigne é um relativista moral, o que quer dizer que ele afirma que não há verdade moral objetiva e que, portanto, os valores morais são simplesmente expressões de convenções que gozam de aceitação generalizada em um determinado momento e lugar. E há passagens que parecem apoiar essa interpretação: "As leis da consciência, que dizemos que nascem da natureza, nascem do costume. Cada homem, segurando na veneração interna as opiniões e comportamentos aprovados e aceitos ao seu redor, não pode se soltar deles sem remorso, ou aplicar-se a eles sem autossatisfação".

No entanto, em outros lugares dos *Ensaio*s, Montaigne diz e faz coisas que sugerem um compromisso com o objetivismo moral, ou a teoria de que há de fato a verdade moral objetiva. Primeiro, Montaigne não hesita em criticar os valores e práticas habituais. Por exemplo, em "Dos canibais", depois de elogiar as virtudes dos canibais, ele os critica por certos comportamentos que ele identifica como moralmente cruéis, e depois passa a criticar sua própria cultura. Para um relativista, tal crítica seria ininteligível: se não há verdade moral objetiva, faz pouco sentido criticar os outros por não terem cumprido. Em vez disso, uma vez que não há um padrão externo para julgar outras culturas, o único curso lógico de ação é passá-las em silêncio. Então há momentos em que Montaigne parece se referir a deveres categóricos, ou obrigações morais que não estão condicionadas nem às nossas preferências ou normas culturais (ver, por exemplo, a conclusão de "De crueldade"). Finalmente, Montaigne às vezes parece aludir à existência de verdade moral objetiva, por exemplo em "De alguns versos de Virgílio" e "Dos úteis e honrados", onde distingue entre valores relativos e absolutos.

Assim, a posição de Montaigne em relação ao relativismo moral continua a ser objeto de disputa acadêmica. O que não é uma questão de

disputa, no entanto, é que Montaigne estava profundamente interessado em minar as atitudes impensáveis de seus leitores em relação a outras culturas, bem como sua aceitação ingênua dos costumes próprios.

5. Filosofia Moral e Política

Montaigne raramente faz argumentos morais ou políticos explicitamente prescritivos. Ainda assim, os *Ensaio*s são a expressão de uma visão distinta da boa vida, uma visão que é autoconscientemente em desacordo com visões e atitudes que Montaigne leva para ser bastante difundida entre seu público e, em algum sentido, derivada ou conectada a grandes correntes na história da filosofia ocidental e da teologia cristã. E enquanto ele se apresenta como contando aos leitores sobre seu modo de vida, ao invés de ensiná-los como eles devem viver, ele admite em um ponto em "De dar a mentira" que pretende edificar seu leitor, ainda que indiretamente. Em vez de uma ética sistematicamente elaborada e discursivamente justificada, então, ele oferece aos leitores uma série de provocações construídas em um relato descritivo de uma visão particular do bem. Essas provocações podem assumir várias formas, incluindo afirmações diretas, justaposições de figuras familiares do mundo antigo, histórias, apelos à autoridade de poetas e filósofos antigos e anedotas sobre si mesmo. Em última análise, cada um contribui para o que os estudiosos chamam de tentativa de Montaigne de efetuar "uma transvaloração de valores" ou "uma reordenação" das concepções de virtude e vício de seus contemporâneos.

Um elemento essencial de seu "reordenamento" é seu relato da condição humana. Embora Montaigne não o enquadre desta forma, pode ser útil aos leitores justapor a antropologia e ética de Montaigne com aqueles que Giovanni Pico della Mirandola propôs em sua famosa *Oração*

sobre a Dignidade do Homem (publicada em 1496). Há seres humanos celebrados pela liberdade que possuem para se transformarem em anjos por meio do uso da razão. Montaigne, por outro lado, move os leitores na direção oposta, chamando nossa atenção para nossa animalidade, desafiando as pretensões da razão e enfatizando as maneiras pelas quais nossa agência é sempre limitada e muitas vezes frustrada.

Assim, Montaigne desafia repetidamente concepções dualistas do ser humano. "É uma maravilha o quão física [nossa] natureza é" ("Da arte da discussão"), ele escreve, e para ajudar a lembrar aos leitores este fato básico do nosso ser que ele teme que tendemos a esquecer, Montaigne passa muito tempo em "Apologia de Raymond Sebond" chamando a atenção dos leitores para nossa própria animalidade e as maneiras pelas quais nos assemelhamos a outros animais, enquanto nos criticamos por nossa presunção de confusão, tanto sobre o que somos quanto sobre quais bens são mais merecedores de nosso cuidado e atenção: "Nós nos atribuímos a nós mesmos bens imaginários e fantasiosos, futuros de bens e ausentes, para os quais a capacidade humana por si só não pode responder, ou bens que atribuímos a nós mesmos falsamente através da licença de nossa opinião, como razão, conhecimento e honra. E para eles, por sua parte, deixamos bens essenciais, tangíveis e palpáveis: paz, repouso, segurança, inocência e saúde – saúde, eu digo, o melhor e mais rico presente que a natureza pode nos dar".

Em outro lugar, ele adota uma abordagem diferente, lembrando aos leitores a vulnerabilidade de nossos corpos a lesões, doenças e morte, apontando como a experiência nos ensina que nossa capacidade de reflexão filosófica depende inteiramente de nossa condição física e, portanto, os filósofos devem reconhecer mais vocal e explicitamente o grande bem que é a saúde: "A saúde é uma coisa preciosa, e a única, na

verdade, que merece que empreguemos em sua busca não apenas tempo, suor, trabalho e bens mundanos, mas também a vida ; na medida em que sem ela a vida se torna dolorosa e opressiva para nós. Prazer, sabedoria, conhecimento e virtude, sem eles, ficam manchados e desaparecem; e aos argumentos mais fortes e rigorosos que a filosofia nos imponha em contrário, temos apenas que opor a imagem de Platão sendo atingido por um ataque de epilepsia ou apoplexia; e com essa suposição desafiá-lo a chamar em seu auxílio essas nobres e ricas faculdades de sua alma" ("Da semelhança dos filhos com os pais").

Não é por acaso que Montaigne aqui adiciona prazer à sabedoria, conhecimento e virtude nesta lista dos maiores bens para os seres humanos. Enquanto Montaigne descreve consistentemente o prazer, seja intelectual ou físico, como um bem para os seres humanos, ele celebra positivamente o lugar dos prazeres terrenos – desfrutados com moderação, é claro – ao longo do Livro Três, e dedica as últimas oito páginas dos *Ensaíos* ao que poderia ser descrito como um pedido de desculpas por seu lugar de direito em uma vida bem vivida. Filosoficamente, Montaigne argumenta, depreciar ou tentar deixar de lado o corpo e seus desejos trai a falta de autoconhecimento, e só pode ter consequências destrutivas para a maioria de nós.

Teologicamente, ele argumenta, estamos errados em nos recusar a amar a própria vida e os prazeres que a acompanham, todos os quais são dons de Deus. Embora a maioria dos estudiosos não aceitem mais a teoria de Pierre Villey de que o pensamento de Montaigne pode ser dividido em três períodos sucessivos correspondentes à sua lealdade ao estoicismo, ao ceticismo e, finalmente, ao Epicurismo, há pouca dúvida de que ele, mais do que a maioria dos filósofos da tradição ocidental, constantemente nos lembra de nossa personificação e se diverte em nossa "constituição mista",

que ele descreve como "intelectualmente sensual, sensualmente intelectual" ("De experiência").

No entanto, entende-se a relação de Montaigne com o ceticismo, é certamente claro que Montaigne tenta consistentemente desafiar a tendência filosófica de privilegiar e estimar a razão como definindo a natureza humana e como nos tornando dignos de respeito especial. Por um lado, se usarmos o termo para nos referirmos à nossa capacidade de aprender com a experiência e calcular custos e benefícios, ele introduz evidências de que outros animais possuem essa mesma capacidade, mesmo que não no mesmo grau. Por outro lado, se tomarmos a razão para ser a capacidade de compreender as verdades teóricas da metafísica, ele tem pouca confiança de que é um guia confiável: "Eu sempre chamo de razão essa aparência de intelecto que cada homem fabrica em si mesmo. Essa razão, da qual, por sua condição, pode haver uma centena de diferentes contraditórios sobre um e o mesmo sujeito, é um instrumento de chumbo e de cera, elástico, flexível e adaptável a todos os vieses e medidas; tudo o que é necessário é a capacidade de moldá-lo" ("Apologia de Raymond Sebond").

A experiência, montaigne afirma, é muitas vezes mais confiável guia do que razão, e embora ele não entre exatamente na briga sobre se os seres humanos possuem conhecimento inato, ele claramente toma os sentidos para ser a fonte de praticamente todo o nosso conhecimento do mundo. Além disso, praticamente falando, ele leva a imaginação para ser nossa faculdade cognitiva mais importante. Por um lado, Montaigne diz explicitamente que é responsável por nossas mais graves dificuldades. Contribui não só para a presunção humana, como discutido acima, mas também para formas problemáticas em que nos relacionamos uns com os outros, um exemplo disso é a tendência de não reconhecer que nossos

"melhores" são, em última análise, seres humanos como nós. Por outro lado, com o estilo em que ele compõe sua *Ensaaios*, Montaigne sugere implicitamente que a imaginação pode ser uma ferramenta útil para combater suas próprias percepções erradas. Assim, na *Ensaaios*, ele frequentemente evoca a imaginação dos leitores com observações que desafiam nossos preconceitos imaginativos: "Reis e filósofos defecam, e as senhoras também" ("De experiência").

Como este exemplo sugere, há um fio igualitário que percorre todo o *Ensaaios*. Muito do nosso senso de superioridade de algumas pessoas para outras é uma função da tendência de nossa imaginação de ser movido muito por aparências, e pela tendência de nosso julgamento de tomar acidentes por essências, como ele escreve em "Da desigualdade que está entre nós": "Se considerarmos um camponês e um rei, um nobre e um plebeu, um magistrado e um cidadão privado, um homem rico e um pobre, imediatamente aparece aos nossos olhos uma disparidade extrema entre eles, embora sejam diferentes, por assim dizer, apenas em suas calças... No entanto, essas coisas são apenas camadas de tinta, que não fazem diferença essencial. Para atores em uma comédia... assim o imperador, cuja pompa o deslumbra em público... vê-lo atrás da cortina: ele não é nada além de um homem comum, e talvez mais vil do que o menor de seus súditos. Essa é uma das maneiras pelas quais sua ética está em desacordo com a de Aristóteles, a quem Montaigne se refere como o "monarca do aprendizado moderno" ("Da educação das crianças). Pois a ética de Aristóteles pode ser entendida como hierárquica de uma forma bastante categórica.

Enquanto em um sentido cada membro da espécie possui a forma dessa espécie, em outro sentido, a forma ou natureza da espécie, que é definida pela instância perfeita dessa espécie, pertence aos indivíduos em

maior ou menor grau. Montaigne, por outro lado, insiste que “Você pode amarrar toda a filosofia moral com a vida comum e privada tanto quanto com uma vida de coisas mais ricas. Cada homem carrega toda a forma da condição *humana*” (“Do arrependimento”). Assim, Montaigne rejeita a concepção hierárquica de Aristóteles da natureza humana e reorienta a atenção dos leitores para longe das capacidades humanas variadas e para a condição humana universalmente compartilhada.

Parte do que pertence a essa condição é ser profundamente moldado pelo costume e pelo hábito, e estar sujeito às vicissitudes da fortuna, não apenas nas circunstâncias externas da vida, mas também na própria natureza e no pensamento. De fato, Montaigne valoriza muito a maneira como a fortuna desempenha um papel em tornar os grandes o que eles são e, dessa forma, novamente, ele tanto desafia a noção de que eles são criaturas de uma ordem diferente da pessoa comum quanto apresenta os seres humanos como possuidores de muito (...) menos arbítrio do que costumam atribuir a si mesmos: “Não vamos; somos levados, como objetos flutuantes, ora suavemente, ora violentamente, conforme a água esteja brava ou calma... Flutuamos entre diferentes estados de espírito; não desejamos nada livremente, nada absolutamente, nada constantemente” (“Da inconsistência de nossas ações”).

Outro elemento temático no relato de Montaigne sobre a condição humana é a diversidade. Em parte, devido a costumes e hábitos, e em parte devido a forças não totalmente compreendidas, os seres humanos são notavelmente diversos em suas práticas, prioridades, valores e opiniões. Não apenas somos diferentes daqueles que naturalmente consideramos diferentes de nós mesmos, mas também somos bastante diferentes de nossos amigos, fato que Montaigne enfatiza indiretamente em seu famoso ensaio “Da amizade”. Além disso, a diferença reina dentro

e fora de nós, e de várias maneiras. Para começar, Montaigne sugere que somos criaturas monstruosas, compostas de partes incongruentes e, portanto, frequentemente em desacordo conosco de várias maneiras. Então também diferimos de nós mesmos temporalmente, pois somos criaturas inconstantes que pensam e se comportam de maneira diferente ao longo do tempo.

Montaigne não apenas enfatiza a diversidade humana, mas também põe em dúvida a ideia de que existe uma maneira de alcançar a felicidade que seja a mesma para todos os seres humanos: "Toda a glória que aspiro em minha vida é tê-la vivido com tranquilidade. – silenciosamente não de acordo com Metrodoro ou Arcesilau ou Aristipo, mas de acordo comigo. Já que a filosofia não foi capaz de encontrar um caminho para a tranquilidade que seja adequado a todos, que cada um o busque individualmente" ("Da glória"). Combinado com sua insistência de que cada pessoa carrega toda a forma da condição humana, isso sugere que a boa vida está disponível para todos nós, independentemente de nossa posição social, política ou econômica, e que cada um de nós deve encontrar seu próprio caminho individual para isto. Para alguns, pelo menos, esse bem será encontrado de forma particular e idiossincrática, em vez de na esfera pública ou de acordo com um padrão comum.

Portanto, Montaigne enfatiza consistentemente a importância do domínio privado. Deve-se manter "uma oficina" só sua, "inteiramente livre, na qual estabelecer nossa liberdade real e nosso principal refúgio e solidão" ("Da solidão"). Embora certamente tenhamos obrigações e deveres públicos para com os outros, Montaigne geralmente é avesso a sacrificar-se pelo bem dos outros e, a certa altura, observa que "a maior coisa do mundo é saber pertencer a si mesmo" ("Da solidão"). A identidade de alguém, então, não se esgota em seu status ou papel na

esfera pública, nem o bem de alguém pode ser encontrado apenas por meio do desempenho virtuoso desse papel.

Outra característica importante da condição humana, segundo Montaigne, é a imperfeição. Ele constantemente enfatiza o que considera os limites e inadequações inevitáveis dos seres humanos, suas culturas e instituições. Não está claro se essa convicção deriva de seu estudo de Plutarco, o antigo filósofo que ele respeita mais do que qualquer outro, ou de sua fé cristã e da doutrina do pecado original. O que está claro é que Montaigne sustenta que é vital para os seres humanos reconhecer e contar com tal imperfeição. Dessa forma, ele procura diminuir as expectativas dos leitores sobre si mesmos, outros seres humanos e instituições humanas, como governos.

Com tanta diversidade e imperfeição, é provável que haja conflitos, internos e externos, e o conflito é, portanto, outra característica da condição humana que Montaigne enfatiza, começando com o primeiro capítulo do *Ensaaios*: "Por vários meios chegamos ao mesmo fim". Discutindo se permanecer firme ou se submeter é a maneira mais eficaz de engendrar misericórdia no conquistador, Montaigne apresenta o que chama de sua "maravilhosa fraqueza na direção da misericórdia e da gentileza" e aponta que ele é facilmente levado à piedade, estabelecendo assim estabelece um contraste explícito entre ele e os estóicos, e um contraste implícito entre ele e Alexandre, cujo tratamento impiedoso e cruel com os tebanos ele descreve no final do capítulo. Compaixão, inocência e bondade flexível, tudo unido à coragem, independência e franqueza, tornam-se as marcas da melhor vida nos *Ensaaios*. Assim, em "Dos homens mais notáveis", Montaigne classifica o general tebano Epaminondas como o mais alto, acima de Alexandre, o Grande, e até mesmo de Sócrates, de quem Montaigne quase sempre fala muito bem.

Cada um desses homens possui muitas virtudes, de acordo com Montaigne, mas o que diferencia Epaminondas é seu caráter e consciência, como exemplificado por sua “excessiva bondade” e sua relutância em causar danos desnecessários aos outros, bem como por sua reverência aos pais e seu tratamento humano de seus inimigos. Montaigne compartilha dessas virtudes sociáveis e, portanto, embora apresente explicitamente as figuras de Epaminondas como um exemplo moral para os grandes e poderosos, ele implicitamente se apresenta como um exemplo para aqueles que levam uma vida privada comum.

Como os estudiosos apontaram, as virtudes que Montaigne destaca em seu retrato de si mesmo são aquelas que conduzem à coexistência pacífica em uma sociedade pluralista composta por indivíduos diversos e imperfeitos que buscam sua própria visão do bem. Daí a conhecida estima de Montaigne pela virtude da tolerância. Conhecido em vida como um político que se dava bem com católicos e huguenotes na França, nos *Ensaio*s Montaigne regularmente modela a capacidade de reconhecer as virtudes em seus inimigos e os vícios em seus amigos. Em “Da liberdade de consciência”, por exemplo, ele começa com o tema de reconhecer as falhas do próprio lado e as qualidades louváveis naqueles a quem se opõe, antes de passar a celebrar o imperador romano Juliano, conhecido pelos cristãos como “O Apóstata”. Depois de catalogar as muitas virtudes políticas e filosóficas de Juliano, ele comenta com ironia: “Em matéria de religião, ele era mau o tempo todo”. Ainda assim, ele observa que Juliano era um inimigo severo dos cristãos, mas não cruel, e foi sugerido que seu retrato positivo de Juliano no capítulo central do Livro Dois foi uma repreensão aos reis cristãos da França, que concedeu liberdade de consciência a seus oponentes apenas quando eles não podiam fazer o contrário. Montaigne também recomenda a tolerância na vida privada em

“Da amizade”, onde faz a notável observação de que a religião de seu médico ou advogado não significa nada para ele, porque ele se preocupa apenas em saber se eles são bons em suas respectivas profissões. Finalmente, argumentou-se recentemente que um dos propósitos principais das edições posteriores dos Ensaio era modelar para os leitores as capacidades básicas necessárias para se envolver com oponentes ideológicos de uma forma que preservasse a possibilidade de cooperação social, mesmo onde parece faltar o respeito mútuo.

A reordenação dos vícios por Montaigne segue esse mesmo padrão. Ele argumenta que a embriaguez e a luxúria, por exemplo, não são tão ruins quanto até ele próprio pensava que fossem, na medida em que ele reconhece que não causam tanto dano à sociedade quanto outros vícios, como mentira, ambição e vanglória e, acima de tudo, crueldade física, que Montaigne classifica como o mais extremo de todos os vícios. A ética de Montaigne foi chamada de ética da moderação; de fato, o único elemento imoderado em sua ética é seu ódio à crueldade, que ele mesmo descreve como um ódio cruel.

Pode-se dizer, então, que Montaigne faz pela ética o que Sócrates teria feito pela filosofia: ele a traz de volta dos céus. A concepção de perfeição humana que ele apresenta aos leitores visa bens meramente humanos, e não envolve a tentativa de aproximação do divino. Em outras palavras, em vez de valorizar a busca filosófica ou teológica da perfeição divina, por um lado, ou a glória que advém da grandeza política, por outro, Montaigne dirige nossa atenção para as virtudes sociais e os humildes bens da vida privada, bens acessíveis a todos, como amizade, conversa, comida, bebida, sexo e até dormir. Mesmo no que diz respeito às grandes figuras públicas do mundo clássico, Montaigne insiste que sua verdadeira grandeza deveria ser medida por sua conduta comum, privada e

escondida da vista do público como era, e não por suas façanhas militares, que dependiam muito de fortuna. Qualquer vida que busque transcender a condição humana – em toda a sua animalidade carnal, vulnerável e limitada – é ridicularizada nos *Ensaíos*: “Cá entre nós, há duas coisas que sempre observei estarem em singular acordo: pensamentos supercelestiais e conduta subterrânea” (“Da experiência”). As mais “belas vidas”, de acordo com Montaigne, são aquelas que são bem vividas tanto em público como em privado, de forma tranquila e ordenada, desfrutando plenamente dos prazeres do corpo e da mente, compassiva e inocente de danos causados a outros, e possuidor do que Montaigne chama de “sabedoria alegre e sociável”. Dessa forma, Montaigne desafia alguns dos elementos platônicos, aristotélicos, estóicos, cristãos e aristocráticos do imaginário ético francês do século XVI.

Essa visão da boa vida tem implicações para a natureza da política. Em vez de ser uma das duas melhores e mais humanas vidas disponíveis, nas mãos de Montaigne a política torna-se o reino da necessidade; é uma prática cujo valor é principalmente instrumental. Assim, argumenta-se, Montaigne inverte a ordem aristotélica, segundo a qual o privado é o reino da necessidade e o público é o reino da excelência onde os seres humanos se definem por suas ações políticas. Dessa forma, Montaigne parece estar de acordo com a compreensão moderna de Maquiavel sobre o domínio político. Por outro lado, ele se separa de Maquiavel – pelo menos como este último é comumente entendido – e também de seu compatriota Jean Bodin, na medida em que rejeita a noção de que pode haver uma ciência da política. Os seres humanos são muito variados, por dentro e por fora, e muito inconstantes para desenvolver uma ciência da política que poderia ser muito útil, praticamente falando. Os argumentos de Maquiavel, diz Montaigne, sempre podem ser refutados com exemplos

contrários, tão diversos são os assuntos humanos ("Da presunção"). A fortuna reina suprema, não apenas nos resultados de nossos projetos, mas também em nosso próprio ato de raciocinar sobre eles (ver 3.8.713). Essa imprevisibilidade da crença e do comportamento humanos, juntamente com sua convicção fundamental de que os seres humanos e as instituições são necessária e inevitavelmente imperfeitos e instáveis, resulta na impaciência de Montaigne em teorizar o melhor regime para os seres humanos *per se*. Assim, em "Da vaidade", onde ele sugere que em teoria ele favorece os regimes republicanos sobre as monarquias, ele critica aqueles que tentam descrever regimes políticos utópicos, argumentando que devemos tomar os homens como eles são, e que na verdade – em oposição à teoria – o melhor governo é aquele sob o qual uma nação preserva sua existência.

A política, para Montaigne, é uma arte prudente que deve sempre levar em conta o contexto histórico e cultural e mirar baixo, por assim dizer, visando objetivos alcançáveis como a paz e a ordem. Ele rejeita justificativas políticas que apelem para "razões de Estado" ou mesmo "bem comum", pois tal retórica pode dar um "pretexto de razão" a "naturezas perversas, sangrentas e traiçoeiras" ("Do útil e do honrado"). Assim, ele se recusa a pedir desculpas pelo fato de não ter feito mais durante seus dois mandatos como prefeito de Bordeaux. Bastava, diz ele, que conseguisse manter a paz. Como os estudiosos apontaram, os leitores devem ter em mente que ele endossa esses modestos objetivos políticos no contexto da guerra civil e da hostilidade religiosa. Por esse motivo, não está claro se ele merece os rótulos de conservador e quietista que alguns críticos se apressaram a atribuir a ele.

Além de abordar essas questões relativamente abstratas da teoria política contemporânea, Montaigne também assumiu posições notáveis

em questões específicas, como o tratamento de supostas bruxas, hereges e povos indígenas das Américas. Em cada caso, Montaigne pede moderação e argumenta contra qualquer forma de uso da força ou violência. Em "De aleijados", ele se opõe à posição de Jean Bodin em *Sobre a Demonomania das Bruxas* (1580), argumentando – com base em sua compreensão da natureza humana e seu encontro com pessoas acusadas de bruxaria – contra a prisão e a pena capital por supostas bruxas, alegando que é quase sempre mais provável que o julgamento dos acusadores seja demente ou malévolo do que o acusado realmente realizou o feito sobrenatural atribuído a eles. Como ele diz, "é colocar um preço muito alto nas conjecturas de alguém ter um homem assado vivo por causa deles" ("De aleijados").

Da mesma forma, enquanto Montaigne permaneceu católico e deixou claro que se opôs à Reforma Protestante, ao mesmo tempo ele argumenta consistentemente, às vezes sutilmente, contra a supressão violenta dos huguenotes e outras minorias religiosas. Esses argumentos para a tolerância religiosa vêm de várias formas. Há a rejeição explícita do uso da força contra hereges e incrédulos ("Da punição da covardia"). Há condenações menos explícitas de casos particulares de intolerância religiosa ("Que o gosto do bem e do mal depende em grande parte da opinião que temos deles"). Em seguida, há o retrato que ele pinta de si mesmo ao longo dos *Ensaíos*, que é um homem que é "sem ódio, sem ambição, sem avareza, e sem violência" ("De marido de sua vontade"), e que, longe de ser ameaçado pela variedade de crenças, valores e práticas que obtêm no mundo humano, tem prazer ativo em contemplar-los, e acolhe a discussão com aqueles cujas palavras e ações diferem das suas ("Da arte da discussão").

O prazer que montaigne tem em contemplar outras formas de viver é evidente na forma como ele relaciona o que aprendeu sobre os povos indígenas do "Novo Mundo". No "Dos treinadores", ele condena o tratamento desonesto, covarde, voraz e cruel dos europeus aos povos indígenas nas Américas, argumentando que, embora os europeus possam ter possuído tecnologia superior e um elemento surpresa que lhes permitiu dominar seus anfitriões, eles de forma alguma superaram os americanos no que diz respeito à virtude. Em "Dos canibais" ele lança mão do que conhece de uma certa tribo brasileira para criticar sua própria cultura. Embora não seja inequívoco em seus elogios aos brasileiros, ele deixa claro que os julga superiores aos franceses em vários aspectos, entre eles o compromisso com a igualdade e, conseqüentemente, o choque com a enorme lacuna entre ricos e pobres que encontram quando visitam a França. Zombando da tendência humana de não se reconhecer no outro como resultado de ser dominado por diferenças superficiais, Montaigne conclui o capítulo com comentários sobre o bom senso dos brasileiros antes de exclamar: "Tudo isso não é tão ruim - mas de que adianta? Eles não usam calças".

6. Legado Filosófico

As fortunas filosóficas dos *Ensaaios* variaram consideravelmente nos últimos 400 anos. No início do século XVII, o ceticismo de Montaigne era bastante influente entre filósofos e teólogos franceses. Após sua morte, seu amigo Pierre Charron, ele próprio um proeminente teólogo católico, produziu duas obras que se basearam fortemente nos *Ensaaios*: *As Três Verdades* (1594) e *Sabedoria* (1601). O primeiro era principalmente um tratado teológico que unia o ceticismo pirrônico e a teologia negativa cristã em uma tentativa de minar os desafios protestantes à autoridade da

Igreja Católica. Este último é considerado por muitos como pouco mais do que uma versão sistematizada de “Apologia de Raymond Sebond”. No entanto, era imensamente popular e, conseqüentemente, foi o meio pelo qual o pensamento de Montaigne alcançou muitos leitores na primeira parte do século XVII.

De fato, a influência pode se expressar positiva ou negativamente, e os “problemas” céticos que Montaigne trouxe à tona em “Apologia de Raymond Sebond” prepararam o terreno para a resposta racionalista de René Descartes. Sem citá-lo pelo nome, Descartes tomou emprestado de Montaigne liberalmente, particularmente no *Discurso sobre o método* (1637), mesmo quando ele parecia chegar a conclusões epistemológicas e metafísicas que estavam fundamentalmente em desacordo com o espírito, método e conclusões dos *Ensaíos*. Blaise Pascal, ao contrário de Descartes, concordava com Montaigne que a razão não pode responder às questões mais fundamentais sobre a realidade última, como a questão teórica da existência de Deus. Isso levou Pascal a investigar, notoriamente, a racionalidade prática da crença religiosa em seus *Pensamentos* (1670).

Mesmo assim, embora compartilhando a aversão de Montaigne à teologia especulativa, reconhecendo-se em grande parte do autorretrato de Montaigne e baseando-se em muitos aspectos na concepção de Montaigne da condição humana, Pascal frequentemente se coloca em oposição à auto-absorção e à falta de preocupação com a salvação que encontrou em Montaigne. Enquanto isso, os associados de Pascal na Abadia de Port-Royal, Antoine Arnauld e Pierre Nicole, preocupados com o que consideravam o pirronismo de Montaigne, amor próprio excessivo e falta de sentimento religioso, rejeitaram-no como escandaloso. Suas duras críticas no *Lógica Port-Royal*, publicado em 1662, combinadas com a colocação da Igreja Católica Romana dos Ensaíos sobre o Índice de Livros

Proibidos em 1676, efetivamente reduziram o alcance da influência de Montaigne na França pelos próximos cinquenta anos.

Na Inglaterra, Francis Bacon emprestou o título do livro de Montaigne quando publicou seus próprios *Ensaaios* em 1597, e foi sugerido que seu trabalho sobre metodologia científica em *Novo Organon* carrega as marcas da influência das meditações de Montaigne sobre as fragilidades do julgamento humano. John Florio produziu a primeira tradução em inglês dos *Ensaaios* em 1603, sob o título *Ensaaios ou Discursos Morais, Político e Militar*; estudiosos têm argumentado que Shakespeare lê-los por volta desta época, e encontraram evidências para isso em peças como *Hamlet*, *A Tempestade* e *Rei Lear*. Recentemente, os estudiosos também começaram a chamar a atenção para as conexões entre as visões antropológicas e políticas de Montaigne e as de Hobbes.

No século XVIII, Montaigne mais uma vez encontrou o favor na França e agigantou-se na imaginação literária e filosófica de *les philosophes*, que, ansiosos para se distanciar do racionalismo cartesiano, abraçaram avidamente o ceticismo, o empirismo e a oposição de Montaigne ao fanatismo religioso. Os estudiosos apontam que Jean-Jaques Rousseau e Denis Diderot em particular carregam os sinais da influência de Montaigne. O primeiro emprestou muito de ensaios como "Sobre os canibais" e "Sobre a educação das crianças", enquanto o último compartilha o ceticismo, o naturalismo e o estilo literário digressivo de Montaigne. Enquanto isso, David Hume, que passou muitos anos na França, desenvolveu uma forma de ceticismo mitigado que guarda uma clara semelhança com a postura epistêmica do próprio Montaigne, e escreveu seus próprios *Ensaaios* com o objetivo de estabelecer um discurso entre os mundos "instruídos" e "conversíveis".

No século XIX, Montaigne se tornaria o favorito de Ralph Waldo Emerson e Friedrich Nietzsche. No ensaio de Emerson "Montaigne; ou, o cético", ele exalta as virtudes do tipo de ceticismo de Montaigne e celebra a capacidade de Montaigne de se apresentar na plenitude de seu ser na página escrita: "A sinceridade e a medula do homem atingem suas frases. Não conheço nenhum livro que pareça menos escrito. Corte essas palavras e elas sangrarão; eles são vasculares e vivos. A visão de Montaigne da investigação como um processo interminável constantemente aberto à revisão moldaria, por meio de Emerson, a tradição pragmática americana encontrada em nomes como William James, Charles Sanders Pierce e John Dewey. Nietzsche, por sua vez, admirou o que considerou ser a honestidade perspicaz de Montaigne e sua capacidade de apreciar e comunicar a alegria da existência. Além disso, os aforismos de Nietzsche, na medida em que oferecem aos leitores não um relato sistemático da realidade, mas sim "pontos de partida" - para tomar emprestada a expressão que T.S. Eliot uma vez usou ao descrever os ensaios de Montaigne - poderia ser lido como uma variação do tema que é o ensaio montaigniano.

Durante a maior parte do século XX, Montaigne foi amplamente ignorado por filósofos de todos os tipos, fossem seus interesses positivistas, analíticos, existenciais ou fenomenológicos. Foi somente no final do século que Montaigne começou a atrair mais atenção filosófica e a ser identificado como um precursor de vários movimentos filosóficos, como o liberalismo e o pós-modernismo. Judith Shklar, em seu livro *Vícios Comuns*, identificou Montaigne como o primeiro liberal moderno, com o que ela quis dizer que Montaigne foi o primeiro a argumentar que a crueldade física é o mais extremo dos vícios e aquele contra o qual devemos nos proteger. Enquanto isso, Jean François Lyotard sugeriu que

os *Ensaaios* poderiam ser lidos como um texto pós-moderno antes da carta. Michel Foucault, por sua vez, descreveu sua própria obra como uma espécie de ensaio, e identificou o ensaio – entendido no sentido montaigniano da atividade filosófica de testar ou experimentar o próprio modo de ver as coisas – como “a substância viva da filosofia”. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Richard Rorty tomou emprestada a definição de liberal de Shklar para introduzir a figura do “ironista liberal”. A descrição de Rorty do ironista liberal como alguém que é tanto um cético radical quanto um liberal no sentido de Shklar levou alguns a interpretar Montaigne como tendo sido ele próprio uma espécie de ironista liberal.

Como muitos estudiosos observaram, o estilo dos *Ensaaios* os torna passíveis de uma ampla gama de interpretações e, de fato, os filósofos ao longo dos anos muitas vezes parecem estar tão ou mais interessados no que os *Ensaaios* têm a dizer a eles e a seus próprios meio cultural como foram na história da recepção dos *Ensaaios* ou os detalhes do contexto histórico em que foram escritos. Isso provavelmente agradaria a Montaigne, que celebrava a noção de que às vezes um livro pode ser melhor compreendido por seus leitores do que por seu autor (“Vários resultados do mesmo plano”), e que afirmava estar mais interessado em descobrir possibilidades do que em determinar fatos (“Do poder da imaginação”).

7. Referências e Leitura Suplementar

a. Edições selecionadas dos Ensaaios de Montaigne em francês e inglês

- Montaigne, Michel de. *Essais, o que está*. 2nd Ed. Editado por Pierre Villey e V.-L. O Saulnier. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- Montaigne, Michel de. *Essais, o que está*. Editado por André Tournon. Paris: Imprimerie Nationale, 1998.

- Montaigne, Michel de. *Essais, o que está*. Editado por J. Balsamo, M. Magnien e C. Magnien-Simonin. Paris: Gallimard, 2007.
- Montaigne, Michel de. *Os Ensaaios Completos de Montaigne*. Traduzido por Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1943.
 - A tradução usada nas citações acima.
- Montaigne, Michel de. *Os Ensaaios Completos*. Traduzido por M.A. Screech. Pinguim, 1991.
- Montaigne, Michel de. *Michel de Montaigne: As Obras Completas*. Traduzido por Donald M. Frame. Alfred A. Knopf, 2003.
 - Inclui o "Travel Journal" da viagem de Montaigne a Roma, bem como cartas de sua correspondência.

b. Fontes secundárias

- Adorno, T.W. "O Ensaio como Forma". *Nova Crítica Alemã* 32 (Primavera de 1984): 151-171.
 - Embora não esteja lidando especificamente com Montaigne, a meditação de Adorno sobre o ensaio como forma literária-filosófica mostra o quanto essa forma deve a Montaigne.
- Bakewell, Sarah. *Como Viver ou Uma Vida de Montaigne em uma pergunta e vinte tentativas de uma resposta*. Nova York: Outras Imprensa, 2011
 - Uma biografia de Montaigne escrita para um público em geral.
- Brush, Craig B. *Montaigne e Bayle: Variações sobre o tema do ceticismo*. A Haia: Martinus Nijhoff, 1966.
- - Inclui um longo comentário sobre "Desculpas por Raymond Sebond".

- Cave, Terence. *Como ler Montaigne*. Londres: Granta Books, 2007.
 - Uma introdução ao pensamento de Montaigne.
- Desan, Philippe. *Montaigne: Uma Vida*. Steven Rendall e Lisa Neal. Princeton: Princeton University Press, 2017.
 - Biografia acadêmica que defende uma compreensão evolutiva do desenvolvimento dos Ensaaios fundamentadas nas *mudanças* das ambições e perspectivas sociais e políticas de Montaigne. Argumenta que Montaigne escreveu a primeira edição de seu livro com o propósito de avançar sua própria carreira política.
- Desan, Philippe, ed. *O Manual de Oxford de Montaigne*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Fontana, Biancamaria. *Política de Montaigne: Autoridade e Governança na Essais*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
 - Estudo do relato de Montaigne sobre as relações entre opinião privada, autoridade política e preservação da paz e da liberdade. Caracteriza a ética de Montaigne como uma de moderação e inclui material sobre os tratamentos de Montaigne de liberdade de consciência, tolerância e Julian, o Apóstata.
- Frame, Donald M. *Montaigne: Uma Biografia*. Harcourt, Brace and World, 1965.
 - Biografia adequada para estudantes e estudiosos.
- Friedrich, Hugo. *Montaigne, montaigne*. Editado por Philippe Desan. Traduzido por Dawn Eng. Berkeley: University of California Press, 1991.
 - Um trabalho marcante nos estudos de Montaigne; fornece um relato minucioso tanto dos *ensaaios* em si quanto do contexto cultural do qual surgiram.

- Verde, Felicity. "Lendo Montaigne no século XXI." *Diário Histórico* vol. 52, nº 4 (dezembro de 2009): 1085-1109.
 - Um artigo de revisão que dê conta dos recentes desenvolvimentos nos estudos de Montaigne, especialmente aqueles relativos à questão contestada de qual texto da *Essais* – a edição de 1595 ou a "Cópia de Bordeaux" - deve ser tomado como autoritário.
- Hallie, Philip. *A Cicatriz de Montaigne: Um Ensaio em Filosofia Pessoal*. Middletown: Wesleyan University Press, 1966.
 - Um relato acessível de Montaigne como um cético para quem a prática da filosofia está intimamente ligada ao seu modo de vida.
- Hartle, Ann. *Michel de Montaigne: Filósofo Acidental*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
 - Apresenta Montaigne como um filósofo original cujo pensamento é melhor entendido não como cético, mas como dialético. Argumenta que Montaigne está se comprometendo a reordenar as virtudes.
- Hartle, Ann. *Montaigne e as Origens da Filosofia Moderna*. Evanston: Northwestern University Press, 2013.
 - Elucida características modernas do projeto de Montaigne, especialmente as maneiras pelas quais ele representa um desafio ao paradigma aristotélico dominante de seu tempo e desenvolve um novo padrão de moralidade que não é nem aristotélico nem cristão.
- La Charité, Raymond C. *O Conceito de Julgamento em Montaigne*. A Haia: Martinus Nijhoff, 1968.

- Estuda o papel que o julgamento desempenha no projeto filosófico de Montaigne.
- Langer, Ullrich, Ed. *O Companheiro de Cambridge para Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Levine, Alan. *Filosofia Sensual: Tolerância, Ceticismo e Política do Eu de Montaigne*. Lexington Books, 2001.
 - Interpreta Montaigne como um defensor dos valores liberais modernos, como a tolerância e a proteção de uma esfera privada robusta.
- Nehamas, Alexander. *A Arte de Viver: Reflexões Socráticas de Platão a Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
 - Inclui um estudo da relação de Montaigne com Sócrates, especialmente em conexão com o ensaio "Of Physiognomy".
- Popkin, Richard. *A História do Ceticismo de Savonarola a Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
 - Interpreta Montaigne como um fideísta cético na tradição pirrônica.
- Quint, David. *Montaigne e a Qualidade da Misericórdia: Temas Éticos e Políticos na Essais*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
 - Argumenta que a principal preocupação de Montaigne nos *Ensaio*s é substituir a concepção marcial da virtude predominante durante seu tempo por uma nova concepção de virtude mais propícia à preservação da paz pública. Chama a atenção para a celebração de Epaminondas de Montaigne como um exemplar moral, bem como a forma como Montaigne se apresenta como um análogo privado a Epaminondas.
- Regosin, Richard. *A Questão do Meu Livro: Ensaio de Montaigne como o Livro do Eu*. Berkeley: University of California Press, 1977.

- Um estudo literário examinando a relação entre o texto de Montaigne e sua concepção de si mesmo.
- Sayce, Richard. *Os Ensaaios de Montaigne: Uma Exploração Crítica*. Weidenfeld e Nicolson, 1972.
 - Um estudo clássico e abrangente dos *Ensaaios*.
- Schaefer, David Lewis. *A Filosofia Política de Montaigne*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
 - Argumenta que os *Ensaaios* são mais sistemáticos do que parecem inicialmente, e que o principal projeto de Montaigne ao escrevê-los era iniciar uma transvalorização de valores que inaugurariam uma nova ordem moral e política centrada na busca individualista dos humildes e terrenos prazeres da vida privada.
- Schachter, Marc. D. "Essa Amizade que Possui a Alma", *Jornal da Homossexualidade*, 41:3-4, 5-21.
 - Uma análise de "De amizade" de Montaigne e a natureza de sua amizade com La Boétie.
- Schwartz, Jerome. *Diderot e Montaigne: A Essais e a Formação do Humanismo de Diderot*. Genebra: Librairie Droz, 1966.
 - Um relato lúcido da relação literária e filosófica de Diderot com *Essais* de Montaigne.
- Shklar, Judith. *Vícios comuns*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
 - Interpreta o ranking de crueldade física de Montaigne como o pior vício como uma rejeição radical das convenções religiosas e políticas de seu tempo e um momento fundamental na história do liberalismo.

- Starobinski, Jean. *Montaigne em Movimento*. Traduzido por Arthur Goldhammer. Chicago: Universidade de Chicago Press, 1985.
 - Traça o movimento dialético do engajamento de Montaigne com o mundo em conexão com grandes temas da *Essais*, como o corpo, a amizade, o público e o privado, e a morte.
- Thompson, Douglas I. *Montaigne e a Tolerância da Política*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
 - Argumenta que Montaigne busca ensinar aos leitores a tolerância como uma capacidade política necessária para viver em uma era pluralista.
- Taylor, Charles. *Fontes do Eu: A Criação da Identidade Moderna*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
 - Situa Montaigne na história das concepções modernas do eu.

Informações do autor

Christopher Edelman

University of the Incarnate Word

EUA

GIORDANO BRUNO

Giordano Bruno (1548-1600) foi um filósofo italiano do final da Renascença, cujos escritos abrangeram as tradições, intenções e realizações de seu tempo e as transmitiram ao início da modernidade. Assumindo a prática medieval da arte da memória e da lógica formal, concentrou-se na criatividade da mente humana. Bruno criticou e transformou uma teoria aristotélica tradicional da natureza e ajudou a reviver o atomismo. Sua defesa do copernicanismo e a afirmação de que existe um número infinito de mundos foi inovadora. Na metafísica, ele elevou os conceitos de matéria e forma a absolutos para que Deus e a criação coincidam. Bruno também defendeu uma versão do panteísmo e investigou os poderes que moldam e desenvolvem a realidade, incluindo forças ocultas que tradicionalmente pertencem à disciplina da magia. A maioria de suas teorias tornou-se obsoleta em detalhes com o surgimento do empirismo moderno; no entanto, o racionalismo moderno, que explorou a relação entre mente e mundo, e a crítica moderna da teologia dogmática foram ambos influenciados pela filosofia de Bruno.

Bruno nasceu em 1548 no sul da Itália. Ele foi educado em Nápoles, primeiro por professores independentes, depois no convento dominicano de San Domenico Maggiore. Depois de dar indícios iniciais de uma atitude provocativa e crítica aos ensinamentos da Igreja, ele começou a vida de um estudioso migrante que o levou à Suíça, França, Inglaterra e Alemanha. Ao longo de suas viagens, ele continuamente tentou garantir uma posição em uma universidade e frequentemente era apoiado por monarcas e príncipes. Enquanto estava em Pádua, foi denunciado como herege por seu anfitrião, um patrício veneziano, e foi interrogado pela Inquisição, primeiro em Veneza. Em Roma, ele foi queimado como herege impenitente em 1600.

A morte de Bruno por vontade da Igreja Católica foi imediatamente percebida como emblemática pela liberdade de pensamento contra a intolerância dogmática; isso se deveu especialmente a um relato de testemunha ocular da estaca que se espalhou pelos círculos protestantes. John Toland, ele próprio um livre-pensador, fez de Bruno um herói da propaganda anticristã. Bruno provavelmente influenciou Baruch Spinoza em seu suposto panteísmo, se não em seu ateísmo. Como tal, Bruno despertou o interesse de defensores e críticos do panteísmo nos séculos XVIII e XIX, até ser redescoberto como um pensador crítico de mérito próprio, que rompeu com as tradições medievais e abriu caminho para o idealismo moderno.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
 - a. Vida
 - b. Obras
2. Principais Temas Filosóficos
 - a. Epistemologia, Arte da Memória, Teoria do Espírito
 - b. Física e Cosmologia
 - c. Metafísica e Matemática
 - d. Religião e Política
3. Recepção
4. Referências e leitura complementar
 - a. Edições de Bruno
 - b. Outras Fontes Primárias
 - c. Fontes Secundárias
 - d. Recursos Online

1. Vida e Obras

a. Vida

Bruno nasceu em fevereiro de 1548 na cidade histórica de Nola, um centro cultural na Campânia, sul da Itália (cerca de 25 km a nordeste de Nápoles). O resumo a seguir de sua vida visa introduzir temas filosóficos à medida que se desenvolveram ao longo de sua carreira. A maioria dos detalhes de sua vida inicial são conhecidos através dos depoimentos de Bruno no julgamento da Inquisição (Firpo 1993; Mercati 1988; Spampanato 2000; Canone 1992; 2000). Ele recebeu o nome de Filippo. Seu pai Giovanni Bruno estava no serviço militar, e sua mãe era Fraulisa Savolino. Bruno começou sua educação em sua cidade natal, Nola, e aos 15 anos foi para Nápoles, onde estudou com professores privados e públicos. Um deles foi Giovanni Vincenzo Colle, conhecido como Il Sarnese (d. 1574); outro professor conhecido foi Teófilo Vairanus, um frade da ordem dos agostinianos que mais tarde lecionou em uma escola agostiniana em Florença e tornou-se professor na Universidade de Roma. Ele morreu em Palermo em 1578. Colle poderia ter introduzido o aluno ao averroísmo, como ele defendeu a filosofia de Averróis, de acordo com Hieronymus Balduinus (*A destruição da destruição do referido Baldwin*, Nápoles 1554). Vairanus provavelmente ensinou ao jovem estudante agostinho e platônico abordagens à sabedoria e pode tê-lo inspirado a nomear alguns interlocutores em seus diálogos italianos Teófilo.

Nesta fase inicial, Bruno também começou a estudar a arte da memória lendo o livro *Fênix*, de Peter de Ravenna, que compara a arte da memória à combinação de papel e letras: as imagens são 'colocadas' em um gráfico ideal para que o conteúdo memorizado possa ser lembrado de forma quase mecânica. Propenso a financiar sua educação, Bruno entrou no convento dos dominicanos em Nápoles, San Domenico Maggiore, um

centro da ordem, onde Tomás de Aquino já residia, e que foi um reduto inicial do tomismo. Bruno adquiriu o nome Giordano, que manteve, com poucas exceções, para o resto de sua carreira, apesar de seus conflitos com a Igreja. Após ser consagrado padre e se matricular no estudo da teologia, em 1575 Bruno concluiu seus estudos com duas teses que confirmam o caráter escolar/tomista do currículo: "É tudo verdade o que Tomás de Aquino ensina na *Suma contra Gentios*" e "É tudo verdade o que o Mestre das Sentenças diz [Pedro Lombardo em suas *Sentenças*]". No início de seu noviciado, Bruno levantou suspeitas por distribuir imagens de santos, especificamente uma de St. Catarina de Siena e talvez um dos St. Antonino, mantendo apenas um crucifixo. Na mesma época, ele repreendeu um colega noviço por ler um livro piedoso em louvor à Virgem Maria. Em vista de suas produções posteriores, esse incidente pode ser lido como uma indicação da crítica de Bruno ao culto dos santos, o que o faz parecer amigo do protestantismo. A acusação, no entanto, logo foi retirada. No entanto, cerca de dez anos depois, em 1576, foi aberto um processo formal retornando ao incidente anterior e acrescentando novas acusações sobre a autoridade dos Padres da Igreja e a posse de livros de Crisóstomo e Gerônimo que incluíam comentários de Erasmo de Rotterdam, que foram proibidos. Isso equivalia à sua excomunhão.

Como estudante em Nápoles, Bruno pode ter aprendido sobre Erasmo por meio de um grupo de hereges locais, os valdenses, que aderiram aos ensinamentos de Juan de Valdés (falecido em 1541), que questionava a doutrina cristã da Trindade. Bruno discutiu com outro frade sobre a argumentação escolástica e a possibilidade de expressar temas teológicos em outras formas de argumentação. Ele citou Ário como exemplo (um antigo herege que negava a natureza dual de Jesus como homem e Deus), e a investigação resultante tocou nos fundamentos da

teologia católica. Bruno viajou para Roma, provavelmente defendendo seu caso no convento dominicano Santa Maria sopra Minerva (centro da Inquisição e encarregado de aprovar ou proibir livros), e depois deixou o convento dominicano, iniciando assim sua carreira como estudioso errante.

Bruno viajou pelo norte da Itália (Gênova, Turim, Savona e outros lugares) e supostamente publicou um livro *De 'signi de' tempi* (*Sinais dos tempos*) em Veneza, que está perdido e pode ter tratado de astronomia e meteorologia em italiano; pois ele relatou ter ensinado, naquela época, palestras sobre o popular livro de astronomia, *Esfera*, do autor do século XIII Johannes de Sacrobosco. Em 1579, Bruno chegou a Genebra, o destino preferido dos refugiados religiosos, embora fosse uma fortaleza do calvinismo. Depois de trabalhar em uma gráfica, Bruno se matriculou na universidade e publicou um panfleto contra Antoine de la Faye, então professor de filosofia e, como protegido de Theodore Beza, um eminente teólogo e sucessor de João Calvino. O conteúdo do panfleto é desconhecido, mas como resultado de um julgamento formal, Bruno foi excomungado da Igreja Reformada e teve que se desculpar. Ele deixou Genebra e mudou-se para Toulouse, onde permaneceu de 1579 a 1581, novamente ensinando o *Esfera* e também sobre a alma de acordo com Aristóteles.

Em Toulouse, Bruno também conheceu o filósofo português Francisco Sanchez (falecido em 1623) que dedicou a Bruno seu novo livro *Quod nihil scitur* (*Nada se sabe*). O livro é um manifesto do ceticismo moderno que subverte a confiança tradicional e escolástica no argumento lógico. Bruno compartilhou sua crítica da lógica aristotélica escolástica, mas confiou na potência do intelecto humano; por isso, desprezava Sánchez, sentimento que é confirmado por uma nota em seu exemplar, onde o chama de "burro selvagem". A França estava preocupada com lutas

interconfessionais, huguenotes (reformados) contra católicos; quando essas tensões estouraram, Bruno teve que deixar Toulouse e se mudar para Paris, onde esperava impressionar o rei Henrique III.

Em Paris, em 1582, Bruno publicou e dedicou ao Rei duas de suas primeiras obras, que tratavam de sua forma peculiar a arte da memória que parece ter sido de interesse do monarca. *De umbris idearum* (*As Sombras das Ideias*) é uma teoria da mente e da realidade, o *Ars memoriae* anexado (*Arte da Memória*) aplica-se isso à construção de conteúdos mentais; ao mesmo tempo Bruno dedicou-se a Henri d'Angoulême, o *Cantus Circaeus* (*Canto de Circe*), sendo Circe uma figura mitológica que provoca a humanidade da aparência animalesca e, novamente, pratica a memória. Em termos políticos, o filósofo optou por essas dedicatórias para a facção católica. O Rei estava interessado na teoria da memória e ofereceu ao convidado uma palestra provisória. Também em Paris, Bruno publicou a comédia // *Candelaio*. Com cartas do rei francês, Bruno chegou à embaixada de Michel de Castelnau em Londres, onde ficou, perto da corte da Rainha Elizabeth, de 1583 a 1585.

A Inglaterra estava em uma situação política complexa, dadas as tensões entre a protestante Rainha Elizabeth da Inglaterra e o católico Rei Filipe II da Espanha, cada um dos quais tendo que lidar com a dissensão religiosa em seus respectivos reinos; e a França mediou lá. Bruno, que não era o único italiano morando na Inglaterra na época, fez amizade com cortesãos e intelectuais como Philip Sidney e John Florio e, disputando reconhecimento e estabilidade em Londres, produziu seis de suas obras na língua italiana (como era moda na corte) comumente chamado de Diálogos Italianos, o mais conhecido de seu legado literário e filosófico. No entanto, quando um diplomata polonês, Albert Laski, foi enviado a Oxford para visitar a universidade, Bruno juntou-se a ele com a intenção de

encontrar uma posição acadêmica. Ele debateu e deu palestras sobre vários temas, mas acabou sendo ridicularizado e acusado de plágio. Assim, ele deixou Oxford e voltou para Londres, antes de ir para Paris quando Castelnau foi chamado de volta à França.

Em Paris, Bruno fez amizade com Fabrizio Mordente e primeiro promoveu e depois repreendeu seu trabalho geométrico; esta foi a primeira vez que Bruno entrou no campo da matemática. Seu interesse foi direcionado para a verdade ontológica e a aplicação prática da geometria que ele deveria discutir em seus trabalhos sobre física e epistemologia. Ele também publicou um resumo da Física de Aristóteles de acordo com os princípios mnemotécnicos (*Figuratio physici auditus*), mostrando assim sua competência na filosofia escolar. No Collège de Cambrai, instituição para professores patrocinada pelo Rei, Bruno organizou uma disputa pública em maio de 1586. Como era de costume na época, um aluno de Bruno apresentou uma série de teses do professor, que foram dirigidas contra Aristóteles. Estes foram, ao mesmo tempo, impressos e dedicados ao rei Henrique III como *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* (cento e vinte teses sobre a natureza e o mundo, contra os aristotélicos) e reimpressos em 1588 como *acrotismus camoeracensis* (palestra cambrai). O debate tornou-se tumultuado, Bruno deixou a sala de aula imediatamente e foi visto em seguida na Alemanha na Universidade Calvinista de Marburg.

Ainda em 1586, Bruno iniciou como professor particular na Universidade de Wittenberg, centro de educação luterana, onde, entre outros, havia lecionado Philip Melanchthon. As palestras cobriram principalmente a filosofia aristotélica, algumas delas foram publicadas no século 19 com base em transcrições de um aluno. Bruno também publica várias obras que aplicam o método luliano a princípios de pesquisa sob o

título *lampas* (lâmpada) e compõe uma grande obra *Lampas triginta statuarum* (*Tocha de trinta estátuas*), uma cosmologia segundo o lulismo e a arte da memória, na qual cada parte da realidade é escrutinado por trinta categorias.

Em 1588, Bruno deixa Wittenberg, por conta da crescente influência dos calvinistas. Ele fez uma "Palestra de Despedida" (*Oratio valedictoria*) e, posteriormente, buscou uma posição em Praga, onde Rudolf II de Habsburgo entreteve uma corte de estudiosos e cientistas, entre os quais foram mais tarde os astrônomos Tycho Brahe (d. 1601) e Johannes Kepler (d. 1630). Em Praga, Bruno publica um estudo luliano e dedica ao Imperador uma crítica à matemática (*Artigos contra matemáticos*) sem sucesso profissional. Em seguida, mudou-se para Helmstedt, novamente uma universidade luterana, onde ele fica de janeiro de 1589 até meados de 1590. Aqui, Bruno obteve uma terceira excomunhão, porque o pastor luterano parece ter detectado alguma heresia (Omodeo 2011) em seu pensamento. Enquanto estava em Helmstedt, Bruno trabalhou em sua trilogia, que em breve será publicada em Frankfurt, e em vários trabalhos que tratavam de ciências ocultas e magia.

Em 1590, Bruno viajou para Frankfurt, onde publicou uma trilogia de poemas em hexâmetro (no modelo de Lucrécio) com comentários em prosa que abrangem sua filosofia: *Sobre a menor coisa*, sobre o infinitamente pequeno, *Da Mônada*, uma teoria das mônadas que são partes ou átomos mínimos metafísicos e físicos, e *Do imenso*, a teoria do infinito da magnitude e dos inúmeros mundos. De Frankfurt, Bruno viajou por um curto período de tempo para Zurique, onde proferiu palestras sobre os princípios da metafísica, que mais tarde foram publicadas como um compêndio de termos metafísicos (*Um resumo dos termos metafísicos*). Enquanto estava em Frankfurt, Bruno recebeu cartas de um patrício em

Veneza, Giovanni Mocenigo, convidando-o a dar palestras particulares sobre a arte da memória. Logo depois que chegou a Veneza, em 1591, Bruno seguiu para a universidade veneziana em Pádua para palestrar sobre geometria na esperança de encontrar uma posição acadêmica permanente. Esta tentativa falhou (Galileu Galilei mais tarde obteve essa posição) e ele retornou a Veneza. Seu padrinho Mocenigo, no entanto, estava insatisfeito com o serviço de Bruno (provavelmente, ele esperava alguma prática mágica) e o denunciou em maio de 1592 à Inquisição como herege.

No início de 1593, Bruno foi transferido para a Inquisição em Roma, onde os interrogatórios e investigações continuaram. Seus livros foram censurados por conteúdo herético. Entre outros, as acusações consideram a eternidade da criação, a equivalência dos poderes divinos e criados, a transmigração da alma humana, a alma como forma do corpo humano, o movimento da terra em relação ao ensino da Bíblia e a multiplicidade de mundos. O Papa Clemente VIII ordenou que não se usasse tortura quando o caso de heresia foi provado, e o Cardeal Roberto Belarmino, autor de uma história de heresias (*Das controvérsias*, 1581-1593), apresentou uma lista de oito proposições heréticas que o réu deveria retratar. Apenas duas das proposições são conhecidas: uma questionando o sacramento da reconciliação, a outra a teoria da alma como timoneiro do corpo. Ambos os princípios desafiam a doutrina cristã da alma individual e sua vida após a morte. Bruno foi declarado herege, formalmente "impendente, obstinado e obstinado", e assim entregue às autoridades que o queimaram na fogueira no Campo de'Fiori em Roma em 17 de fevereiro de 1600.

b. Obras

As edições padrão das obras de Bruno são a coleção do século XIX de seus escritos latinos iniciados por Francesco Fiorentino (Bruno 1962) e os diálogos italianos editados por Giovanni Gentile e Giovanni Aquilecchia (Bruno 1958). Esses textos também estão disponíveis online (veja Referências abaixo). Além de muitas edições de texto separadas, há um acervo de obras latinas em andamento, comentadas com traduções italianas, sob a direção de Michele Ciliberto (Bruno 2000a; 2001; 2009; 2012). Edições bilíngues com extensos comentários das obras italianas foram publicadas com tradução francesa sob a direção de Giovanni Aquilecchia (Bruno 1993-2003) e com tradução alemã sob a direção de Thomas Leinkauf (Bruno 2007-2019).

As obras de Bruno têm títulos incomuns, mas significativos. Eles estão listados aqui em ordem cronológica de publicação ou – para obras publicadas postumamente – de composição. Nenhum manuscrito original existe. A lista ajudará os leitores a encontrá-los como eles são mencionados no texto a seguir.

- *De umbris idearum* (As sombras das ideias) 1582
- *Cantus Circaeus ad memoriae praxim ordinatus* (canto de Circe aplicado à prática da memória) 1582
- *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (Construção abrangente e complemento à arte da Lull) 1582
- *Candelaio* 1582
- *Ars reminiscendi* (Arte da memória; reimpressão do diálogo II de Cantus Circaeus) 1583
- *Explicatio triginta sigillorum et Sigilli sigillorum* (Explicação dos Trinta Selos e dos Selos dos Selos) 1583
- *Diálogos de Londres em italiano:*

- *La cena de le ceneri* (A ceia da Quarta-feira de Cinzas) 1584
- *De la causa, principio e uno* (Causa, princípio e um) 1584
- *De l'infinito, universo e mondi* (O infinito, universo e mundos) 1584
- *Spaccio de la bestia trionfante* (Expulsão da besta triunfante) 1584
- *Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico* (Cabal do cavalo Pegasus com a bunda de Cyllene) 1585
- *De gli eroici furori* (Heroico Furores) 1585
- *Figuratio aristotelici physci auditus* (Arranjo da Física de Aristóteles) 1586
- *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione* (Dois diálogos sobre a invenção quase divina de Fabrizio Mordente) 1586
- *O Dialogi. triunfa. De somnii interpretações. O Mordentius. De Mordentii circino* (Diálogos: O triunfante; Interpretação de um sonho; Mordente; Bússola de Mordente) 1586
- *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* (cento e vinte teses sobre a natureza e o mundo, contra os aristotélicos) 1586
- *De lampade combinatoria lulliana* (Tocha de Lullian combinatorics) 1587
- *De progressu et lampade venatoria logicorum* (Procedimento e tocha de busca de lógicos) 1587
- *Artificium perorandi* (A arte da persuasão) 1587
- *Animadversiones circa lampadem lullianam* (Conselho sobre a tocha lulliana) 1587
- *Lampas triginta statuarum* (Tocha de trinta estátuas) 1587

- *Oratio valedictoria* (Discurso de despedida) 1588
- *Camoeracensis Acrotismus suas razões articulorum physicorum adversus Peripateticos* (palestra cambrai, ou argumentos para as teses em física contra os aristotélicos) 1588
- *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii* (Investigação de espécies e Tocha Combinatória Lullian) 1588
- *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* (cento e sessenta teses contra matemáticos e filósofos de nossos tempos) 1588
- *Libri physicorum Aristotelis explanati* (*Física* de Aristóteles explicou) 1588
- *Oratio consolatoria* (discurso fúnebre) 1589
- *De rerum principiis, elementis et causis* (Princípios, elementos e causas das coisas) 1589-1590
- *De magia* (Magia) 1589-1590
- *De magia matemática* (magia matemática) 1589-1590
- *Medicina lulliana* (medicina lulliana) 1590
- *Trilogia de Frankfurt*
 - *De triplici minimo et mensura* (O triplo mínimo e medida) 1591
 - *De monade, numero et figura* (Monad, número e forma) 1591
 - *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (O inumerável, imenso e disforme) 1591
- *De imaginum, signorum et idearum compositione* (A composição de imagens, sinais e ideias) 1591
- *Summa terminorum metaphysicorum* (Compêndio de termos metafísicos) 1591
- *Teses de magia* 1591
- *De vinculis in genere* (Bonds in general) 1591

- *Praelectiones geometricae* (Palestras em geometria) 1591
- *Ars deformationum* (Arte das formas geométricas) 1591

2. Principais Temas Filosóficos

A produção filosófica de Giordano Bruno durou apenas dez anos. Portanto, não é provável que detecte grandes fases ou turnos em seu desenvolvimento. Embora seja certamente possível diferenciar certas subdisciplinas da filosofia em seu trabalho (epistemologia, física, metafísica, matemática, teologia natural, política), o que é típico de seus muitos escritos é que quase todos os temas estão presentes em todos os tratados, diálogos e poemas. Portanto, é viável delinear suas teorias com algumas obras, em que um aspecto é predominante, desde que permaneçamos cientes da interconexão com o resto.

a. Epistemologia, Arte da Memória, Teoria do Espírito

Bruno entrou no estágio profissional com seu *de umbris idearum* (As Sombras das Ideias), que contém suas palestras sobre mnemotecnica introduzidas por um diálogo entre Hermes e um filósofo que explica sua filosofia subjacente. Hermes Trismegisto era um sábio egípcio lendário, a suposta fonte de Platão e de outros, cujos escritos espúrios tornaram-se moda na Renascença por aparentemente reconciliar cristão com sabedoria pagã. Bruno era um dos promotores do hermeticismo. O livro explica o propósito da mnemotecnica ou arte da memória. Ao longo da história, a memória não foi apenas uma experiência subjetiva de lembrar coisas, mas uma faculdade específica da mente humana que pode ser treinada e dirigida. A memória consiste em criar uma escrita interna que represente ideias como se a cognição interna fosse a sombra das ideias absolutas. Ideias só valem a pena perseguir se forem reais. Bruno endossa cepas da

tradição neoplatônica, segundo as quais as Formas Platônicas não são mais reais do que o mundo visível, mas igualmente presentes naquele mundo. Nessa linha, Bruno explica a metáfora da sombra como não feita de escuridão (como se poderia pensar), mas como sendo o vestígio da luz e, vice-versa, o traço da realidade no ideal. A sombra está aberta para a luz e torna a luz acessível. Consequentemente, enquanto a compreensão humana só é possível por meio de "sombras", ou seja, oscilando entre a verdade e a falsidade, todo conhecimento está apto a ser deformado ou melhorado para o bem e o verdadeiro. Em uma analogia da física: da mesma forma que a matéria é sempre informada por alguma forma, a forma pode assumir vários tipos de matéria, e nesse sentido, o intelecto, incluindo a memória, pode ser informado por qualquer conhecimento. Se é verdade que o que se sabe é conhecido por meio de ideias, então qualquer conhecimento é conhecido pela mediação de outra coisa. Essa mediação é tarefa da arte da memória. Bruno elabora esses princípios em sequências repetidas de trinta capítulos, encabeçados como 'intenções' e 'conceitos', que reiteram o padrão de que tudo é, de certa forma, uma sombra de tudo o resto.

Com base na concordância universal e inquebrável das coisas (horizontal e entre camadas), a memória não faz nada além de conectar conteúdos que na superfície são distintos. Para tornar essa abordagem plausível, Bruno invoca os antigos e renascentistas platonistas, bem como a Cabala, que têm em comum ver qualquer coisa como referenciar tudo o resto e a verdade como tal. Um exemplo, emprestado de Nicolau de Cusa, é uma linha retangular erguida sobre uma base: quando a linha inclina-se para a base, ela não só faz o ângulo agudo, mas cria ao mesmo tempo um ângulo obtuso para que ambos impliquem mutuamente, e nesse sentido o diferente é igual. Ao argumentar dessa forma, Bruno abandona

expressamente os padrões filosóficos tradicionais de determinação e classificação da escola aristotélica; ele os considera "meramente lógicos" ao postular e afirmar interpretar uma unidade harmoniosa e pluralidade, o que é ao mesmo tempo correto quanto aos conceitos e controles da realidade.

Tudo isso dá uma explicação filosófica da técnica de memorização que dominou a reputação de Bruno ao longo de sua carreira, desde suas primeiras palestras até seu convite para Veneza. A memória é o poder construtivo da alma herdado do princípio vivificante do mundo e, portanto, ordena, compreende e sente a realidade. O artifício e a natureza coincidem em seus princípios mútuos; as forças internas e a percepção externa se correlacionam. A mnemotécnica tradicional construiu rodas concêntricas com letras do alfabeto, que representavam imagens e conteúdos; tais rodas forneciam meios para memorizar conteúdos como se fosse mecanicamente. Bruno também endossa essa técnica com o argumento filosófico de que tal técnica aplica essa harmonia universal na diversidade, que estrutura o mundo e recria sua inteligibilidade.

A experiência psicológica de memorização de conteúdo consiste em conceitos, gatilhos, evocação passiva e ativa de imagens e formas de julgamento. Essa arte da memória afirma estar de acordo tanto com a verdade metafísica quanto com o poder criativo da mente. Ao mesmo tempo, nos círculos concêntricos estão os símbolos que atualizam a conversão de qualquer coisa pretendida em qualquer coisa, porque, como afirmado, a imaginação não é totalmente abstrata, mas vívida e viva. Criar diagramas ("descobrir") para memorização é uma arte e ainda não artificial no sentido negativo; é a execução prática ou performance da realidade. Aqui está um exemplo de *A Sombra das Ideias*: Suponha que precisamos memorizar a palavra *numeratore* (numerador), tiramos das rodas

concêntricas os pares NU ME RA TO RE. Cada par é representado por uma imagem, e juntos formam uma frase: NU=abelha, ME=em um tapete, RA=miserável, e assim por diante. Isso produz uma declaração memorável descrevendo uma imagem: 'Uma abelha tece um tapete, vestida com trapos, pés em correntes; ao fundo, uma mulher com as mãos estendidas, montada numa hidra com muitas cabeças". (Bruno 1991, 65).

Isso parece improvável, mas nem tanto se considerarmos que, com qualquer mudança simples de um dos pares, chegamos a uma afirmação diferente, mas apoiada pela mesma imagem imaginada. Tal imagem, embora artificial, permite uma transição suave de conceito para conceito; e tais conceitos captam a complexidade da realidade.

Sem fazer qualquer afirmação nesse sentido, Bruno pratica o que hoje é chamado de semiótica, ou seja, a disciplina que aborda a compreensão da realidade na perspectiva de designação e processamento intelectual. Isso fica claro a partir do título de seu último livro sobre memória, *De imaginum, signorum et idearum compositione* (A composição de imagens, sinais e ideias). Embora essa disciplina lide com a significação e seus métodos, ela ainda se baseia em retratar a realidade como se estivesse "digerindo" ela. Um conceito-chave na epistemologia e metafísica da memória de Bruno é a conversão. As imagens propositadamente organizadas que suportam a lembrança são eficazes porque um sinal deve ser convertido em um referencial, e as imagens se convertem de acordo com diagramas em novas imagens ou sinais e representações. Isso é exercido em todos os trabalhos mnemotécnicos de Bruno. Tais transformações podem parecer arbitrárias, mas baseiam-se na constante transformação de estados psíquicos e na realidade física e na atividade intelectual de voltar a atenção para um objeto. O amor é um exemplo dessa conversão: aproveitando-se da teoria do amor de Marsilio

Ficino, Bruno afirma que o amor não só domina as relações entre os humanos, e entre Deus e os humanos, mas também é a força que organiza o mundo vivo e não vivo. Isso só é possível porque o amor significa que qualquer um deles pode assumir a essência de qualquer outro, de modo que o amante e o amado se convertam mutuamente um no outro (*Selo de Selos* n. 158; Bruno 2009, 2:256, 472).

O interesse de Bruno pela arte da memória foi alimentado por sua metafísica platônica, que busca a convergência do universo em um princípio e a conversibilidade da verdade em entendimento. Para tanto, ele também invocou a tradição (antiga tardia) do hermetismo, visível em Hermes como o mensageiro dos princípios filosóficos e ao fazer da feiticeira Circe oradora de um tratado sobre a memória. Durante sua estada na Alemanha, Bruno produziu textos e excertos sobre magia, encantamento (*De Títulos*), princípios universais, aplicação matemática e médica do lulismo e cosmologia da alma (*Lâmpadas de trinta estátuas*). Todos eles têm a ideia de transformação em sua base. Antes do empirismo moderno e da ciência baseada em cálculos e projeções matemáticas, a magia natural era uma disciplina respeitável, que investigava as forças "ocultas" invisíveis que impulsionam os eventos na natureza, incluindo poderes espirituais. Bruno contribuiu para as teorias mágicas levantando a questão de como essas forças se relacionam com certezas empíricas e metafísicas. Em suas notas sobre magia, Bruno compara a interconectividade das coisas à 'conversação' nas línguas humanas por meio da tradução como transformação: de forma análoga, sinais e tokens mágicos são dicas que tornam possível a compreensão da divindade (*Magia*, Bruno 2000a, 192-94 [1962 vol. III, 412]).

Bruno ficou mais conhecido por seu copernicanismo e seu fim como herege. No entanto, a epistemologia da memória de Bruno, sua

cosmologia e seu interesse pela magia são todos convergentes com o projeto de uma teoria universal de tudo o que, por definição, pretende a unidade do pensamento, da existência e da objetividade. Isso pode ser visto em duas descrições literárias de subjetividade e objetividade. Nos *Heroicos Furores*, Bruno narra o mito de Acteon que, em busca da deusa Diana, é transformado em cervo e comido por seus próprios cães. Os cães alegorizam o intelecto humano e a convergência do conhecimento e do objeto, uma dissolução na qual o conhecimento atinge seu fim. O outro exemplo pode ser encontrado no *De imenso* de Bruno: Bruno se lembra de sua experiência de infância de que, da montanha Cicala de sua cidade natal, o Vesúvio parecia ameaçador, mas do Vesúvio a montanha familiar era estranha. A partir disso, ele concluiu que o centro do mundo está onde quer que se esteja e que o mundo não tem limites físicos (Bruno 1962, vol. I 1, 313-317). Sua cosmologia é baseada em uma epistemologia que visa superar a divisão entre teoria, prática e verdade objetiva.

b. Física e Cosmologia

A fama de Bruno como herege estava intimamente ligada à sua oposição à física aristotélica e seu endosso ao copernicanismo, que foi particularmente pronunciado em três dos diálogos italianos e na trilogia de Frankfurt. Desde que Nicolau Copérnico introduziu um sistema planetário no qual a Terra orbita ao redor do Sol – em oposição à astronomia de Ptolomeu que explicava o movimento de planetas com círculos e epiciclos ao redor da Terra – Bruno discute a questão de se este é apenas um modelo matemático ou realidade. Ele ressalta que ambos os modelos são mutuamente conversíveis, com o sol tomando o lugar da terra. No entanto, preferível não é o que é mais fácil de calcular, mais plausível ou mais tradicional (na verdade, tudo isso é o caso no modelo copernicano,

incluindo sua dependência da filosofia antiga), mas o que é convincente em todas as frentes. Se é verdade que a terra se move, deve ser assim porque é "possível, razoável, verdadeiro e necessário" (*Ceia da Quarta-feira de Cinzas III*, Bruno 2018, 153; 1958, 131). A ênfase reside na combinação de possibilidade e verdade; pois uma teoria não pode ser suficiente em ser plausível e verdadeira, de certa forma, ela também tem que ser necessária, para que o que é possível também seja real. Se as esferas planetárias não são meros objetos hipotéticos de cálculo matemático, a filosofia tem que aceitá-las como movimentos reais e explicar como esse movimento surge. Quaisquer mudanças são impulsionadas por um princípio efetivo, que é necessariamente interno; e essa máxima se aplica às estrelas, bem como ao magnetismo e sexo animal (*Ceia da Quarta-feira de Cinzas III*, Bruno 2018, 123; 1958, 109).

O copernicanismo, para Bruno, não é apenas um segmento de conhecimento sobre a realidade, é sintomático de como funciona a compreensão humana dos poderes do mundo. A astronomia exemplifica que a matemática é mais do que cálculo; é a verdadeira estrutura do mundo (como os pitagóricos haviam ensinado), e por ser intelectual tem que ser uma realidade que transcende o material e é inerente a tudo.

Nesse contexto, Bruno equipara o mundo a uma máquina e a um animal: como qualquer ser vivo é composto de partes distintas, que não existiriam sem o todo, assim como o mundo um organismo diverso que é composto por partes distintas. Quando retorna ao Copérnico e discute a astronomia em grande detalhe e com algumas modificações em seu *De imenso*, Bruno reitera que o universo é um só, para o efeito de que não pode haver qualquer primeiro motor (além da esfera final na astronomia aristotélica); em vez disso, a terra e tudo mais é animado com a alma como o centro de cada parte (*De imenso III 6*, Bruno 1962, vol. I 1, p. 365). Na

filosofia natural aristotélica, a alma era o princípio incorpóreo do movimento dos corpos vivos. Bruno transfere e aplica essa noção ao universo. Assim, segue-se para ele que há uma alma mundial, que as esferas celestiais são animadas, que todos os planetas são iguais (ou seja, a Terra é tanto um planeta como qualquer outro), que o número de esferas e sóis é inumerável ou mesmo infinito, e que a natureza e Deus são idênticos na medida em que Deus é onipresente. Esta é a razão pela qual Bruno estendeu o "mundo fechado" copernicano para um universo aberto e infinito. Copérnico fez do Sol o centro do universo e atribuiu à Terra e aos planetas suas órbitas de acordo, mas ele não negou expressamente a teoria aristotélica de que o mundo é finito em extensão. Bruno foi um passo além e inferiu da equivalência de todos os planetas e do poder infinito de Deus que o universo deve ser infinito.

Deus, causalidade, princípios, elementos, potências ativas e passivas, matéria, substância, forma, etc. são todas partes do Um e distinguidos apenas pela conceituação lógica, pois é inevitável no discurso humano (*De imenso* VIII 10, Bruno 1962, vol. I 2, p. 312). Essas ideias cosmológicas levaram leitores posteriores à interpretação de que Bruno era um panteísta, identificando Deus e a natureza, ambos sendo todo o universo; eles também poderiam falar de ateísmo se ele quisesse dizer que Deus não é nada além de um nome para mecanismos naturais. Os termos "ateísmo" e "panteísmo" foram cunhados mais tarde, mas, na verdade, essas possíveis interpretações dominaram a recepção de Bruno a partir de meados do século XVIII em relação a Baruch Spinoza, enquanto outros insistiam que a imanência absoluta de Deus admite algum tipo de transcendência e distinção do mundo finito (veja abaixo a seção 4).

c. Metafísica e Matemática

Para consolidar essa nova abordagem aos temas tradicionais, Bruno teve que reorganizar a terminologia filosófica e os conceitos. Em *Da causa*, ele abordou a filosofia escolástica de causa e princípio, matéria e forma, substância e acidente, e também um e muitos. Na causalidade aristotélica, a finalidade foi a força dominante, e, no pensamento cristão, que tinha sido identificada com Deus que governa o mundo. Bruno correlacionava a finalidade universal com o poder vivo interno e controlando a razão em todas as coisas. Assim, se Deus é geralmente entendido como além do mundo e agora identificado como o princípio interno, a distinção entre causalidade interna e externa desaparece. Bruno descobre os problemas conceituais da causalidade aristotélica, que inclui matéria e forma como dois dos princípios: se eles são apenas descritores das coisas, eles não são reais, mas se eles deveriam ser reais, eles precisam estar correspondendo na medida em que não há matéria sem forma, não há forma sem matéria, e ambos são co-extensos.

A matéria primordial na filosofia escolar é nada (*prope nihil*, por falta de forma) ou tudo e receptáculo de todas as formas. O que é logicamente necessário manter distinto, como formas e matéria ou o todo e suas partes, é metafisicamente uno e também tão infinito quanto todas as potencialidades. Bruno encerra seu diálogo sobre *Causa, Princípio e o Uno* com um elogio ao Uno. Ser, ato, potência, máximo, mínimo, matéria e corpo, forma e alma – todos são um, o que remete aos temas neoplatônicos. No entanto, no quinto diálogo, Bruno desafia esse elogio à unidade levantando a questão de como é possível ter itens individuais ou particulares sob o dossel da unidade. Ele pronuncia o ditado “É uma magia profunda extrair os contrários do ponto de união”, em outras palavras: como a pluralidade é possível se tudo é um?

Em sua trilogia de Frankfurt, Bruno revela a interconexão da natureza, compreensão, metafísica e matemática. Em sua dedicatória ao duque Henry Julius, Bruno anuncia seu conteúdo: De mínimo explica os princípios da compreensão como o projeto fundamental enquanto se baseia na sensação; pertence à matemática e trata do mínimo e do máximo nas figuras geométricas. *De mônada, número, e figura* coloca a imaginação e a experiência na base da pesquisa, que se conforma à linguagem e é quase divina; seu tema é a mônada como a substância das coisas e a base da unidade, diversidade e relacionalidade. *Do imaculado, inumerável e inimaginável* mostra a ordem dos mundos com provas de que de fato a natureza é visível, mutável e composta de elementos, céu e terra, e ainda assim um todo infinito (Bruno 1962, vol. I 1, 193-199; 2000b, 231-39). A teoria das mônadas abrange três elementos: as propriedades geométricas dos pontos, a realidade física dos corpos mínimos (átomos) e o método cognitivo de começar com o simples final ao entender a complexidade. Nessa função, a mônada é o elo entre os reinos intelectual e físico e fornece o fundamento metafísico das investigações naturais e geométricas. Assim, a mônada é o que torna tudo particular como algo singular; ao mesmo tempo, constitui a totalidade do universo, que é feito de infinitas coisas singulares e necessariamente infinitas.

Com sua monadologia e a pesquisa dos constituintes mínimos do pensamento e do ser, Bruno reviveu o antigo atomismo, adotado por Lucrecio. Não há nascimento nem morte no mundo, nada é realmente novo e nada pode ser aniquilado, pois toda mudança é apenas uma reconfiguração de partes mínimas, mônadas ou átomos (dependendo do contexto do discurso). O conceito de átomos matemáticos, geométricos e físicos é o canal metódico para relacionar coisas e ideias umas com as

outras e para explicar a existência de distinções a partir do Uno, transformando assim as teorias geométricas e físicas em metafísica.

Matemática, para Bruno, é geometria em primeiro lugar porque a aritmética realiza cálculos quantitativos de medições de figuras que são definidas geometricamente. Portanto, em seu *Artigos Contra Matemáticos* de 1588, estabelece a cadeia metódica e ontológica de conceitos que leva da mente – através de ideias, ordem, definições e muito mais – até figuras geométricas, o mínimo, e a relação de maiores e menores. A geometria de Bruno, inspirada em Euclides e Nicolau de Cusa, torna-se a disciplina paradigmática que engloba a inteligibilidade e a realidade do mundo. Precisamente por uma questão de inteligibilidade, Bruno admite infinitude na extensão do mundo, mas não nos detalhes: o infinitamente pequeno seria ininteligível, e, portanto, há um mínimo ou átomo que encerra o processo de divisão cada vez menor. Não só a terra é uma estrela entre muitos, a esfera em um sentido geométrico torna-se o infinito como tal se tomado para ser universal; 'universal' agora significa onipresente, logicamente referindo-se a tudo, e fisicamente abrangendo o universo. Uma vez que tal infinito escapa à medição humana, se não a inteligência, qualquer quantidade tem que se originar do tamanho mínimo que não está apenas abaixo da sensibilidade, mas sim, é a qualidade fundamental que constitui qualquer medição finita. Sem o mínimo, não há quantidade por analogia ao pensamento de que a unidade é a substância do número e a essência de qualquer coisa existente. É o mínimo que constitui e dirige tudo.

Uma consequência dessa linha de pensamento é a compreensão de Bruno sobre geometria no sentido técnico. Em *Mínimo* e também em suas palestras de Pádua de 1591, ele explica que todas as figuras geométricas, de linhas a planos e corpos, são compostas do mínimo. Uma linha, então, é

a continuação de um ponto, que se define como primeira parte ou como fim, e a linha é a franja de um plano. Isso implica que os ângulos também são compostos de pontos mínimos que então constroem as linhas divergentes. Bruno sugere que os ângulos são gerados por gnômons (figuras iguais que quando adicionadas se combinam em uma figura semelhante), ou seja, círculos mínimos que envolvem um círculo mínimo; esses gnômons criam um novo círculo e, através das tangentes, nos pontos de contato, criam linhas que se espalham. Invocando o antigo atomista Demócrito, Bruno criou uma geometria atomística e afirmou ter encontrado uma ciência matemática que não é meramente aritmética, mas está de acordo com a essência do mundo (Bruno 1962, vol. I 3, 284 e 183-186; 1964).

A linguagem acadêmica de Bruno está repleta de analogias, paralelos, repetições, metáforas e, especificamente, com elaboração serial de propriedades; afinal, os sistemas mnemônico e lulista também eram permutações de termos. Bruno também não perde a chance de brincar com as palavras. Por exemplo, ele escreve a palavra italiana para a razão como "*raggione*" com letra duplicada g: nesta ortografia, razão e raios (*ragione* e *raggio*) se associam e sugerem que o pensamento é uma luz de busca (observe a recorrência do termo *lampas* - *luz da tocha*) na realidade e iluminado pela verdade. Esse manuseio poético e engenhoso da linguagem paralelamente à sua compreensão da geometria que compõe a realidade: a realidade visível é estruturada por proporções mensuráveis, construíveis e redetizáveis e é inteligível apenas com recurso à perfeição das relações geométricas. Assim, todo entendimento consiste na apropriação do desdobramento do mínimo, que é um processo criativo que reconstrói o que existe. Isso também se aplica à vida humana. Em seus *Heroicos Furores*, ele usa o lema *Amor instat ut instans* (O amor é um

instante insistente): a experiência momentânea do amor dura e continua se movendo, é como o ponto mínimo no tempo que dura para sempre e continua empurrando (Bruno 1958, 1066-69).

d. Religião e Política

A pergunta que Bruno teve que enfrentar ao longo de sua vida, até que sua condenação como herege, foi em que sentido ele concordou com os princípios básicos do cristianismo. Ele defendeu algum tipo de teologia natural, ou seja, uma compreensão de Deus que é revelada não apenas em textos sagrados, mas em primeiro lugar no que é teologicamente a ser chamado de criação, e filosoficamente o mundo contingente e finito. A realidade e a compreensão humana contêm pistas para o significado final e os meios de explicação (como o absoluto, infinito, mínimo, criatividade, poder). A revelação como a da Bíblia compete com fontes literárias e mitológicas e com poderes ocultos como investigado na magia (a esse respeito, Bruno é herdeiro do humanismo renascentista). Muito disso pode ser encontrado em seus depoimentos durante os julgamentos da Inquisição.

Seu maior trabalho sobre a questão da religião foi a *Expulsão da Besta Triunfante*, uma conversa encenada entre os deuses gregos sobre virtudes e religião. Bruno coloca a religião em um contexto histórico e relativista: as tradições cristianista, egípcia e grega ou judaica têm em comum que tentam representar o divino no mundo e edificar as almas dos humanos. Assim, o simbolismo religioso funciona como imagens mnemotécnicas que podem e devem ser permutadas de acordo com as circunstâncias da comunidade.

O altar (ou seja, o lugar do mistério eucarístico) representa o núcleo do significado religioso e é, na era de Bruno do protestantismo e contra a

reforma, a relíquia (como ele a chama) do "navio afundado da religião e do culto divino" (Bruno 1958, 602). Como "a natureza é Deus nas coisas" (Bruno 1958, 776), o divino é tão acessível através da natureza quanto o natural é através do divino. Consequentemente, adoração significa a contínua reforma do indivíduo para melhor compreensão do mundo e do eu. Cultos religiosos estabelecidos têm dois propósitos válidos: investigar o princípio final da realidade e a ordem comum para todos os membros da sociedade que não têm os meios da verdadeira filosofia. Inspirado pelos debates entre humanistas e reformadores (por exemplo, Thomas More, Erasmo de Roterdã, Martinho Lutero, João Calvin, Juan Valdès), Bruno inaugurou dois ramos da religião, ou seja, religião natural e teologia política. Foi provavelmente a descoberta deste diálogo da *Besta Triunfante* pelos inquisidores em 1599 que selou o destino de Bruno como herege (Firpo 1993, 100, 341).

3. Recepção

A vida após a morte de Bruno como personagem e filósofo (Canone 1998; Ricci 1990; 2007) mostra uma grande variedade, não mutuamente exclusiva, de interpretações de sua filosofia. A história de sua fama abrange muitas interpretações possíveis de seus objetivos filosóficos. Durante o julgamento de Bruno em Roma, o recém-convertido alemão Kaspar Schoppe escreveu um relatório de testemunho do testemunho, que foi publicado pela primeira vez na forma impressa pelo calvinista húngaro Peter Alvinczi para difamar os católicos (Alvinczi 1621, 30-35; Schoppe 1998). Com seu destino, Bruno passou a simbolizar a luta entre a perseguição religiosa e a liberdade de pensamento, inaugurando assim a modernidade filosófica. Bruno foi anunciado como o "cavaleiro errante da filosofia" individualista (Bayle 1697, 679) e associado ao alegado ateísmo

de Baruch Spinoza, segundo o qual todas as coisas são atributos de Deus. Já em 1624, Marin Mersenne incluiu Bruno em sua polêmica contra deístas, libertinos e ateus. Ele relatou que Bruno ensinava que círculo e linha reta, ponto e linha, superfície e corpo são a mesma coisa, defendia a transmigração das almas, negava a liberdade de Deus em favor de mundos infinitos, mas também sustentava que Deus poderia ter feito um mundo diferente, e ele reduziu milagres a dados naturais (Mersenne 1624, pts. I, 229-235; II, passim). A isso Charles Sorel respondeu enfatizando o estilo literário dos poemas latinos de Bruno. Ambas as interpretações inspiraram um tratado anônimo com o título *J. Brunus redivivus* (Bruno revivido, 1771) que discutia se a cosmologia de Bruno era ateísta (Sorel 1655, 238-43; Del Prete 1995; Schröder 2012, 500-504). O historiador Jacob Brucker (Brucker 1744, IV 2:12-62) apresentou Bruno como o primeiro pensador a promover o ecletismo moderno, ao mesmo tempo em que apontava para os elementos neoplatônicos de seu pensamento. Por volta de 1700, John Toland identificou o *Lidando* como um manifesto contra a Igreja e publicou o relatório de Schoppe e uma tradução para o inglês da carta introdutória ao *Do Infinito*; em correspondência com Gottfried Wilhelm Leibniz, ele classificou Bruno como panteísta (Begley 2014).

Um debate nos círculos protestantes alemães no final do século 18 sobre o spinozismo como o epítome do ateísmo levou Friedrich Heinrich Jacobi a publicar cartas a Moses Mendelssohn, às quais, em 1789, ele acrescentou trechos do *Da Causa* de Bruno com a intenção de provar assim que Espinosa era ateu. Esses trechos eram, na verdade, paráfrases livres dos diálogos II a V que culminaram no louvor da essência infinita que é causa e princípio, um e todos. Como consequência do fascínio por Bruno, Nicolau de Cusa foi redescoberto, estando entre suas fontes filosóficas. Friedrich Schelling, ao contrário das intenções de Jacobi,

incorporou Bruno no programa do idealismo alemão em um livro de 1802 com o título Bruno apresentando o suposto panteísmo de Bruno como um passo em direção à filosofia idealista de unidade e identidade. Usando trechos da paráfrase de Jacobi, ele denominou o ditado acima citado sobre "extrair os contrários do ponto de união" o símbolo da verdadeira filosofia. A partir daí, Georg Wilhelm Friedrich Hegel descobriu o lulismo e a arte da memória de Bruno como um "sistema de determinações universais do pensamento" ou a coincidência da natureza e da mente criativa (Hegel 1896, II 3 B 3, p. 130), o que levou o filósofo católico Franz Jakob Clemens para apresentar Bruno como um precursor de Hegel.

Na Inglaterra, a breve estada de Bruno deixou uma impressão menos academicamente filosófica e mais literária e lendária, o que se encaixa em sua desastrosa aparição em Oxford. Há um debate em andamento sobre até que ponto ele pode ter influenciado Christopher Marlowe e William Shakespeare. Henry Percy, conde de Northumberland, coletou as obras de Bruno e escreveu ensaios que parecem ser inspirados pelo estilo e temas literários de Bruno, enquanto membros de seu círculo apreciavam Bruno no contexto do surgimento da ciência moderna. Foi o poeta-filósofo Samuel Taylor Coleridge quem mais tarde, na esteira do debate sobre Spinoza, trouxe Bruno de volta da Alemanha para a Inglaterra. Rita Sturlese descobriu que a recepção de Bruno pode ser retraçada através do destino de cópias únicas de suas primeiras edições (Sturlese 1987). O século XIX inaugurou a pesquisa filológica e histórica sobre Bruno e seu contexto renascentista. Estudiosos e intelectuais italianos fizeram de Bruno um herói do orgulho nacional e do anticlericalismo (Rubini 2014; Samonà 2009): Vincenzo Gioberti e Bertrando Spaventa afirmaram que o idealismo alemão de Spinoza a Hegel teve seu antecedente em Bruno, o renegado italiano (Molineri 1889; Spaventa 1867, 1:137-267). A edição de suas obras

latinas foi iniciada em 1879 como um projeto nacional, e um monumento foi erguido no Campo de' Fiori em Roma. Na segunda metade do século 20, Bruno foi percebido como o ponto de virada para a modernidade e como o herdeiro do ocultismo antigo (Blumenberg 1983 [originalmente 1966], pt. 4; Yates 2010 [originalmente 1964]).

4. Referências e Leitura Suplementar

a. Edições Bruno

- Bruno, Giordano. 1950. "No Universo Infinito e Mundos [De l'infinito Universo et Mondis, Inglês]." Em Giordano Bruno, Sua Vida e Pensamento, de Dorothea Waley Singer, 225-380. New York: Schuman.
- Bruno, Giordano. 1957. Devido diálogos sconosciuti e devido dialoghi noti: triunfaans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii Circino. Editado por Giovanni Aquilecchia. Roma: Ed. di Storia e Letteratura.
- Bruno, Giordano. 1958. Dialoghi italiani. Editado por Giovanni Gentile e Giovanni Aquilecchia. Firenze, Sansoni.
- Bruno, Giordano. 1962. Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta. Editado por Francesco Fiorentino e Felice Tocco. [Napoli / Firenze, 1879-1891]. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Bruno, Giordano. 1964. Praelectiones geometricae, e Ars deformationum. Editado por Giovanni Aquilecchia. Roma: Edizioni di Storia e letteratura.
- Bruno, Giordano. 1991. De umbris idearum. Editado por Maria Rita Pagnoni-Sturlese. Firenze: Olschki.
- Bruno, Giordano. 1993-2003. Oeuvres complètes = Opere completo. Editado por Giovanni Aquilecchia. 7 vols. Paris: Les Belles Lettres.

- Bruno, Giordano. 1998. *Causa, Princípio e Unidade e Ensaios sobre Magia*. Traduzido por Robert De Lucca e Richard J. Blackwell. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Bruno, Giordano. 2000a. *Opere magiche*. Editado por Simonetta Bassi, Scapparone, Elisabetta., e Nicoletta Tirinnanzi. Milano: Adelphi.
- Bruno, Giordano. 2000b. *Poemi filosofici latini*. Ristampa anastatica delle cinquecentine. Editado por Eugenio Canone. La Spezia: Agorà.
- Bruno, Giordano. 2001. *Corpus iconographicum: le incisioni nelle opere a stampa*. Editado por Mino Gabriele. Milano: Adelphi.
- Bruno, Giordano. 2002. *O Cabala da Pegasus*. Traduzido por Sidney L. Sondergard e Madison U. Sowell. New Haven: Yale University Press.
- Bruno, Giordano. 2004. *Opere mnemotecniche*. Editado por Marco Matteoli, Rita Sturlese e Nicoletta Tirinnanzi. Vol. 1. 2 vols. Milano: Adelphi.
- Bruno, Giordano. 2007-2019. *Werke [Italienisch - Deutsch]*. Editado por Thomas Leinkauf. 7 vols. Hamburg: Meiner.
- Bruno, Giordano. 2009. *Opere mnemotecniche*. Editado por Marco Matteoli, Rita Sturlese e Nicoletta Tirinnanzi. Vol. 2. 2 vols. Milano: Adelphi.
- Bruno, Giordano. 2012. *Opere lulliane*. Editado por Marco Matteoli. Milano: Adelphi.
- Bruno, Giordano. 2013. *Sobre os Frenesi Heroico. Degli Eroici Furori*. Traduzido por Ingrid D. Rowland. Toronto: University of Toronto Press.
- Bruno, Giordano. 2018. *A Ceia da Quarta-feira de Cinzas*. Traduzido por Hilary Gatti. (Italiano/Inglês). Toronto: University of Toronto Press.

b. Outras Fontes Primárias

- [Alvinczi, Péter]. 1621. Maquiavelizatio, qua unitorum animos lesuaster quidam dissociare nititur. Saragossa [Kassa]: Ibarra.
- Bayle, Pierre. 1697. Dictionaire historique et crítica: par Monsieur Bayle. A primeira festa de estreia de Tome Premier. A-B. Rotterdam: Leers.
- Brucker, Jakob. 1744. Historia critica philosophiae: A tempore resuscitatarum in occidente litterarum ad nostra tempora. Vol. IV 2. Leipzig: Breitkopf.
- Clemens, Franz Jakob. 2000. Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung [1847]. Editado por Paul Richard Blum. Bristol: Thoemmes Press.
- Firpo, Luigi. 1993. Il processo di Giordano Bruno. Editado por Diego Quaglioni. Roma: Salerno.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1896. Palestras sobre a História da Filosofia: Filosofia Medieval e Moderna. Traduzido por E. S. Haldane e Frances H. Simson. Vol. 3. Londres: Paul, Trench, Trübner.
- J. Brunus redivivus, ou traité des erreurs populaires, ouvrage critique, historique & philosophique, imité de Pomponace: Festa de estreia. 1771.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. Über die Lehre des Spinoza em Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Editado por Irmgard Maria Piske e Marion Lauschke. Hamburgo: Meiner.
- Mercati, Angelo, ed. 1988. Il sommario del processo di Giordano Bruno; con appendice di documenti sull' eresia e l'Inquisizione a Modena nel secolo XVI. Reimpressão da edição de 1942. Modena: Dini.

- Mersenne, Marin. 1624. L' impiété des deistes, et des plus subtils libertins découverte, et refutée par raisons de theologie, et de philosophie. Paris: Billaine.
- Molineri, G.C., ed. 1889. Vincenzo Gioberti e Giordano Bruno. O devido inedite lettere. Torino: Roux.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1984. Bruno, ou, Sobre o Princípio Natural e Divino das Coisas. Traduzido por Michael G. Vater. [Originally 1802]. Albany: State University of New York Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2018. Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge: Ein Gespräch. [2ª. ed., Berlim: Reimer, 1842]. Berlim: De Gruyter.
- Schoppe, Kaspar. 1998. "Brief an Konrad Rittershausen." Editado por Frank-Rutger Hausmann. Zeitsprünge. Forschungen zur frühen Neuzeit 2 (3-4: Kaspar Schoppe): 459-64.
- Sorel, Charles. 1655. De la perfection de l'homme. Paris: de Nain.
- Spaventa, Bertrando. 1867. Saggi di critica filosofica, politica e religiosa. Vol. 1. Napoli: Ghio.
- Toland, John. 1726. Uma coleção de várias peças do Sr. John Toland: Agora acaba de publicar de seus manuscritos originais, com algumas memórias de sua vida e escritos. 2 vols. Londres: Peele.

c. Fontes Secundárias

- Begley, Bartholomew. 2014. "John Toland's On the Manner, Place and Time of the Death of Giordano Bruno of Nola." Journal of Early Modern Studies, Bucareste 3 (2): 103-15.
- Blum, Elisabeth. 2018. Perspectivas sobre Giordano Bruno. Nordhausen: Bautz.
 - Sobre religião, política e linguagem.

- Blum, Paul Richard. 2012. Giordano Bruno: Uma Introdução. Traduzido por Peter Henneveld. Amsterdã: Rodopi.
- Blum, Paul Richard. 2016. Giordano Bruno Ensina Aristóteles. Traduzido por Peter Henneveld. Nordhausen: Bautz.
 - A recepção específica da filosofia de Aristóteles.
- Blumenberg, Hans. 1983. A Legitimidade da Era Moderna. Traduzido por Robert M. Wallace. [Originalmente 1966]. Cambridge, Mass.: MIT Press.
 - Cusanus e Bruno como marcos da modernidade.
- Bönker-Vallon, Angelika. 1995. Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno. Berlim: Akademie Verlag.
 - A importância da matemática.
- Bruniana & Campanelliana (Jornal desde 1995)
- Canone, Eugenio, ed. 1992. Giordano Bruno: Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea: immagini, testi, documenti. Cassino: Università degli studi. [Trechos em "Archivio Giordano Bruno - Studi e Materiali"].
 - Uma edição de documentos biográficos.
- Canone, Eugenio, ed. 1998. Brunus Redivivus: Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo. Pisa: IEPI.
 - A recepção de Bruno no século 19.
- Canone, Eugenio, ed. 2000. Giordano Bruno, 1548-1600: Mostra storico documentaria. Firenze: Olschki.
 - Documentos de uma exposição em memória de Bruno.
- Canone, Eugenio e Germana Ernst, eds. 2006. Enciclopedia bruniana e campanelliana. 3 vols. Pisa - Roma: IEPI - Serra.
 - Um dicionário de conceitos.

- Carannante Salvatore, 83. 2018. Unigenita Natura. Edizioni di Storia e Letteratura.
 - Natureza e Deus em Bruno.
- Catana, Leo. 2008. O Conceito Historiográfico "Sistema de Filosofia": Sua Origem, Natureza, Influência e Legitimidade. Leiden: Brill.
- Catana, Leo. 2017. O Conceito de Contração na Filosofia de Giordano Bruno. O Routledge.
- Ciliberto, Michele. 2002. L'occhio di Atteone: Nuovi studi su Giordano Bruno. Ed. di Storia e Letteratura.
 - Perguntas epistemológicas em Bruno.
- De Bernart, Luciana. 2002. Numerus quodammodo infinitus: Per un approccio storico-teorico al dilemma matematico nella filosofia di Giordano Bruno. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
 - O papel da matemática.
- Del Prete, Antonella. 1995. "L'univers Infini: Les Interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel." Revue Philosophique de La France et de l'Étranger 185 (2): 145-64.
 - A recepção do Bruno na França.
- Eusterschulte, Anne e Henning S. Hufnagel. 2012. Virando tradições de cabeça para baixo: Repensando o Iluminismo de Giordano Bruno. Budapeste: Central European University Press.
- Faracovi, Ornella Pompeo, ed. 2012. Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno. Lugano: Agorà.
 - Geometria na filosofia do Bruno.
- Gatti, Hilary. 1999. Giordano Bruno e Ciência Renascentista. Ithaca: Cornell University Press.
- Gatti, Hilary, ed. 2002. Giordano Bruno: Filósofo da Renascença. Aldershot: Ashgate.

- Gatti, Hilary. 2011. Ensaio sobre Giordano Bruno. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Gatti, Hilary. 2013. O Drama Renascentista do Conhecimento: Giordano Bruno na Inglaterra. Londres: Routledge.
- Granada, Miguel Ángel e Dario Tessicini, eds. 2020. Giordano Bruno, De immenso. Letture critiche. Pisa – Roma: Serra.
 - Interpretações detalhadas dos livros únicos de De immenso.
- Granada, Miguel Angel, Patrick J. Boner e Dario Tessicini, eds. 2016. Unificando o Céu e a Terra: Ensaio na História da Cosmologia Moderna Primitiva. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Koder, Sergius. 2020. "O Gênio e o Tolo. Auto-Representação e os Mundos Sombrios da Verdade no Candelaio de Giordano Bruno (1582)", Aither – Journal for the Study of Greek and Latin Philosophical Traditions 23 (7): 86-111.
- Matteoli, Marco. 2019. Nel tempio di Mnemosine: L'arte della memoria di Giordano Bruno. Pisa: Edizioni della Normale.
 - O estudo da memória em Bruno.
- Mendoza, Ramon G. 1995. O Labirinto Acentric: Prelúdio de Giordano Bruno para Cosmologia Contemporânea. Shaftesbury: Element Books.
- Mertens, Manuel. 2018. Magia e Memória em Giordano Bruno. Leiden: Brill.
- Omodeo, Pietro Daniel. 2011. "Helmstedt 1589: Wer exkommunizierte Giordano Bruno?" Zeitschrift für Ideengeschichte 5 (3): 103-14.
 - Sobre a excomunhão de Bruno por luteranos.

- Omodeo, Pietro Daniel. 2014. Copérnico nos Debates Culturais da Renascença: Recepção, Legado, Transformação. Leiden: Brill.
- Ordine, Nuccio. 1996. Giordano Bruno e a Filosofia da Bunda. New Haven: Yale University Press.
 - Sobre a metáfora da "asininidade" e sua história.
- Ricci, Saverio. La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750. Firenze: Le Lettere.
 - A recepção de Bruno nos séculos XVII e XVIII.
- Ricci, Saverio. 2007. Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento. Milano: Il Giornale.
 - Contextos históricos das atividades de Bruno.
- Rowland, Ingrid D. 2008. Giordano Bruno: Filósofo/Herege. Nova Iorque: Farrar, Straus e Giroux.
- Rubini, Rocco. 2014. O Outro Renascimento: Humanismo Italiano entre Hegel e Heidegger. Chicago: Universidade de Chicago Press.
- Saiber, Arielle. 2005. Giordano Bruno e a Geometria da Linguagem. Aldershot: Ashgate.
 - Linguagem e matemática.
- Samonà, Alberto, ed. 2009. Giordano Bruno nella cultura mediterranea e siciliana dal '600 al nostro tempo: Atti della Giornata nazionale di studi, Villa Zito, Palermo, 1 marzo 2008. Palermo: Officina di Studi Medievali.
- Schröder, Winfried. 2012. Ursprünge des Atheismus: Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Demann-Holzboog.
 - Uma história de ateísmo de 1600 a 1900.

- Spampanato, Vincenzo. 2000. Vita di Giordano Bruno con documenti editi editi. Editado por Nuccio Ordine. [Primeiro ed. 1921]. Paris/Torino: Les Belles Lettres, Aragno.
 - Biografia completa de Bruno.
- Sturlese, Rita. 1987. Bibliografia censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno. Firenze: Olschki.
 - Bibliografia de cada cópia das primeiras impressões das obras de Bruno.
- Tessicini, Dario. 2007. I dintorni dell'infinito: Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento. Pisa: Serra.
 - O Copernicanismo de Bruno no contexto do século XVI.
- Traversino, Massimiliano. 2015. Diritto e teologia alle soglie dell'età moderna: Il problema della potentia Dei absoluta em Giordano Bruno. Editoriale scientifica.
 - Bruno no contexto dos debates jurídicos e teológicos.
- Yates, Frances. 2010. Giordano Bruno e a Tradição Hermética. [Primeiro 1964]. Londres: Routledge.
 - Leitura de Bruno de fontes ocultistas relacionadas a Pseudo-Hermes Trismegistus.

d. Recursos Online

- "Archivio Giordano Bruno - Studi e Materiali." <http://www.iliesi.cnr.it/AGB/>.
- "Bibliotheca Bruniana Eletrônica: As Obras Completas de Giordano Bruno." O Instituto Warburg. <https://warburg.sas.ac.uk/research/research-projects/giordano-bruno/download-page>.

- "Enciclopedia Bruniana e Campanelliana."
<http://www.iliesi.cnr.it/EBC/entrate.php?en=EB>.
- "La biblioteca ideale di Giordano Bruno. L'opera e le fonti."
<http://bibliotecaideale.filosofia.sns.it>.

Informações do autor

Paul Richard Blum

Palacký University Olomouc Czech Republic e Loyola University Maryland, EUA.

FRANCISCO SUÁREZ

Às vezes chamado de "Doutor Eminente" após a designação de Paulo V dele como doutor "*excelente e piedoso*", Francisco Suárez (1548 - 1617) foi a principal luz teológica e filosófica da Idade de Ouro da Espanha, ao lado de ícones culturais como Miguel de Cervantes, Tomás Luis de Victoria e El Greco. Embora inicialmente rejeitado por motivos de saúde e inteligência deficientes quando tentou ingressar na crescente Companhia de Jesus, ele alcançou destaque internacional durante sua vida. Lecionou nas escolas de Segóvia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca e, finalmente, em Coimbra, esta última por insistência de Filipe II.

Nem toda a atenção que Suárez recebeu foi positiva. Sua *Defesa da fé*, publicada em 1613, defendia uma teoria do poder político que era amplamente percebida como minando o direito absoluto de qualquer monarca de governar. Ele permitiu explicitamente o tiranicídio e argumentou que mesmo os monarcas que chegam ao poder legitimamente podem se tornar tiranos e, assim, perder sua autoridade. Tais opiniões levaram o livro a ser queimado publicamente em Londres e Paris.

Suárez era claramente um escolástico em estilo e temperamento, apesar de vir após a ascensão do humanismo e viver no limiar do que é geralmente identificado como a era da filosofia moderna. Às vezes, diz-se que seus escritos contêm toda a filosofia escolástica porque, ao abordar uma questão, ele examina toda a gama de posições escolásticas - tomista, escotista, nominalista e outras - antes de afirmar uma dessas posições ou apresentar sua própria variante. A posição que ele finalmente escolher provavelmente será uma via média.

A grandeza de Suárez como filósofo vem precisamente de sua ponderação magistral de todas as posições concorrentes em uma gama

extraordinariamente ampla de questões teológicas e filosóficas. A combinação de ampla sistematicidade, elaboração detalhada e argumentação completa para sua visão preferida e contra as opiniões contrárias encontra poucos rivais. Ele é o filósofo dos filósofos.

A apresentação imparcial da panóplia de posições escolásticas também explica por que a escrita de Suárez serviu como um dos principais canais pelos quais a filosofia medieval influenciou a filosofia moderna. Descartes, Leibniz e Wolff, entre outros, aprenderam a escolástica, pelo menos em parte, lendo Suárez, uma escolástica da qual eles então tomaram emprestado ao desenvolver suas próprias teorias filosóficas.

ÍNDICE

1. Vida
2. Escritos
3. Pensamento
 - a. Metafísica e Teologia
 - b. Distinções
 - c. Ser a Essência
 - d. Causação eficiente e final
 - e. Existência de Deus
 - f. Categorias e Gêneros
 - g. Seres da Razão
 - h. Conhecimento Médio, Graça e Providência
 - i. Direito natural e obrigação
 - j. Autoridade Política
4. Legado
5. Referências e leitura suplementar
 - a. Fontes Primárias

b. Fontes Secundárias

1. Vida

Francisco Suárez nasceu em 5 de janeiro de 1548 em Granada, filho de Gaspar Suárez de Toledo e Antonia Vázquez de Utiel, apenas meio século depois que os Reis Católicos, Fernando e Isabel, arrancaram a cidade de oito séculos de controle muçulmano. A família era próspera, embora os membros das gerações anteriores do lado materno tivessem problemas com a Inquisição devido à linhagem judaica, e vários membros foram queimados na fogueira. O tio de Suárez, Francisco Toledo de Herrera, foi um proeminente professor de filosofia que se tornou o primeiro cardeal jesuíta. Sua extensa família incluía outros de alguma nota, incluindo um cardeal arcebispo e um vice-rei do Peru.

Suárez era o segundo filho de oito filhos. Seu irmão Baltasar também ingressou na ordem dos jesuítas e foi enviado para as Filipinas, mas morreu no caminho. Outro irmão tornou-se padre e três irmãs ingressaram em um convento Jerônimo. Se esses fatos indicam uma família excepcionalmente devota ou uma tentativa de mitigar alguma ascendência converso é menos claro.

Sua infância parece ter sido normal. Ele estudou latim e retórica até os treze anos, quando foi para Salamanca estudar direito canônico por três anos. Seu desempenho acadêmico neste ponto foi medíocre. Durante sua estada em Salamanca, ouviu os lendários sermões do jesuíta Juan Ramirez e sentiu o chamado para ingressar na ordem dos jesuítas. Impressionante em retrospecto, Suárez foi rejeitado da então incipiente ordem por motivos de aptidão intelectual insuficiente. Suárez persistiu e, finalmente, após numerosos apelos, foi admitido na ordem em 1564 como indiferente, ou seja, provisoriamente aceito com o entendimento de que poderia ser recusado o ingresso no sacerdócio.

Neste ponto, as habilidades acadêmicas de Suárez parecem ter florescido tão repentinamente que alguns biógrafos atribuem o florescimento à milagrosa invenção de Maria, a Mãe de Deus. Suas novas habilidades acadêmicas não passaram despercebidas, e ele foi enviado para estudar teologia na Universidade de Salamanca, então uma das mais prestigiadas universidades no auge de sua glória e no centro do renascimento ibérico da escolástica. Em 1570 realizou a “Grande Lei” em Salamanca, feito apenas pelos alunos mais talentosos. A Grande Lei era um exercício acadêmico público, assemelhando-se a uma disputa qualquer medieval, em que o aluno precisava ser capaz de responder a perguntas e resolver dificuldades colocadas por professores e visitantes. Suárez já tinha reputação suficiente para garantir convidados importantes e um salão cheio. Sua nova reputação também levou seus superiores a fazê-lo começar a ensinar filosofia, em vez de primeiro ensinar gramática ou retórica, como costumava acontecer. Entre 1570 e 1580, Suárez lecionou em várias instituições da Espanha: Salamanca, Segóvia, Valladolid e Ávila. Seus primeiros trabalhos vêm deste período.

As cobranças de novidade também começaram nesse período. No relato de Suárez, o problema era que ele se recusava a ensinar por ditado de cadernos, mas buscava “a verdade em suas próprias raízes”. A controvérsia resultante pode ter contribuído para sua nova posição. Em 1580, Suárez foi chamado a Roma para ingressar no Colégio Romano e contribuir para o desenvolvimento do famoso documento pedagógico jesuíta, a *Ratio Studiorum*. O Colégio Romano era um lugar intelectualmente estimulante, incluindo luminares como o humanista Francisco Sanches, os teólogos Roberto Belarmino e Gregório de Valência e o matemático Cristóvão Cláudio. Suárez também se tornou um colega

próximo do extraordinariamente jovem general da ordem jesuíta Claudio Acquaviva.

Em 1585 Suárez começou a lecionar na Universidade de Alcalá. Seus sete anos lá foram marcados por desavenças com outros teólogos, inclusive, notadamente, com seu colega Gabriel Vasquez, disputa que marcou a história filosófica jesuíta por gerações. Suárez estava insatisfeito com a distração de todos esses conflitos e pediu demissão de seu cargo. Finalmente, em 1592, ele foi enviado de volta à universidade de seus tempos de estudante, Salamanca, onde escreveu sua obra mais conhecida, as *Disputas Metafísicas*.

Em 1597, mesmo ano em que *Disputas Metafísicas* foi publicada, Suárez mudou-se novamente, desta vez para Coimbra, em Portugal, a mando de Filipe II. A primeira vez que Philip pediu a Suárez para se mudar para Coimbra, em 1596, Suárez recusou, pois temia que as responsabilidades de ensino de Coimbra o afastassem de seus projetos de escrita. Como a Espanha reivindicou Portugal durante a crise de sucessão portuguesa de 1580, Suárez também pode ter temido a situação política, uma vez que os portugueses provavelmente não receberiam bem um professor espanhol nomeado por um rei espanhol (mesmo que o rei espanhol também fosse Filipe I de Portugal). Além disso, Suárez teria ocupado uma nova cátedra jesuíta em uma universidade dominicana e as tensões estavam altas entre as duas ordens. Philip não estava disposto a aceitar a recusa de Suárez, mas a concedeu após uma visita pessoal. Infelizmente, a pessoa nomeada em seu lugar morreu no final de 1596, levantando a questão novamente. Desta vez, Philip insistiu que Suárez se mudasse para Coimbra. Uma consequência divertida foi que Suárez agora precisava adquirir um diploma de doutorado, já que a faculdade de Coimbra se opôs ao cargo de Suárez sem um. O Provincial Jesuíta em

Lisboa ficou feliz em conferir um, mas isso não o satisfaz. Por fim, Suárez fez uma viagem à Universidade de Évora, no sul de Portugal, onde dirigiu um debate teológico público e foi recompensado com o doutorado.

Suárez ficou em Coimbra até se aposentar em 1613, embora fosse uma aposentadoria apenas do ensino. Entre outros projetos, Suárez esperava revisar um conjunto anterior de notas de aula em um comentário sobre o *Da Alma* de Aristóteles. A revisão permaneceu inacabada, no entanto, com a morte de Suárez em 25 de setembro de 1617.

2. Escritos

Na época de Suárez, a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (doravante, ST) havia, até certo ponto, substituído as *Sentenças* de Lombardo como o livro-texto teológico padrão e assunto de comentários. Muitos dos trabalhos de Suárez são oferecidos como comentários sobre seções específicas do ST. Suárez geralmente não oferece, no entanto, comentários linha por linha sobre os textos de Tomás de Aquino; ainda assim, a disposição dos assuntos em sua obra espelha aquela do texto de Tomás de Aquino, as questões que ele considera muitas vezes surgem dele, e ele constantemente cita passagens dele.

Em correspondência com ST Ia (isto é, a Primeira Parte), Suárez escreveu *De Deo uno et trino* ("Do Deus uno e trino"), *De angelis* ("Sobre Anjos"), *De opere sex dierum* ("Sobre a Obra dos Seis Dias [da Criação]") e *De anima* ("Sobre a Alma"). O último trabalho, em particular, recebeu atenção significativa dos estudiosos de Suárez e é a principal fonte de suas visões psicológicas. Deve-se notar também de passagem que os títulos são aptos a ser uma fonte de confusão para aqueles menos familiarizados com as obras de Suárez, uma vez que os estudiosos às vezes usarão títulos para divisões menores ou maiores de seu trabalho. Por exemplo, as referências

Sobre a substância divina e seus atributos, Sobre a predestinação divina, e De SS. o mistério da trindade são todas para tratados que compõem o *Do Deus uno e trino* mencionado acima. Por outro lado, os três últimos trabalhos mencionados acima são às vezes reunidos sob o título *Sobre Deus, o criador de todas as criaturas*, embora sejam mais comumente citados individualmente. Listar todas as variações seria tedioso, mas os leitores devem notar que uma citação de uma obra aparentemente desconhecida de Suárez pode simplesmente estar usando o título de uma coleção de tratados ou o título de uma parte de uma coleção maior.

Em correspondência com *STlallae* (ou seja, a Primeira Seção da Segunda Parte), Suárez escreveu *Do último fim do homem, Do voluntário e do involuntário, Sobre a bondade e a malícia das ações humanas, De paixões e hábitos, e De vícios e pecados*, todos publicados juntos em um volume sob o título *Tratado cinco ao primeiro do segundo de Tomás*. Esses trabalhos têm recebido menos atenção acadêmica, embora sejam obviamente de grande relevância para determinar as visões éticas de Suárez. *Das leis, ou de Deus o legislador* também corresponde a *lallae* e tem recebido mais atenção como uma das maiores e mais influentes obras de Suárez. Ver *Das leis* como um comentário sobre a *ST* de Aquino ajuda a entendê-lo corretamente, também. Às vezes é lido como uma apresentação abrangente das visões éticas de Suárez, mas o próprio Suárez concebe-o como correspondente às questões 90-108 do *STlallae*. Essas perguntas, é claro, constituem uma pequena fração do pensamento ético de Aquino. Finalmente, o maciço *Sobre a Graça* de Suárez e algumas das obras teológicas mais curtas que ele escreveu em conexão com a controvérsia *Sobre Ajuda* (a ser abordada posteriormente) apresentam um relato extraordinariamente detalhado de graça e assuntos teológicos conectados.

Suárez escreveu menos obras sobre *ST* II^aae (um fato que é combustível para o moinho acadêmico), mas "Sobre a fé teológica", "Sobre a esperança", "Sobre a caridade" e o novamente maciço "Sobre a virtude e o estado da religião" não corresponde a ele. A última obra oferece uma defesa da Companhia de Jesus juntamente com um exame detalhado de seus princípios. Essas obras geralmente receberam pouca atenção acadêmica, com exceção da conhecida disputa sobre a guerra incluída no "Sobre a caridade". Essa disputa é a principal fonte da teoria da guerra justa de Suárez.

Correspondentes a *ST* III^a são "Na Palavra Encarnada", "Sobre os Mistérios da Vida de Cristo", "Sobre os Sacramentos" e "Sobre Censura". Essas obras têm recebido pouca atenção dos filósofos recentes, mas um pouco mais dos teólogos. *Sobre os mistérios da vida de Cristo*, em particular, é significativo para incluir várias centenas de páginas de discussão de questões relacionadas à Virgem Maria. Foi esse trabalho que rendeu a Suárez um lugar de destaque na história da Mariologia sistemática.

Nem todas as obras de Suárez se encaixam no quadro *ST*, especialmente as de suas obras desencadeadas por controvérsias religiosas e políticas de sua época. A famosa controvérsia *Sobre Ajuda* se enfureceu entre os dominicanos e jesuítas durante a vida de Suárez e ele contribuiu com uma série de trabalhos defendendo a posição jesuíta. A questão central era como explicar o livre arbítrio humano de um lado e conhecimento divino, providência e graça do outro lado de tal forma que eles eram compatíveis uns com os outros e sem cair em uma heresia ou outra. Suárez contribuiu com uma série de trabalhos que tratam dessas questões: "Sobre o Verdadeiro Entendimento da Ajuda Eficaz", "Na Concordância de Deus, Movimento e Ajuda", "Sobre o Conhecimento de

Deus dos Contingentes Futuros", " Sobre Ajuda Efetiva", "Sobre a Liberdade da Vontade Divina", "Em Méritos Destruídos e Revividos através da Penitência", e "Na Justiça pela qual Deus Dá Recompensas por Méritos e Punição por Pecados".

Mais de natureza política é o tratado "Sobre a Imunidade Eclesiástica Violada pelos Venezianos", um trabalho escrito em defesa da posição papal na disputa entre o papado e a República de Veneza sobre a extensão da jurisdição papal.

Mais conhecido das obras controversas de Suárez é sua resposta ao monarca inglês James I, "A Defesa da Fé Católica Contra os Erros da Seita Anglicana", escrito a pedido do núncio papal em Madri. O objetivo inicial de Suárez era responder aos argumentos de Tiago I por exigir que os súditos católicos tomassem um juramento de lealdade. O trabalho tornou-se muito mais do que isso, no entanto, e oferece muito interesse aos teóricos do poder político. Nele, Suárez se opõe ao direito absoluto dos monarcas, argumenta que o papado tem poder indireto sobre governantes temporais, e, talvez mais inflamatório, argumenta que há situações em que os cidadãos podem legitimamente resistir a um monarca tirânico a ponto de tiranicídio. A obra foi prontamente condenada pelo rei inglês e queimada publicamente em Londres. Tiago tentou pedir o apoio de outros monarcas europeus para condenar Suárez e a ordem jesuíta de forma mais geral com algum sucesso, especialmente na França.

Por último, mas certamente não menos importante, o trabalho mais conhecido e influente de Suárez é sua "*Disputas Metafísicas*" (de agora em diante, *DM*). A obra destina-se a abordar as questões relativas aos doze livros da *Metafísica* de Aristóteles, mas parte de seu significado reside em não ser um comentário sobre o trabalho de Aristóteles e não seguir sua organização. Suárez está insatisfeito com a organização de Aristóteles e

por isso escreve um grande trabalho de dois volumes no qual ele estabelece um tratamento abrangente da metafísica de forma sistemática, organizado em cinquenta e quatro disputas. O trabalho é amplamente creditado por ser o primeiro trabalho a oferecer uma metafísica abrangente e sistematicamente organizada e com o início de uma longa tradição dessas obras. *O DM* foi imediatamente e extraordinariamente popular, amplamente reimpresso em toda a Europa e rapidamente se tornou o trabalho padrão para consultar sobre questões metafísicas.

O DM é dividido em duas partes principais. A primeira parte trata do objeto da metafísica, do conceito de ser, dos transcendentais (ou seja, das propriedades essenciais de ser como tal, ou seja, unidade, verdade e bondade), e as causas dos seres. A segunda parte trata das divisões do ser, primeiro em infinito e finito. O ser finito é então dividido em substância e acidente, com este último então dividido nas nove categorias familiares de Aristóteles. A última disputa diz respeito a seres da razão, que, estritamente falando, estão fora do escopo da metafísica na concepção de Suárez, mas uma compreensão da qual é útil para a compreensão da metafísica.

Além de seu escopo sistemático, poucos leitores de *DM* não se impressionaram com a extraordinária erudição exibida em suas discussões. Cada seção inclui uma catalogação cuidadosa de todas as diferentes posições que foram – e podem ser – tomadas em relação ao assunto em questão. Os dois volumes do *DM* incluem milhares de citações de centenas de autores: escolástico cristão, muçulmano, patrístico, antigo, entre outros. Este pode ser o recurso que Schopenhauer tem em mente quando caracteriza o *DM* como o "autêntico compêndio de toda a sabedoria escolástica".

Vale ressaltar neste ponto que Suárez vem após séculos de uma tradição contínua de teologia profissional e filosofia e, conseqüentemente, herda um acúmulo formidável de distinções, terminologia técnica e afins. Argumentos e posições padrão são frequentemente assumidos ou indicados de forma sumária. O trabalho resultante é excepcionalmente sofisticado e pode ser altamente gratificante para um leitor com alguma familiaridade com essa tradição, mas também pode ser proibitivo e estranho para leitores não tão familiares.

A situação não é ajudada pelo fato – surpreendente à luz do calibre e influência de Suárez – que muito pouco de seu trabalho está disponível em edição crítica ou tradução. As obras de Suárez sofrem muito menos questões textuais do que muitas obras medievais, então a falta de edições críticas impede menos do que poderia. Um número significativo de suas obras foi publicado postumamente, no entanto, e as decisões editoriais de seu executor literário, Baltasar Alvarez, às vezes deixam algo a desejar. O valor das traduções, é claro, é evidente, mas além de partes significativas do *DM* muito pouco foi traduzido para o inglês (ou qualquer outro idioma, nesse caso). Como a apresentação anterior deveria ter sido clara, é claro, Suárez era inspiradoramente prolífico, então uma tradução completa seria uma tarefa monumental. Além das obras mencionadas, ainda há várias obras inéditas e inéditas.

3. Pensamento

A primeira coisa a notar ao tentar se orientar com o pensamento de Suárez é que ele, como muitos outros autores escolásticos, é um aristotélico cristão. Seu pensamento está tão imbuído tanto do cristianismo quanto do aristotelismo que seria difícil encontrar uma única página em seus escritos que não contivesse traços óbvios de ambos. Como é bem

conhecido, Aristóteles diz algumas coisas incompatíveis com o cristianismo ortodoxo, como que o mundo não teve começo, então um cristão ortodoxo deve modificar o aristotelismo até certo ponto. No entanto, pode-se entender melhor o que Suárez diz e por que o diz, uma vez que reconhece que está comprometido com as doutrinas cristãs ortodoxas – mais particularmente com as doutrinas católicas romanas – e que sua estrutura e concepções filosóficas estão enraizadas em Aristóteles.

Do lado do cristianismo, Suárez está empenhado em que haja um Deus, um Deus que criou e sustenta os seres humanos e o mundo que eles habitam. Deus é uma Trindade de Pai, Filho e Espírito Santo, mas também Um, de fato, totalmente simples. Deus existe necessariamente, é infinito, imutável e eterno. Deus é perfeitamente bom, onisciente e onipotente, e ordena tudo no universo providencialmente. No entanto, os seres humanos pecaram, necessitando conseqüentemente da graça de Deus para alcançar sua salvação e seu fim último, isto é, Deus. Uma parte central dessa história é a Encarnação do segundo membro da Trindade, na qual Cristo assume uma natureza humana além de sua natureza divina. Um momento de reflexão é suficiente para ver que essas doutrinas levantam uma série de questões filosóficas; muito do trabalho de Suárez é dedicado a essas questões.

Do lado aristotélico, as heranças mais notáveis são o hylomorfismo (a visão de que os objetos são compostos de matéria e forma); o paradigma explicativo das quatro causas (material, formal, eficiente e final); o esquema categorial de substância e nove categorias de acidentes; a visão de que a alma humana é a forma do corpo; e a linguagem dos fins últimos, felicidade e virtude na ética. Como bem sabem os estudiosos da filosofia medieval, esse legado aristotélico deixa espaço considerável para disputas

filosóficas, em parte devido a questões não respondidas, em parte devido a respostas passíveis de diferentes interpretações.

Os três autores mais citados por Suárez são Aristóteles, Tomás de Aquino e Scotus, nessa ordem. Contar citações geralmente não é um guia infalível para influenciar, mas neste caso as citações parecem um reflexo preciso da influência. A influência de Aristóteles é penetrante. Suárez afirma seguir Aquino o tempo todo, embora sem dúvida exagere sua fidelidade a Aquino (a ordem jesuíta da qual ele era membro exigia uma adesão bastante estreita a Aristóteles em questões de filosofia e a Tomás de Aquino em questões de teologia). O número de referências a Scotus, entretanto, sugere que Suárez também tinha grande respeito por seu pensamento. O quanto esse respeito levou à influência é uma questão controversa. Detectar tal influência torna-se mais difícil pela prática de Suárez de apresentar sua própria visão como a de Aquino (corretamente interpretada), mesmo quando alguém pode duvidar de sua harmonia. Um exame mais detalhado das opiniões de Suárez confirma que seu respeito por Scotus, pelo menos ocasionalmente, levou à adoção de visões amplamente escocesas.

A enorme gama de assuntos abordados nos escritos de Suárez torna impossível o levantamento de todos eles em um verbete de enciclopédia. O que se segue é uma amostra das questões que receberam pelo menos alguma atenção acadêmica, mas deve-se notar que uma variedade de tópicos significativos, por exemplo, sua teoria da guerra justa e suas visões psicológicas, foram omitidas. A ordem segue aproximadamente a ordem de DM com vários problemas baseados principalmente em outras obras anexadas no final.

a. Metafísica e Teologia

Há pelo menos duas questões relativas à concepção de metafísica de Suárez que foram fonte de alguma controvérsia. Ambas as questões também se relacionam com a questão perenemente sedutora de se Suárez é o último medieval ou o primeiro moderno.

Suárez abre suas *Disputas Metafísicas* sistematicamente ordenadas perguntando qual é o objeto da metafísica. A questão recebeu muita discussão na filosofia escolástica, sem dúvida em parte porque Aristóteles sugere vários candidatos que não parecem equivalentes em sua *Metafísica*. Suárez sonda e critica seis respostas antes de dar sua própria resposta: “ser enquanto é real ser” (DM 1.1.26). O ser real inclui tanto o ser infinito (Deus) quanto o ser finito, tanto as substâncias quanto os acidentes reais. O que ela exclui, notadamente, são os seres de razão, isto é, seres que não podem existir senão como objetos do pensamento. Observe o “não pode”. Na concepção de Suárez, o ser real inclui tanto o ser atual quanto o ser possível. Não inclui, no entanto, privações, por exemplo, cegueira e outros seres de razão.

Suárez considera a metafísica uma ciência unificada no sentido aristotélico. A função de uma ciência é demonstrar as propriedades de seu objeto por meio de seus princípios e causas (DM 1.1.27 e 1.3.1). O termo “propriedades” aqui não está sendo usado em seu amplo sentido contemporâneo, mas sim para se referir a características necessariamente possuídas pelos membros de um tipo ainda não essencial para eles. O exemplo clássico é a capacidade de rir, que os escolásticos geralmente consideram uma característica necessariamente possuída pelos seres humanos, mas não consideram uma característica essencial, como é a racionalidade. A função da metafísica, então, é identificar as propriedades do ser enquanto ser real, e demonstrar sua posse necessária apelando para os princípios e causas do ser enquanto ser real.

A objeção imediata é que o ser, enquanto ser real, não tem características necessárias que possam ser demonstradas, nem princípios e causas (DM 1.1.27). Consequentemente, ela falha em fazer um objeto adequado para a metafísica. Com relação à primeira parte, o pensamento é que o ser enquanto real é tão abstrato que não tem propriedades. Árvores, rochas, anjos e assim por diante, todos têm propriedades, mas que propriedade tem o ser comum a todos os seres? Com relação à segunda parte, na visão que Suárez compartilha, o ser por excelência é Deus, e Deus não tem causas. Suárez, no entanto, nega ambas as afirmações. O ser enquanto ser real pode não ter propriedades realmente distintas dele, mas tem propriedades pelo menos distintas na razão, a saber, os transcendentais: unidade, verdade e bondade. Em movimento semelhante, Suárez nega que uma ciência precise apelar para causas, a rigor. Em vez disso, basta apelar para princípios ou causas em um sentido mais amplo. Seu exemplo é que podemos demonstrar a unidade de Deus a partir da perfeição de Deus, mesmo que esta última não seja estritamente a causa da primeira (DM 1.1.28-29).

Essa concepção de metafísica pode parecer muito mais estreita do que concepções mais recentes. Pode sugerir que tudo o que Suárez precisava fazer para terminar a DM é demonstrar a unidade, a verdade e a bondade do ser e ele estaria acabado. Como atesta o tamanho da DM, no entanto, Suárez aborda muitos outros tópicos. Em primeiro lugar, ele também inclui disputas sobre os contrários dos transcendentais, ou seja, distinção, falsidade e mal. Em segundo lugar, ele inclui um dos tratamentos mais completos da causação já escritos com base em (i) que mesmo que o ser enquanto real não tenha uma causa, a maioria dos seres tem e (ii) que todo ser é, de alguma forma, uma causa mesmo que não seja ela mesma causada. Finalmente, toda a segunda metade da DM lida com as divisões

dos seres e inclui longas discussões sobre a natureza de tipos particulares de seres, como substâncias, qualidades e assim por diante. Na prática, então, a gama de assuntos discutidos na DM chega muito mais perto da gama de assuntos que seriam discutidos em um livro-texto de metafísica moderna.

Voltando às duas questões controversas mencionadas anteriormente, a primeira pergunta que se pode fazer é como é a explicação realista da metafísica de Suárez. Uma narrativa frequentemente contada diz que Aristóteles e seus seguidores medievais sustentavam que a metafísica dizia respeito ao real e não ao mental, enquanto em algum momento da era moderna a metafísica passou a ser sobre estruturas de pensamento (ou algo similarmente mental) e não sobre o mundo extramental. À primeira vista, o relato de Suárez parece impecavelmente realista. Afinal, o objeto da metafísica é o ser na medida em que é o ser real. Apesar de parecer assim, Suárez tem sido frequentemente identificado como uma das figuras-chave na transição para uma abordagem não realista da metafísica. O espaço para o debate surge com uma passagem posterior em que Suárez diz que o objeto da metafísica é “o conceito objetivo do ser como tal” (DM 2.1.1). Isso não é obviamente contraditório com as afirmações anteriores de que o objeto está sendo na medida em que é um ser real, mas também não está obviamente em harmonia. A questão agora é como Suárez entende os conceitos objetivos. Se os conceitos objetivos emprestam seu status ontológico de seus objetos, por assim dizer, então Suárez pode ser facilmente lido como um realista (e observe que, na visão de Suárez, os conceitos objetivos são conceitos por denominação extrínseca; eles não são realmente distintos dos objetos. Veja, por exemplo, DM 2.1.1 e 6.5.3.). Por outro lado, se um conceito objetivo é um item mental, então esta passagem posterior abre a porta para leituras menos realistas. Resolver

essa disputa prolongada na literatura está obviamente além do escopo deste artigo.

A segunda questão diz respeito à relação da metafísica com a teologia. Suárez deixa perfeitamente claro no prefácio de DM que ele adere à visão medieval padrão de que a metafísica, embora aperfeiçoando a mente humana por direito próprio, deveria estar a serviço da teologia. Ele está, no entanto, frustrado com as discussões metafísicas fragmentadas espalhadas pelos tratados teológicos e, portanto, escreve DM para apresentar uma metafísica abrangente na “ordem de ensino” adequada. Nesse projeto, alguns detectam uma atitude distintamente moderna e um exemplo inicial de uma tendência crescente de ver a metafísica como uma disciplina separada da teologia. Outros, no entanto, são céticos e pensam que Suárez vê a metafísica como distinta da mesma forma que seus predecessores medievais (ou seja, na medida em que a metafísica procede pela “luz natural da razão” separada da revelação divina), mas de nenhuma maneira adicional (por exemplo, não pensando que a metafísica deve ser conduzida de forma totalmente autônoma).

b. Distinções

A questão de saber se um item é distinto de outro surge em muitos contextos. Um desses lugares já foi visto; a saber, se os conceitos objetivos são distintos de seus objetos. Uma abordagem ingênua pode apenas perguntar se dois itens, A e B, são distintos ou não. A mente humana é distinta do cérebro? As relações são distintas de seus relatos? A misericórdia de Deus é distinta da justiça de Deus? E assim por diante. A reflexão filosófica sustentada logo mostra, no entanto, que diferentes tipos de distinções podem ser postuladas entre entidades. Talvez a misericórdia de Deus seja idêntica à justiça de Deus em um sentido, mas não distinta

em outro sentido. Os predecessores escolásticos de Suárez frequentemente sentiram a necessidade de uma distinção entre distinções, por assim dizer, e assim postularam uma infinidade de distinções. Suárez também reconhece a necessidade de diferentes distinções, mas visa reduzir a lista a três tipos básicos: real, modal e da razão. Ele argumenta em DM 7 que todas as outras distinções putativas são na verdade um desses três tipos.

Os dois tipos mais óbvios de distinção são distinções reais e distinções de razão (os dois tipos que já fizeram uma exibição na seção anterior). Como era de se esperar, uma verdadeira distinção é o tipo que se espera entre uma coisa e outra coisa. É crucialmente uma distinção extramental, cujo signo é a separabilidade mútua, ou seja, a possibilidade de qualquer coisa existir sem a outra. Distinções de razão são distinções apenas em mente. Pode haver uma distinção da razão entre Mark Twain e Samuel Clemens, mas não há distinção real. Um contexto notável no qual Suárez deseja apelar para distinções da razão é quando se discute os atributos de Deus. A doutrina da simplicidade divina implica que os atributos divinos só podem ser distintos na razão. Uma complicação para a noção de distinções de razão é que Suárez acha que alguns deles têm algum tipo de base na realidade, enquanto outros não.

Suárez argumenta que, além de distinções reais e distinções de razão, há um terceiro tipo de distinção, intermediária entre as outras duas. A marca de uma distinção real é a separabilidade mútua, enquanto a marca de uma distinção modal é a separabilidade unidirecional. Na opinião de Suárez, por exemplo, a união da forma e da matéria não pode existir sem a forma e a matéria, mas a forma e a matéria podem existir sem a sua união. Se o sindicato em si fosse uma coisa realmente distinta, Suárez pensa, então uma nova união seria necessária para unir a união à forma e à

matéria, e assim uma regressão infinita teria começado. Então união não é uma coisa muito distinta. Mas a união não é meramente distinta na razão, uma vez que a forma e a matéria podem existir sem estar unidas. Consequentemente, é necessário um tipo intermediário de distinção.

A razão pela qual a separabilidade mútua e a separabilidade unidirecional são marcas ou sinais das distinções correspondentes, em vez de simplesmente constituírem essas distinções, é devido a algumas exceções importantes. Na visão de Suárez, há apenas uma separabilidade unidirecional entre Deus e as criaturas. Deus pode existir sem criaturas, mas não vice-versa. Assumindo que alguém não é monista à la Spinoza, isso requer a concessão de um caso de distinção real sem separabilidade mútua.

c. Ser e Essência

Em *Ser e alguns filósofos*, Etienne Gilson distingue quatro tradições fundamentais da metafísica com base em como o ser é entendido, duas das quais são o existencialismo e o essencialismo. Ambos os termos têm sido usados em uma vasta gama de sentidos, mas para Gilson um existencialismo privilegia a existência sobre a essência, enquanto um essencialista faz o contrário. Na história de Gilson, Tomás de Aquino é o herói que reconhece o ser como o próprio ato de existir e a metafísica como a ciência do ser na medida em que é ser. Suárez, no entanto, ele vê como o essencialista paradigmático em cuja filosofia a existência não é mais significativa e para quem a metafísica se torna a ciência das essências. Pode-se lembrar aqui que Suárez identifica o ser enquanto ser real, mas inclui tanto o ser atual quanto o meramente possível no ser real. Gilson pensa, além disso, que esse essencialismo dá a Suárez um papel central na

história, embora maligno, uma vez que o essencialismo leva a uma variedade de outros males filosóficos.

A concepção de Suárez de figuras metafísicas nesta história, mas também seu relato da distinção entre *esse* ("ser", significando aqui existência real) e *essentia* ("essência", significando aqui uma natureza individual), uma questão relacionada a uma variedade de questões relativas à existência necessária versus contingente, verdades eternas, a possibilidade da ciência aristotélica sobre coisas contingentes, e assim por diante. A visão tomista usual - como precisamente entender o próprio Tomás é uma questão de alguma controvérsia - é que há uma distinção real ou real entre *essência* e *ser*. Ou melhor, existe tal distinção para as coisas criadas, que existem de forma contingente. Deus, no entanto, existe necessariamente e de si mesmo (*a se*); em Deus não há distinção entre *essência* e *ser*.

Suárez, no entanto, rejeita uma verdadeira distinção entre *ser* e *essência* e, além disso, rejeita uma distinção modal. Isso se deve, em parte, à sua compreensão das distinções reais e modais: uma distinção real sugeriria que uma *essência* poderia existir sem *ser* e *ser* sem *essência*, e uma distinção modal sugeriria pelo menos a primeira (uma fonte de confusão nessas discussões é que uma distinção verdadeira tomista provavelmente não é a mesma que uma distinção real suáreziana). Havia alguns que estavam dispostos a morder uma ou ambas as balas, mas Suárez argumenta longamente por sua inaceitabilidade. Na opinião de Suárez, então, mesmo em seres criados há apenas uma distinção de razão entre *ser* e *essência*. Uma vez que ele está comprometido com a doutrina cristã da criação *ex nihilo*, a consequência é que uma *essência* não criada é absolutamente nada, enquanto, como esperado, em uma *essência* criada

sua *essência* e *ser* são realmente os mesmos, embora conceitualmente distintos.

Muito mais precisaria ser dito, e foi dito por vários estudiosos, para estabelecer o quão significativa é essa afirmação suáreziana especialmente com relação à posição de Tomás de Aquino ou mesmo se ela é significativa. Polêmicas entre escolas e diferentes terminologias resultaram em mais calor do que luz sobre esta questão.

d. Causação eficiente e final

A explicação extraordinariamente detalhada de Suárez sobre os quatro tipos de causas aristotélicas – material, formal, eficiente e final – recebeu atenção crescente no início do século XXI, talvez em parte porque sete das disputas relevantes foram finalmente publicadas em tradução para o inglês. As discussões acadêmicas resultantes muitas vezes estão ligadas a questões sobre o lugar de Suárez na história da filosofia. Ele é um membro leal da guilda medieval ou está preparando o terreno para o mecanismo ou a modernidade? Ou talvez ambos? Em uma leitura de seu relato da causalidade formal, Suárez é o herói trágico fazendo uma valente tentativa de defender as formas substanciais, mas ao fazê-lo ele altera a concepção de formas substanciais do modelo tradicional, tornando assim, inadvertidamente, as formas substanciais mais suscetíveis à crítica mecanicista e à rejeição. Se assim for, então ele é um membro leal da guilda medieval e, no entanto, prepara o terreno para a filosofia mecânica moderna. Nem todos os estudiosos pensam que é assim, no entanto; alguns acham que ele realmente oferece argumentos notavelmente persuasivos em favor de uma concepção mais ou menos tradicional de formas substanciais, argumentos aos quais os primeiros mecanicistas modernos teriam feito bem em prestar mais atenção.

Questões semelhantes surgem com o relato de Suárez sobre causalidade final e sua relação com causalidade eficiente. Os fins são que, para o bem do qual um agente age, como a boa saúde é o fim para o bem do qual um médico prescreve remédios e encontrar pequenos invertebrados para comer é o fim para o bem do qual os cachos empurram suas longas contas curvas para a lama. Aristóteles – e Aquino – famosamente tomam as pontas para ser uma espécie de causa, ou seja, causas finais. O apelo às causas finais é essencial para oferecer explicações completas. Na verdade, Aquino chega ao ponto de dizer que todos os outros tipos de causalidade, incluindo causalidade eficiente, pressupõem causalidade final. Sem causalidade final não haveria causalidade eficiente em sua opinião. Alguns estudiosos, no entanto, têm argumentado que Suárez se afasta de Aquino nesta pontuação e prioriza uma causalidade eficiente, talvez até mesmo reduzindo a causalidade final a uma causalidade eficiente. Se assim for, isso faria com que Suárez parecesse um intermediário entre a posição de Aquino e a demissão generalizada da causalidade final na filosofia moderna primitiva.

À primeira vista, pode-se pensar que Suárez endossa diretamente um quadro tradicional. Ele divide sua discussão sobre causalidade de acordo com a classificação quadriculada aristotélica, defende explicitamente o status de todas as quatro causas como causas reais (*DM*12.3), e, o mais importante, defende longamente a alegação de que os fins são causas reais (*DM*23.1) e argumenta que a causalidade final está presente nas ações de Deus, agentes criados racionais e agentes naturais (isto é, agentes não racionais, como vacas e carvalhos).

Mas um olhar mais atento revela alguns fundamentos para aqueles que desejam argumentar que Suárez enfatiza a causação eficiente em detrimento da causação final. Primeiro, ele afirma explicitamente que a

definição de “causa” se aplica mais apropriadamente a causas eficientes (DM 12.3.3). Em segundo lugar, ao falar sobre causação eficiente, ele usa o termo “movimento real”, mas quando fala sobre causação final, ele usa o termo “movimento metafórico”. Em terceiro lugar, a causalidade final depende da causalidade eficiente, uma vez que um fim é uma causa final real apenas se uma causa eficiente agir em seu nome. Quarto, um fim é uma causa final somente se conhecido por um agente racional (ver DM 23.7 e 23.10.6); isso contrasta com a confiança de Aristóteles na causação final sem o pensamento e a intenção de um agente racional. Além disso, Suárez dedica muito mais páginas à causação eficiente do que à causação final.

No entanto, estudiosos que desejam atribuir uma visão mais tradicional a Suárez também podem encontrar apoio em um olhar mais atento ao texto de Suárez. Tomando sucessivamente os pontos do parágrafo anterior, pode-se primeiro notar que o termo “causa” que se aplica mais apropriadamente a causas eficientes é inteiramente compatível com o termo que se aplica apropriadamente a causas finais, e que o significado de dizer que o termo se aplica mais apropriadamente em um caso, mas não o outro, não é imediatamente óbvio. Em segundo lugar, é verdade que Suárez usa o termo “movimento metafórico” ao descrever o movimento das causas finais, mas ele está simplesmente seguindo uma prática terminológica bem arraigada. Além disso, quando pressionado, ele explicitamente nega que o movimento metafórico seja assim chamado porque falha em ser movimento real (DM 23.1.14). Em terceiro lugar, na visão de Suárez, a causação final real parece depender da causação eficiente, mas o inverso também é verdadeiro. Ele concorda com o argumento de Tomás de Aquino de que a causação eficiente pressupõe a causação final, que as causas eficientes não agiriam se não tivessem fins

pelos quais agir. No mínimo, parece haver uma espécie de dependência mútua. Em algumas passagens, Suárez também parece endossar a prioridade da causação final, embora se sua visão licencie essa conclusão seja uma questão mais complicada.

A quarta questão não pode ser totalmente abordada sem incluir uma série de outras questões filosóficas. Pode-se notar brevemente, no entanto, que, embora Suárez exija que os fins sejam conhecidos para a causa final, ele pensa que essa condição é satisfeita mesmo no caso de agentes naturais. Isso é resultado de seu concorrentismo, segundo o qual todas as ações das coisas criadas também têm Deus como agente concorrente. Isto é, uma mesma ação tem dois agentes, pelo menos um dos quais é um agente racional. É claro que esse relato deixa a causação final no reino natural dependente da causação final no reino divino. Mas a causação final no último domínio não deixa de ser problemática. Uma suposição escolástica central, que Suárez compartilha, é que Deus nunca está sujeito à causalidade. Então, como uma causa final pode mover Deus? E se não puder, então como as ações naturais podem herdar as causas finais de Deus? Suárez está bem ciente desse problema (DM 23.9.1). Sua resposta é admitir que não há causalidade final no caso das ações imanentes de Deus, mas que não há problema em dizer que as ações transitórias de Deus, isto é, ações não localizadas em Deus, têm causas finais. Se esta resposta pode funcionar à luz dos detalhes de sua descrição do movimento metafórico em DM 23.4 é uma outra questão. Com relação à quarta questão, há também uma questão histórica de saber se a exigência de cognição representa uma mudança apenas de Aristóteles ou também uma mudança de Aquino.

Essas perguntas sobre como encaixar o relato de causalidade de Suárez em uma história mais ampla exemplificam uma abordagem comum

a Suárez. Seu lugar no tempo garante que é sempre tentador lê-lo como uma figura transitória, como estar entre a vista medieval – onde a "visão medieval" normalmente significa a visão de Aquino - e as visões dos primeiros mecanistas modernos. Consequentemente, uma vertente que passa por grande parte da bolsa de estudos de Suárez diz respeito se ele de fato tem visões transitórias ou não.

e. Existência de Deus

No DM 28, Suárez argumenta que a melhor divisão primária do ser é em ser infinito e finito, uma divisão que ele considera equivalente a uma série de outras divisões, inclusive entre ser necessário e contingente, ser essencial e participado e ser incriado e criado. Vale notar, entretanto, que ele não considera o termo "ser" como sendo usado unívocamente quando predicado tanto do ser infinito quanto do ser finito (DM 28.3). Ele também não vai ao extremo oposto e o considera equívoco. Em vez disso, ele argumenta que "ser" é usado de forma análoga neste caso em virtude das características intrínsecas tanto do ser infinito quanto do ser finito.

Como observa Suárez, os argumentos do *DM28*, assumindo que funcionam, já caminham muito para estabelecer a existência de Deus, uma vez que pretendem mostrar que deve haver algum ser não criado. Ele dedica toda uma disputa, no entanto, à questão da existência de Deus. Seu objetivo no *DM29* é provar pela razão natural, sem qualquer apelo à revelação especial, que Deus existe, um objetivo que ele acha que pode ser alcançado.

Seu otimismo sobre a possibilidade de demonstrar que Deus existe não resulta em uma atitude acrítica aos esforços anteriores para fazê-lo. Ele rejeita, por exemplo, versões do argumento ontológico que afirmam que a existência de Deus é evidente pelo fato de que necessariamente existir faz

parte do que significa ser Deus (*Do Deus uno e trino* 1.1.1.9). Claro, Aquino também. Talvez mais surpreendente, dada a dívida de Suárez com Aquino, é que ele também rejeita o argumento cosmológico da moção feita por Aristóteles e tornou-se famoso como a primeira via de Aquino (*Suma Teológica* Ia.2.3). Este argumento parte da moção ou mudança que observamos, afirma que o que é movido é movido por outro, mas que não pode haver uma cadeia infinita de motores movidos, e assim conclui que deve haver um motor impassível na fundação. Uma razão chave para Suárez se preocupar com esse argumento é que ele não só pensa no status do princípio aristotélico de que o que é movido por outro incerto, ele acha que nós mesmos fornecemos contra-exemplos através de nossas ações livres. Consequentemente, ele acha que o argumento cosmológico físico ("físico" porque o movimento diz respeito à física) se baseia em uma falsa premissa.

Em vez disso, ele se volta para uma versão metafísica do argumento cosmológico ("metafísico" porque ser é o objeto da metafísica). Esse argumento parte da observação de que existem coisas que existem, observa que cada ser é feito por outra coisa ou não é (ou seja, é criado ou não é criado), argumenta que nem todo ser pode ser feito por outro ser, e conclui que deve haver algum ser que não seja criado (*DM* 29.1.20-40). As alternativas à alegação de que nem todo ser pode ser feito por outro ser seria que há uma cadeia infinita de seres, cada um feito por um ser anterior, ou que há um círculo de seres, cada um fazendo o próximo no círculo. Suárez argumenta que essas alternativas são impossíveis.

Muito antes de Hume, Suárez reconhece que esse argumento cosmológico dificilmente basta para mostrar que existe um ser incriado que merece ser chamado de Deus. Múltiplas preocupações podem ser levantadas, mas Suárez se concentra na observação de que, por tudo o

que o argumento cosmológico mostra, pode haver muitos seres incriados fazendo outros seres. Em resposta, ele passa para o próximo estágio de seu argumento e alista a ajuda de argumentos teleológicos, argumentando que atender à ordem, estrutura e beleza do mundo mostra que existe apenas um ser incriado (DM 29.2). Ele considera uma variedade de objeções, desde a alegação de que a ordem apenas indica, no máximo, que há um governante do mundo até a possibilidade de o mundo ter sido criado e governado por um comitê de seres incriados trabalhando em consenso até a possibilidade de que nosso mundo é apenas um dos muitos mundos, cada um com seu próprio criador incriado. Suárez argumenta que algumas dessas objeções falham, mas ele admite que o argumento teleológico ou a posteriori que ele está considerando não pode mostrar que não há outros mundos com seus próprios criadores.

Para o estágio final, então, ele se volta para o que chama de argumento a priori (DM 29.3). Estritamente falando, não pode haver argumentos a priori para a existência de Deus no entendimento escolástico de argumentos a priori. Pois tais argumentos são argumentos de causas para efeitos e Deus não tem causas. Suárez aceita este ponto, mas sugere que, uma vez que tenhamos uma demonstração a posteriori de um atributo divino, é possível demonstrar a priori outros atributos desse atributo (cf. o exemplo acima mencionado de usar a perfeição de Deus para demonstrar a unidade de Deus. Suárez então propõe para demonstrar que só pode haver um ser incriado de um ser incriado existindo necessariamente e a se (de si mesmo). O trecho de argumentos resultante é complexo e se baseia em premissas cuja verdade nem sempre é óbvia. O próprio Suárez é modesto quanto à força do argumento, admitindo no início que o projeto proposto é difícil e observando ao final que nem todas as etapas estão imunes a evasivas. Ele pensa, no entanto, que todo o argumento tomado

em conjunto terá alguma força persuasiva para um leitor que não seja obstinado.

f. Categorias e Gêneros

Graças ao legado aristotélico, a teoria das categorias foi uma característica proeminente das discussões filosóficas escolásticas. Aristóteles enumerou dez categorias, mas deixou claro qual era a justificativa para listar dez, em vez de menos ou mais categorias. Um projeto que suscitou significativo interesse entre os filósofos medievais, então, foi fornecer o argumento que estabeleceria dez e apenas dez categorias; tais argumentos eram chamados de suficientes. A deferência a Aristóteles não era universal, no entanto, e outros filósofos argumentaram que existem menos de dez categorias. Também houve discordância sobre o que as categorias estão classificando. Objetos extramentais? Palavras? Conceitos?

Nessas discussões, os termos "categorias" ("*praedicamenta*") e "gêneros mais elevados" ("*generalissima*" ou "gêneros supremos") são frequentemente usados de forma intercambiável. Pelo menos em parte do tempo, no entanto, Suárez distingue entre categorias e gêneros e diz que é tarefa dos lógicos lidar com categorias, uma vez que a lógica se preocupa com os conceitos da mente, enquanto é tarefa da metafísica lidar com os mais elevados gêneros de seres, revelando suas naturezas e essências (DM 39. 1). Isso sugere uma visão em que há uma espécie de correspondência entre a classificação de conceitos e a classificação de seres extramentais.

Seja como for, Suárez qua metafísico dedica a maior parte da segunda metade do DM para dividir o ser finito (Deus está fora do escopo desta divisão) nos dez gêneros mais elevados e discutir cada gênero por vez. A substância, é claro, ocupa um papel especial no aristotelismo, e

assim Suárez primeiro divide o ser finito em substância e acidente e discute a substância por algum tempo. Ele então se volta para uma discussão sobre a divisão dos acidentes, ou seja, os nove gêneros restantes na visão de Aristóteles.

A primeira questão que ele considera é se nove gêneros de acidentes - ou dez gêneros no total - são demais (DM 39.1). Ele acaba afirmando o número de Aristóteles, mas dá uma guinada um tanto deflacionária. Ele admite que uma variedade de gêneros intermediários pode ser concebida: acidentes reais versus acidentes que são meros modos, acidentes absolutos versus acidentes respectivos, e assim por diante. Essa concessão levanta questões sobre o significado dos dez gêneros de Aristóteles, se não são as divisões mais básicas ou imediatas. Suárez, no entanto, acha que a divisão de Aristóteles é, no entanto, "mais adequada".

A segunda questão diz respeito à suficiência dos nove gêneros de acidentes (DM 39.2). Suárez divide isso em duas questões: (i) existem gêneros além desses nove? e (ii) todos os nove gêneros são distintos entre si? Como sempre, Suárez tem grande respeito por seus antepassados filosóficos e diz que seria "precipitado" duvidar do número de Aristóteles. Dito isso, quando ele discute as suficientes de Aquino e Scotus, ele fica obviamente insatisfeito. Ele conclui que uma demonstração a priori adequada da suficiência dos dez gêneros mais elevados não pode ser dada. Isso, afirma ele, não deveria ser surpresa, já que uma ciência pressupõe seu objeto em vez de demonstrá-lo.

Mas que tipo de distinção existe entre os gêneros? Alguém ficaria surpreso ao descobrir que uma determinada ave pertence a dois gêneros diferentes, digamos, *Ara* e *Tangara*. Da mesma forma, alguém pode se surpreender ao descobrir que os gêneros de Aristóteles se sobrepõem ou até coincidem inteiramente. No entanto, Suárez rapidamente rejeita a visão

de que sempre há uma distinção real entre itens pertencentes a dois ou mais dos gêneros mais elevados. Ele é mais simpático à visão de que há uma distinção modal. Há, no entanto, casos que o impedem de aceitar essa visão também.

Relações, o quarto gênero mais elevado, são de preocupação especial. Há evidências de que, em determinado momento de sua carreira, Suárez considerou as relações modalmente distintas de seus fundamentos. É também um ponto de vista ao qual ele dá mais tempo e atenção quando dá um tratamento explícito das relações em DM 47, embora, em última análise, ele rejeite o ponto de vista nessa disputa. Em vez disso, ele conclui que as relações são apenas distintas em razão de seus fundamentos. Por exemplo, se Sócrates e Platão são semelhantes entre si em virtude de cada um ser branco, então o fundamento para a relação de semelhança de Sócrates com Platão é a brancura de Sócrates. Na visão madura de Suárez, a relação de similaridade de Sócrates não é real nem modalmente distinta da brancura de Sócrates. A relação e a qualidade são apenas conceitualmente distintas. Há uma razão persuasiva para tal explicação reducionista das relações. Se Deus cria um mundo com nada além de substâncias e qualidades absolutas, parece que as relações seguiriam pelo próprio fato. Nenhum ato criativo separado seria necessário para garantir que o Sócrates branco e o Platão branco fossem semelhantes.

Consequentemente, Suárez conclui que uma distinção da razão é suficiente para um gênero superior separado (*DM* 39.2.22 e 47.2.22). Às vezes, há uma verdadeira distinção. Suárez acha que os itens do segundo e terceiro gêneros, qualidade e quantidade, são realmente distintos da substância e uns dos outros. No restante dos casos, no entanto, há apenas uma distinção modal ou apenas uma distinção de razão. Ele ressalta que a distinção da razão precisa ser uma com uma base na realidade, o que

levanta questões desafiadoras sobre o que é essa fundação. O exemplo padrão de distinções da razão com uma base na razão na filosofia escolar é a distinção entre os atributos de Deus. Esse exemplo pode ter sido dialeticamente eficaz na medida em que foi amplamente aceito, mas não é, portanto, um exemplo esclarecedor. No caso da ação e da paixão, dois gêneros apenas distintos na razão, Suárez parece sugerir que a base na realidade pode ser comparações com coisas extrínsecas. Ele diz que a ação é distinta da paixão na medida em que a ação é comparada ao princípio que age e paixão ao princípio que sofre (*DM* 39.2.23).

Vale notar de passagem que Suárez pensa que "ser" é usado analogicamente nos nove tipos mais altos de acidentes (*DM* 39.2.3). Consequentemente, um dos textos-chave relevantes para as controvérsias sobre a doutrina da analogia do ser de Suárez é encontrado em sua discussão sobre a divisão do ser accidental.

g. Seres da Razão

Um momento de reflexão mostra que não só pensamos e falamos sobre objetos existentes, como estrelas e carvalhos, mas também pensamos e falamos sobre objetos inexistentes e até mesmo objetos que não poderiam existir, como círculos quadrados ou veados-bode. Mas, para usar um dos exemplos de Suárez, do que se está falando se se diz que duas quimeras são semelhantes, mas que o cervo-bode e as quimeras são diferentes? Normalmente, pode-se pensar que as proposições são tornadas verdadeiras pelos seres. A proposição de que muitos carvalhos têm folhas lobadas é tornada verdadeira pelos muitos carvalhos reais com folhas lobadas. Mas o que torna verdadeira a proposição de que veados-bode e quimeras são diferentes? Além disso, como um pensamento pode ser direcionado a um objeto inexistente em vez de outro?

Suárez chama tais objetos de pensamento de “seres de razão” e encerra a DM com uma discussão dedicada a eles (DM 54). A inclusão dessa disputa pode surpreender, dada a natureza sistemática da obra e tendo em vista que Suárez definiu cuidadosamente o objeto da metafísica como “ser real”. Ciente de sua definição anterior, Suárez abre a DM 54 com um prólogo defendendo o tratamento dos seres de razão. Dado que nosso pensamento envolve inevitavelmente seres de razão, alguém precisa prestar contas deles. Suárez acha que o metafísico é o mais adequado para a tarefa, uma vez que os seres da razão são “sombras do ser” e, portanto, devem ser tratados em analogia ao ser real. Uma vez que o ser real é o objeto da metafísica, os metafísicos estão bem posicionados para dar conta também dos seres de razão. A afirmação de Suárez é controversa; alguns escolásticos pensavam que os seres da razão eram domínio do lógico. Observe, também, que a analogia entre ser real e ser de razão é bastante fraca. Não apenas os análogos não se enquadram em nenhum conceito unitário, como também os seres de razão não têm em si nada proporcional aos seres reais (os seres de razão não têm nada em si mesmos). Suárez, no entanto, aponta que os seres de razão são pensados como tendo uma proporção com os seres reais, e insiste que isso é suficiente para uma espécie de analogia de proporcionalidade (DM 54.1.10).

Como de costume, Suárez tenta um meio-termo. Há aqueles que negam que existam seres de razão ou que seres de razão sejam necessários para ensinar ou conceber seres reais. Do outro lado estão aqueles que concedem seres de razão e, além disso, afirmam que existe um único conceito de ser que inclui tanto seres reais quanto seres de razão. A visão do próprio Suárez é que existem seres de razão, mas que o “são” nessa afirmação não indica a mesma coisa que o “são” na frase “há

carvalhos". Não existe um conceito único que abranja seres reais e seres de razão.

Ao apresentar pela primeira vez sua própria visão dos seres de razão, Suárez os caracteriza como "não verdadeiros seres reais, pois não são capazes de existência verdadeira e real" (DM 54.1.4). Vale notar a força modal nessa caracterização e lembrar que para Suárez o ser real inclui tanto o ser real quanto o ser possível. O que Suárez tem em mente quando fala de seres de razão são coisas que não podem existir. Essa classe acaba sendo bastante heterogênea. Bestas míticas, negações, privações (por exemplo, cegueira) e até mesmo conceitos lógicos como gênero e espécie são todos seres de razão.

A definição explícita de Suárez vem dois parágrafos depois: "um ser de razão é geralmente, e corretamente, definido como aquele que tem ser apenas objetivamente no intelecto ou como aquele que é pensado pela razão como um ser, embora não tenha entidade em si" (DM 54.1.6; *itálico no original*). Uma questão nos estudos de Suárez diz respeito a se os dois disjuntos equivalem a definições equivalentes ou não. Se Suárez também pensa que é possível pensar os não-ser à maneira dos não-ser, então parece que pode haver coisas que satisfaçam o primeiro disjunto sem satisfazer o segundo disjunto. Outra questão diz respeito a como entender a fala de ser objetivamente no intelecto. Na interpretação tradicional, a visão de Suárez é que os seres de razão têm um modo peculiar de ser, ou seja, como objetos puros do pensamento. Consequentemente, seu ser depende de mentes realmente pensando neles. Essa interpretação pode e tem sido contestada, no entanto, por uma explicação mais eliminativista que nega que "ser apenas objetivamente no intelecto" seja qualquer tipo de ser. Em vez disso, apenas descreve o estado de coisas em que um

intelecto tem um pensamento com conteúdo sobre algo que simplesmente não existe.

A maior parte do interesse no relato de Suárez de seres da razão diz respeito à sua caracterização geral. A *DM54*, no entanto, continua a perguntar que tipos de causas, se houver, seres da razão têm e se a divisão tradicional de seres da razão em negações, privações e relações de razão é certa e suficiente. Ele responde que, bem compreendido, é.

Questões sobre seres da razão remontam pelo menos aos filósofos gregos antigos, mas a discussão de Suárez é um marco em seus detalhes e sistemática. Também deixa algumas questões pouco claras, no entanto, e é claro que outros filósofos encontraram coisas com as quais discordar. O resultado foi um trem de discussões similarmente estendidas e sofisticadas de seres da razão depois de Suárez. Alguns ofereceram o que poderia ser visto como desenvolvimentos da conta de Suárez, por exemplo, Bartolomeo Mastri e Bonaventura Belluto, enquanto outros argumentam contra Suárez e ofereceram relatos contrastantes, por exemplo, Pedro Hurtado de Mendoza e John Punch.

h. Conhecimento Médio, Graça e Providência

Como mencionado anteriormente, Suárez contribuiu para o debate furioso sobre como conciliar o livre arbítrio humano com a graça divina, o conhecimento prévio, a providência e a predestinação que é conhecida como a controvérsia *Sobre a Ajuda*. Um dos desenvolvimentos pelos quais ele é mais conhecido, embora mais nos círculos teológicos do que nos círculos filosóficos, é uma doutrina chamada Congruísmo. Suárez e Robert Bellarmine são os dois jesuítas geralmente creditados com a formulação do Congruísmo em detalhes.

Para entender o congruismo, é útil dar um passo para trás e primeiro olhar para o molinismo do qual é uma espécie. Uma maneira relativamente direta de reconciliar o livre-arbítrio humano com as várias doutrinas teológicas em questão é fornecer uma explicação compatibilista do livre-arbítrio, isto é, uma descrição do livre-arbítrio compatível com o determinismo. Luis de Molina, também jesuíta, rejeita esse método, defendendo vigorosamente uma abordagem libertária do livre-arbítrio. Ser livre significa poder escolher e não escolher uma opção uma vez que todos os pré-requisitos para agir tenham sido colocados. Relacionada a essa ênfase na liberdade libertária está a crença de que a graça divina (pela qual humanos pecadores podem alcançar a salvação) não é intrinsecamente eficaz. Em vez disso, a graça de Deus se torna eficaz pelo livre consentimento do ser humano. Essas crenças naturalmente levantam questões sobre a compatibilidade com as doutrinas tradicionais, como a presciência de Deus e o controle providencial. Molina propõe o conhecimento médio (*scientia media*) para mostrar sua compatibilidade. O conhecimento médio - "meio" porque se situa entre o conhecimento natural e o conhecimento livre tradicionalmente atribuído a Deus - é o conhecimento pré-volitivo de Deus sobre o que qualquer criatura livre possível faria em qualquer cenário. Isso garante a presciência de Deus, mesmo de ações livres, e permite a Deus o controle providencial apropriado.

Suárez concorda sinceramente com Molina sobre a importância da liberdade libertária (*DM* 19.2-9). Se, por exemplo, Deus determina Pedro para roubar, então Pedro não pode ser responsabilizado por roubar. Suárez também concorda com a estratégia molinista de apelar ao conhecimento médio (*Sobre o conhecimento de Deus sobre as contingências futuras* 2). Há, no entanto, divergências sobre isso também.

Molina argumenta que a razão pela qual Deus sabe o que as criaturas fariam livremente é porque a natureza infinitamente superior a finita das criaturas permite a Deus "compreender" suas naturezas, e assim saber o que fariam em determinadas situações. Suárez, no entanto, nega que qualquer explicação especial seja necessária para o conhecimento do meio de Deus. Para saber se Deus pode fazer algo, não precisamos investigar a onipotência de Deus. Em vez disso, precisamos apenas estabelecer que a coisa é possível. Da mesma forma, ele pensa que para descobrir se Deus pode saber algo, não precisamos investigar as habilidades de Deus. Tudo o que precisamos fazer é estabelecer que a reivindicação em questão é verdadeira. Se for, então a onisciência de Deus garante o conhecimento de Deus sobre essa afirmação. Deus sabe proposições sobre o que criaturas livres fariam da mesma forma que ele conhece qualquer outra proposta: por uma simples intuição de sua verdade (*Sobre o conhecimento de Deus sobre as contingências futuras* 1.8).

Mas a principal disputa do Congruísmo com Molina diz respeito à razão da eficácia da graça divina e do lugar da predestinação. De acordo com Molina, Deus concede graça, digamos, Maria e Marta, sabendo que Maria agirá livremente de modo a tornar a graça eficaz enquanto Marta não o fará. A livre aceitação de Maria é a única razão extrínseca que torna a graça dada a ela eficaz, enquanto o fracasso livre de Martha em aceitar a graça é a única razão extrínseca que a graça dada a ela é suficiente e não eficaz. Além disso, Deus predestina Maria à salvação com base em seu conhecimento de que ela aceitará livremente sua graça.

Suárez, no entanto, tenta esculpir uma posição amplamente molinista, mas mais próxima da posição dos oponentes tomistas dos jesuítas. A seu ver, a livre aceitação de Maria não é a única razão extrínseca

que torna a graça eficaz. Nem Deus a predestinou para a salvação com base em seu conhecimento médio. Em vez disso, Deus elege antecipadamente algumas pessoas para a salvação, mas não elege outras. Esta eleição é gratuita no sentido de que não se baseia no conhecimento de Deus sobre quaisquer méritos humanos. Tendo assim eleito Maria, ele então sabe, graças ao seu conhecimento médio, que graças conceder de modo que Maria aceite livremente. Se Deus soubesse que a graça dada a Maria não seria tal que Maria a aceitasse livremente, então ele teria dado alguma outra graça a ela para que ela o fizesse. Em outras palavras, a graça é eficaz não apenas porque Maria a aceita livremente, mas também por causa da decisão anterior de Deus de dar qualquer graça necessária para garantir a aceitação gratuita de Maria, ou seja, sua decisão anterior de dar a ela uma graça "congruente" (*Da concordância e ajuda de Deus* 3.14.9).

A versão congruista de Suárez e Belarmino do molinismo foi declarada a doutrina oficial da ordem jesuíta em 1613, suplantando a versão do próprio Molina.

i. Direito Natural e Obrigação

Uma questão central na história da ética remonta a Sócrates no *Eutífron* de Platão: os deuses amam o piedoso porque ele é piedoso ou ele é piedoso porque os deuses o amam? Suárez aborda diretamente uma variante dessa questão, embora em uma seção cujo título pode não revelar imediatamente seu significado filosófico: "A lei natural é verdadeiramente uma lei divina preceptiva?" (*Das leis* 2.6; de agora em diante, *DL*).

Os escolásticos costumam distinguir entre lei natural e positiva. Explicar essa distinção em termos neutros é dificultado pelas amplas variações de teorias da lei apresentadas, mas talvez a característica central da lei natural seja epistemológica. A lei natural é a lei acessível a todos os

seres humanos, independentemente de seu acesso a algum texto sagrado ou outra revelação especial. Como Suárez coloca, a lei natural “é aquela lei que está dentro da mente humana para distinguir o bom do mau” (DL 1.3.9 ou 10, dependendo da edição). Outras características frequentemente associadas à lei natural são a universalidade (ou seja, a aplicabilidade em todos os tempos e lugares) e o fundamento na natureza, e não em uma vontade arbitrária. O direito positivo, por outro lado, é em certo sentido o direito arbitrário que se acrescenta ao direito natural e que não é, em princípio, acessível a não ser por promulgação ou comunicação especial. Um exemplo de paradigma é uma lei que exige que as pessoas dirijam do lado direito da estrada. Alguém pode pensar que a escolha entre essa lei e a lei que exige que as pessoas dirijam à esquerda é arbitrária e certamente não é possível descobrir em que lado da estrada dirigir em um determinado país por introspecção. Vale notar que Suárez reconhece duas espécies de direito positivo: o humano e o divino. Em algumas discussões contemporâneas, o direito positivo é caracterizado como direito humano e o direito natural como direito divino. Entender os termos dessa maneira confunde a discussão de Suárez, bem como a de outros escolásticos.

Agora podemos ver por que a lei natural é de especial interesse no que diz respeito à questão que Sócrates colocou a *Eutífron*. Todos os teóricos escolásticos do direito pensam que há pelo menos alguns casos em que as leis obtêm sua força obrigatória exclusivamente de um legislador. Assim é o direito positivo, inclusive o direito positivo divino. Um exemplo padrão é a lei cerimonial do Antigo Testamento, que os cristãos consideravam obrigatória em um tempo e lugar, mas não em outro. A questão é se toda lei é assim. A lei natural é, obviamente, o lugar para procurar se alguém está se perguntando se existem obrigações que não são fundamentadas no comando ou proibição de um superior.

Suárez enfatiza que a pergunta a ser feita é se a lei natural é lei divina no sentido de que se fundamenta em Deus enquanto legislador. Ele considera inteiramente óbvio que Deus é a causa da lei natural em algum sentido, uma vez que Deus é o criador de tudo, incluindo qualquer natureza na qual a lei natural possa ser fundamentada (DL 2.6.2). Mas mesmo que Deus seja a causa nesse sentido, ainda há a questão de saber se a natureza criada já indica o que deve ser feito e o que deve ser evitado ou se é necessário um ato legislativo adicional prescrevendo ou proibindo ações. Suárez chama a lei no primeiro sentido de lei indicativa e a lei no segundo sentido de lei preceptiva.

Uma posição é o naturalismo extremo ou intelectualismo, que Suárez atribui a Gregório de Rimini e vários outros (DL 2.6.3). Nesta visão, nenhum ato legislativo da parte de Deus é necessário. Em vez disso, a lei natural simplesmente indica o que deve ser feito ou não com base no que é intrinsecamente bom ou mau. A perda da vida, por exemplo, é ruim: assassinar o rei Duncan o priva da vida e, portanto, Macbeth não deveria esfaquear Duncan. No extremo naturalismo defendido por Gregory, o dever de Macbeth de não assassinar Duncan prevaleceria mesmo que Deus não tivesse dado os Dez Mandamentos e mesmo que Deus não existisse.

Do outro lado está um voluntarismo extremo que diz que a lei natural consiste inteiramente em um comando ou proibição vindo da vontade de Deus, visão que Suárez atribui a Guilherme de Ockham (DL 2.6.4). Nesta visão, o que alguém deve ou não fazer é totalmente determinado pelos atos legislativos de Deus e, além disso, os atos legislativos de Deus são irrestritos. Ou seja, não há ato intrinsecamente mau que Deus seja obrigado a proibi-lo ou mesmo impedido de comandá-lo e nenhum ato intrinsecamente bom que Deus seja obrigado a comandá-lo. Se Deus

tivesse nos ordenado a matar e roubar, então fazê-lo teria sido obrigatório e bom.

Caracteristicamente, Suárez traça um caminho intermediário. Ele primeiro concorda com os voluntaristas extremos que a lei natural é genuinamente lei preceptiva, e argumenta que para uma lei ser lei genuína e não apenas lei no nome, ela deve ser fundamentada no ato legislativo de um superior (DL 2.6.5-10). A força obrigatória da lei natural vem da vontade de Deus. Contra Gregório de Rimini, essa obrigação não estaria presente se Deus não tivesse legislado ou não existisse.

Mas então vem a qualificação crucial que encerra o acordo de Suárez com extremo voluntarismo: "Segundo, eu digo que esta vontade de Deus - isto é, esta proibição ou preceito - não é toda a razão para a bondade e maldade que se encontra em observar ou transgredir a lei natural, mas que a lei natural pressupõe nos próprios atos uma certa sutileza ou maldade necessária e acrescenta a estes uma obrigação especial de lei divina" (DL 2.6.11). O voluntarista extremo pensa que Deus é livre para comandar como quiser, sem ser constrangido pela natureza das coisas. Suárez, por outro lado, pensa que os mandamentos e proibições de Deus são limitados pela bondade e maldade naturais. Como convém a um ser perfeito, Deus proíbe algumas ações justamente por serem más. Suárez acha absurdo sugerir que não existem ações que sejam más demais para Deus ordenar ou mesmo apenas permitir. Nesse ponto, então, Suárez concorda com o naturalista; as obrigações da lei natural estão enraizadas na bondade e maldade naturais.

Que Suárez tenta traçar um caminho intermediário desse tipo é incontroverso. Há, no entanto, controvérsias sobre o quanto Suárez permite no lado natural, pré-legislativo, bem como o que é permitido no lado natural se relaciona com a "obrigação especial" decorrente dos atos

legislativos de Deus. Em uma interpretação, o relato de Suárez é incoerente, porque ele dá uma explicação voluntarista da obrigação e, ainda assim, concede que a realização de uma ação naturalmente má é suficiente para a culpabilidade. Uma vez que ser culpável requer violar uma obrigação, Suárez está implicitamente empenhado em dizer que a maldade natural é suficiente para gerar obrigações. Mas isso contradiz sua descrição voluntarista da obrigação. Uma forma de evitar a acusação de incoerência seria entender Suárez como dando conta voluntarista da "obrigação especial" imposta pela lei natural, e entendendo essa obrigação como uma obrigação adicional. Em outras palavras, a bondade e a maldade naturais intrínsecas às ações são suficientes para dar origem a um tipo de obrigação e, conseqüentemente, suficientes para tornar louváveis os agentes que cumprem as obrigações e censuráveis os agentes que as violam. A lei natural então acrescenta uma obrigação adicional a essa obrigação natural, da mesma forma que os legisladores humanos podem acrescentar obrigações adicionais ao proibir o que já é moralmente proibido. Como observa Suárez, não há nada de incoerente em somar uma obrigação a outra (DL 2.6.12).

Observando que Suárez usa tanto os termos "deveres" ("*debita*") quanto "obrigações" ("*obligationes*"), uma estratégia alternativa é interpretá-lo como dando uma explicação voluntarista de toda obrigação, ao mesmo tempo em que concede que a bondade e a maldade naturais dão origem a obrigações. Em outras palavras, a bondade e a maldade naturais seriam suficientes para dar aos agentes racionais deveres de agir de certas maneiras e não de outras maneiras, mas nada disso contaria como obrigação genuína. Obrigação, nessa visão, é um tipo peculiar de força que surge de alguém com autoridade legítima emitindo um comando ou proibição a alguém sujeito a essa autoridade. Uma tarefa para

os defensores dessa interpretação é explicitar o que são deveres e obrigações, de modo que estar sujeito a um dever não é suficiente para estar sob obrigação.

j. Autoridade Política

Alguém poderia sustentar a opinião de que o que dá a alguns indivíduos poder político sobre outras pessoas é que Deus lhes concedeu tal autoridade diretamente. Suárez rejeita essa visão. Ele insiste que os homens são livres por natureza e não estão sujeitos a ninguém (DL 3.1.1) – usarei o termo “homens” nesta seção, já que Suárez não concede a mesma liberdade natural a mulheres e crianças (Veja DL 3.2.3.). Os europeus, é claro, tropeçaram nas Américas pouco antes da época de Suárez e assim uma das questões que preocupavam seus contemporâneos dizia respeito à posição dos nativos americanos, especialmente à luz da infame afirmação de Aristóteles de que alguns seres humanos são escravos naturais. Suárez não vê utilidade na sugestão de que os nativos americanos são escravos naturais. Os homens são naturalmente dispostos a serem livres e ser livre é uma de suas perfeições; sugerir que todas as pessoas em uma região ou outra tenham nascido “monstros”, isto é, com naturezas defeituosas, é incrível.

Suárez, no entanto, acha que alguns governantes têm autoridade legítima sobre os homens. De onde vem essa autoridade? A resposta curta é que as comunidades políticas são necessárias e, portanto, os homens consentem em se unir em tais comunidades, e em uma comunidade política o poder de governar e cuidar do bem comum da comunidade deve ser investido em uma autoridade. Suárez apresenta duas razões principais pelas quais as comunidades políticas são necessárias (DL 3.1.3). Primeiro, ele concorda com Aristóteles que os seres humanos são animais

sociais que desejam viver em comunidade. A comunidade mais natural é a família, mas esta é uma comunidade imperfeita, insuficiente para incluir nela todas as habilidades e conhecimentos necessários para a vida. Consequentemente, várias famílias precisam se unir em uma comunidade perfeita (ou seja, completa). Em segundo lugar, antecipando o famoso ponto de Hobbes, Suárez observa que famílias individuais que não se unem em uma comunidade política dificilmente permaneceriam em paz e não teriam meios de evitar ou vingar injustiças (ver também *Uma defesa da fé católica* 3.1.4).

Uma questão viva na época de Suárez era se os seres humanos em estado de inocência teriam vivido em comunidades políticas ou se tais comunidades só se tornaram necessárias após a Queda com a introdução do pecado. A segunda razão dada acima, em particular, parece não se aplicar ao estado de inocência. Suárez, no entanto, está confiante de que as comunidades políticas teriam se formado mesmo no estado de inocência, se tivesse continuado (*Sobre o trabalho de seis dias* 5.7). O ser humano é um animal social, seja no estado de inocência ou não. Além disso, Suárez pensa que mesmo no estado de inocência algumas pessoas superariam outras em virtude e conhecimento. Portanto, mesmo que a união em uma comunidade política não seja necessária para a mera sobrevivência naquele estado, seria, no entanto, muito útil para compartilhar conhecimento e encorajar uma virtude maior.

Essa comunidade política requer alguma autoridade para governá-la. Suárez considera quase auto-evidente (DL 3.1.4-5). Ele observa, no entanto, que uma das razões pelas quais uma autoridade governante é necessária é porque cada indivíduo de uma comunidade política cuida de seu próprio bem. Os bens individuais, no entanto, às vezes entram em conflito com o bem comum. Consequentemente, é necessário um governo

que cuide do bem comum. Seguindo Aristóteles, Suárez pensa que uma monarquia preenche melhor o papel de autoridade governante (DL 3.4.1). Ele não pensa que a monarquia seja ditada pela lei natural, entretanto, e admite que outras formas de governo, incluindo a democracia, podem ser “boas e úteis”. Qual forma de governo adotar é deixada para a escolha humana.

Uma comunidade política não resulta apenas de um grupo de famílias que vivem em proximidade, mesmo que conseqüentemente se tornem amigos familiares. A formação de uma união política requer um “pacto explícito ou tácito” de ajuda recíproca e a subordinação das famílias e dos indivíduos a alguma autoridade governamental (*Sobre o trabalho de seis dias* 5.7.3; cf. DL 3.2.4). Os detalhes de como isso funciona estão sujeitos a disputas acadêmicas. Alguns comentaristas argumentam que, na visão de Suárez, o consentimento da comunidade cria uma comunidade política, mas não causa obrigações diretas a uma autoridade política. Outros argumentam que o consentimento causa diretamente a obrigação e a autoridade.

Uma característica importante da visão de Suárez é que o poder político não reside inicialmente apenas na comunidade. Sempre permanece lá. Como ele diz, “depois que o poder foi transferido para uma pessoa individual, mesmo que tenha sido passado para um número de pessoas através de várias sucessões ou eleições, ainda é sempre considerado como possuído imediatamente pela comunidade” (DL 3.4 .8). Suárez está, é claro, ciente de que a necessária estabilidade das comunidades políticas estaria em questão se as comunidades pudessem retirar sua transferência de poder para o governo a qualquer momento. Assim, embora em certo sentido o poder sempre permaneça na comunidade, Suárez argumenta que o poder transferido normalmente não

pode ser retirado (DL 3.4.6). Suárez reconhece exceções, no entanto. Se o governo se tornar tirânico, a porta pode ser aberta para legitimar a revolta e até o tiranicídio (*Defesa da Fé Católica* 6.4 e *Da Caridade* 13.8). Esta é a doutrina que ganhou a ira de Suárez de James I da Inglaterra.

4. Legado

Embora amplamente desconhecida entre os não especialistas (pelo menos na filosofia anglo-americana), a influência de Suárez nunca foi posta em dúvida entre os historiadores da filosofia do início da modernidade. Há dificuldades em estabelecer a extensão de sua influência. Primeiro, muitas das figuras canônicas do início da modernidade raramente citam suas fontes. Descartes é talvez mais conhecido por isso, mas as citações dificilmente são abundantes em qualquer um dos outros primeiros modernos extraescolares, como Spinoza, Malebranche e Locke. A ausência de citações é, claro, especialmente notável em comparação com os textos de Suárez e seus colegas escolásticos, que estão repletos delas. Em segundo lugar, encontrar uma ideia ou termo em um texto moderno que se parece muito com algo em Suárez é insuficiente para estabelecer a influência suáreziana, uma vez que havia centenas de outros teólogos e filósofos escolásticos, muitos deles também bastante influentes e muitos, especialmente os confrades jesuítas de Suárez, dizendo coisas mais ou menos parecidas com o que Suárez está dizendo e fazendo uso dos mesmos termos e distinções padrão nos meios escolares.

Consequentemente, há um debate substancial sobre o quanto Descartes, por exemplo, deve a Suárez. Alguns historiadores enfatizam que sua formação filosófica teria ocorrido em sua educação no jesuíta La Flèche e que ele mesmo escreve em uma carta que as primeiras sementes de tudo o que aprendeu vieram dos jesuítas. Outros historiadores, no entanto,

apontam que em outra carta ele afirma lembrar-se apenas de dois jesuítas, Antonio Rubio e Francisco de Toledo, e que geralmente parece ter sido um leitor muito atento.

Por mais que haja muita incerteza sobre a extensão da influência de Suárez, é certo que Hobbes, Descartes, Malebranche, Leibniz e Berkeley mencionam Suárez explicitamente pelo menos uma vez e dizem uma variedade de coisas que podem muito bem ser pensadas como emprestadas ou inspirado em Suárez. Wolff também cita Suárez e o tem em alta estima, a ponto de Wolff ser caracterizado como filho de Suárez. Na medida em que há um caminho de Wolff a Kant, pode-se, então, razoavelmente pensar em um caminho de Suárez a Kant também.

A história de influência que acabamos de contar é a que encontramos com mais frequência. Omite, no entanto, a principal influência de Suárez. Devido aos caprichos da moda acadêmica e historiografias duvidosas, grandes áreas da filosofia moderna não recebem praticamente nenhuma atenção hoje. No entanto, Suárez foi mais influente nesses reinos negligenciados, que viram o surgimento de uma escola suáreziana de filosofia.

Suárez e Gabriel Vasquez eram vistos como pais rivais da teologia e da filosofia jesuíta, levando a uma discussão quase interminável sobre os pontos de vista de Suárez pelos primeiros jesuítas modernos. Pedro Hurtado de Mendoza e Rodrigo de Arriaga, por exemplo, discutem amplamente sobre Suárez em suas próprias obras (na verdade, às vezes são tratados como fiéis suárezianos, embora isso seja um erro). Deve ser lembrado, também, que os jesuítas eram ativos em todo o mundo, levando a uma disseminação notavelmente ampla dos pontos de vista de Suárez. Sua influência foi talvez mais profunda nas primeiras universidades modernas da América Latina, mas os missionários jesuítas também

espalharam seu trabalho para a África e a Ásia, até mesmo iniciando uma tradução chinesa de DM no século XVII.

Fora da ordem jesuíta, a estatura de Suárez no escotismo – em seu auge no início da Europa moderna – também é impressionante. Textos de autores escotistas geralmente incluem discussões frequentes e detalhadas das opiniões de Suárez. Sua influência transcendeu até mesmo a principal divisão religiosa da Europa Ocidental moderna. Escolásticos protestantes como Francis Turretin e David Hollaz, partindo do desprezo de Lutero pela escolástica, emprestaram livremente de Suárez. Suárez às vezes é descrito como fornecendo a metafísica recebida para as universidades luteranas do século XVII.

Os leitores contemporâneos geralmente chegam a Suárez por meio dos filósofos canônicos do início da modernidade, como Descartes e Leibniz, mas observar essas linhas adicionais de influência traz duas coisas. Em primeiro lugar, ajuda a fornecer uma imagem mais precisa da extensão da influência de Suárez. Mas, em segundo lugar, também dá alguma indicação de quantos filósofos e teólogos identificaram em Suárez um pensador do mais alto calibre, com cuja obra valeu a pena se envolver longamente.

5. Referências e Leitura Suplementar

a. Fontes Primárias

- Suárez, Francisco. *Opera omnia*. Louis Vivès, 1856-78.
 - Esta edição padrão é a mais facilmente disponível, inclusive livremente online. Não é, no entanto, uma edição crítica e não inclui todas as obras de Suárez. Todas as principais obras filosóficas estão incluídas. Nenhuma tradução em inglês de um trabalho completo foi publicada. Partes significativas de alguns

trabalhos, especialmente *Disputas metafísicas* (DM), foram publicadas, no entanto, e traduções adicionais em várias etapas do polimento estão disponíveis online.

b. Fontes secundárias

Esta bibliografia abreviada se concentra em trabalhos de inglês publicados nos últimos anos.

- Doyle, John P. Coletou Estudos sobre Francisco Suárez, S. J. (1548-1617). Editado por Victor M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010.
 - Doyle talvez tenha feito mais do que qualquer um para os estudos de Suárez nos EUA. Trata-se de uma coleção de ensaios extraídos de quarenta anos de trabalho. O tema que mais chama a atenção é a concepção de Suárez de metafísica e ser, mas o volume também inclui vários artigos sobre o relato de Suárez sobre direito e direitos humanos.
- Fichter, Joseph H. Man da Espanha: Francis Suárez. MacMillan, 1940.
 - Ainda a biografia inglesa padrão de Suárez, embora seja bastante hagiográfica para os padrões contemporâneos.
- Freddoso, Alfred J. "A Concordância Geral de Deus com causas secundárias: por que a conservação não é suficiente." *Perspectivas Filosóficas* 5 (1991): 553-85.
 - Um relato soberbo dos argumentos de Suárez no DM 22 contra o mero conservacionismo, ou seja, seus argumentos para a constante concordância de Deus com as ações das coisas criadas.
- Freddoso, Alfred J. "Introdução: Suárez em Inquérito Metafísico, Causalidade Eficiente e Ação Divina." *Sobre Criação, Conservação e*

Concordância: Disputas Metafísicas 20-22, xi-cxxi. Por Francisco Suárez. South Bend: St. Augustine's Press, 2002.

- O foco está no relato de Suárez sobre criação, conservação e concordância, mas a introdução incisiva à metafísica de Suárez em geral e por conta de uma causalidade eficiente, particularmente, torna este um ensaio especialmente valioso.
- Gracia, Jorge J. E. "Concepção de Metafísica de Suárez: Um Passo na Direção do Mentalismo?" *American Catholic Philosophical Quarterly* 65.3 (1991): 287-309.
 - Defende uma interpretação realista do relato de Suárez sobre metafísica.
- Gracia, Jorge J. E. "Francisco Suárez: O Homem na História". *American Catholic Philosophical Quarterly* 65.3 (1991): 259-66.
 - Uma breve e acessível introdução a Suárez, colocando-o em seu contexto histórico.
- Heider, Daniel. *Universais em Segundo Escolástico: Um Estudo Comparativo com Foco nas Teorias de Francisco Suárez S. J. (1548-1617), João Poinset O. P. (1589-1644) e Bartolomeo Mastri da Meldola O. F. M. Conv. (1602-1673)/Bonaventura Belluto O. F. M. Conv. (1600-1676)*. Nova Iorque: John Benjamins Publishing Company, 2014.
 - O título é um guia preciso. Bolsa histórica exemplar, mas leitura desafiadora para aqueles que não estão familiarizados com terminologia escolar.
- Hill, Benjamin e Henrik Lagerlund, eds. *A Filosofia de Francisco Suárez*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Um dos primeiros volumes que um aluno de Suárez deve recorrer; inclui artigos sobre uma variedade de tópicos.
- Novotný, Daniel D. *Ens rationis de Suárez a Caramuel: Um Estudo em Escolástico da Era Barroca*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2013.
 - Um belo estudo do relato de Suárez sobre seres da razão, seguido de discussões sobre as contas oferecidas posteriormente por Hurtado, Mastri/Belluto e Caramuel. O trabalho de Novotný é marcado tanto pela bolsa histórica erudita quanto pela análise filosófica aguçada.
- Penner, Sydney. "Suárez sobre a Redução das Relações Categóricas." *Filosofal* 13 (2013): 1-24.
 - Argumenta que Suárez dá um relato realista, mas reducionista das relações, ainda que com alguns resultados problemáticos.
- Perler, Dominik. "Suárez na Consciência". *Vivarium* 52.3-4 (2014): 261-86.
 - Um exame esclarecedor do relato de Suárez sobre nosso acesso aos nossos próprios atos de percepção e pensamento. Olha para sua distinção entre consciência sensorial de primeira ordem e consciência intelectual de segunda ordem, bem como o que explica a unidade da consciência.
- Salas, Victor e Robert Fastiggi, eds. *Um companheiro de Francisco Suárez. Companheiros de Brill à Tradição Cristã* 53. Leiden: Brill, 2015.
 - Abrange uma série de áreas que são negligenciadas pelas coleções Schwartz e Hill/Lagerlund.
- Schwartz, Daniel, ed. *Interpretando Suárez: Ensaio Crítico*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- Um excelente conjunto de ensaios sobre Suárez, tratando uma seleção de tópicos-chave.
- Escudos, Christopher. "Presença Virtual: Mereologia Psíquica em Francisco Suárez." Em *Particionando a Alma: Debates Antigos, Medievais e Modernos*, editado por K. Corcilius e D. Perler, 199-219. Berlim: W. de Gruyter, 2014.
 - Examina o relato de Suárez sobre a alma e suas partes e o que a conversa das partes vem a ser.
- Shields, Christopher e Daniel Schwartz. "Francisco Suárez". *Stanford Enciclopédia de Filosofia*, ed. Edward N. Zalta. 2014. Acessado em 30 de março de 2015.
 - Um belo levantamento da vida e filosofia de Suárez que aborda alguns temas negligenciados no presente momento.

Informações do autor

Sydney Penner

Asbury University

U. S. A.

THOMAS MORE

Thomas More (1478-1535) foi um advogado, humanista, estadista e mártir católico inglês, cuja vida paradoxal se reflete em seus títulos contrastantes: ele foi nomeado cavaleiro pelo rei Henrique VIII em 1521 e canonizado pelo Papa Pio XI em 1935. Nascido em uma família rica, mercantil e profissional, ele representava a viva cultura intelectual que se desenvolveu na Londres do século XV e que forneceu uma plataforma para as primeiras manifestações do humanismo.

A perspectiva de More foi moldada por seu papel legal nos assuntos da cidade, então de longe a maior da Inglaterra, com uma população de cerca de 50.000 habitantes, e foi como representante dos interesses da cidade que ele foi colocado a serviço da Coroa. Esse envolvimento com a vida cívica de Londres também desempenhou seu papel na concepção de *Utopia*, sua obra mais conhecida, concluída em 1516. Sua amizade com o estudioso holandês Erasmo de Roterdã durou mais de trinta anos e foi crucial para o desenvolvimento de suas próprias ideias sobre estudos literários, em particular o renascimento grego, e sobre as possibilidades sociais da educação. Foi graças a Erasmo que ele foi atraído para as redes literárias do humanismo do Norte. Embora More não possa ser classificado formalmente como filósofo, é em seus escritos em defesa do humanismo e em *Utopia* que ele pode ser melhor visto como um expoente de ideias. Nos primeiros anos de sua associação, More e Erasmo compartilharam um interesse crítico em expor as loucuras e abusos da vida contemporânea, não apenas em questões de prática religiosa; mas uma vez que More foi arrastado para a polêmica selvagem do início da Reforma, ele defendeu a ortodoxia católica com todas as armas à sua disposição.

No entanto, seus esforços foram comprometidos por uma mudança na política do governo. Sua recusa conscienciosa em apoiar a campanha do

rei Henrique para repudiar seu casamento com Catarina de Aragão levou à sua aposentadoria da vida pública e, por fim, à prisão. Durante quatorze meses na Torre, ele escreveu várias obras devocionais que contrastam com a severidade de seus escritos polêmicos.

Julgado por traição, More foi decapitado em 6 de julho de 1535. Sua morte causou indignação generalizada no Continente, onde ele foi inicialmente visto como um modelo de integridade, um conselheiro semelhante a Sêneca que resistiu a um governante tirânico. Seu status de mártir católico surgiu mais tarde sob a influência da Contrarreforma inglesa.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. O Teatro da Política
3. A Defesa do Humanismo
4. Utopia
5. Polêmicas da Reforma
6. Escritos da Prisão
7. Bibliografia
 - a. Fontes primárias
 - b. Edições selecionadas das obras de More
 - c. Biografias Contemporâneas
 - d. Estudos Biográficos
 - e. Estudos Secundários Selecionados

1. Vida e Obras

Na página de rosto de *Utopia*, Thomas More se identifica como um cidadão da renomada cidade de Londres. A cidade, com seus privilégios e

procedimentos corporativos, foi central em sua formação e no estilo de seu pensamento político. Nascido em Milk Street, Cripplegate, em fevereiro de 1478, ele era filho de um advogado de sucesso, John More. Thomas começou sua educação em Santo Antônio, a principal escola de gramática da cidade, mas por volta de 1490 ele foi colocado como pajem na casa do cardeal John Morton, arcebispo de Canterbury e Lorde Chanceler. Morton ficou evidentemente impressionado com os talentos de More, pois depois de dois anos ele foi enviado para Oxford, talvez para o *Canterbury College*. Provavelmente nunca foi planejado que ele deveria se formar, mas ele deve ter recebido alguma base nos assuntos do curso. *trivium* (gramática, dialética, retórica). Morton, que morreu em 1500, permaneceria uma figura de significado pessoal para More, aparecendo tanto em *Ricardo III* (em seu cargo anterior como bispo de Ely) quanto em *Utopia*, onde ele atua como a figura de um estadista sábio e flexível.

Uma fonte importante para a biografia de More é a carta que Erasmo escreveu para Ulrich von Hutten em 1519 (OCE 7: Ep. 999), mas ela precisa ser tratada com cautela. Erasmo tinha sua própria agenda e é o grande responsável pela ideia de que John More arrastou seu filho relutante para uma carreira jurídica. Na verdade, há uma consistência marcante no início da carreira de Thomas, e parece que ele equilibrou com sucesso seus interesses humanistas com o compromisso com a lei. Depois de dois anos em Oxford, ele retornou a Londres, inicialmente estudando em New Inn, antes de ser admitido no Lincoln's Inn em 1496. Quando Erasmo chegou em sua primeira visita à Inglaterra em 1499, ele reagiu com entusiasmo à atmosfera intelectual que encontrou e lista quatro novos conhecidos, John Colet, William Grocyn, Thomas Linacre e Thomas More (OCE 1: Ep. 118). Uma característica comum desse grupo é o interesse pelos estudos gregos; além disso, todos eles, exceto More, haviam viajado pela Itália. É

possível que More tenha aprendido um pouco de grego em Oxford: Grocyn voltou para lá em 1491 após um período de estudos em Florença e deu as primeiras aulas de grego na universidade, mas mudou-se em 1496 para Londres, onde More teria tido fácil acesso ao seu ensino.

De qualquer forma, Thomas Linacre, que havia compartilhado os estudos de Grocyn em Florença, retornou à Inglaterra em 1499, e More menciona a leitura da Meteorologia de Aristóteles sob sua orientação. A aquisição de competência em grego foi de profunda importância no desenvolvimento intelectual de More e forneceu a base para sua colaboração com Erasmo. Foi durante a visita deste último à Inglaterra em 1505 que eles concordaram em traduzir as obras do satírico grego Luciano de Samósata para o latim, e seus esforços combinados foram impressos em Paris no ano seguinte. More era um ironista instintivo e respondeu claramente à exposição de Luciano da auto-ilusão humana; isso funciona não apenas no nível da ilusão privada, mas também no nível mais amplo da convenção cultural. More ainda invoca Luciano como um antídoto para as fábulas supersticiosas que tão facilmente distorcem a crença cristã e podem até mesmo enganar uma figura autoritária como Santo Agostinho (OCM 3:1,5).

Em 1501, More completou seus estudos jurídicos e se qualificou como advogado. Foi também o ano em que ele ministrou um curso de palestras sobre a *Cidade de Deus* de Agostinho na igreja judaica de São Lourenço de Grocyn. Não temos registro do que elas continham, embora Thomas Stapleton em *Os Três Thomas* (1588) afirme que tratou a obra mais do ponto de vista da história e da filosofia do que da teologia. Agostinho permaneceria central no pensamento de More, mas, em sua carta de 1515 a Martin Dorp, ele aproveita a oportunidade para criticar a visão do santo sobre a corporeidade dos demônios: “sendo um

homem, ele poderia cometer um erro. Eu levo a palavra dele tão a sério quanto a de qualquer um, mas não levo a palavra de ninguém incondicionalmente” (OCM 15: 69).

Tal abordagem da autoridade religiosa é evidência da adesão de More aos padrões críticos do humanismo. Sua capacidade de combinar o interesse pelo estudo acadêmico do direito (ele atuava como Leitor Quaresmal no Lincoln's Inn até 1514), juntamente com os estudos gregos e patrísticos, enquanto seguia uma carreira jurídica cada vez mais ocupada, é notável. Em sua carta introdutória à *Utopia*, ele faz um relato bem-humorado das pressões que impediram a conclusão do trabalho, mas parece que essa rotina exigente deve ter sido seu padrão de vida normal. Antes de seu casamento em 1505, More teria vivido na Charterhouse, presumivelmente nos aposentos de hóspedes, uma associação que levou a conjecturas sobre sua atração pela vida monástica, ou pelo menos pelo sacerdócio. Erasmo não ajudou aqui, pois usa More como exemplo de alguém que, tendo testado a si mesmo para uma vocação religiosa, não conseguiu se livrar da ideia do casamento: “E então ele escolheu ser um marido temente a Deus em vez de um padre imoral” (OCE 7: Ep. 999, p. 21).

A erudição moderna às vezes vê More como um “monge mimado”, mas há uma surpreendente unidade de propósito sobre o início da vida de More; *Epístola sobre a vida mista* do cônego agostiniano Walter Hilton (falecido em 1396), cujos escritos ele recomenda. Descrevendo uma vida que equilibra a cultura espiritual com a ação no mundo, Hilton a aplica aos leigos que possuem riqueza material e autoridade sobre os outros, “para governá-los e sustentá-los”. O novo edifício que More mais tarde ergueria em sua propriedade em Chelsea continha uma capela, uma biblioteca e uma galeria e, de acordo com William Roper, genro de More, ele se

retiraria regularmente, “para ficar sozinho e isolar-se da companhia mundana” (Roper 1935: 25). Isso soa mais como o ideal de Hilton do que como uma forma de nostalgia monástica.

Enquanto isso, a carreira jurídica de More na cidade floresceu e, em 1504, ele foi reconduzido como membro do Parlamento. Foi no decorrer deste Parlamento que a demanda de Henrique VII por um subsídio retrospectivo para cobrir as despesas do casamento de sua filha com Jaime IV da Escócia foi rejeitada, e Roper atribui isso substancialmente à intervenção de More. É improvável que o caso tenha atingido o tom dramático que Roper sugere, mas se encaixa na visão hostil das políticas fiscais de Henrique VII, que More revela em seu poema latino celebrando a coroação de Henrique VIII (OCM 3:2, nº 19), e implicitamente em *Utopia*.

No início do ano seguinte, ele se casou com Jane Colt e mudou-se para Old Barge, Bucklersbury, uma residência grande o suficiente para permitir o fluxo de convidados; entre eles estava Erasmo, que chegou em agosto de 1509, cheio de expectativa de patrocínio sob o novo rei e carregando na cabeça a ideia inicial de *O elogio da loucura*. Sob seu título latino *Encomium Moriae*, este trocadilho com o nome de More, “que é o mais próximo em forma de *Moria* (Insensatez) como você está de fato distante da própria insensatez” (OCE 2: Ep. 222, p. 161); e uma vez que Erasmo o completou sob o teto de More, ele o dedicou a seu amigo, a quem ele compara a Demócrito, o risonho filósofo. Certamente o riso sardônico de More encontrou seu caminho em seus epigramas latinos, muitos dos quais devem datar desses anos; mas um empreendimento mais solene foi a tradução da biografia do filósofo sincretista Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) por seu sobrinho Gianfrancesco, que parece datar dessa época. Stapleton sugere que More escolheu Pico como um modelo

de intelectual leigo, embora a vida de aposentado de Pico possa parecer o reverso do engajamento público de More.

A mira de More na *Vida do Pico* não era simplesmente fornecer uma tradução para o inglês do texto de Gianfrancesco, mas modificá-lo para seus próprios fins; assim, uma parte substancial do original é cortada, principalmente as partes que tratam dos interesses e controvérsias intelectuais mais exóticos de Pico, e das 47 cartas impressas por Gianfrancesco apenas três são mantidas. Mais do que justificar a carreira altamente individual de Pico, More se preocupa em esboçar o esboço de uma vida edificante: com efeito, a conversão de Pico da arrogância inicial com que se propunha defender suas novecentas *Conclusões* contra todos os candidatos a uma carreira de erudição altruísta, dedicada ao “amor de Deus e ao lucro de sua igreja”.

Para tanto, Pico cedeu seu patrimônio e terras a seu sobrinho tão barato que “parecia mais um presente do que uma venda”, e também se distanciou das distrações da vida pública para preservar sua independência (OCM 1, 63-4). Estas são as mesmas características que mais tarde reaparecerão na figura de Rafael, o filósofo errante que é nosso guia para a ilha da Utopia. Das três cartas que More traduz, a de Andrea Corneo é a mais importante, pois trata do papel social da filosofia. Corneo exortou Pico a aplicar seus estudos na “vida civil e ativa”, mas para Pico isso compromete a integridade do filósofo; ele está disposto a tolerar algo equivalente à vida mista em que contemplação e ação se reconciliam, mas mantém a superioridade de uma vida livre de qualquer dependência de reconhecimento externo. Os filósofos, ele conclui, não podem servir: “Eles habitam consigo mesmos e se contentam com a tranquilidade de sua própria mente” (OCM 1, 87). Podemos ver More aqui colocando

marcadores que moldarão mais tarde a disputa sobre a filosofia e a esfera pública que emerge em *Utopia*.

No entanto, o ano de 1510, que viu a *Vida do Pico* impressa, ofereceu a More pouco espaço para uma aposentadoria tranquila. Ele estava fortemente envolvido nos assuntos de Londres, representando a cidade no primeiro Parlamento de Henrique VIII e, em setembro, tornou-se um de seus dois subxerifes, cargo pelo qual se identifica na página de título de *Utopia*. Como subxerife, ele era responsável por fornecer consultoria jurídica aos altos funcionários da corporação, mas em particular por presidir o tribunal do xerife; foi, de fato, um posto-chave que o colocou no centro da vida da cidade e ao mesmo tempo lhe deu uma viva noção dos problemas sociais que se desenrolavam perante os tribunais. A urgência de suas obrigações pode muito bem explicar a pressa de seu novo casamento: sua esposa Jane, que lhe deu quatro filhos, morreu em junho de 1511 e, supostamente, em um mês ele se casou com Alice Middleton, viúva de um colega da Companhia Mercer.

More teve que considerar não apenas seus filhos, mas também a administração de sua casa substancial: entre seus inquilinos ocasionais contavam-se Erasmo e também Andrea Ammonio, que se tornou secretário latino do rei em 1511. As evidências apontam para alguma intimidade intelectual entre esses amigos, e isso ganha especial interesse à luz da conduta guerreira do novo rei. Impulsionado pelo exemplo de seu ilustre predecessor Henrique V, o vencedor de Agincourt, Henrique VIII entrou na Santa Liga, instigado pelo Papa Júlio II contra a França, e se preparou para atacar o inimigo tradicional da Inglaterra. Quando Henrique invadiu a França em 1513, Ammonio o acompanhou e enviou relatos da campanha que ecoam na própria exposição de Erasmo da glória marcial no ditado "Doce guerra para os inexperientes", um dos tratados anti-guerra de maior

circulação já escritos (OCE 35: 399-440). A resposta imediata de More foi limitada a um punhado de epigramas, sendo o mais eficaz um agrupamento (OCM 3:2, nos. 188-195) que ridiculariza os *Chordigera*, um mini-épico pretensioso do humanista francês Germain de Brie que celebra os feitos de um comandante naval francês. Mais objeções ao modo como a convenção épica é usada para mascarar as realidades brutais da guerra (o comandante foi incinerado em seu navio em chamas); como Erasmo, ele visa desacreditar os ídolos culturais que promovem o militarismo. O impacto total de sua resposta aos eventos de 1513 só emerge mais tarde nas práticas de guerra dos utópicos, cuja abordagem objetiva do conflito não deixa espaço para conceitos espúrios de glória. Quando Erasmo deixou a Inglaterra em julho de 1514, ele levou consigo as ideias, e provavelmente os rascunhos, que forneceria grandes acréscimos ao *Adagia de 1515*, a chamada "edição utópica". Estes lidavam não apenas com a guerra, mas também com os perigos do governo absoluto: as discussões lucianas em Old Barge haviam estimulado uma crítica radical das formas sociais estabelecidas.

Ironicamente, foi naquele ano de 1515 que More foi convocado pela primeira vez para o serviço da Coroa. De acordo com Roper, seus talentos foram descobertos, provavelmente pelo cardeal Wolsey, quando ele apareceu na Câmara Estrelada como advogado do embaixador papal em um caso de carga apreendida. Em maio, ele foi enviado a Bruges, junto com Cuthbert Tunstall e outros, para renegociar acordos comerciais ingleses com a Holanda, então sob ameaça. More teria sido incluído não apenas por sua competência em direito mercantil, mas também como representante dos interesses londrinos. Foi uma visita prolongada e ele não voltou à Inglaterra até o final de outubro. Como as negociações foram temporariamente suspensas em julho, isso lhe deu amplo lazer para viajar

e embarcar em dois de seus escritos mais importantes, a *Utopia* e a carta dirigida a Martin Dorp em defesa dos estudos literários. As suas viagens levaram-no a Mechelen, onde desfrutou da hospitalidade de Jérôme de Busleyden e escreveu epigramas elogiosos à sua casa e à sua coleção de moedas antigas, e também a Tournai, então sob ocupação inglesa; mas o encontro mais significativo foi com Pieter Gillis em Antuérpia. Gillis (1486–1533), um amigo valioso de Erasmo, era secretário da corporação de Antuérpia: como advogado-humanista ocupando cargo em uma cidade mercantil amplamente independente, ele tinha uma afinidade natural com More, e foi durante uma visita que o trabalho mais famoso de More começou.

Utopia, ou dar-lhe o título completo *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* ("Sobre o melhor estado de uma comunidade e sobre a nova ilha da utopia"), começa com um encontro casual após o serviço divino na catedral, um dispositivo que pode ter a intenção de relembrar a abertura da *República* de Platão. More e Gillis, junto com o filósofo errante, Raphael Hythlodæus, concordam em se retirar para o jardim do alojamento de More para prosseguir com sua conversa. Embora inicialmente se trate das viagens de Raphael, logo muda para a questão do engajamento político. Raphael justifica sua recusa em entrar para o serviço de um príncipe por uma exposição contundente das instituições e costumes europeus. Ao justificar essa postura, ele apela para as instituições sábias e eficazes dos utópicos, fundamentadas na comunidade de posses. Pressionado por seus companheiros, Raphael então fornece uma descrição detalhada da ilha e seus arranjos sociais, concluindo com um ataque contundente às injustiças da Europa e sua sociedade movida pelo dinheiro. Quando o livro termina e o fictício More conduz seus convidados

para o jantar, ele compartilha com o leitor uma resposta mista às características desafiadoras da vida utópica.

Erasmus, em sua carta a von Hutten, afirma que More escreveu *Utopia* em duas etapas: "O segundo livro ele havia escrito antes, quando estava de lazer; em uma oportunidade posterior, ele acrescentou o primeiro no calor do momento. O que motivou a gênese do livro é desconhecido, mas o fato de Gillis aparecer como um dos oradores fictícios sugere que pode ter sido iniciado por conversas em sua casa. Também faz sentido supor que a descrição real de uma ilha imaginária veio primeiro, quando More teve tempo para explorar as possibilidades de uma sociedade isenta das pressões e distorções herdadas do mundo europeu. Isso explica a extensa descrição de Raphael da vida utópica que ocupa a maior parte do Livro 2 e, ainda assim, essa performance solo é ambientada no contexto de uma conversa em um jardim de Antuérpia.

Parece provável que esse diálogo contido, que forma o Livro 1 e os parágrafos finais do Livro 2, foi escrito mais tarde, provavelmente após o retorno de More a Londres. J. H. Hexter, que ofereceu o relato mais persuasivo da composição da obra, chega a defender duas intenções distintas dentro dela: a intenção original de projetar uma sociedade baseada na comunidade de bens; e um secundário preocupado com a recepção de ideais filosóficos dentro da comunidade política. A última questão foi levantada por Platão, notavelmente na *República* 592A-B, onde uma distinção crucial é feita entre a cidade natal do filósofo e aquela outra cidade "cujo lar está nas palavras, pois acho que não pode ser encontrado em nenhum lugar da terra". Até sua publicação atual, More referia-se ao seu livro como *Nusquama*, a palavra latina para "lugar nenhum"; o título grego *Utopia*, "nenhum lugar", foi uma intervenção tardia, talvez de Erasmus, que viu o livro através do prelo.

More voltou para a Inglaterra no final de outubro, mas não antes de escrever sua longa epístola ao teólogo de Louvain, Martin Dorp. Ostensivamente uma defesa de Erasmo e de sua abordagem filológica do texto bíblico, oferece uma importante afirmação dos ideais humanistas, altamente crítica do universo linguístico artificial gerado pela dialética escolástica e insistente na prioridade do grego, “já que é do grego que o resto da humanidade recebeu toda variedade de conhecimento”. Evidentemente, os meses que More passou na Holanda foram estimulantes e produtivos: ele estabeleceu suas credenciais entre os humanistas do Norte e, ao partir para a Inglaterra, levou consigo o rascunho da descrição de *Utopia*.

No entanto, como indica sua carta introdutória a Gillis, ele teve pouco tempo para continuar: embora fortemente envolvido com os compromissos da cidade, ele também foi atraído para os negócios do tribunal - como Andrea Ammonio relatou: “Ninguém dá bom dia a meu senhor de York [Wolsey] mais cedo do que ele” (OCE 3: Ep. 389, p.239). Isso torna ainda mais significativo que o livro de abertura de *Utopia* está preocupado com questões de prática política dentro do mundo identificável da Europa. Todo o arcabouço que encerra o relato de Raphael sobre a ilha extraordinária, a conversa de amigos em um jardim de Antuérpia, concentra-se na tensão entre a ordem recebida e o idealismo político. Alguém deve permanecer distante como Rafael, rejeitando a cidade onde nasceu, ou tentar modificá-la à luz do ideal, como o eu ficcional de More tenta argumentar? No final do verão de 1516, Erasmo visitou Londres, e isso pode ter levado More a concluir o livro; em todo caso, More lhe enviou o texto final no outono, que foi impresso em Louvain em dezembro, com pequenos acréscimos de Erasmo e Gillis.

A outra obra de caráter especificamente político que More escreveu foi *A História do Rei Ricardo Terceiro*, alternativamente *a História de Ricardo III*, uma vez que foi escrita nas versões inglesa e latina. De fato, More parece ter trabalhado nos dois simultaneamente, e nenhum é uma simples tradução do outro. A *História* termina com a coroação do usurpador Ricardo, enquanto a *História* continua com o assassinato de seus sobrinhos e interrompe no meio da fuga quando o bispo Morton, mais tarde o próprio mentor de More, tenta virar o duque de Buckingham contra o rei. Nenhuma parte da obra foi publicada durante a vida de More, e até mesmo o período de sua composição é obscuro. Parece provável que More tenha trabalhado nisso, intermitentemente, durante um período de anos, possivelmente entre 1513 e 1520, quando seus interesses humanistas eram dominantes.

Embora ele tenha tido acesso a informantes de primeira mão, fica claro que a intenção é mais decretar um ponto moral do que fornecer uma crônica exata, e isso lhe dá uma certa afinidade com a *Utopia*. Ambas as obras mostram uma preocupação com a patologia social: por quais meios um Estado pode ser corrompido? Embora o período de *Ricardo III* cobre os anos da primeira infância de More, as influências mais importantes em sua escrita são os historiadores romanos Tácito e Salústio. Este último, em particular, teria interessado More, até porque Agostinho na *Cidade de Deus* elogia sua análise do colapso moral da República Romana. O relato de Salústio sobre a conduta do patriciado romano revela um processo comparável de subversão institucional ao descrito na história de More, onde as forças motrizes são a facção divisora e a "ambição da serpente pestilenta".

No texto latino, as palavras usadas, "*execrabilis belua superbia*", coincidem com as de Rafael na *Utopia*: como ele conclui seu catálogo das

injustiças da sociedade europeia, é orgulho (*supervia*), "origem e progenitor de todas as pragas", que Raphael vê como o derradeiro obstáculo à justiça social. Bajulação e decepção permeiam a ação e corroem todas as formas de confiança social. No final do texto em inglês, até mesmo Morton, em muitos aspectos o prelado modelo de More, mostra ambivalência moral ao incitar o duque de Buckingham a se rebelar contra Ricardo. Várias explicações foram dadas sobre por que More deixou o trabalho inacabado - parece improvável que a pressão do trabalho tenha sido a única causa. Claramente, uma história tão recente poderia ofender alguns de seus contemporâneos, e sua exposição negativa dos assuntos públicos iria chocar com seu próprio envolvimento crescente nos negócios do governo. Ele oferece pouco espaço para o tipo de participação melhoradora na ordem política que o eu ficcional de More tenta defender em *Utopia*.

No entanto, More foi atraído para o serviço real e sua participação no Conselho foi confirmada em março de 1518. Além de suas habilidades práticas, ele parece ter apelado para o rei como uma figura de prestígio, um intelectual da corte: mesmo quando ele entrou no Conselho, a terceira edição da *Utopia* foi impressa por Johann Froben em Basel, junto com seus *Epigramas*, em um volume que confirmou a reputação continental de More. Ao mesmo tempo, fez uma série de intervenções a favor do grego e das inovações educacionais de Erasmo. A "Carta à Universidade de Oxford" é endereçada de Abingdon, onde residia o tribunal itinerante; seu objetivo é desacreditar os troianos autodenominados que estão resistindo à introdução de estudos liberais (OCM 15, 133). A "Carta a Edward Lee" foi parte de um esforço mais amplo e malsucedido para persuadir Lee, que mais tarde se tornou arcebispo de York, de publicar suas críticas hostis ao Novo Testamento de Erasmo, e contém o endosso mais veemente de More

aos esforços de seu amigo que, afirma ele, fizeram mais pelo aprendizado secular e sagrado "do que os esforços de praticamente qualquer outra pessoa nos últimos séculos" (OCM 15, 161). A mais cáustica das cartas é aquela endereçada "a um monge", provisoriamente identificada pelos estudiosos modernos como John Batmanson, mais tarde prior da Cartuxa de Londres. Nela More se aproxima do espírito do *Elogio da Loucura*, zombando da presunção de religiosos enclausurados que, "empoleirados em um raio de sol, olham do alto para a população em geral rastejando como formigas no chão..." (OCM 15, 279). Certamente o mostra em sua forma mais anticlerical, mas o tema subjacente é a importância do grego e, conseqüentemente, da contribuição de Erasmo para a renovação da teologia. No final das contas, essa seria sua última declaração no currículo humanista.

Previsivelmente, tem havido algum debate sobre a relutância de More em entrar no mundo da corte - Erasmo insiste que ele foi "arrastado" para ele - mas há um ímpeto na carreira de More que sugere que, embora bem ciente dos perigos, ele também poderia veja isso como uma oportunidade de perceber o elemento ativo da "vida mista" de Hilton. Pode ter sido exatamente nesses termos que ele entrou em um mundo que havia satirizado anteriormente. Uma vez no Conselho, seus deveres eram variados. Como secretário real até 1525, ele foi o intermediário entre o rei e seu ministro-chefe, o cardeal Wolsey, com quem manteve relações estreitas, embora não cordiais. Havia aspectos da administração de Wolsey que ele poderia endossar, entre eles os esforços do cardeal para melhorar o acesso à justiça, especialmente para os pobres, e ele estava fortemente engajado nas funções judiciais do Conselho, sentando-se no Tribunal de Pedidos e na Câmara das Estrelas. Além de suas funções judiciais, More também foi empregado

como “orador” em ambos os sentidos atuais, fazendo discursos de boas-vindas a dignitários visitantes e servindo como embaixador.

Dado o relato “zombeteiro” dos tratados em *Utopia* (ULI: 197-201), é improvável que ele estivesse otimista demais sobre seu efeito duradouro, mas desempenhou um papel diplomático significativo na década de 1520, participando de várias negociações importantes. Ele derivou de particular satisfação por sua participação na “Paz das Damas” de Cambrai em 1529, que restaurou “uma paz há muito desejada para o mundo”, já que ele a menciona na inscrição que idealizou para sua própria tumba (LS: p.181). Suas habilidades como negociador foram claramente apreciadas e também encontraram aplicações domésticas: em 1523, após sua eleição como presidente da Câmara dos Comuns, ele fez um apelo memorável ao rei pelo privilégio da liberdade de expressão na Câmara, enquanto durante a mesma sessão, ele obteve para a Coroa um subsídio ao qual os Comuns inicialmente resistiram. Quando Wolsey caiu em desgraça em 1529 e More o sucedeu como Lorde Chanceler, ele havia presidido as duas Casas do Parlamento.

Roper relata uma conversa com seu sogro na qual More declarou que ficaria feliz em ser jogado no Tâmesis em um saco se apenas três coisas pudessem ser realizadas: que deveria haver paz entre os príncipes cristãos, que a turbulência na igreja poderia ser resolvida “numa perfeita uniformidade de religião”, e que a questão do casamento do rei pudesse chegar a uma boa conclusão (Roper 1935: 24-5). Se a paz de Cambrai satisfizesse seu primeiro requisito, as duas outras questões seriam mais problemáticas. Em 1521, quando o desafio de Lutero à Igreja Católica ganhou impulso, o rei Henrique publicou sua *Afirmação dos sete sacramentos*, uma declaração de ortodoxia que lhe rendeu o título de Defensor da Fé de um Papa agradecido. More parece ter tido algum papel

editorial nisso, e marca o início de uma nova fase em sua carreira intelectual, como apologista da fé católica. Treze anos depois, escrevendo em sua própria defesa para Thomas Cromwell, More observaria mordazmente que suas primeiras dúvidas sobre a instituição divina da primazia papal haviam sido dissipadas pelo próprio rei (LS: p.212). A resposta de Lutero ao livro real foi previsivelmente ofensiva, e More foi apresentado para retaliar na mesma moeda; sua *Resposta a Lutero* (1523) é uma apresentação vigorosa de argumentos familiares, sem muita evidência de envolvimento com o pensamento de Lutero. Fundamental para seu argumento é o apelo à tradição, entendida como o depósito não escrito do ensinamento que precede os textos do Evangelho e fornece a matriz dentro da qual eles devem ser interpretados. Após sua nomeação como Chanceler do Ducado de Lancaster em 1525, ele foi atraído diretamente para a campanha contra a circulação de livros heréticos e, em 1528, seu antigo colega Tunstall, agora bispo de Londres, o encarregou de responder aos livros heréticos. Isso resultou em um assustador corpo de escritos em vernáculo que se estende de *Um diálogo sobre heresias* em 1529 a *A resposta para um livro envenenado* em 1534, e alguns de seus aspectos são discutidos abaixo.

More sucedeu Wolsey como chanceler em outubro de 1529, mas ele assumiu um portfólio de funções menos ambicioso, provavelmente por causa de sua incapacidade de consciência de apoiar os esforços do rei para anular seu casamento com Catarina de Aragão. Amplamente excluído das relações exteriores, ele se baseou na política de reforma legal de seu predecessor, visando uma maior confiança na equidade na aplicação do direito consuetudinário. Roper descreve seu confronto com os juízes de direito consuetudinário, no qual manteve o uso de liminares para modificar os veredictos nos tribunais de direito comum e exortou os juízes a mitigar a

aplicação rígida do precedente por meio de seu próprio critério, de acordo com a consciência. Embora os juízes não tenham respondido, o breve mandato de More foi descrito como um “desempenho magistral” (Guy 1980: 93), e naturalmente convida à comparação com a prática legal utópica, onde a interpretação mais óbvia é a mais equitativa (ULL: 197). Além disso, assumiu a responsabilidade de auxiliar as autoridades eclesiásticas na supressão da heresia, consequência direta do juramento imposto aos juízes seculares, obrigando-os a investigar e extirpar a heresia, resquício da legislação antilolarda de Henrique V (OCM 6:1, 409; 8:1, 28). Seis hereges foram executados durante seu mandato, três com seu envolvimento pessoal; a esse respeito, estudos recentes concluíram que, embora More tenha agido com severidade, em uma oposição deliberada à abordagem “gentil e cortês” de Wolsey, que estava evidentemente falhando, ele o fez dentro da lei. No entanto, sua posição como chanceler rapidamente se tornou insustentável. Poucos dias depois de assumir o cargo, ele abriu o Parlamento da “Reforma”, que logo estabeleceu suas credenciais anticlericais; e, em vista da crescente improbabilidade de uma decisão favorável de Roma sobre o casamento do rei, a política real mudou para uma aliança com o ataque dos Comuns aos privilégios clericais.

Uma ironia era que More tinha *ex officio* para transmitir ao Parlamento as opiniões de várias universidades europeias sobre a validade do casamento real, a maioria delas favoráveis ao rei. Em 15 de maio de 1532, uma Convocação esgotada promulgou a Submissão pela qual o estado clerical renunciou ao seu poder independente de legislar, efetivamente colocando a jurisdição espiritual sob controle secular. More renunciou ao cargo no dia seguinte. Embora tenha sido sugerido que ele atuou como líder de uma facção insatisfeita, há poucas evidências disso; parece mais provável que ele tenha se retirado de um cenário político

estrangeiro e se concentrado na escrita, em particular em sua disputa com Christopher Saint German sobre a discrepância entre a prática da lei comum e os procedimentos inquisitoriais dos tribunais da igreja. Não querendo prestar juramento ao Ato de Sucessão por causa de seu preâmbulo antipapal, ele foi enviado para a Torre de Londres em 17 de abril de 1534, onde permaneceu confinado, embora livre para escrever. Em novembro daquele ano, o Ato de Supremacia fez do rei o Chefe Supremo da Igreja na Inglaterra, e um Ato relacionado considerou traição negar esse título “por escrito ou por palavras”. Após uma série de interrogatórios, que deixam claro que More não buscou ativamente o martírio, ele foi julgado em Westminster Hall em 1º de julho de 1535, considerado culpado de traição e executado cinco dias depois. Como suas palavras relatadas ao tribunal deixam claro, ele se considerava morrendo por causa da unidade da cristandade.

2. O Teatro da Política

Uma das anedotas mais conhecidas sobre More diz respeito a uma visita feita pelo rei à sua casa em Chelsea: quando Roper o parabenizou por este favor, More - sempre realista - observou que se sua cabeça pudesse ganhar para o rei um castelo na França, não deixar de ir (Roper 1935: 21). Em *Ricardo III*, um tema importante é essa discrepância entre a performance pública e o motivo oculto, e More a transmite figurativamente por meio da imagem do teatro: “esses assuntos são jogos de reis, como se fossem peças de teatro e, na maioria das vezes, jogados em andaimes” (OCM 2, 81). Esse pessimismo moderado pode ser associado ao seu estudo inicial de Santo Agostinho, o Padre da Igreja que ele conheceu intimamente. Ao preparar suas conferências de 1501 sobre a *Cidade de*

Deus, deve ter ficado impressionado com as palavras de Agostinho sobre o papel do juiz sábio: diante da escuridão que envolve a vida social,

o homem sábio se sentará no banco do juiz ou não se aventurará a fazê-lo? Claramente, ele se sentará; pois as reivindicações da sociedade humana, que ele considera perversa abandonar, o restringem e o levam a esse dever (*Cidade de Deus*, 19:6).

A própria carreira de More pode ser interpretada como uma resposta medida às reivindicações da sociedade humana; como seu eu ficcional coloca em *Utopia*, "o que você não pode transformar em bom, você pode pelo menos tornar o menos ruim possível" (ULI: 97). Seus instintos políticos são corporativos, algo que teria sido reforçado por seu envolvimento no governo cívico de Londres, e ele se opõe radicalmente a qualquer forma de absolutismo. Há sinais disso já em sua tradução de 1505 da *Tyrannicida* de Luciano, e fornece um tema importante em seus *Epigramas*, que foram impressos com *Utopia* em 1518. Vários dos poemas tratam do tirano, cujo caráter é explorar seus súditos (OCM 3:2, num. 80, 109, 110, 114, 115, 142), enquanto outros definem o verdadeiro rei que se dedica a seu bem (n. 111, 112, 120). Em um exemplo estranhamente apropriado, More compara um cortesão que desfruta dos favores de um príncipe a alguém que brinca com leões domesticados – "de repente a diversão se torna fatal" (n. 162).

As crenças políticas de More são mais claramente mostradas em um epigrama que ecoa o título de *Utopia*: "Qual é a melhor forma de Estado" (n. 198); aqui, sua preferência por um senado sobre um rei é baseada em seu poder restritivo: um senador é escolhido pelo povo e quaisquer tendências erráticas de sua parte serão controladas por seus colegas senadores. Isso não é tanto um hino para o governo representativo, mas uma proposta provisória para conter as paixões mais sombrias subjacentes

ao mundo político. São exatamente essas paixões que More dramatiza em *Ricardo III*, onde a narrativa imponente é persistentemente qualificada pela perspectiva irônica do narrador. Isso cria um mundo de dissimulação e desconfiança: a única pessoa a agir “com base em sua própria consciência” é Lord Rivers, e isso simplesmente precipita sua morte (OCM 2, 18). Subjacente à ação está a mesma “ambição e desejo de vanglória” (OCM 2, 12) que More havia encontrado nos historiadores romanos e que ele agora transferiu para a Inglaterra de memória viva; do ponto de vista político, *Ricardo III* é uma obra de melancolia quase ininterrupta, e isso pode muito bem explicar seu estado inacabado. Na prática, o pessimismo de More foi atenuado por seu senso agostiniano de obrigação social.

3. A Defesa do Humanismo

O humanismo foi fundado na ambição filológica de recuperar o legado da literatura clássica, tanto pela recuperação de textos quanto pela imitação do estilo clássico; mas, igualmente, implicava o reconhecimento da linguagem como um meio persuasivo, domínio da retórica. O renascimento da retórica está no cerne do humanismo: em seu papel persuasivo, a linguagem é dirigida à comunidade social no esforço de estimular uma resposta moral ou política. As declarações mais diretas de More sobre a questão cultural da época ocorrem em quatro cartas que ele escreveu entre 1515 e 1519 para Martin Dorp, para Oxford, para Edward Lee e “para um monge” (todas agora em OCM 15). Dorp, um teólogo com interesses humanistas, expressou desconforto com o tratamento obsceno de Erasmo à teologia escolástica, bem como sua presunção em corrigir *Vulgata do Novo Testamento de Jerônimo à luz do texto grego*. Ele também protesta contra sua aparente subordinação das faculdades superiores, como a teologia, ao governo dos gramáticos; para Erasmo, ele

sugere, a pior heresia é a barbárie linguística. More viu a troca de cartas entre Dorp e Erasmo durante sua estada na Holanda em 1515 e interveio em defesa de seu amigo. Enquanto a visão de humanismo de Dorp é essencialmente cosmética, uma questão de vocabulário e estilo, More leva o argumento a um nível mais profundo. Sua reclamação é sobre a maneira como a dialética usurpou o controle do curso de artes, o *trivium*, permitindo pouca atenção à gramática e à retórica.

Os escolásticos posteriores, em sua busca por uma metalinguagem purificada de referências subjetivas, reinventaram o latim como uma construção totalmente artificial fechada a estranhos. Deixou de ser um discurso comunicativo. Essa tendência é então passada para a teologia, onde as Escrituras e os Padres são fragmentados em textos de prova: More descreve como seu conflito com um teólogo idoso sobre a visão de Santo Agostinho sobre os demônios surgiu porque ele está citando a obra original, enquanto o teólogo escolheu colete fragmentos de Agostinho de segunda mão das *Sentenças* de Pedro Lombardo (OCM 15, 68-9). Uma obra que atrai o veneno de More é a *Parva logica* ("Pequenos Lógicos"), assim chamado, sugere More, porque contém tão pouca lógica. Esta é a seção das *Summulae logices* de Pedro Hispano dedicada à teoria da suposição e, como tal, formou parte integrante da maioria dos cursos universitários sobre dialética. Na *Utopia*, por outro lado, onde More novamente se refere a ela, aprendemos que os nativos, apesar de toda a sua inteligência, falham em compreender essas "regras elaboradas sobre restrições, amplificações e suposições" (ULI: 157). Isso ocorre porque em seu raciocínio eles usam a fala costumeira, a linguagem da comunidade, e não conseguem entender uma linguagem técnica que se desvia da ordem da natureza. More não se opõe à dialética, e provavelmente teve experiência do *trivium* durante sua estada em Oxford, mas ele quer um

retorno à dialética de Aristóteles, especialmente como agora disponibilizada pela erudição humanista. Tanto a gramática quanto a dialética têm seu papel na comunicação, a gramática esclarecendo o uso estabelecido e a dialética esclarecendo a estrutura da natureza (OCM 15, 34-35); eles devem ser integrados à retórica em linguagem compreensível para todos os que participam da comunidade linguística. As argúcias dos lógicos, ao contrário, excluem aqueles que, como os utópicos, não foram iniciados em seus procedimentos artificiais.

Tudo isso tem implicações para a teologia. Absortos em suas questões obscuras e escrevendo em uma linguagem que More caracteriza como latino-gótica, os teólogos escolásticos têm perdido cada vez mais sua relevância pastoral. Contra isso ele defende uma teologia "positiva" fundada no estudo das Escrituras e dos Padres da Igreja; é um retorno tipicamente humanista às fontes e se encaixa na concepção de More da igreja como uma comunidade inserida na história e no processo. Como ele observa, a igreja floresceu por mais de mil anos até que "o Cavalo de Troia" das *Sentenças* de Pedro Lombardo lançou seu exército de problemas misteriosos, e isso ele vê como a era dos Padres (entre os quais ele provavelmente gostaria de incluir Tomás de Aquino). Em sua "Carta a Oxford", ele descreve o verdadeiro teólogo como aquele que obteve uma compreensão preliminar dos assuntos humanos a partir de seu estudo de poetas, oradores e historiadores, e pode acrescentar a isso uma proficiência em latim, grego e possivelmente hebraico. A carta é um endosso dos esforços de Erasmo para reviver a eloquência clássica e a exegese patrística a serviço de uma teologia que pode instruir e inspirar. No centro dessa mudança está a questão dos estudos gregos, que é muito mais do que uma opção curricular.

Quando More apresenta Raphael, sua testemunha da *Utopia*, ele é descrito como mais à vontade em grego do que em latim: estando interessado principalmente em filosofia, ele encontra pouco valor em latim, exceto algumas obras de Cícero e Sêneca. Os próprios utopistas tornam-se estudantes apaixonados do grego, e pela mesma razão. Como More reitera em sua defesa agressiva do currículo humanista, o grego é a fonte essencial tanto para a sabedoria secular quanto para o Novo Testamento. Embora ele admita a tradução como uma ajuda, ela não pode igualar o impacto da leitura - diga Aristóteles - no original (OCM 15,101). Quanto aos críticos de Erasmo que concedem à Vulgata latina um status sacrossanto e consideram suas correções do grego injustificadas e até mesmo blasfemas, More responde com uma visão pragmática da recepção textual. A igreja, cujo sentido dos Evangelhos precede qualquer texto escrito, aceita o original grego como o verdadeiro Evangelho e pode estender sua aprovação às traduções latinas, mas nunca ao ponto de descartar a falibilidade humana do tradutor. Mesmo um dos Padres como Jerônimo pode errar (OCM 15, 87, 217), então há uma necessidade vital de engajamento filológico com as fontes. Da perspectiva de More, o grego é o elemento-chave em uma grande mudança cultural.

Uma consequência do humanismo de More foi sua defesa da educação feminina. Nas escolas utópicas, todas as crianças são introduzidas nos estudos literários e, mais tarde, ambos os sexos são livres para assistir a palestras públicas e buscar interesses intelectuais. Algo desse tipo era uma característica em sua própria casa: ele estabeleceu uma "escola" para seus próprios filhos e outros, onde a maioria pode muito bem ser de meninas. Escrevendo em 1518 a William Gonnell, protegido de Erasmo e então encarregado da escola, More justifica a ideia de educar as mulheres com base em uma racionalidade humana comum que convida ao

cultivo (LS: n. 20). Como na *Utopia*, o objetivo básico da educação não é preparar para alguma atividade ou profissão específica, mas aumentar as possibilidades de ser humano, independentemente do gênero. More prevê um currículo baseado em estudos literários que desenvolverão a consciência moral, e recomenda ainda a leitura dos Padres da Igreja e dos historiadores romanos, especificamente Salústio. Erasmo, uma testemunha admirada dessa novidade, relata que todas as meninas tinham Lívio em suas mãos (OCE 8: Ep. 1233, p. 296), e a filha mais velha de More, Margaret, foi provisoriamente identificada com a Magdalia que defende a educação feminina no colóquio “O Abade e a Senhora Erudita” (OCE 39: 499-519).

4. Utopia

A abertura de *Utopia* levanta de imediato uma questão fundamental: a relação entre imaginação e experiência. Encontramos pessoas reais, ou seja, históricas como More (ou pelo menos seu eu ficcional), Tunstall, a delegação dos Habsburgos e Pieter Gillis; mas então somos apresentados a Raphael Hythloday, cuja natureza ficcional é transmitida por seu nome (Hythlodæus, “fornecedor de absurdos”). Essa fusão de mundos, real e imaginário, prepara o leitor para a tensão platônica entre duas cidades – a do nascimento do filósofo e aquela que ele cria com palavras (*República* 592A-B). Enquanto Raphael descreve suas viagens, Gillis sugere que ele sirva a algum príncipe. No entanto, isso implicaria uma troca de cidades, passando do ideal para o real, um compromisso que Raphael rejeita. Do jeito que está, ele pode viver como quiser (ULI: 51). Há aqui um eco deliberado da discussão de Cícero sobre a vida aposentada em seu *De officiis* (I.20.70) e, por falar nisso, do argumento de Pico della Mirandola que More traduzira anteriormente. Por um lado, a opção pela liberdade

intelectual, livre de constrangimentos externos e, por outro, a carreira de serviço público, que inevitavelmente exige uma certa acomodação ao *status quo*. Nesse ponto, "More" intervém para instar o último caminho: Raphael deve a si mesmo usar seus talentos para benefício público, mesmo com algum inconveniente pessoal. O palco está montado para o debate que se segue.

Para afirmar que, ao participar do mundo político, o intelectual corre o risco de ser irrelevante ou contaminado, Raphael recorre a uma série de modelos: primeiro, há o flashback da casa do cardeal Morton em 1497, e isso é seguido por "mosca na parede" de contas do Conselho Francês enquanto debate a política externa, e de outro, que permanece não identificado, mas provavelmente é o Conselho Inglês sob Henrique VII, enquanto revisa a política fiscal. O estranho é o episódio de Morton, que pode muito bem datar do estágio final da composição de More. Em essência, trata-se de valor: a colocação da vida humana contra a propriedade. A intervenção de Raphael levanta duas questões fundamentais: uma pergunta qual poderia ser uma pena adequada para o roubo, enquanto a outra examina - com surpreendente originalidade - as condições injustas que encorajam o roubo. Roubar pode ser uma falha moral pessoal, mas as pressões sociais que levam o malfeitor ao crime devem compartilhar parte da culpa. More, de qualquer forma, estaria familiarizado com a tradição do direito canônico que argumentava que, em caso de extrema necessidade, roubar o que era necessário para sustentar a vida não era roubo. Raphael lista várias causas para a prevalência do roubo, entre elas soldados demitidos e lacaios rejeitados, mas sua sugestão mais surpreendente são as ovelhas, que agora parecem engolir as pessoas e devastar o país (ULI: 63). More está apontando obliquamente para o mal dos cercados pelos quais os camponeses são expulsos da terra

para abrir caminho para os retornos mais lucrativos da criação de ovelhas, um claro exemplo de interesses investidos agindo contra o bem comum. Desenraizados e privados de trabalho, essas pessoas não têm escolha a não ser roubar e enforcar como resultado.

Em cada um dos episódios ilustrativos que More inclui no Livro 1, Raphael apela a algum terreno imaginário que pode constituir uma alternativa à ordem estabelecida. De certo modo, esses episódios nos preparam para seu relato da Utopia. Para a sequência de Morton, é a terra dos Polileritas (ULI: 71), cujo engenhoso sistema de servidão penal, que pode muito bem dever algo às *Leis* de Platão (862D), visa destruir os vícios mas salvar as pessoas, providenciando no processo a reparação dos seus crimes. Ao discutir o Conselho Francês, com foco na expansão territorial agressiva, Raphael apela aos achorianos, que obrigam seu príncipe a se limitar a um único reino. Da mesma forma, o Conselho Inglês está ocupado com esquemas duvidosos para ajudar o príncipe a aumentar sua riqueza, e o contra-exemplo é a dos Macários, que obrigam seu governante por juramento a restringir as somas mantidas em seu tesouro a mil libras em ouro, o suficiente para conter rebeldes ou resistir a invasores. Os dois conselhos reais são apresentados com intenções satíricas, embora as políticas propostas sejam muito reais. No entanto, se considerarmos os três episódios juntos, uma característica que eles compartilham é a presença de cortesãos. O papel dos cortesãos deveria ser o de aconselhar o príncipe, mas a cada episódio eles são apresentados como oportunistas amorais cujo único objetivo é bajulá-lo. Raphael, que parece ignorar o fato de que Morton havia considerado sua proposta de reforma penal, declara que não há lugar para a filosofia no tribunal, uma afirmação que leva a uma das trocas mais importantes do livro (ULI: 95-97). Enquanto Raphael simplesmente se refere à filosofia, "More" escolhe distinguir entre dois

modos, *escolástica* e *civil*: o primeiro, que ele associa a Raphael, é melhor entendido como voltado para a disputa acadêmica; a segunda, ao contrário, diz respeito aos negócios públicos e à vida civil. Como observa "More", o primeiro pode ser válido no debate formal, mas cairá em ouvidos surdos na arena pública; o ponto sobre sua filosofia civil é que ela é informada por valores retóricos - adaptados ao seu contexto específico e projetados para persuadir.

Daí a sua comparação reveladora com uma peça teatral: não se pode misturar comédia com tragédia; Raphael, ele sugere, está confundindo seus gêneros. O conselheiro não deve abandonar o navio porque não pode controlar os ventos; em vez disso, ele deve trabalhar obliquamente, "por meios indiretos", para lidar com os assuntos com tato e minimizar os efeitos de políticas insalubres. É significativo que a defesa dessa abordagem retórica esteja ligada a uma referência passageira à imperfeição humana: é inconcebível que tudo acabe bem, diz "More", a menos que todos os homens se tornem bons, "e que eu não espero ver por alguns anos ainda" (ULI: 96). Em um mundo perfeito, ao que parece, a retórica seria redundante. O argumento da conveniência é rejeitado por Raphael, mas sua rejeição de todo compromisso o leva a fazer a primeira alusão aos utópicos e sua propriedade em comum, uma prática que ele associa a Platão. No entanto, seu relato dos benefícios que ela traz é interrompido por "More", que apresenta o argumento aristotélico-escolástico padrão para a propriedade privada tanto como um incentivo à produtividade quanto como uma base para a autoridade pública, um argumento que ele levanta novamente no final de Livro 2. No entanto, enquanto isso, as referências de Raphael aos utópicos são tão intrigantes que ele é persuadido a fazer um relato completo da ilha.

Durante grande parte de sua história de recepção, *Utopia* foi tratada como se consistisse exclusivamente no Livro 2, e essa impressão foi apoiada por algumas versões impressas que omitiram o primeiro livro. Foi isso que deu origem ao adjetivo enganoso “utópico” com suas conotações negativas de aspiração irreal e inatingível. No Livro 2, More se propõe a projetar uma sociedade que é radicalmente diferente da sociedade europeia, e ele faz isso valendo-se da ideia de um estado de natureza. Essa ideia, às vezes apresentada como a Idade de Ouro, era familiar nas fontes clássicas e também influenciava os relatos daqueles que testemunharam as culturas nativas do Novo Mundo. Essencialmente, imaginou um estado primitivo de associação humana, anterior à invenção da propriedade e das leis que a protegem, quando todos pudessem ter acesso aos frutos da natureza conforme suas necessidades ditassem. Cícero, em *De officiis* (1.16.51), escreve sobre o vínculo de racionalidade que une a humanidade e dá um direito comum a tudo o que a natureza produziu. No entanto, confrontado com a realidade romana, acrescenta um tanto sem jeito que tudo o que os estatutos e a lei civil identificam como propriedade privada deve permanecer como tal; parece que os direitos primitivos do estado de natureza estão agora reduzidos a uma espécie de benevolência universal.

More também estava bem ciente das dúvidas de Platão sobre a propriedade, e ele aplica a toda a população da Utopia a comunalidade das posses que Platão reserva para seus Guardiões (*República* 416D-417B). Nas *Leis*, também, a “primeira melhor sociedade” de Platão tenta remover todas as formas de propriedade da vida (739C). A novidade do relato de More é que ele nos dá uma sociedade que evoluiu de um modo de vida rude e primitivo para “uma perfeição de cultura e humanidade que os torna agora superiores a quase todos os outros mortais” (ULI: 111), mas

fê-lo sem desenvolver um sistema de propriedade privada e as inevitáveis salvaguardas legais que o acompanham. É precisamente a propriedade privada que define a sociedade europeia e, com ela, o código legal que rege a propriedade, em grande parte herdado da Roma antiga. Ao fazer seus utópicos adotarem uma comunidade de posses, More os liberta das paixões geradas pela aquisição e perda; da mesma forma, eles são aliviados de todo o fardo ideológico que distorce a sociedade europeia.

Parece um corolário óbvio que numa sociedade em que tudo é comum o dinheiro deveria ser redundante, pois abre uma lacuna entre o valor convencional, que é criado socialmente, e o valor que deriva da natureza. Na Europa, isso leva ao tipo de injustiça pela qual aqueles em tarefas essenciais são cruelmente explorados, enquanto florescem os negócios de luxo que atendem a desejos artificiais. É esse divórcio entre valor e mérito na Europa que leva Raphael a condenar o que vê como “uma conspiração dos ricos, que estão promovendo seus próprios interesses sob o nome e o título da comunidade” (ULI: 245). Há um contraste marcante entre o oligopólio dos comerciantes de ovelhas que lucram com cercamentos na Inglaterra e a crença dos utópicos de que eles são os cultivadores (*agricolae*) de suas terras em vez de proprietários (*domini*); ecoa a distinção escolástica entre *usus*, uso simples e *dominium*, o direito de disposição subjacente às ideias europeias de propriedade.

Na *Utopia* todos compartilham dos frutos da terra, e estes são distribuídos livremente pela comunidade; “embora ninguém seja dono de nada, todos são ricos” (ULI: 241). Tudo o que é coletado ou produzido é circulado pelos mercados da cidade para atender às necessidades de cada grupo residencial, ou sifograncia, de trinta famílias. Enquanto a família é a unidade básica, cada um com sua própria residência, a sifograncia os liga à comunidade mais ampla; em seu espaçoso salão, os membros da casa se

reúnem diariamente para fazer suas refeições em comum e anualmente para eleger um deles como sifogrante. Este oficial representa seus interesses nos assuntos mais amplos da cidade e participa da eleição de seu governador; embora o último possa servir por toda a vida, a própria constituição é cuidadosamente elaborada para bloquear qualquer mudança para a tirania ou interesse faccional. Assim, as necessidades físicas e políticas são bem atendidas.

No entanto, o princípio central subjacente ao modo de vida dos utópicos é que o máximo de tempo possível deve ser reservado para o cultivo da mente, pois é nisso que eles consideram que a verdadeira felicidade pode ser encontrada (ULI: 135). Essa exigência é atendida por seu extraordinário sistema de trabalho, no qual todos os cidadãos, de ambos os sexos (e isso pode chegar a cerca de 60.000 em cada cidade) devem trabalhar em algum ofício essencial, mas apenas seis horas por dia; isso mais do que atende às suas necessidades, mas ainda deixa amplo lazer para atividades intelectuais. Toda criança é fundamentada nas artes liberais, e a maior parte da população adulta, "homens e mulheres", dedicam-se a estudos mais aprofundados em seu tempo livre. Embora haja uma classe de estudiosos de elite, cuidadosamente selecionados pelos padres e aprovados pelos sifograntes, que se dedicam ao estudo em tempo integral e têm disponibilidade para ocupar os cargos superiores, as palestras que lhes são ministradas são igualmente abertas a todos os interessados. Há uma vida cultural vital, consequência direta de seus arranjos econômicos.

Um dos episódios mais marcantes na *Utopia* é o relato dos embaixadores Anemolianos: esses dignitários, determinados a impressionar os utópicos, enfeitam-se com elegância convencional - tecido de ouro, correntes e anéis de ouro, insígnias com joias - apenas para

descobrir que os utópicos os consideram escravos ou tolos. Isso se deve ao sistema de valores utópico, que usa esses metais impraticáveis como grilhões ou penicos: é parte essencial de sua educação humanista reconhecer valores autênticos, não os pseudovalores impostos pela conspiração social, mas aqueles derivados da própria natureza. O fato de precisarem de muito poucas leis vem da eficácia dessa formação inicial (ULI: 195).

Enquanto os utópicos ficam confusos com a lógica escolástica, como bons humanistas, eles estão profundamente interessados na filosofia moral e na natureza da vida feliz, que é uma das razões pelas quais eles se dedicam tanto ao aprendizado do grego. Raphael fornece um relato extenso de suas opiniões sobre o prazer (ULI: 159-79), em sua opinião, o ingrediente mais importante da felicidade humana. O que ele descreve é, com efeito, uma síntese clássica: enquanto sua definição de virtude como uma vida de acordo com a natureza tem conotações estoicas, a ênfase que eles colocam no prazer ecoa os ensinamentos epicuristas. No entanto, visto que a teoria do prazer que eles adotam é baseada na supremacia do prazer espiritual, há pouco na discussão que possa não ter se originado com Platão. Certamente, a chave de seu pensamento está na alma e em seu destino; e aos argumentos racionais da filosofia eles juntam certos axiomas religiosos - que a alma é imortal e que após a morte receberá recompensa pelas virtudes e punição pelos pecados (ULI: 161). O suicídio é condenado, mas seu compromisso com o prazer significa que a eutanásia é praticada: não há conceito cristão de valor no sofrimento, embora aqueles estranhos grupos religiosos, os "buthrescas" ("muito religioso"), suportem agora as dificuldades para conquistar a felicidade após a morte (ULI: 229). O foco psíquico de suas crenças é um dos fatores que fazem da religião monoteísta dos utópicos uma *prisca theologia* ou

antecipação primitiva do cristianismo; e aprendemos que, quando foram apresentados aos ensinamentos de Cristo por Rafael e seus companheiros, muitos deles os abraçaram avidamente. Mas, como Raphael aponta, a conversão é facilitada para eles pela descoberta de que Cristo havia endossado a vida comunitária conduzida por seus discípulos e que isso ainda é observado nos mosteiros (ULI: 221; cf. Marcos 6:8-9). A ironia dispensa comentários.

O que o leitor deve fazer com esta ilha recém-descoberta e suas estranhas instituições? A peroração final de Rafael recoloca o foco nas injustiças sociais da Europa: ele conclui que é o orgulho ou a "autocomplacência", identificada por Agostinho como a raiz do pecado (*Cidade de Deus*, 14:13), que impede a adoção de um sistema mais justo. E, como "More" insinuou no Livro 1, é improvável que o orgulho desapareça logo; sua conclusão é ambivalente. Para começar, ele rejeita o comunalismo utópico, pois subverte a nobreza, magnificência, esplendor e majestade que (na visão popular) são os verdadeiros ornamentos e glória de qualquer comunidade (UC: 247).

Isso nos confronta novamente com a visão aristotélico-escolástica da propriedade privada como um recurso a ser usado para benefício público, que é um argumento legítimo, mas a referência à opinião popular, com seu eco da caverna de Platão, é menos tranquilizadora. Enquanto conduz seu convidado para o jantar, "More" confidencia que ficaria feliz em ver algumas características utópicas em sua própria sociedade, mas não tem esperança - seus verbos finais, *optarim* ("eu poderia desejar") e *sperarim* ("Eu poderia esperar"), são subjuntivos. O encontro de Raphael com o ideal o afastou do mundo familiar, enquanto "More" permanece dentro dele, mas de alguma forma mudou. Até que ponto a utopia pode ser imitada? Uma característica que muitas vezes é negligenciada é sua

fundação: toda a política, desde a organização social e planos de ruas até sua tolerância religiosa benigna, é devida a um homem, Utopus, cuja conquista militar do país lhe permitiu, nos termos de Platão, limpar a lousa (ULI: 111; *República* 501A). Ele representa o rei-filósofo ideal que reconcilia sabedoria com poder, e isso dificilmente torna seu precedente fácil de seguir. Apesar da tendência comum de interpretar a *Utopia* como um projeto social, parece mais útil vê-lo como um “exercício espiritual”: o engajamento imaginativo com um modelo que pode modificar nossas atitudes e até mesmo qualificar nossa conduta. Isso explicaria por que em suas cartas introdutórias a Pieter Gillis e em outros lugares, More joga com a interface entre ficção e realidade. Também se encaixa na própria prática de engajamento político de More, preservando sua independência intelectual.

5. Polêmicas da Reforma

Escrevendo para Erasmo em 1533, More expressou seu desejo de ser doloroso para os hereges, “minha crescente experiência com esses homens me assusta com o pensamento do que o mundo sofrerá em suas mãos” (LS: p.180). Seus escritos em defesa da ortodoxia católica têm relevância limitada em um contexto filosófico, mas algumas observações são necessárias. Os esforços de More para combater a heresia, seja por escrito ou processo legal, foram empreendidos como um dever público, e ele invariavelmente associa a heresia à “malícia”, isto é, ao proselitismo ativo, em vez de manter uma crença. Sua carreira de polemista começou quando foi convocado, provavelmente pelo Concílio, para responder ao ataque de Lutero à *Afirmção de Henrique*, e em 1528 ele foi convocado por Tunstall para fornecer uma resposta vernacular aos livros heréticos enviados ilegalmente do continente. As convenções que ele herdou viam a

detecção da heresia como um meio de restaurar a unidade e a inclusão social (Forrest 2005: 240), e ele via com consternação o que lia como sinais de desintegração social na Revolta dos Camponeses de 1525 na Alemanha e na Saque de Roma em 1527 (OCM 6:1, 369-72, 427-28; 8:1, 56). Como muitos apologistas católicos, ele afirmou (equivocadamente) que o ensino de Lutero sobre a justificação pela fé somente era uma licença para conduta imoral. Não é surpresa, então, que o autor de *Utopia* deveria defender a ortodoxia não como uma lista de verificação de doutrinas, mas sim como uma cultura, um modo de vida abrangente, junto com as atitudes e práticas que isso gerou. É uma constante em seu pensamento que as percepções individuais devem estar sujeitas às restrições da experiência coletiva – como os “velhos santos doutores e santos” que podem errar em questões individuais, mas conformam-se, por um ato de vontade, ao consenso de a igreja como um todo.

Ao escrever em latim, More poderia assumir um público sofisticado e informado, capaz de lidar com suas críticas aos abusos contemporâneos sem tirar conclusões falsas. No entanto, em uma época de alfabetização em expansão, os leitores vernaculares estavam mais expostos a mal-entendidos, especialmente quando confrontados por vozes conflitantes. A preocupação de More com o acesso não instruído a textos controversos fica clara em *Um diálogo sobre heresias*, onde trata da questão de uma Bíblia em inglês: é a favor de uma, desde que tanto a tradução quanto a circulação sejam controladas pelos bispos e que seja entregue aos que são “honestos, tristes e virtuosos” e que vão ler para propósitos de devoção ao invés de disputa (OCM 6:1, 341). Como Erasmo, More está infeliz com a ideia de deixar leitores não qualificados soltos em questões teológicas espinhosas como o livre-arbítrio, ou mesmo nos próprios textos bíblicos, “intrometendo-se com as partes que menos concordarem com suas

capacidades". Na igreja, Deus "terá alguns leitores e alguns ouvintes, alguns professores e alguns alunos"; até mesmo Platão, "o grande filósofo", restringiu a discussão das leis para "as pessoas se encontrarem, portanto, e no lugar conveniente" (OCM 6:1, 334). O mais impressionante de tudo é sua declaração no *Refutando Tyndale* que se alguém traduzisse seus primeiros escritos latinos e a *Loucura* de Erasmo para o inglês, ele queimaria os livros com suas próprias mãos, "em vez de as pessoas (embora por sua própria culpa) sofrerem qualquer dano deles".

Para More, é uma questão de conveniência, e essa referência à tradução é reveladora: no estado atual das coisas, quando "os homens por sua própria falha [incapacidade] interpretam mal e prejudicam a própria escritura de Deus", é a vulnerabilidade do leitor vernáculo que o preocupa (OCM 8:1, 177-179). Se *Um diálogo sobre heresias* é a mais bem-sucedida das obras polêmicas, isso porque não é escrita como uma resposta direta a um oponente, mas como um diálogo que encena o processo de persuasão. Neste More, novamente adotando uma persona fictícia, conquista o jovem Mensageiro, seu interlocutor, cuja sinceridade nunca está em dúvida, mas cujo viés anti-intelectual e autoconfiança o tornam representante de um público leitor evangélico.

A vertente mais interessante nas obras polêmicas é a ideia de igreja de More, uma vez que se conecta com um tema importante no pensamento medieval tardio. Contra a igreja sem pecado de Lutero, "imperceptível e matemática como as Ideias Platônicas" (OCM 5:1, 167), More apresenta a igreja como uma comunidade mista de santos e pecadores, ambos "bom milho e berbigão", profundamente ligados ao processo histórico. Contra a "fé sentida" de Tyndale, inspirada pelo Espírito no coração do indivíduo, More argumenta que o Espírito opera por meio da igreja (OCM 8:2, 752-753). Contra os reformadores em geral, ele afirma

a insuficiência material das Escrituras: antes mesmo de os Evangelhos serem escritos, o Espírito havia inscrito o ensinamento de Cristo nos corações dos fiéis, e é dentro desse contexto controlador que os Evangelhos devem ser lidos. Mas a concepção de igreja de More está longe de ser um apelo estático à tradição, pois ele vê o Espírito como ativamente engajado na igreja até o fim dos tempos, à medida que suas doutrinas fundadoras evoluem e se desenvolvem (OCM 6:1, 146-147). Essa visão "pneumática" da igreja tem implicações para sua organização. More tem plena consciência da igreja como "o rebanho inteiro de todo o povo cristão": em uma imagem viva ou "suposta", ele retrata uma assembleia primitiva de todos os cristãos reunidos em uma "planície justa". Além do esforço para chegar lá, eles estão ficando sem comida, então está previsto para o futuro que sejam escolhidos representantes de cada parte para formar um conselho geral, e esse conselho teria o mesmo crédito que "todo o povo cristão deveria ter se todos estivessem presentes, homem, mulher e criança" (OCM 8:2, 937).

More prefere localizar a operação do Espírito neste corpo corporativo em vez de em qualquer ofício específico: na *Resposta* ele descreve como Cristo soprou seu Espírito nos Santos Doutores da Igreja, cada um dos quais - sendo humanos - pode estar errado, em algum momento, mas quando há consenso sobre um ponto de doutrina, "em tão grande número por tantas eras", isso pode ser tomado como a voz do Espírito, que "faz os que habitam em uma casa serem uma mente" (OCM 5:1, 129). Ele ainda enfatiza a maneira pela qual os sínodos e concílios são representativos da igreja como um todo por analogia direta com o Parlamento, que "representa todo o reino" (OCM 8:1, 146). More poderia ser chamado de conciliador moderado; e embora sua recusa em fazer o juramento de sucessão surgisse de seu repúdio implícito ao poder de dispensação do

papa, ele via esse poder como derivado da igreja como todo o povo de Deus. A seu ver, o papa poderia ser admoestado e até mesmo deposto por um concílio, e ele não hesitou em declarar esta opinião a Thomas Cromwell (OCM 8:2, 590; LS: p.214). Contra as reivindicações mais extremas dos canonistas ultrapapais, a compreensão de More sobre o ofício do papa se assemelha à concepção contida da autoridade real expressa por advogados ingleses como John Fortescue (1395 - 1477), em que a instituição do corpo político se fundamenta na intenção do povo.

6. Escritos da Prisão

More foi confinado na Torre de Londres de abril de 1534 até sua execução em 6 de julho de 1535, e durante esse período ele escreveu várias obras, notadamente *Um diálogo de conforto* e a meditação latina inacabada *De tristitia Christi* ("A tristeza de Cristo"). As cartas escritas nessa época para sua filha Margaret Roper oferecem uma visão direta de seus pensamentos, mas de particular interesse é a carta de Margaret para sua meia-irmã Alice Alington (Carta 206), na qual a voz de More está inequivocamente presente. Tanto o *Diálogo* quanto o *De tristitia* abordam a questão do sofrimento, mas transcendem a ansiedade privada e são claramente destinados a uma circulação mais ampla. No *Diálogo*, More retorna à sua forma ficcional preferida, ambientando-a na Hungria, enquanto o idoso Antônio e seu sobrinho Vincent antecipam a perseguição após a invasão otomana de seu país. O paralelo com a situação de More é claro: deve-se acomodar ou seguir a consciência? O progresso sereno do homem mais velho em direção à aceitação do sofrimento temporário por um bem maior é contraposto à hesitação do homem mais jovem. Ao contrário de qualquer tratamento clássico de consolação, More admite o papel da graça; mas a graça ainda assume

nossa resposta sinérgica, e esta é sua principal preocupação: é necessário reunir conforto e coragem, “e deixá-lo penetrar no coração” (OCM 12, 296). Pela imaginação correta – uma forma de retórica internalizada – um argumento abstrato é transformado em “um propósito habitual, rápido e profundamente enraizado”. Um tema-chave é o da prisão: em uma aparente alusão ao mito da caverna de Platão, More distingue entre o confinamento real em uma cela, classificado como uma prisão na opinião das pessoas comuns, e a visão mais filosófica de que toda a terra é, com efeito, uma prisão e todos os seus habitantes estão sob sentença de morte (OCM 12, 269-270). O prisioneiro sábio, por mais confinado que seja, é livre enquanto puder aquietar sua mente e se contentar em estar onde está. Embora a esposa de More ache sua prisão claustrofóbica, a única diferença entre a cela dele e o quarto dela é que a fechadura dele fica do lado de fora, enquanto a dela fica dentro (OCM 12, 277). Dada a posição relativamente solitária de More contra a política real, *consciência* é um termo crucial para ele, pois toca na solidez de seus próprios motivos, especialmente quando estes são criticados como excessivamente escrupulosos; e na fábula da besta de Madre Maud, ele navega alegremente em um curso entre a consciência escrupulosa e a consciência excessivamente grande ou elástica (OCM 12, 114-20).

Na Carta 206 da *Correspondência*, atribuído a Margaret, mas claramente baseado nas próprias palavras de More, “consciência” aparece mais de quarenta vezes. Margaret, escalada como Eve, transmite a opinião de Thomas Audley, o sucessor de More como chanceler, de que ele é movido por “um escrúpulo simples e correto”: com exceção de More e do bispo Fisher, todos os outros se contentaram em fazer o juramento. Em resposta, More insiste que age com uma consciência informada, moldada por muitos anos de estudo e reflexão. Acima de tudo, ele age de acordo

com sua própria consciência e distingue cuidadosamente sua posição até mesmo da de Fisher - "Eu nunca pretendo... prender minha alma nas costas de outro homem". A responsabilidade deve ser só dele. Embora ele observe que alguns dos homens mais instruídos que fizeram o juramento já haviam afirmado o contrário, ele não impugnará seus motivos ou condenará a consciência de qualquer outro homem; mas, por sua vez, ele se contenta "em perder bens, terras e também a vida, em vez de jurar contra a minha consciência". Foi com base nesse meticuloso auto-exame que More foi para o cadafalso.

7. Bibliografia

a. Fontes primárias

A execução de More desencorajou a publicação de sua obra; mas no ínterim católico sob Maria I, seu sobrinho William Rastell editou os escritos vernaculares, *As Obras de Thomas More na Língua Inglesa*, Londres, 1557; reimpresso com uma introdução de Wilson, Menston: Scolar Press, 1978. Suas obras latinas completas, *Opera omnia*, foram impressas em Louvain em 1565 e 1566, e em Frankfurt em 1689. Todas as suas obras existentes estão agora disponíveis na edição de Yale, que fornece textos oficiais com material introdutório abrangente e anotação. As cartas de More foram editadas por Elizabeth F. Rogers; mas ela não inclui suas trocas com Erasmo, e para isso o leitor deve consultar *As epístolas de Erasmo de P.S. Allen*, ou os volumes de correspondência (vols. 1-21, 15 até agora publicados) nas *Obras Coletadas de Erasmo*. Citações abreviadas usadas na entrada são dadas abaixo.

[OCM] *Obras Completas de Thomas More*, 15 vols., New Haven and London: Yale University Press, 1963-97:

1. *Poemas ingleses, Vida do Pico, As últimas coisas*. Editado por Anthony SG Edwards, Clarence H. Miller e Katherine Gardiner Rodgers. 1997.
 2. *A História do Rei Ricardo III*. Editado por RS Sylvester. 1963.
 3. Parte 1: *Traduções de Lucian*. Editado por Craig R. Thompson. 1974.
 3. Parte 2: *Poemas latinos*. Editado por Clarence H. Miller, Leicester Bradner, Charles A. Lynch e Revilo P. Oliver. 1984.
 4. *Utopia*. Editado por Edward Surtz, SJ e JH Hexter. 1965.
 5. *Responsio ad Lutherum*. Editado por John Headley. 1969.
 6. *Um diálogo sobre heresias*. Editado por Thomas MC Lawler, G. Marc'hadour e RC Marius. 1981.
 7. *Carta a Bugenhagen, Súplica de Almas, Carta contra Frith*. Editado por Frank Manley, Clarence H. Miller e RC Marius. 1990.
 8. *A refutação da resposta de Tyndale*. Editado por Louis A. Schuster, RC Marius e James P. Lusardi. 1973.
 9. *A Desculpa*. Editado por JB Trapp. 1979.
 10. *A Debelação de Salem e Bizance*. Editado por John Guy, Clarence H. Miller e Ralph Keen. 1988.
 11. *A resposta para um livro envenenado*. Editado por Clarence H. Miller e Stephen M. Foley. 1985.
 12. *Um diálogo de conforto contra a tribulação*. Editado por Louis L. Martz e Frank Manley. 1976.
 13. *Tratado da Paixão, Tratado do Santíssimo Corpo, Instruções e Orações*. Editado por Garry E. Haupt. 1976.
 14. *De tristitia Christi*. Editado por Clarence H. Miller. 1976.
 15. *Cartas para Dorp, Oxford, Lee e um monge; Historia Richardi Tertii*. Editado por Daniel Kinney. 1986.
- [Corr.] *A correspondência de Senhor Thomas More*. Editado por EF Rogers,

Princeton: Princeton University Press. 1947.

- [LS] *São Thomas More: Leituras Seleccionadas*. Editado por EF Rogers, New Haven: Yale University Press, 1961; isso inclui traduções para o inglês das letras latinas.
- [ULI] *Utopia: Texto latino e tradução para o inglês*. Editado por George M. Logan, Robert M. Adams e Clarence Miller, Cambridge University Press, 1995. Citado aqui como o texto bilíngue mais confiável.
- [OCE] *Obras Coletadas de Erasmo*, Toronto: University of Toronto Press, 1974-.

b. Edições seleccionadas das obras de More

- *A História do Rei Ricardo Terceiro*. Editado por George M. Logan, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2005.
- *Sir Thomas More: Neue Briefe*. Editado por Hubertus Schulte Herbrüggen, Münster: Aschendorff, 1966.
- *As últimas cartas de Thomas More*. Editado por Alvaro de Silva, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.
- *L'Utopia de Thomas More*. Editado por André Prevost, Paris: Mame, 1978. Textos em latim e francês, com extensos comentários.
- *Utopia, com "Os Silêncios de Alcibíades" de Erasmo*. Editado e traduzido por David Wootton, Indianopolis and Cambridge: Hackett, 1999.
- *Utopia*. Tradução e introdução de Clarence H. Miller, New Haven and Yale: Yale University Press, 2001.
- *Utopia*. Tradução e introdução de Dominic Baker-Smith, Londres: Penguin Books, 2012.

c. Biografias Contemporâneas

- Roper, William, *The Lyfe of Sir Thomas More* (c. 1557). Editado por EV Hitchcock, Londres: Oxford University Press, 1935.
- Harpsfield, Nicholas, *The Life of and Death of Sir Thomas More* (c. 1559). Editado por EV Hitchcock, Londres: Oxford University Press, 1932.
- Stapleton, Thomas, *A Vida de Sir Thomas More* (Parte 3 de *Tres Thomae*, 1588). Traduzido por Philip E. Hallett, Londres: Burns Oates e Washbourne, 1928.
- More, Cresacre, *The Life and Death of Sir Thomas More* (c. 1631). Editado por J. Hunter, Londres: William Pickering, 1828.

d. Estudos Biográficos

- Ackroyd, Peter, 1998, *The Life of Thomas More*, Londres: Chatto and Windus.
- Baker House, Seymour, 2008, "More, Sir Thomas (1478-1535)", no *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford: Oxford University Press.
- Chambers, RW, 1935, *Thomas More*, Londres: Jonathan Cape.
- Fox, Alastair, 1982, *Thomas More: History and Providence*, New Haven: Yale University Press.
- Guy, JA, 1980, *The Public Career of Sir Thomas More*, Brighton: Harvester Press.
- ---, 2000, *Thomas More*, Londres: Arnold.
- ---, 2008, *A Daughter's Love: Thomas More and Margaret More*, Londres: Fourth Estate.
- Marius, Richard, 1984, *Thomas More: A Biography*, Nova York: Knopf.

- Martz, Louis L., 1990, *Thomas More: The Search for the Inner Man*, New Haven e London: Yale University Press.

e. Estudos Secundários Seleccionados

- Adams, Robert P., 1962, *The Better Part of Valor: More, Erasmo, Colet, and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496-1535*, Seattle: University of Washington Press.
- Baker, David Weil, 1999, *Divulgando a Utopia: Humanismo Radical na Inglaterra do século XVI*, Amherst: University of Massachusetts.
- Baker-Smith, Dominic, 1991, *"Utopia" de More*, Londres e Nova York: Harper Collins; Reimpressão University of Toronto Press, 2000.
- Betteridge, Thomas, 2013, *Escrevendo Fé e Contando Contos: Literatura, Política e Religião na Obra de Thomas More*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Bolchazy, LJ com G. Gicham e F. Theobald, 1978, *A Concordance to the "Utopia" of St. Thomas More*, Hildesheim and New York: G. Olms.
- Cave, Terence, 2008, *Thomas More's "Utopia" in Early Modern Europe*, Manchester: Manchester University Press.
- Cousins, AD e Damian Grace (eds.), 2009, *A Companion to Thomas More*, Madison and Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.
- Curtis, Cathy, 2006, "'O Melhor Estado da Comunidade': Thomas More e Quentin Skinner", em A. Brett e J. Tully (eds.), *Repensando os Fundamentos do Pensamento Político Moderno*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-112.
- Fleisher, Martin, 1973, *Reforma Radical e Persuasão Política na Vida e Escritos de Thomas More*, Genebra: Droz.
- Forrest, Ian, 2005, *The Detection of Heresy in Late Medieval England*, Oxford: Oxford University Press.

- Garnsey, Peter, 2007, *Pensando em Propriedade*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gogan, Brian, 1982, *The Common Corps of Christendom: Ecclesiological Themes in the Writings of Sir Thomas More*, Leiden: Brill.
- Goldhill, Simon, 2002, *Quem precisa de grego? Concursos na História Cultural do Helenismo*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenblatt, Stephen, 1980, *Renaissance Self-Fashioning*, Chicago e Londres: Chicago University Press, cap. 1.
- Hexter, JH, 1952, *More's "Utopia": The Biography of an Idea*, Princeton: Princeton University Press.
- Jones, Sarah Rees, 2001, "Thomas More's *Utopia* and Medieval London", em Rosemary Horrox e Sarah Rees Jones (eds.), *Pragmatic Utopias: Ideals and Communities, 1200-1630*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. .
- Kaufman, Peter I., 2007, *incorretamente político: Agostinho e Thomas More*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Logan, George M., 1983, *The Meaning of More's "Utopia"*, Princeton: Princeton University Press.
- --- (ed.), 2011, *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge: Cambridge University Press. [Isso inclui informações bibliográficas valiosas.]
- McCutcheon, Elizabeth, 1983, *My Dear Peter: The "Ars Poetica" e Hermenêutica para a "Utopia" de More*, Angers: Moreanum.
- Majeske, Andrew J., 2006, *Equidade na Literatura Inglesa do Renascimento: Thomas More e Edmund Spenser*, Nova York e Londres: Routledge.

- Nelson, Eric, 2001, "Greek Nonsense in More's *Utopia*", *The Historical Journal*, 44: 889-917.
- —, 2004, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin, 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge: Cambridge University Press.
- —, 1987, "A *utopia* de Sir Thomas More e a linguagem do humanismo renascentista", em Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 123-57; reimpresso como "Thomas More's Vision of True Nobility", em seu *Visions of Politics*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, vol. 2, pp. 213-44.
- —, 1988, "Political Philosophy", in Charles B. Schmitt *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 389-452.
- Sylvester, RS e GP Marc'hadour (eds.), 1977, *Artigos Essenciais para o Estudo de Thomas More*, Hamden, Connecticut: Archon Books.
- Wegemer, Gerard B., 2011, *Young Thomas More and the Arts of Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press

Autor: Dominic Baker-Smith

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

JEAN BODIN

O filósofo e jurista humanista Jean Bodin (1529-1596) foi um dos pensadores políticos mais proeminentes do século XVI. Sua reputação é amplamente baseada em seu relato de soberania que ele formulou nos *Seis Livros da República*. Bodin viveu em uma época de grande agitação, quando a França foi devastada pelas guerras de religião entre os católicos e os huguenotes. Ele estava convencido de que a paz só poderia ser restaurada se o príncipe soberano recebesse o poder absoluto e indivisível do estado. Bodin acreditava que diferentes religiões poderiam coexistir dentro da comunidade. Sua tolerância em assuntos religiosos tem sido frequentemente enfatizada. Ele também foi um dos primeiros homens a se opor à escravidão.

Bodin era extremamente erudito e suas obras discutem uma ampla variedade de tópicos, desde filosofia natural e religião até educação, economia política e metodologia histórica. A filosofia natural e a religião estavam intimamente correlacionadas para Bodin. Além disso, ele procurou reformar o sistema judicial da França e formulou uma das primeiras versões da teoria quantitativa do dinheiro. Bodin tinha uma crença supersticiosa sobre a existência de anjos e demônios; suas obras cobrem tópicos como demonologia e feitiçaria, e incluem extensas passagens sobre astrologia e numerologia.

ÍNDICE

1. Vida e carreira
2. Método para a fácil compreensão da história
 - a. Metodologia para o Estudo da História
 - b. Teoria dos Climas
3. Os Seis Livros da República

- a. Conceito de Soberania
- b. Definição de Lei
- c. Limitações à Autoridade do Príncipe Soberano
- d. Diferença entre Forma de Estado e Forma de Governo
- e. A Questão da Escravidão
- 4. O pensamento econômico de Bodin
 - a. Teoria Quantitativa do Dinheiro
 - b. As Finanças do Estado e a Questão Tributária e dos Direitos de Propriedade
- 5. Escritos sobre religião
 - a. Colóquio heptaplomeres e a questão da tolerância religiosa
 - b. A Questão da Verdadeira Religião e a Fé Pessoal de Bodin
- 6. Sobre feitiçaria
- 7. Filosofia natural
- 8. Outros trabalhos
 - a. Distribuição de direitos universais
 - b. Filosofia moral
 - c. Escritos sobre Educação
 - d. Correspondência Sobrevivente de Bodin
- 9. Influência
- 10. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Fontes primárias
 - I. Edições modernas das obras de Bodin
 - 1. Obras Coletadas
 - 2. Trabalhos Individuais
 - b. Fontes secundárias

I. Bibliografia

II. Anais da Conferência e Coleções de Artigos

1. Vida e Carreira

O último testamento de Jean Bodin, datado de 7 de junho de 1596, afirma que ele tinha 66 anos quando morreu. Ele nasceu, portanto, em 1529 ou 1530, o caçula de sete filhos, quatro dos quais eram meninas. O pai de Bodin, Guillaume Bodin, era um rico comerciante e membro da burguesia de Angers. Muito pouco se sabe de sua mãe além de que seu nome era Catherine Dutertre e que ela morreu antes do ano de 1561.

Bodin ingressou na irmandade carmelita ainda jovem. Documentos sobreviventes nos dizem que ele foi liberado de seus votos alguns anos depois. Ele é conhecido por ter estudado e, mais tarde, ensinado direito na Universidade de Toulouse durante a década de 1550. Bodin não conseguiu obter uma cátedra na universidade, e isso pode tê-lo afastado de Toulouse e da vida acadêmica. Durante a década de 1560, trabalhou como advogado no Parlamento de Paris.

A primeira grande obra de Bodin, o *Método para a Fácil Compreensão da História* (*Método ad facilem historiarum cognitionem*) foi publicada em 1566, o mesmo ano da morte de seu pai. A obra mais famosa de Bodin, os *Seis Livros da República* (*Six livres de la République*) foi publicado dez anos depois, em 1576. Em 1570, Bodin foi contratado pelo rei francês Carlos IX para a reforma das posses florestais na Normandia. Ele estava no coração do poder político francês na década de 1570 – primeiro durante o reinado de Carlos IX e também, após a morte de Carlos em 1574, durante o reinado de seu irmão, Henrique III. Em 1576, Bodin perdeu o favor do rei Henrique III depois que ele se opôs, entre outras

coisas, às políticas fiscais do rei durante os Estados Gerais de Blois, onde Bodin serviu como representante do terceiro estado de Vermandois.

Bodin se estabeleceu em Laon durante as duas últimas décadas de sua vida. Mudou-se para lá pouco depois de se casar com a viúva de um oficial laoniano, Françoise Trouillart (ou Trouillard), em 1576. Bodin procurou emprego com o duque de Alençon, o irmão mais novo do rei. O duque aspirava a se casar com a rainha Elizabeth da Inglaterra. Durante uma das viagens do duque a Londres, Bodin o acompanhou. Em 1582, Bodin seguiu Alençon para Antuérpia, onde Alençon se aliou aos Países Baixos em sua revolta contra a Espanha. Bodin foi nomeado Mestre de Pedidos e conselheiro (*maître des requêtes et conseiller*) do duque em 1583. Aposentou-se da política nacional após a morte repentina de Alençon em 1584. Após a morte de seu cunhado, Bodin o sucedeu no cargo como *procurador do rei*, ou Procurador-Geral de Justiça, para Laon em 1587.

Bodin escreveu duas obras notáveis no final de sua vida; seu *Colóquio dos sete a respeito de Segredos sobre o Sublime* (*Uma conversa com os heptaplômeros sobre coisas secretas escondidas*) é um diálogo envolvente em favor da tolerância religiosa. A principal contribuição de Bodin no campo da filosofia natural, o *Teatro da Natureza* (*Universae naturae Teatro*) foi publicado pela primeira vez em 1596, mesmo ano em que Bodin morreu da peste. Ele recebeu um enterro católico na igreja franciscana de Laon.

2. Método para a Fácil Compreensão da História

O *Método ad facilem historiarum cognitionem* de Bodin (*Método para a Fácil Compreensão da História*) foi publicado pela primeira vez em 1566 e revisado em 1572. É o primeiro trabalho importante de Bodin e

contém muitas das ideias que são desenvolvidas em seus outros trabalhos sistemáticos importantes. Alguns deles são a história humana, a história natural e a história divina, posteriormente elaboradas na *República*, no *Teatro* e no *Colóquio*, respectivamente. O propósito de Bodin ao escrever o *Método* era expor a arte e o método a serem usados no estudo da história. Seu desejo de elaborar um sistema e sintetizar todo o conhecimento existente é facilmente detectável no *Método*.

Os primeiros quatro capítulos do *Método* são em grande parte uma discussão sobre metodologia. A história e suas diferentes categorias são definidas no Capítulo Um. Os capítulos II e III discutem a ordem em que os relatos históricos devem ser lidos e a ordem correta para organizar todo o material. O capítulo IV elucida a escolha dos historiadores; pode ser considerado como uma exposição do método de Bodin para um estudo crítico da história, que o estudante de história deve passar de relatos generalizados para narrativas mais detalhadas. A leitura deve começar desde os primeiros tempos da história registrada e o leitor deve naturalmente progredir para tempos mais recentes. Para obter uma compreensão completa do todo, certas outras disciplinas – cosmografia, geografia, corografia, topografia e geometria – devem ser associadas ao estudo da história. Todo o material deve ser avaliado criticamente; a formação e a formação dos historiadores devem ser levadas em consideração, bem como suas qualificações.

A fim, então, que a verdade da questão possa ser colhida das histórias, não apenas na escolha de autores individuais, mas também na leitura deles, devemos lembrar o que Aristóteles sabiamente disse, que ao ler a história é necessário não acreditar muito. ou descrever categoricamente (...) Se concordarmos com tudo em todos os aspectos, muitas vezes tomaremos as coisas verdadeiras por falsas

e cometeremos erros sérios na administração do Estado. Mas se não tivermos fé alguma na história, não poderemos obter ajuda dela. (Bodin 1945, 42)

Dos dez capítulos que constituem o *Método*, o Capítulo Seis é de longe o mais longo, cobrindo mais de um terço do livro, e pode ser considerado como um projeto para a *República*. Os capítulos VII a IX procuram refutar interpretações errôneas da história. A primeira refutação de Bodin diz respeito ao mito, baseado em uma profecia bíblica, das quatro monarquias ou impérios, como foi enfatizado por muitos teólogos protestantes alemães. A segunda crítica de Bodin diz respeito à ideia de uma idade de ouro (e à superioridade dos antigos em relação aos modernos). Além disso, Bodin refuta o erro daqueles que afirmam a origem independente das raças. O capítulo final do *Método* contém uma bibliografia da história universal.

a. Metodologia para o Estudo da História

Existem três tipos de história, escreve Bodin; divina, natural e humana. O *Método* é uma investigação sobre o terceiro tipo, ou seja, o estudo das ações humanas e das regras que as regem. A ciência não se preocupa com particulares, mas com universais. Bodin, portanto, considera absurdas as tentativas de jurisconsultos de estabelecer princípios de jurisprudência universal a partir de decretos romanos ou, mais geralmente, do direito romano, dando preferência a uma tradição jurídica. O direito romano diz respeito à legislação de um determinado estado – e as leis de determinados estados são objeto do direito civil – e, como tal, mudam dentro de um breve período de tempo. O estudo correto do direito requer uma abordagem diferente, que já foi descrita por Platão: a maneira correta de estabelecer o direito e governar um estado é reunir e comparar o

quadro jurídico de todos os estados que existiram e compilar os próprios melhor deles.

De fato, na história a melhor parte da lei universal está escondida; e o que é de grande peso e importância para a melhor apreciação da legislação – o costume dos povos, e os primórdios, o crescimento, as condições, as mudanças e o declínio de todos os estados – são obtidos dela. O principal assunto deste *Método* consiste nesses fatos, pois nenhuma recompensa da história é mais ampla do que aquelas geralmente reunidas em torno da forma governamental dos estados. (Bodin 1945, 8)

Bodin escreve que existem quatro tipos de intérpretes da lei. Os mais habilidosos entre eles são aqueles que

... treinados não apenas pelos preceitos e prática forense, mas também nas melhores artes e na filosofia mais estável, que compreendem a natureza da justiça, não mutável de acordo com os desejos dos homens, mas estabelecida pela lei eterna; que determinam habilmente os padrões de equidade; que traçam as origens da jurisprudência a partir de princípios últimos; que transmitem cuidadosamente o conhecimento de toda a antiguidade; quem, é claro, conhece o poder e o domínio do imperador, do senado, do povo e dos magistrados dos romanos; que trazem para a interpretação da legislação a discussão dos filósofos sobre as leis e o Estado; que conhecem bem as línguas grega e latina, nas quais os estatutos são estabelecidos; que por fim circunscrevem toda a divisão do saber dentro de seus limites, classificam em tipos, dividem em partes, indicam com palavras, e ilustre com exemplos. (Bodin 1945, 4-6)

b. Teoria dos Climias

A Teoria dos Climias está entre as ideias mais conhecidas de Bodin. Bodin não foi o primeiro a discutir o assunto; ele deve muito a autores clássicos como Lívio, Hipócrates, Aristóteles e Tácito, que são referenciados pelo próprio Bodin. Ele também toma emprestado de seus contemporâneos – especialmente historiadores, viajantes e diplomatas – como Commines, Maquiavel, Copérnico e Jean Cardan. As observações de Bodin sobre o clima diferiam das de seus predecessores medievais, uma vez que Bodin estava principalmente interessado nas implicações práticas de uma teoria: uma compreensão correta das leis do meio ambiente deve ser pensada como o ponto de partida para todas as políticas, leis e instituições (Tooley 1953, 83). Bodin acreditava que o clima e outros fatores geográficos influenciam, embora não necessariamente determinem, o temperamento de um determinado povo. Assim, a forma do estado e da legislação precisa ser adaptada ao temperamento do povo e ao território que ele ocupa.

Três relatos diferentes da Teoria dos Climias são encontrados nos escritos de Bodin. A versão mais antiga está no Capítulo Cinco do *Método*. Embora esta passagem contenha os princípios gerais da teoria, Bodin não os relaciona com a política contemporânea. É no primeiro capítulo do quinto livro da *República* que a teoria dos climas é ampliada e sua relação com a política contemporânea estabelecida. Além disso, a tradução latina da *República* contém algumas adições notáveis à teoria.

Segundo Bodin, ninguém que tenha escrito sobre os Estados jamais considerou a questão de como adaptar a forma de um Estado ao território onde está situado (próximo ao mar ou às montanhas etc.), ou às aptidões naturais do seu povo. Bodin sustenta que, em meio à incerteza e ao caos

da história humana, as influências naturais nos fornecem um critério seguro para a generalização histórica. Essas influências naturais estáveis e imutáveis têm um papel dominante em moldar a personalidade, o físico e o caráter histórico dos povos (Brown 1969, 87-88). Essa abordagem naturalista é, até certo ponto, obscurecida pela crença de Bodin na astrologia e na numerologia. As peculiaridades raciais, a influência dos planetas e os números pitagóricos faziam parte do platonismo renascentista. Bodin combinou essas ideias com o determinismo geográfico que seguiu de perto as teorias de Hipócrates e Estrabão. (Bodin 1945, xiii)

Ptolomeu dividiu o mundo em zonas árticas, temperadas e tropicais. Ao adotar as zonas ptolomaicas, Bodin dividiu a terra em áreas de trinta graus do equador para o norte. Diferentes povos têm suas capacidades e fraquezas. Os sulistas são contemplativos e religiosos por natureza; eles são sábios, mas carecem de energia. As pessoas do norte, por outro lado, são ativas e grandes em estatura, mas carecem de sagacidade. As pessoas do Sul são dotadas intelectualmente e, portanto, assemelham-se aos velhos, enquanto as pessoas do Norte, por suas qualidades físicas, lembram a juventude. Aqueles que vivem entre essas duas regiões – os homens da zona temperada – carecem dos excessos das duas anteriores, embora sejam dotados de suas melhores qualidades. Eles podem, portanto, ser descritos como homens na meia-idade – prudentes e, portanto, dotados para se tornarem executivos e estadistas. Eles são a média aristotélica entre dois extremos. A superioridade desse terceiro grupo é enfatizada por Bodin ao longo de seus escritos.

3. Os Seis Livros da República

A contribuição mais proeminente de Bodin no campo da filosofia política foi publicada pela primeira vez em 1576, e em sua própria tradução latina uma década depois. Existem diferenças significativas entre as versões francesa e latina do texto. Traduções para outras línguas logo se seguiram: italiano (1588), espanhol (1590), alemão (1592) e inglês (1606). A *República* deve ser considerada, pelo menos parcialmente, como a resposta de Bodin à mais importante crise política na França durante o século XVI: as guerras religiosas francesas (1562-1598). Foi escrita como uma defesa da monarquia francesa contra os chamados escritores Monarcômacos, entre eles François Hotman (1524-1590), Theodore Beza (1519-1605) e o autor das *Vingança contra os tiranos*. Os escritores Monarcômacos clamavam pelo tiranicídio e consideravam que era papel dos magistrados e dos Estados Gerais limitar o poder soberano do governante, e que esse poder fosse inicialmente derivado do povo.

Bodin publicou três prefácios diferentes à *República*. A primeira é uma introdução encontrada em todas as edições francesas. A segunda é uma carta introdutória em latim que aparece nas edições francesas a partir de 1578. O terceiro prefácio é uma introdução às edições latinas. Esses três prefácios foram uma oportunidade para Bodin defender sua obra contra os escritores que a atacaram. Eles nos dão um relato de como as opiniões de Bodin se desenvolveram durante os anos que se seguiram à publicação da *República*. Em 1580, Bodin respondeu a seus detratores em um trabalho intitulado *Apologia de René Herpin pela República de Jean Bodin*. René Herpin era um pseudônimo usado por Bodin.

O primeiro livro da *República* discute os principais fins e objetivos do Estado, seus diferentes elementos e a natureza e as marcas definidoras do poder soberano. No segundo livro, Bodin discute diferentes tipos de

estados (democracia, aristocracia e monarquia) e conclui que não pode existir um estado misto. No Capítulo Cinco, Bodin examina as condições sob as quais um tirano, isto é, um governante ilegítimo que não possui poder soberano, pode ser legitimamente morto. Um monarca legítimo, por outro lado, não pode ser resistido por seus súditos – mesmo que ele aja de maneira tirânica.

O livro três discute as diferentes partes do estado: o senado e seu papel, o papel dos magistrados e sua relação com o poder soberano e os diferentes graus de autoridade entre os magistrados. Faculdades, corporações e universidades também são definidas e consideradas. A origem, o florescimento e o declínio dos estados e as razões que influenciam essas mudanças são o assunto do Livro Quatro. O Livro Cinco começa com uma exposição da Teoria do Clima: as leis do Estado e a forma de governo devem ser adaptadas à natureza de cada povo. Bodin discute então as variações climáticas entre o Norte e o Sul e como essas variações afetam o temperamento humano.

O último livro da *República* abre com a questão do Censo e censura, ou seja, a avaliação dos pertences de cada um e as vantagens que daí podem derivar. Os capítulos dois e três discutem as finanças do estado e o problema da degradação da moeda. O Capítulo Quatro é uma comparação das três formas de Estado; Bodin argumenta que a monarquia real ou hereditária (em oposição à eletiva) é a melhor forma de estado. A lei sálica, ou lei de sucessão ao trono, é discutida: Bodin sustenta que o governo das mulheres é contra a lei divina, natural e humana. A lei sálica, juntamente com uma lei que proíbe a alienação do domínio público, chamada lei agrária no *Método* (Bodin 1945, p. 253), é uma das duas leis fundamentais, ou *as leis do governo* (Fr. *loix royales*), que impõem limitações legais à autoridade do príncipe soberano. As leis fundamentais

dizem respeito ao estado do reino e são anexadas à coroa, e o príncipe soberano, portanto, não pode desmerecê-las.

O capítulo final da *República* é uma discussão sobre o princípio da justiça no governo do Estado. A justiça geométrica, aritmética e harmônica são explicadas, bem como sua relação com as diferentes formas de estado. Uma forte influência platônica pode ser detectada no capítulo final da obra: um governante sábio estabelece a harmonia dentro da comunidade, assim como Deus estabeleceu a harmonia no universo que criou. Cada indivíduo tem seu devido lugar e propósito na comunidade.

a. Conceito de Soberania

A *República* abre com a seguinte definição de uma comunidade: "Uma comunidade é um governo legítimo de muitas famílias, e daquilo que a elas pertence em comum, com uma poderosa soberania". (Bodin 1962, 1) Em Francês. "República est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine" (Bodin 1583, 1). Em Latim: "Respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium summa potestate ac ratione moderata multidão" (Bodin 1586, 1). O significado do poder soberano é ainda mais esclarecido no Capítulo Oito do primeiro livro:

Majestade ou Soberania é o poder mais alto, absoluto e perpétuo sobre os cidadãos e súditos em uma República: que os latinos cal *Maiestatem*, os gregos *akra exousia*, *kurion arche* e *kurion politeuma*; os italianos *Segnorìa* e os hebreus *tomech shévet*, ou seja, o maior poder de comando. (Bodin 1962, 84)

Tendo definido a soberania, Bodin define então o significado dos termos "perpétuo" e "absoluto". Uma pessoa a quem a soberania é dada por um certo período de tempo, ao expirar o qual eles se tornam

novamente cidadãos privados, não pode ser chamada de soberana. Quando o poder soberano é dado a alguém por um certo período de tempo, a pessoa ou pessoas que o recebem são apenas os depositários e guardiões desse poder, e o poder soberano pode ser removido deles pela pessoa ou pessoas que são verdadeiramente soberanas. A soberania, portanto, escreve Bodin, “não é limitada nem em poder, cargo ou tempo certo”. O poder absoluto é o poder de sobrepujar a lei ordinária, e não tem outra condição senão aquela que é ordenada pela lei de Deus e da natureza:

Mas cabe a ele que é um soberano não estar de forma alguma sujeito ao comando de outro... cujo ofício é dar leis a seus súditos, revogar leis inúteis e, em seu lugar, estabelecer outras: as quais ele não pode fazer isso, ele mesmo está sujeito a leis ou a outros que o dominaram. E é para isso que a lei diz: Que o príncipe é absolvido do poder das leis [...] (Bodin 1962, 91)

Desta e de passagens semelhantes, Bodin extrai a primeira prerrogativa de um príncipe soberano, da qual ele dá a seguinte definição: a cada um deles em particular... sem o consentimento de qualquer outro maior, igual ou menor que ele mesmo” (Bodin 1962, 159). Todos os outros direitos e prerrogativas da soberania estão incluídos no poder de fazer e revogar leis, escreve Bodin, e continua, “para que (para falar corretamente) um homem possa dizer que existe apenas essa única marca de poder soberano, considerando que todos outros seus direitos estão contidos neste”. As outras prerrogativas incluem declarar a guerra e fazer a paz, ouvir apelações em última instância, instituir e destituir os mais altos funcionários, impor impostos aos súditos ou isentá-los, conceder indultos e dispensas, determinar o nome, valor e medida da cunhagem e finalmente, exigindo que os súditos jurassem lealdade ao seu príncipe soberano.

A soberania e suas marcas ou atributos definidores são indivisíveis, e o poder supremo dentro da comunidade deve necessariamente ser concentrado em uma única pessoa ou grupo de pessoas. Bodin argumenta que a primeira prerrogativa de um governante soberano é dar lei aos súditos sem o consentimento de qualquer outro indivíduo. É dessa definição que deriva a impossibilidade lógica de dividir a soberania, bem como a impossibilidade da existência de um Estado misto: se a soberania, ou seja, o poder de legislar, dentro do Estado fosse dividida, por exemplo, entre o príncipe, a nobreza e o povo, existiria na comunidade não um, mas vários agentes que possuísem o poder de legislar. Nesse caso, argumenta Bodin, ninguém pode ser chamado de sujeito, pois todos têm o poder de fazer leis. Adicionalmente, ninguém seria capaz de dar leis a outros, pois os legisladores seriam obrigados a receber a lei daqueles a quem desejam impor leis. O Estado seria, portanto, popular ou democrático. Na edição latina revisada da *República* o resultado da soberania dividida é descrito como um estado de anarquia, pois ninguém estaria disposto a obedecer às leis.

b. Definição de Lei

Bodin escreve que há uma grande diferença entre *lei* (Lat. *lex*; Fr. *loi*) e *direito* (Lat. *jus*; Fr. *droit*). A lei é o comando de um príncipe soberano, que faz uso de seu poder, enquanto o direito implica o que é equitativo. Um direito conota algo com conteúdo normativo; o direito, por outro lado, não tem conteúdo moral ou implicações normativas. Bodin escreve:

Devemos pressupor que esta palavra *Lei*, sem qualquer outro acréscimo, significa *o direito de comando daquele ou daqueles que têm poder soberano sobre outros, sem exceção de pessoa*: seja que

tal mandamento diga respeito aos assuntos em geral, ou em particular: exceto ele ou aqueles que deram a lei. Porém, para falar mais apropriadamente, *uma lei é o comando de um soberano sobre todos os seus assuntos em geral*: ou sobre coisas gerais, como diz *Pompeu Festo*, como um privilégio concerne a alguém, ou a alguns poucos [...] (Bodin 1962, 156).

c. Limitações à Autoridade do Príncipe Soberano

Embora o príncipe soberano não esteja vinculado ao direito civil - nem pelas leis de seus predecessores, que só têm força enquanto seu criador estiver vivo, a menos que ratificado pelo novo governante, nem por suas próprias leis - ele não é livre para fazer como quiser, pois todos os príncipes terrenos têm a obrigação de seguir a lei de Deus e da natureza. O poder absoluto é o poder de anular a lei ordinária, mas todos os príncipes terrenos estão sujeitos às leis divinas e naturais, escreve Bodin. Contrariar as leis de Deus, "sob a grandeza de quem todos os monarcas do mundo devem suportar o jugo e inclinar suas cabeças com todo temor e reverência", e natureza significa traição e rebelião.

Contratos com Sujeitos e com Estrangeiros

Bodin menciona algumas outras coisas - além das leis de Deus e da natureza - que limitam a autoridade do príncipe soberano. Estes incluem os contratos do príncipe com seus súditos e príncipes estrangeiros, direitos de propriedade dos cidadãos e leis constitucionais (*leges imperii*) do reino. Sobre a diferença entre contratos e leis, Bodin escreve que o príncipe soberano está sujeito aos contratos justos e razoáveis que ele fez, e em cuja observação seus súditos têm interesse, enquanto as leis obrigam todos os súditos, mas não o príncipe. Um contrato entre um príncipe

soberano e seus súditos é mutuamente obrigatório e obriga ambas as partes reciprocamente. O príncipe, portanto, não tem vantagem sobre o assunto neste assunto. O príncipe deve honrar seus contratos por três razões: 1) Equidade natural, que exige que acordos e promessas sejam cumpridos; 2) A honra do príncipe e sua boa fé, pois “não há crime mais detestável em um príncipe do que ser falso de seu juramento e promessa”; e 3) O príncipe é o fiador das convenções e obrigações que seus súditos têm entre si – portanto, é ainda mais importante que o príncipe soberano faça justiça por seu próprio ato.

Leis Fundamentais

Duas leis fundamentais (*leges imperii*) são discutidas na *República*. A primeira é a lei sálica, ou a lei da sucessão ao trono. A lei sálica garante a continuidade da coroa e determina o sucessor legítimo (ver Franklin 1973, Capítulo 5). A outra lei fundamental é a lei contra a alienação do domínio real, que Bodin chama de “direito agrário” no *Método*. Como Franklin observou, “o domínio deveria ter sido reservado para fornecer a um rei uma fonte de renda anual normalmente suficiente para custear os custos do governo” (1973, 73). Se o domínio for alienado, isso significa menor renda para a coroa e, possivelmente, aumento da tributação sobre os cidadãos. As leis fundamentais são anexadas e unidas à coroa e, portanto, o governante soberano não pode infringi-las. Mas se o príncipe assim o decidir, o seu sucessor pode sempre anular o que foi feito em prejuízo das leis fundamentais do reino.

Inviolabilidade da Propriedade Privada

Finalmente, Bodin deriva tanto da lei natural quanto do Antigo Testamento que o príncipe soberano não pode tomar a propriedade

privada de seus súditos sem o consentimento deles, pois isso significaria violar a lei de Deus e da natureza. Ele escreve: "Agora, pois, se um príncipe soberano não pode remover os limites que o Deus Todo-Poderoso (de quem ele é a imagem viva e que respira) prefinou às leis eternas da natureza: nem pode ele tirar de outro homem o que é seu, sem justa causa" (Bodin 1962, 109; 110). A única exceção à regra, as causas justas a que Bodin se refere nesta passagem, dizem respeito a situações em que a própria existência da comunidade está ameaçada. Nesses casos, o interesse público deve prevalecer sobre o privado,

A passagem anterior é uma entre muitas onde o príncipe soberano é descrito por Bodin como a "imagem terrena de Deus", "o lugar-tenente de Deus para comandar outros homens" ou a pessoa "a quem Deus deu poder sobre nós". É deste princípio da inviolabilidade da propriedade privada que Bodin deriva que novos impostos não podem ser impostos aos cidadãos sem o seu consentimento.

d. Diferença entre Forma de Estado e Forma de Governo

Bodin sustenta que a soberania não pode ser dividida – ela deve necessariamente residir em uma pessoa ou grupo de pessoas. Tendo mostrado que a soberania é indivisível, Bodin passa a refutar o mito político amplamente aceito do Renascimento de que o modelo polibiano de um estado misto era a forma ideal de estado. Ao contrário das opiniões de Políbio, Aristóteles e Cícero, Bodin escreve que existem apenas três tipos de estado ou comunidade: a monarquia, onde a soberania é atribuída a uma pessoa, a aristocracia, onde a soberania é atribuída a uma minoria, e a democracia, onde a soberania é atribuída a uma minoria, onde a soberania é investida em todas as pessoas ou uma maioria entre elas. A negação de Bodin da possibilidade de dividir a soberania resulta

diretamente na impossibilidade de um estado misto na forma que a maioria dos teóricos políticos renascentistas o concebeu. É com a ajuda de exemplos históricos e modernos, principalmente de Roma e Veneza, que Bodin mostra que os estados que geralmente se acreditava possuir um regime misto não o eram realmente.

Mesmo que Bodin recuse a ideia de que existam mais de três tipos de comunidade, ele está disposto a aceitar que há uma variedade de governos – isto é, diferentes maneiras de governar o estado. A forma como o Estado é governado em nada altera a sua forma nem a sua estrutura. A discussão sobre a diferença entre a forma de Estado e de governo é encontrada no Livro Dois. Bodin observa que, apesar da importância da questão, ninguém antes dele a abordou. Todas as monarquias, aristocracias e estados populares são tirânicos, despóticos ou legítimos (ou seja, *real*). Essas não são espécies diferentes de comunidade, observa Bodin, mas formas diversas de governar o Estado. A monarquia tirânica é aquela em que o governante soberano viola as leis de Deus, oprime seus súditos e trata sua propriedade privada como sua. A monarquia tirânica não deve ser confundida com a monarquia despótica, escreve Bodin. Monarquia despótica, ou senhorial, “é aquela em que o príncipe se torna senhor dos bens e pessoas de seus súditos, pelo direito das armas e da guerra legítima; governando-os como o senhor de uma família faz com seus escravos”. Bodin afirma que não há nada de impróprio em um príncipe que derrotou seus inimigos em uma guerra justa e que os governa sob as leis da guerra e o direito das nações. Finalmente, monarquia real ou legítima é aquela em que os súditos obedecem às leis do príncipe soberano, e o príncipe, por sua vez, obedece às leis de Deus e da natureza; a liberdade natural e o direito à propriedade privada são assegurados a todos os cidadãos.

Embora a maioria dos exemplos de Bodin diga respeito à monarquia, ele escreve que “a mesma diferença também é encontrada na propriedade aristocrática e popular: tanto uma quanto a outra podem ser lícitas, nobres e tirânicas, do tipo que eu disse” (Bodin 1962, 200). Bodin qualifica como opiniões “absurdas” e “traíçoeiras” segundo as quais a constituição da França é uma mistura dos três tipos de estado – o Parlamento representando a aristocracia, a democracia dos Estados Gerais e o Rei representando a monarquia.

e. A Questão da Escravidão

A questão da escravidão é abordada no Livro Um, Capítulo Cinco da *República*. Bodin é reconhecido hoje como um dos primeiros defensores da abolição da escravatura. Para ele, a escravidão era um fenômeno universal no sentido de que os escravos existem em todas as partes do mundo, e a escravidão era amplamente aceita pelos *direitos das pessoas*. Bodin escreve que existem dificuldades relativas à escravidão que nunca foram resolvidas. Ele deseja responder à seguinte pergunta: “A escravidão é natural e útil, ou contrária à natureza?”

Bodin se opõe à opinião de Aristóteles (*Política* 1254a) segundo a qual a escravidão é algo natural – alguns nascem para governar e comandar, enquanto outros possuem o papel de servir e obedecer. Bodin admite que “há certa plausibilidade no argumento de que a escravidão é natural e útil na comunidade”. Afinal, continua Bodin, a instituição da escravidão existiu em todas as repúblicas, e em todas as épocas homens sábios e bons tiveram escravos. Mas se considerarmos a questão de acordo com as opiniões comumente recebidas, deixando-nos, assim, menos preocupados com argumentos filosóficos, logo entenderemos que a escravidão é antinatural e contrária à dignidade humana.

A oposição de Bodin à escravidão é múltipla. Em primeiro lugar, ele considera a escravidão na maioria dos casos antinatural, como a seguinte passagem atesta: "Confesso que a servidão está de acordo com a natureza, quando um homem forte, rico e ignorante, presta sua obediência e serviço a um homem sábio e discreto. e fraco homem pobre: mas para os sábios servirem aos tolos, os homens de entendimento para servirem aos ignorantes, e os bons servirem aos maus; o que pode ser mais contrário à natureza?" (Bodin 1962, 34) Em segundo lugar, a escravidão é uma afronta à religião, pois a lei de Deus proíbe fazer de qualquer homem um escravo contra sua boa vontade e consentimento. Em terceiro lugar, a escravidão é contra a dignidade humana, por causa das inúmeras humilhações indescritíveis que os escravos foram forçados a sofrer. De acordo com uma interpretação, a oposição de Bodin à escravidão deve, acima de tudo, ser entendida dentro do contexto de suas opiniões sobre a comunidade em que a escravidão representa uma ameaça permanente à estabilidade do estado. Bodin se baseia em uma narrativa histórica para provar que a escravidão é incompatível com uma comunidade estável (Herrel 1994, 56). Assim, na seguinte passagem, ele afirma:

Por isso vê-lo é provado pelos exemplos de tantos mundos de anos, tantos inconvenientes de rebeliões, guerras servis, conspirações eversões e mudanças ocorridas em Commonweals por escravos; tantos assassinatos, crueldades e vilanias detestáveis que foram cometidos contra as pessoas dos escravos por seus senhores e senhores: quem pode duvidar de afirmar que é uma coisa muito perniciosa e perigosa tê-los trazido para uma República; ou, rejeitando-os, para os receber de novo? (Bodin 1962, 44)

4. O Pensamento Econômico de Bodin

As principais ideias econômicas de Bodin são expressas em duas obras: inicialmente, em sua *Resposta aos paradoxos de Malestroit*, publicada pela primeira vez em 1568, depois em uma segunda versão revisada, em 1578. A *Resposta* é uma análise das razões para o preço significativo e contínuo que afligiu a Europa do século XVI. É nesta obra que se diz que Bodin deu uma das primeiras formulações da Teoria Quantitativa da Moeda. Em sua forma mais elementar, a Teoria Quantitativa da Moeda é a afirmação de que a oferta de moeda afeta diretamente os níveis de preços. O capítulo dois do sexto livro da *República* é uma longa discussão sobre os possíveis recursos do Estado. Há uma sobreposição parcial entre as duas obras, uma vez que Bodin incluiu certas passagens da *Resposta* em sua *República*, e então os incorporou novamente em uma forma revisada na segunda edição da *Resposta*.

a. Teoria Quantitativa do Dinheiro

A alta inflação era galopante na Europa do século XVI. Começou na Espanha e logo se espalhou para os estados vizinhos. Isto deveu-se principalmente ao aumento da quantidade de metais preciosos, nomeadamente prata e ouro, que foram trazidos de barco para a Europa das colônias espanholas do Novo Mundo. Em 1563, o Tribunal de Contas de Paris decidiu investigar as razões da inflação, e os resultados da investigação foram publicados em 1566 em um estudo intitulado *Os paradoxos do Senhor de Malestroit sobre a questão do dinheiro*. O autor do estudo era um homem chamado Jean Cherruies "Senhor de Malestroit", de quem sabemos muito pouco. Foram esses "paradoxos" que Jean Bodin procurou refutar em seu trabalho.

Malestroit sustentou que os aumentos de preços são simplesmente mudanças na unidade de conta que foram ocasionadas pela degradação, e que os preços dos metais preciosos permaneceram constantes por trezentos anos.

Bodin refutou a análise de Malestroit em dois pontos. Primeiro, ele foi capaz de mostrar que o uso de dados de Malestroit estava incorreto: a alegação central de Malestroit para sustentar sua tese era o preço imutável do veludo desde o século XIV. Bodin, no entanto, lançou dúvidas sobre o fato de o veludo ser conhecido na França em um período tão antigo. Em segundo lugar, Bodin foi capaz de demonstrar que a degradação por si só não explica as razões para tais aumentos de preços tão importantes e significativos; embora a degradação tenha sido um dos fatores que ocasionaram tal inflação, estava longe de ser a causa principal.

Bodin lista cinco fatores principais como causas contribuintes para essa inflação generalizada: (1) A súbita abundância de metais preciosos, nomeadamente prata e ouro, em toda a Europa; (2) Monopólios; (3) Escassez, causada por comércio de exportação excessivo, comércio de importação quase inexistente e desperdício; (4) Demanda da moda por pessoas ricas por certos produtos de luxo; e, finalmente, (5) Degradação. Dessas cinco causas, Bodin considerou a abundância de metais preciosos a mais importante.

b. As Finanças do Estado e a Questão Tributária e dos Direitos de Propriedade

No capítulo dois do último livro da *República*, Bodin discute a questão de a República garantir suas finanças. São listadas sete possíveis fontes de renda. São eles: (1) Domínio público; (2) Lucros de conquistas; (3) Presentes de amigos; (4) Tributos de aliados; (5) Lucros de

empreendimentos comerciais; (6) Alfândega nas exportações e importações; e, por fim, (7) Impostos sobre o assunto. Bodin considera o domínio público a fonte de renda mais honesta e confiável para a comunidade. Ele escreve que ao longo da história os príncipes soberanos e seus cidadãos tomaram como regra universal que o domínio público deveria ser sagrado, inviolável e inalienável. A inalienabilidade do domínio público é da maior importância, escreve Bodin, para que “os príncipes não sejam forçados a sobrecarregar seus súditos com impostos, ou a buscar qualquer meio ilegal para perder seus bens”.

Bodin considera a inalienabilidade do domínio público, juntamente com a lei sálica, uma das leis fundamentais (Lat. *leges imperii*; Fr. *loix royales*) do Estado. Como muitos de seus contemporâneos, Bodin sustentou que a cobrança de novos impostos sem consentimento era uma violação dos direitos de propriedade do indivíduo e, como tal, contrária à lei de Deus e da natureza. Ele foi particularmente firme em se opor à nova tributação sem o devido consentimento e buscou confirmação para sua opinião na história francesa e europeia. Uma das principais diferenças entre um governante legítimo e um ilegítimo diz respeito à questão de como cada um trata a propriedade privada de seus súditos. Os direitos de propriedade são protegidos pela lei de Deus e da natureza e, portanto, a violação da propriedade privada dos cidadãos é uma violação da lei de Deus e da natureza. Um tirano transforma seus súditos em escravos e trata sua propriedade privada como se fosse sua.

5. Escritos sobre Religião

Os séculos 16 e 17 testemunharam ferozes conflitos internos e lutas de poder no coração do cristianismo. O país mais seriamente devastado pelo combate entre católicos e huguenotes foi a França. Além disso, um

mundo de crenças religiosas extremamente diversas havia sido recentemente revelado além dos muros da cristandade, e a questão de saber qual religião era a verdadeira religião (*vera religio*), ou aquela que Deus queria que a humanidade seguisse, precisava ser abordada. As principais contribuições de Bodin sobre religião são *Demonomania*, *Colóquio* e *Teatro da natureza universal*. Além disso, a *República* contém passagens que discutem a religião e a estabilidade do Estado.

a. Colóquio heptaplomeres e a questão da tolerância religiosa

Colóquio dos Sete de Bodin sobre os Segredos do Sublime (*Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*) é frequentemente descrito como uma das primeiras obras de religião comparada. Acredita-se que tenha sido escrito em algum momento da década de 1580, embora tenha circulado em manuscrito por quase três séculos antes de ser publicado na íntegra em 1857. O *Colóquio* é uma discussão entre sete homens de diferentes religiões ou convicções que se reuniram na casa de Coronaeus, um católico que vive em Veneza, Itália. Os participantes são Salomão, um judeu, Otávio, um convertido do catolicismo ao islamismo, Toralba, um filósofo natural, Senamus um cético, Frederico, um luterano e Curtius um calvinista. Os homens se envolvem em ouvir música, ler, delícias gastronômicas e discussões sobre religião.

O *Colóquio* começa com uma história contada por Otávio. Um navio deixa o porto de Alexandria com ventos suaves, mas logo surge uma tempestade intensa. O capitão do navio, apavorado com a situação, é forçado a soltar as âncoras e exorta todos a orarem a Deus. Os tripulantes, sendo de muitos lugares diferentes e de várias confissões, todos rezam para o único Deus em quem eles têm fé. A tempestade finalmente se

acalma e o navio é trazido em segurança para o porto. Quando Otávio terminou sua história, Coronaeus fez a seguinte pergunta: "Finalmente, com tanta variedade de religiões representadas [no navio], cujas orações Deus atendeu ao trazer o navio em segurança para o porto?"

A questão da verdadeira religião é discutida nos três livros finais do *Colóquio*. A verdadeira religião, afirma Bodin, é tolerante com todas as religiões e aceita diferentes maneiras de se aproximar de Deus. Leathers Kuntz observou que "nenhuma religião é verdadeira cujo ponto de vista não seja universal, cuja expressão não seja livre, cujo centro não reflita a harmonia íntima de Deus e da natureza" (Bodin 2008, xliii). A mesma opinião é expressa na *Demonomania* e na carta de Bodin a Jean Bautru des Matras, um advogado que trabalha em Paris. Neste último, Bodin escreve que "diferentes opiniões sobre religião não devem levá-lo ao erro, desde que você entenda que a verdadeira religião nada mais é do que a volta de uma alma purificada para o verdadeiro Deus".

b. A Questão da Verdadeira Religião e a Fé Pessoal de Bodin

Leathers Kuntz detectou três estágios no desenvolvimento do pensamento religioso de Bodin. Ela argumentou que as visões religiosas de Bodin se tornaram mais liberais à medida que ele envelhecia (Bodin 2008, xliii-xliv). Em 1559, quando escreveu o *Discurso ao Senado e ao povo de Toulouse*, Bodin sustentou que as pessoas deveriam ser educadas publicamente em uma religião. Isso ele considerou como um elemento indispensável na coesão do Estado. A unidade religiosa deve ser preservada e a religião não deve ser debatida, pois as disputas prejudicam a religião e lançam dúvidas sobre ela. Ao escrever a *República*, a principal preocupação de Bodin era a estabilidade política do estado francês. Ele considerava a religião para prover a unidade do estado e apoiar o poder

do rei. Além disso, a religião fortaleceu a obediência dos súditos ao príncipe soberano e o respeito pela execução das leis. A uniformidade do culto deve ser imposta dentro da comunidade quando possível, mas a tolerância deve se tornar a norma quando as minorias religiosas se tornarem influentes o suficiente para não serem mais reprimidas. O estágio final e mais liberal das opiniões religiosas de Bodin torna-se mais aparente no *Colóquio*, "no qual suas opiniões religiosas parecem ter se desenvolvido em uma espécie de teísmo que deixa a religião de cada homem, desde que tenha alguma, para sua própria consciência pessoal" (ibid.).

É impossível dizer algo definitivo sobre as visões religiosas de Bodin. Podemos observar que a fé de Bodin parece menos leal a uma determinada igreja estabelecida do que a um profundo senso de honrar a Deus. As opiniões religiosas públicas de Bodin flutuaram ao longo de sua vida. Como consequência, ele foi acusado de muitas coisas, inclusive de ser judeu, calvinista, católico herético e ateu durante sua vida e após sua morte. Alguns estudiosos chegaram a sugerir que há traços de nicodemismo, ou dissimulação religiosa, tanto em suas obras quanto em suas ações.

Os estudiosos debatem há muitos anos a questão de saber quais das opiniões expressas no *Colóquio* devem ser consideradas como crenças pessoais de Bodin. Considerando que tantas opiniões, muitas vezes contraditórias, foram apresentadas, pode ser sensato observar que talvez "todos os oradores representem o pensamento de Bodin em um momento ou outro. Ninguém representa seu pensamento exclusivamente, mas Bodin é simpático a alguns pontos de vista de cada um à medida que o diálogo se desenvolve. O ponto parece ser, no entanto, que independentemente da aprovação ou desaprovação de Bodin das visões religiosas

representadas no diálogo, ele constantemente enfatiza a necessidade de tolerância de todas as religiões” (Bodin 2008, xliv). Também foi sugerido que as opiniões e pontos de vista de Bodin em relação à fé religiosa são tão cheios de concessões que, em última análise, equivalem a uma espécie de religião natural. Finalmente, foi sugerido que os escritos de Bodin sobre o tema da religião “transcenderam os estreitos limites da religião confessional” (Bodin 1980, 1).

Embora a compreensão de Bodin da verdadeira religião como algo profundamente pessoal, para o qual nenhuma igreja era necessária, o tornasse um crente não ortodoxo aos olhos de muitos, parece inconcebível que ele fosse considerado ateu (Bodin 2008, xxix). De fato, ele considerava o ateísmo extremamente perigoso para a comunidade, como prova a seguinte passagem da *República* (4, VII), discutindo a diferença entre ateísmo e superstição:

E verdadeiramente eles (em minha opinião) ofendem muito, que pensam que o mesmo castigo deve ser designado para aqueles que fazem muitos deuses, e aqueles que não querem nenhum: ou que a infinidade de deuses admitiu, o Deus todo-poderoso e eterno é assim retirado. Pois essa superstição, por maior que seja, ainda mantém os homens com medo e temor, tanto das leis quanto dos magistrados; como também nos deveres e ofícios mútuos um deles para com o outro: enquanto o mero ateísmo extirpa totalmente da mente dos homens todo o medo de fazer o mal. (Bodin 1962, 539)

As razões de Bodin para combater o ateísmo nesta passagem dizem respeito à estabilidade do estado: os ateus não devem ser tolerados na comunidade, uma vez que não possuem questões morais nem éticas relacionadas à violação das leis do estado. Mas Bodin tinha outra razão

para detestar o ateísmo: os ateus são blasfemos porque negam a existência de Deus.

6. Sobre feitiçaria

Sobre a mania demoníaca das bruxas de Bodin foi publicada pela primeira vez em 1580 em francês e logo traduzido para o latim (1581), alemão (1581) e italiano (1587). Por causa de sua ampla distribuição e inúmeras edições, os historiadores o responsabilizaram por processos contra bruxas durante os anos que se seguiram à sua publicação. Muitos leitores ficaram perplexos com o caráter intolerante da *Demonomania*. Bodin tinha uma forte crença na existência de anjos e demônios, e acreditava que eles serviam como intermediários entre Deus e os seres humanos; Deus intervém diretamente no mundo através da atividade de anjos e demônios. O demonismo, junto com o ateísmo e qualquer tentativa de manipular as forças demoníacas através de feitiçaria ou magia natural, era traição contra Deus e deveria ser punido com extrema severidade. A principal razão, portanto, para punir alguém de feitiçaria é "apaziguar a ira de Deus, especialmente se o crime for diretamente contra a majestade de Deus, como esta".

Bodin recebeu o incentivo para escrever a *Demonomania* depois de participar do processo contra uma bruxa em abril de 1578. Seu objetivo ao escrever a *Demonomania* era "lançar alguma luz sobre o assunto das bruxas, que parece maravilhosamente estranho para todos e inacreditável para muitos." Além disso, o trabalho deveria servir como "uma advertência a todos aqueles que o leem, a fim de tornar claramente conhecido que não há crimes tão vis como este, ou que mereçam penas mais graves". Finalmente, ele desejava "responder àqueles que nos livros impressos tentam salvar as bruxas por todos os meios, de modo que

parece que Satanás os inspirou e os atraiu para sua linha para publicar esses belos livros” (Bodin 2001, 35-7). Entre esses “protetores de bruxas”, como Bodin os qualificou, estava um protestante alemão chamado Johann Weyer, que considerava as bruxas delirantes e excessivamente melancólicas, e recomendava a cura física e a instrução religiosa como remédio para sua condição, em vez de punição corporal ou capital. Bodin temia que isso pudesse levar os juízes a considerar as bruxas como doentes mentais e, como consequência, permitir que elas fossem punidas.

A *Demonomania* é dividida em quatro livros. O Livro Um começa com um conjunto de definições. Bodin então discute até que ponto os homens podem se envolver no ocultismo e as diferenças entre meios legais e ilegais para realizar as coisas. Ele também discute os poderes das bruxas e suas práticas: se as bruxas são capazes de transformar homens em bestas, induzir ou inspirar neles doenças, ou talvez até mesmo provocar sua morte. O livro final é uma discussão sobre maneiras de investigar e processar bruxas. A severidade de Bodin e seu rigor na condenação de bruxas e feitiçarias são amplamente baseados no conteúdo do livro final da *Demonomania*.

Bodin elenca três provas necessárias e indiscutíveis sobre as quais uma sentença pode se basear: (1) Verdade do fato reconhecido e concreto; (2) Testemunho de várias testemunhas sãs; e (3) confissão voluntária da pessoa acusada e condenada pelo crime. Certos outros tipos de provas, como reputação pública ou confissão forçada, não são considerados por Bodin como provas indiscutíveis, mas simplesmente como “presunções” ou provas circunstanciais, relativas à natureza culpada do acusado. As presunções podem servir na condenação e condenação de bruxas nos casos em que faltam provas claras.

Existem quinze “crimes detestáveis” dos quais as bruxas podem ser culpadas, e mesmo o menor deles, afirma Bodin, merece uma morte dolorosa. A pena de morte, no entanto, só deve ser sentenciada por um juiz competente e com base em provas sólidas que eliminem qualquer possibilidade de erro. Nos casos em que faltam provas suficientes, onde não há testemunhas, nem confissão, nem prova factual, e onde existem apenas meras presunções, mesmo fortes, Bodin se opõe à sentença de morte: “Não recomendo isso por causa de fortes presunções uma sentença de morte – mas qualquer outra pena, exceto a morte... É preciso ter muita certeza da verdade para impor a sentença de morte”. Bodin pode ter considerado a feitiçaria um insulto a Deus e, como tal, merecedora da pena de morte, mas mesmo assim acreditava no estado de direito, como nesta outra passagem onde afirma inequivocamente que “é melhor absolver o culpado do que condenar os inocentes” (Bodin 2001, 209-210).

7. Filosofia Natural

O *Teatro da Natureza Universal*, publicado no ano de sua morte em 1596, pode ser considerada a exposição mais sistemática da visão de mundo de Bodin. Continua sendo a menos estudada de suas obras e nunca foi traduzida para o inglês. O próprio Bodin nos informa que o *Teatro* foi escrito em 1590. A tradução francesa da obra (*Le Théâtre de la nature universelle*) foi publicada em 1597.

Desde o início de sua carreira Bodin procurou estudar metodologicamente todas as coisas, humanas e divinas. Ele escreve:

Da história, isto é, da verdadeira narração das coisas, há três tipos: humana, natural e divina. A primeira diz respeito ao homem; a segunda, natureza; o terceiro, o Pai da natureza. /.../ Assim será que, pensando primeiro em nós mesmos, depois na nossa família, depois

na nossa sociedade, somos levados a examinar a natureza e, finalmente, à verdadeira história do Deus Imortal, isto é, à contemplação. (Bodin 1945, 15-16)

O *Teatro* é o ponto culminante do exame sistemático das coisas de Bodin e, como tal, é uma obra profundamente religiosa. Bodin volta-se para o estudo da natureza para conhecer melhor a Deus:

E, de fato, o Teatro da Natureza nada mais é do que a contemplação daquelas coisas fundadas pelo Deus imortal como se uma certa tábua fosse colocada sob os olhos de cada um para que possamos abraçar e amar a majestade desse mesmo autor, sua bondade, sabedoria e cuidado notável nos maiores assuntos, em assuntos moderados, em assuntos de menor importância” (Bodin 2008, xxx)

Bodin acreditava que as guerras civis francesas foram ocasionadas, pelo menos em parte, pela insatisfação de Deus – Deus estava punindo os franceses por seu crescente sentimento irreligioso. O *Teatro* foi descrito como um ataque contra aqueles filósofos arrogantes e ímpios, ou naturalistas, que desejam explicar tudo sem referência ao criador e pai de todas as coisas que é Deus. Deus é o autor de todas as coisas existentes, e a contemplação da natureza nos aproxima Dele. Além disso, contemplar a natureza nos faz amar a Deus pelo cuidado e bondade que ele nos mostra.

O *Teatro* foi escrito em forma de pseudo-diálogo; é uma discussão entre um informante, Mistagogo, e seu questionador Theorus. A obra abre com um breve panorama do texto, no qual Bodin ressalta a importância da ordem para o estudo das coisas. Isso lhe dá a oportunidade de criticar Aristóteles, que não conseguiu discutir as coisas na ordem correta; as coisas mais simples devem ser discutidas antes das mais complexas e, portanto, as questões da física devem ter sido discutidas depois das coisas metafísicas. Organizar todo o material que está sendo considerado em

uma ordem conveniente – noções mais simples a serem estudadas primeiro, e as mais difíceis depois – é uma das características distintivas da estrutura de conhecimento ramista, como observou McRae (McRae 1955, 8). McRae considera que, juntamente com *Distribuição de direitos universais*, *Teatro* de Bodin “é talvez o mais completamente ramista de qualquer uma de suas obras”. Os dois principais objetivos de Bodin no primeiro livro do *Teatro* são provar que há apenas um princípio na natureza, ou seja, Deus, e que foi Ele quem criou este mundo e Ele quem o governa.

Outros tópicos que Bodin discute no Livro Um incluem matéria, forma e as causas das coisas. Além disso, são considerados o movimento, a geração, a corrupção e o crescimento, bem como as coisas relacionadas a eles: tempo e lugar, vazio, finitude e infinitude. No Livro Dois, Bodin examina elementos, meteoritos, rochas, metais e minerais. O Livro Três é uma discussão sobre os assuntos da natureza das plantas e animais. O quarto livro contém a doutrina de Bodin sobre a alma; anjos também são discutidos no Livro Quatro. O último livro do *Teatro* discute os corpos celestes – seu movimento natural, a admirável harmonia que existe entre eles e a estrutura dos céus. O livro final atesta a inimizade de Bodin em relação ao sistema heliocêntrico de Copérnico (Bodin 1596, 554 e especialmente 574-583); Bodin confia nos escritos de Ptolomeu, Aristóteles e nas Sagradas Escrituras para combater Copérnico. Ele rejeita a hipótese de Copérnico sobre o sistema heliocêntrico alegando que é “contrário à evidência dos sentidos, à autoridade das Escrituras e incompatível com a física aristotélica”.

De acordo com uma interpretação recente de Blair, o objetivo de Bodin ao escrever o *Teatro* era antes de tudo combater três proposições

ímpias da filosofia antiga: (1) A eternidade do mundo; (2) A necessidade das leis da natureza; e (3) A mortalidade da alma.

Contra a eternidade do mundo

Uma solução para o conflito entre a filosofia aristotélica da eternidade do mundo e o relato judaico-cristão da criação – Deus criou o mundo, portanto não é eterno – havia sido proposta por Tomás de Aquino. Ele argumentou que a razão humana sozinha não pode estabelecer se o mundo é eterno ou não; o problema só pode ser resolvido com um apelo à fé e à autoridade bíblica. O argumento de Bodin difere do de Aquino. Bodin oferece uma demonstração racional baseada em “argumentos para um Deus todo-poderoso, que não conhece nenhuma necessidade e tem total livre arbítrio”. Vários estudiosos observaram que a ênfase de Bodin no livre-arbítrio divino é “característica de nominalistas cristãos como Duns Scotus e de filósofos judeus como Maimônides” (Blair 1997, 118). “Nada pode ser eterno por natureza cuja causa primeira seja voluntária; mas a primeira causa do mundo é voluntária; portanto, o mundo não pode ser eterno por natureza, pois seu estado e condição dependem da decisão e do livre arbítrio de outro”. (Blair 1997, 118)

Contra a necessidade natural

A segunda conclusão é tirada da liberdade ilimitada da vontade de Deus: não só é impossível que o mundo seja eterno, mas, além disso, é organizado de acordo com um plano divino. De acordo com Bodin, o governo divino providencial é duplo: providência ordinária, onde as leis que governam a natureza sob as chamadas circunstâncias normais são escolhidas por Deus, e providência extraordinária, onde Deus é capaz de suspender essas leis à vontade a qualquer momento que ele escolher, em

para intervir no mundo (Blair 1997, 120). Bodin oferece a seguinte explicação para a existência de características aparentemente inúteis ou más da natureza. Ele começa afirmando que tudo na criação é bom, e o mal é simplesmente a ausência do bem; essa mesma ideia se repete no *Paradoxo*. Em seguida, ele tenta ilustrar, através de vários exemplos, que mesmo as coisas que são aparentemente más na natureza servem a um "propósito útil no bom e sábio plano de Deus" (Blair 1997, 122).

Imortalidade da alma

A demonstração de Bodin sobre a imortalidade da alma baseia-se na natureza intermediária da alma: a alma é ao mesmo tempo corpórea e imortal. Blair define essa demonstração em particular como "possivelmente a inovação mais notável de Bodin" e como "um afastamento significativo dos relatos padrão ou ortodoxos [sobre a alma]" (Blair 1997, 137; 142). Ao combater a mortalidade da alma, escreve Blair, Bodin está reagindo contra todas as formas de filosofar ímpio: contra Averróis por negar a imortalidade pessoal da alma; contra Pomponazzi por afirmar que a filosofia mostra que a alma é mortal; e contra todos aqueles, como Pomponazzi ou mesmo Duns Scotus, que negam a demonstrabilidade racional dessa doutrina central. Mas Bodin chama seus oponentes apenas de "epicureus", usando o termo para designar a princípio, em geral, aqueles que duvidam da imortalidade da alma, depois mais especificamente aqueles que, pouco acima do nível dos brutos, tome prazer e dor como a medida do bem e do mal e acredite na distribuição aleatória dos átomos. (Blair 1997, 138)

O primeiro argumento de Bodin em favor da imortalidade da alma é baseado em evidências empíricas sobre a capacidade da alma de funcionar independentemente do corpo: durante experiências de êxtase,

como foram transmitidas por muitos homens instruídos, foi relatado que a alma é capaz de ouvir, sentir e compreender enquanto é temporariamente transportado para fora do corpo vivo. Seguem-se mais duas demonstrações. Em primeiro lugar, Bodin afirma que os extremos são sempre unidos por intermediários; passar de um extremo a outro sempre necessita passar por um ser 'meio' e que existem apenas dois extremos no mundo; (1) Forma completamente separada da matéria, significando anjos e demônios, e (2) Forma inteiramente concreta, inseparável da matéria, exceto pela destruição, ou seja, corpos naturais. Entre esses dois extremos deve necessariamente existir algum intermediário que una os dois. Este intermediário é a forma separável da matéria, ou, como Bodin afirma, a alma. Ele conclui: "se, portanto, a alma humana [*mens*] é separável do corpo morto, segue-se necessariamente que ele sobrevive e realiza suas ações sem a operação dos sentidos" (Blair 1997, 139). A demonstração final de Bodin é a seguinte:

Dados os extremos, dos quais um é totalmente corruptível (elementos naturais ou corpos) e um é totalmente incorruptível (anjos e demônios), deve haver um intermediário, que é corrompido em uma parte de si mesmo, mas livre de corrupção na outra; mas nada mais é do que o homem, que participa de ambas as naturezas: elementos brutos, plantas, pedras são muito inferiores ao homem em valor e dignidade, e como só o homem se associa a anjos e demônios, só ele pode ligar o celestial ao terrestre, superior ao inferior, imortal ao mortal. (Blair 1997, 139)

Os humanos participam de ambos os extremos e ainda assim formam uma entidade distinta deles. De acordo com a visão padrão, o corpo corpóreo está conectado com a alma incorpórea, mas a demonstração de Bodin não se baseia nessa distinção porque, para ele, a alma é

imortal e corpórea. Como Blair observou, “para Bodin, a hipóstase humana medeia entre a forma separada da matéria (almas desencarnadas e anjos) e a forma totalmente incorporada na matéria (como em todos os corpos naturais), em virtude de sua alma, que é corpórea, mas separável da matéria, o corpo material” (Blair 1997, 139-40). A seguinte passagem elucida a demonstração bastante peculiar de Bodin:

O corpo da alma não é material, mas espiritual – ainda que corpóreo: “Do que se segue que as almas humanas, anjos e demônios consistem da mesma natureza corpórea, mas não de osso, nem de carne, mas de uma essência invisível. Como o ar, ou o fogo, ou ambos, ou de uma essência celeste, superando com sua sutileza os corpos mais sutis: assim, mesmo admitindo que é um corpo espiritual, é um corpo mesmo assim.” (Blair 1997, 140)

Segundo Blair, Bodin constrói um novo tipo de filosofia natural que busca combinar religião com filosofia, uma combinação de pesquisa filosófica sobre causas com um reconhecimento piedoso da providência divina e da grandeza de Deus.

Embora Bodin frequentemente se refira à Sagrada Escritura, ele também nos lembra constantemente da importância da razão e do raciocínio – desde que não infrinjam os limites da razão. Bodin usa a física para servir a fins religiosos e o princípio fundamental por trás da estratégia de Bodin é o preceito agostiniano, mais tarde adotado por Tomás de Aquino em sua síntese de razão e fé, de que a verdade é uma e que há, de fato, unidade de conhecimento: um acordo necessário entre filosofia e religião existem e, portanto, “a filosofia natural como uma investigação racional nunca pode contradizer a religião verdadeira” (Blair 1997, 143).

8. Outras Obras

a. Distribuição de direitos universais

A *Distribuição de direitos universais* (Fr. *Exposé du droit universel*) foi publicada pela primeira vez em 1578, mas, como nos informa a Epístola Dedicatória do *Método*, já existia em forma de manuscrito doze anos antes. Ao contrário das edições posteriores da obra que foram publicadas em livros, a primeira edição da *Distribuição* foi em forma de pôster, medindo aproximadamente 40 por 180 cm, para ser pendurado nas paredes das universidades.

O objetivo de Bodin ao escrever a *Distribuição de direitos universais* era chegar a uma sistematização do direito universal. Ele procurou realizar isso pelo estudo da história, emparelhado com um método comparativo que analisa os diferentes sistemas jurídicos que existem atualmente ou existiram no passado. Bodin utiliza o mesmo método em suas principais obras políticas (*República* e *Método*), nas quais o direito público comparado e seu estudo histórico permitem a Bodin erigir uma teoria do Estado. Bodin está interessado na “história universal”, da qual seu *Método* é um exemplo, da mesma forma que ele está interessado na “lei universal”, e parece que o mesmo tipo de método histórico e comparativo pode ser usado para descobri-los.

Segundo Bodin, o direito é dividido em duas categorias: natural (*ius naturale*) e humano (*ius humanum*). Bodin rejeita assim a tríplice divisão comum baseada no *Sumário* – direito natural, direito dos povos e direito civil – porque considera a dicotomia mais conveniente. As duas principais divisões do direito humano são *ius civile* (direito civil) e *ius gentium* (direito dos povos). Bodin critica fortemente os professores de direito, ou romanistas, pois escreve que eles se concentraram quase exclusivamente no direito civil – particularmente o direito civil dos romanos – e que, como

consequência, o direito dos povos não foi devidamente estudado e, portanto, não tem metodologia adequada. O interesse pessoal de Bodin reside precisamente no direito dos povos porque se ocupa das leis universais que são comuns a todos os povos. Os métodos dos romanistas são inadequados para o estudo do direito dos povos porque o direito civil varia de estado para estado e nenhuma verdade universalmente válida pode ser derivada dele; nesse sentido, nem mesmo faz parte da ciência jurídica. Um novo método crítico é, portanto, necessário; um método que é ao mesmo tempo histórico e comparativo.

O sistema de lei universal de Bodin é uma ruptura drástica com os métodos exegéticos da Idade Média. Juristas medievais aplicavam o direito romano às suas próprias sociedades e não viam problema em fazê-lo. É com a chegada dos chamados estudiosos humanistas, no século XVI, e seu uso dos métodos da filologia clássica, que a coerência interna e a autoridade da *Suma Completa do Direito dos Romanos* foram desafiadas.

b. Filosofia moral

O *Paradoxo* de Bodin *que nem qualquer virtude pode consistir na mediocridade, nem o sumo bem do homem na ação da virtude* foi publicado pela primeira vez em latim em 1596, embora Bodin tivesse completado o texto em 1591. Duas traduções francesas foram publicadas posteriormente. A própria tradução de Bodin data de 1596, mas permaneceu inédita até 1598. A tradução de Bodin pode ser considerada uma versão revisada do texto latino, em vez de sua simples tradução. A edição latina inclui um prefácio que não existe na versão francesa.

O *Paradoxo* foi escrito em forma de diálogo e é uma discussão entre um pai e um filho. Durante o diálogo, o filho repetidamente se refere à autoridade de Aristóteles. Suas opiniões são muitas vezes refutadas pelo

pai, que se refere aos escritos de Platão e à Sagrada Escritura. O termo “paradoxo” no título refere-se ao fato de Bodin reconhecer que seus pontos de vista estão em contradição com as opiniões morais que eram geralmente aceitas em sua época – especialmente no que diz respeito à doutrina aristotélica da média.

A obra abre com uma discussão sobre a questão do bem e do mal e da justiça divina. Segue-se um esboço da estrutura básica da filosofia moral de Bodin: Deus é o bem soberano, ou “o que é o mais útil e o mais necessário para toda criatura imaginável”. Ele também é a fonte de todas as outras coisas que são boas. O mal é definido como a privação do bem – uma definição que Bodin traça para Santo Agostinho. A mesma definição é encontrada no *Teatro*, onde é usado para apoiar o argumento de que tudo na Criação é bom – Deus não criou nada mau (Blair 1997, 122). Discutem-se o bem do homem e uma vida satisfeita, seguida de uma discussão sobre virtudes e vícios particulares, bem como suas origens. Bodin refuta a doutrina da média de Aristóteles. Segue-se a discussão sobre as virtudes morais e intelectuais. Bodin então examina a prudência; ele então afirma que somente a prudência nos ajuda a escolher entre o bem e o mal. A seção final discute a sabedoria e o amor de Deus. O pai afirma que a sabedoria se encontra no temor de ofender a Deus. O temor a Deus é inseparável do amor a Deus – juntos eles formam a base da sabedoria.

c. Escritos sobre Educação

Bodin escreveu ou compilou quatro obras onde discute a educação das crianças: *O Discurso ao Senado e ao Povo de Toulouse sobre a Educação da Juventude na República*, *Epístola a seu sobrinho*, *O epítome da sabedoria moral* e *Conselho para a instituição de um príncipe ou outro personagem nobre*. O mais antigo deles, a *Oração*, é um discurso

proferido em Toulouse em 1559 e publicado no mesmo ano. As outras três obras datam de um período posterior; a *Epístola* é uma carta escrita ao sobrinho de Bodin, datada de novembro de 1586, e o *Epítome* foi publicado pela primeira vez em 1588. Evidências dentro do *Planos* sugere que foi escrito em algum momento entre 1574 e 1586, embora tenha permanecido inédito até 1602.

Discurso ao Senado e ao Povo de Toulouse sobre a Educação da Juventude na República

A *Oração de Bodin sobre o estabelecimento de uma república juventude ao senado e ao povo* é o documento mais valioso que nos informa da estadia de Bodin em Toulouse na década de 1550. Além disso, é o primeiro trabalho sobrevivente de Bodin sobre educação e contém um retrato detalhado do ideal humanista que Bodin abraçou durante esse período.

Nada é mais salutar para uma cidade do que ter aqueles que um dia governarão a nação sendo educados de acordo com a virtude e a ciência. É somente proporcionando aos jovens uma educação adequada e cultura intelectual e moral que a glória da França e de suas cidades poderia ser preservada. A arte e a ciência são auxiliares da virtude, e não se pode conceber viver – muito menos levar uma vida feliz – sem elas. Bodin exorta o povo de Toulouse a participar do movimento do Renascimento. A cidade é bem conhecida por sua faculdade de direito, e ele argumenta que o estudo das humanidades e das *belas letras* também deve ser anexado ao estudo do direito.

Na época de Bodin, os filhos de Toulouse ou recebiam educação pública – nesse caso, eram mais frequentemente enviados para Paris – ou ensinados em particular, *no domicílio*. Embora ambos os sistemas tenham

seus inconvenientes, Bodin considera que o ensino público deve ser favorecido. Para evitar que as crianças sejam enviadas a Paris para serem educadas, no entanto, um *colégio* deve ser construído em Toulouse e as crianças de Toulouse devem ser educadas em sua própria cidade natal. Bodin propõe que todas as crianças – inclusive crianças superdotadas pertencentes às classes mais pobres – sejam enviadas para escolas públicas onde serão ensinadas de acordo com o método oficial.

Epístola de Jean Bodin tocando a instituição de seus filhos para seu sobrinho

Este pequeno trabalho é a resposta de Bodin na forma de uma carta datada de 9 de novembro de 1586, ao inquérito de seu sobrinho sobre a educação das crianças. O sobrinho de Bodin deu as boas-vindas a um filho recém-nascido em sua família e procurou Bodin para obter conselhos sobre como dar-lhe uma educação adequada. O conselho de Bodin veio na forma de uma descrição de como ele ensinou seus próprios filhos quando eles tinham três e quatro anos de idade.

Bodin começou ensinando a seus filhos os nomes latinos das coisas. Tendo observado que eles têm uma boa memória e capacidades mentais necessárias, Bodin pediu-lhes que repetissem palavras mais abstratas e começou a informá-los sobre coisas como a idade do mundo (5.534 anos), quantos planetas existem e os nomes de esses planetas. Ele lhes ensinou os nomes das partes do corpo, que sentidos temos, as virtudes e os vícios, e assim por diante. O conhecimento de coisas diferentes foi adquirido por um exercício diário contínuo. Logo depois, Bodin fez seus filhos se interrogarem, permitindo-se assim se aposentar dessa tarefa. O estudo da gramática latina logo se seguiu, bem como o

estudo de sentenças morais em francês e latim. As crianças então começariam o estudo de aritmética e geometria.

Epítome da sabedoria moral

O *Epítome da sabedoria moral* foi publicado em Paris em 1588. Ele consiste em 210 máximas morais que foram organizadas em grupos de sete frases. Cada grupo é uma discussão sobre um tópico comum: juventude e educação, natureza, verdade e opinião, virtude, guerra, liberdade, casamento, etc.

Conselho para a instituição de um príncipe

O *Conselho para a instituição de um príncipe* de Bodin foi publicado pela primeira vez em 1602 como parte de uma compilação intitulada *Os conselhos de Johannes Bodinus, o gaulês, e Faustus Longianus, o italiano, sobre o correto estabelecimento de um príncipe*. Embora a determinação de uma data precisa pareça impossível, evidências dentro da obra sugerem que Bodin a compôs em algum momento entre 1574 e 1586.

O *Conselho* é uma coleção de preceitos para os jovens príncipes da corte saxônica. O conteúdo do *Conselho* é em muitos aspectos idêntico aos pontos de vista expressos no *Epístola*, embora o *Conselho* seja mais detalhado. Os jovens príncipes devem ser ensinados em pequenos grupos, e seus hábitos alimentares e de sono devem ser observados, para que permaneçam alertas e com boa saúde.

Bodin recomenda particularmente o estudo de dois textos: *Dialética*, de Pierre de la Ramée, e *Quadras*, de Pibrac du Faur. A educação dos príncipes deve ser completada pelo estudo da lei e da arte de governar. O conhecimento de assuntos práticos deve ser adquirido estudando "o estado da *república* e seus escritórios e as leis, costumes e naturezas de

vários povos". O conhecimento em assuntos práticos é necessário para adquirir prudência. De acordo com Bodin, apenas um príncipe prudente é digno de seu povo (Rose 1980, 57-58).

d. Correspondência Sobrevivente de Bodin

Várias cartas da correspondência pessoal de Bodin sobreviveram até os dias atuais (para a lista completa, veja Couzinet 2001, 32-36). Chauviré publicou uma série de cartas como apêndice ao seu *Jean Bodin, autor da República*. As mais importantes são a carta de Bodin, escrita em latim, a Jean Bautru des Matras, bem como o relato de Bodin de janeiro de 1583, dirigido ao seu cunhado, sobre os acontecimentos ocorridos em Antuérpia quando o Duque de Alençon estava tentando ajudar os Países Baixos em seus esforços para expulsar os espanhóis.

Mais tarde, Moreau-Reibel fez uma descoberta na Biblioteca Nacional da França, *coleção de manuscritos 4897* da livraria de fundos franceses, e publicou uma série de cinco cartas que haviam sido reunidas por Philippe Hardouyn. Estas cartas foram escritas entre 1589-93. Juntos, eles completam nossa compreensão das possíveis razões que fizeram de Bodin um *membro da liga*. Uma sexta carta desse mesmo período é a notória carta de Bodin de 20 de janeiro de 1590, na qual ele explica as razões que o tornaram um partidário da Liga Católica. Algumas cartas da correspondência entre Bodin e Walsingham, datadas de 1582, também sobreviveram.

9. Influência

Como atestam as inúmeras edições e traduções da obra, a *República* de Bodin foi amplamente lida na Europa após sua publicação, até meados do século XVII. Foi posteriormente esquecido, no entanto, e a

influência de Bodin durante o século XVIII foi apenas marginal. Não foi até o século XX que suas obras, lenta, mas decisivamente, começaram a interessar os estudiosos novamente. O crescente interesse por suas obras garantiu a Bodin o lugar que merece entre os mais importantes pensadores políticos do século XVI. Novas traduções e edições modernas de suas obras tornaram suas ideias acessíveis a um público mais amplo.

Entre as ideias mais conhecidas de Bodin está a Teoria do Clima que atualmente é mais frequentemente associada a outro filósofo francês, Montesquieu (1689-1755). A abordagem comparativa e empírica de Bodin nos campos da metodologia histórica, jurisprudência e religião representou uma ruptura com as tradições medievais. Ele estava entre os filósofos jurídicos mais influentes de seu tempo, e seu *Colóquio* é um dos primeiros trabalhos de estudos religiosos comparativos. As ideias de Bodin sobre a tolerância religiosa e a abolição da escravatura encontraram eco entre os escritores europeus dos séculos XVII e XVIII. Embora o *Colóquio* tenha permanecido inédito até a década de 1840, os estudiosos estavam familiarizados com suas ideias devido às cópias manuscritas que circulavam na Europa. As numerosas edições de sua *Demonomania*, por outro lado, testemunham um interesse anteriormente demonstrado por suas ideias sobre feitiçaria. Finalmente, a *Resposta de Bodin aos paradoxos de Malestroit* inclui uma das primeiras formulações da teoria quantitativa da moeda.

Na teoria política, a contribuição mais influente de Bodin continua sendo sua Teoria da Soberania e a conceituação do poder soberano. A maioria dos estudiosos rotulou Bodin como um absolutista. Para outros, ele favoreceu um tipo de constitucionalismo. Outros ainda observaram que ele mudou do constitucionalismo percebido de seus primeiros escritos para uma teoria mais absolutista na *República*. Seus escritos foram recebidos de

várias maneiras em diferentes partes da Europa, e as interpretações sobre eles eram muitas vezes contraditórias – dependendo do país. Sua Teoria da Soberania foi usada por monarquistas e parlamentares para defender suas opiniões amplamente divergentes. Na França, por exemplo, sua teoria política foi amplamente absorvida pelo movimento absolutista e pela doutrina do direito divino dos reis que se tornou altamente influente logo após a morte de Bodin; basta pensar no cardeal Richelieu e em Luís XIV. Por exemplo, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), que foi tutor do filho mais velho de Luís XIV, argumentou a favor de uma monarquia hereditária absoluta a partir de fontes bíblicas em sua *Política extraída das próprias palavras da Sagrada Escritura* (*Politique tiree des propres paroles de l'Écriture sainte*). Outros escritores franceses que incorporaram elementos absolutistas da teoria de Bodin em seus próprios escritos são Pierre Grégoire de Toulouse (c. 1540-1597), Charles Loyseau (1566-1627) e Cardin Le Bret (1558-1655).

O termo “Monarcômacos” denota os escritores – protestantes ou católicos – que se opunham aos poderes do monarca. O termo foi cunhado pela primeira vez pelo jurista e monarquista escocês William Barclay (1546-1608) em seu *Do Reino e do Poder Real* (1600). Semelhante ao que Bodin havia feito em sua *República*, Barclay defendeu os direitos dos reis. Giovanni Botero (1544-1617) foi um dos primeiros escritores a usar a expressão “razão de estado” (Fr., Raison d'état) em sua obra *De razão de estado* (1589). Os escritos políticos de Bodin podem ter sido uma das fontes utilizadas por Botero e seus seguidores.

Na Alemanha, Johannes Althusius (1557-1638) adotou a teoria da soberania de Bodin em sua *Política metódica digerida* (1603), mas argumentou que a comunidade é sempre soberana. Nesse sentido, toda comunidade – não importa qual seja sua forma – é popular. O jurista

holandês Hugo Grócio publicou seu renomado *Sobre o direito da guerra e da paz* em 1625; Grócio não esconde sua admiração por Bodin, nem pelo método usado pelos escritores franceses que consistia em combinar o estudo da história com o estudo do direito.

A República de Bodin estava entre as obras que introduziram a ideia de soberania legislativa na Inglaterra. Sua considerável influência sobre o pensamento político elizabetano e jacobino na Inglaterra, observou um estudioso, deveu-se em grande parte à sua definição precisa de soberania. Entre os escritores políticos que defenderam os poderes do rei, Robert Filmer (1588-1653) baseou-se fortemente nos escritos de Bodin. Um texto mais curto, em particular, *A necessidade do poder absoluto de todos os reis e em particular do rei da Inglaterra*, publicado em 1648, não passa de uma coleção de ideias expressas na *República*. O primeiro tratado de governo de John Locke (1689) pode, portanto, ser considerado não apenas uma refutação das ideias políticas de Filmer, mas também um comentário crítico sobre a teoria política de Bodin. Thomas Hobbes, em seu *Elementos da Lei* (1640), cita Bodin pelo nome e aprova a opinião de Bodin segundo a qual o poder soberano na comunidade não pode ser dividido (II.8.7. "Das causas da rebelião"). Este princípio do poder soberano indivisível também é expresso nas obras políticas posteriores de Hobbes *Do Cidadão* (1642) e *Leviatã* (1651).

10. Referências e Leituras Adicionais

a. Fontes primárias

- *Oppiani De venatione* (1555)
- *Oração sobre a formação da juventude ...* (1559)
- *Método pelo fácil conhecimento da história* (1566)
- *A resposta aos paradoxos de Malestroit* (1568)

- *A arenga de Sir Charles des Cars* (1573)
- *Os Seis Livros da República* (1576; todas as referências neste artigo são da edição de 1583)
- *Apologia de René Herpin pela República* (antes de 1581)
- *Cobrança de tudo o que foi negociado na empresa do Terceiro Estado ...* (1577)
- *Distribuição de direitos universais* (1578)
- *Da demonomania dos feiticeiros* (1580)
- *Seis livros sobre a república* (1586)
- *O epítome da sabedoria moral* (1588)
- *Paradoxo* (1596)
- *O Teatro da Natureza Universal* (1596)
- *Planos para um treinamento adequado do príncipe* (1602)
- *Colóquio heptaplomeres* (1841)
- *Epístola de Jean Bodin sobre a instituição de seus filhos de 1586* (1841)

I. Edições modernas das obras de Bodin

1. Obras Coletadas

- Bodin, Jean. *Oeu vres philosophiques de Jean Bodin*. Ed. Pierre Menard. Trans. Pierre Menard. Paris: PUF, 1951.
 - Inclui as seguintes obras latinas, juntamente com suas traduções francesas: *Oratio de instituenda in repub. juventute ad senatum populumque tolosatem*, *Distribuição de direitos universais* *Método ad facilem historiarum cognitionem*.
- Bodin, Jean. *Escritos selecionados sobre filosofia, religião e política*. Ed. Paulo L. Rosa. Genebra: Droz, 1980.

- Inclui as seguintes sete obras: carta de Bodin a seu sobrinho (1586), *Consilium de Institutione principis* (1574-86), *Sapientia moralis epitome* (1588), carta dedicatória em latim ao *Paradoxon quod nec virtus ulla in mediocritate nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit* (1596) e a tradução francesa do texto, *Le Paradoxe de Jean Bodin Angevin* (1598), a carta de Bodin a Jean Bautru des Matras (década de 1560), bem como uma carta a um amigo em que ele dá razões para apoiar a Liga Católica (1590).

2. Trabalhos Individuais

- Bodin, Jean. *Método para a Fácil Compreensão da História*. Trans. Beatriz Reynolds. Nova York: Columbia University Press, 1945.
 - Inclui uma introdução por Reynolds.
- Bodin, Jean. *Seis Livros da Commonwealth*. Abr. ed. Trans. Marian J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1955.
 - Um resumo da principal obra de Bodin, juntamente com uma introdução.
- Bodin, Jean. *Os Seis Livros de um Commonweal*. Trans. Ricardo Knolles. Ed. Kenneth Douglas McRae. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
 - Esta é a única tradução completa em inglês existente da obra; reimpressão fac-símile da tradução inglesa de Knolles de 1606 que compara as versões francesa e latina do texto. O material introdutório de McRae discute a vida de Bodin, sua carreira e sua influência.

- Bodin, Jean. *Discurso ao Senado e ao Povo de Toulouse sobre Educação da Juventude na Commonwealth*. Trans. Jorge Alberto Moore. Chevy Chase, Md: Country Dollar Press, 1965.
 - Tradução de Moore de um importante e interessante texto inicial de Bodin.
- Bodin, Jean. *Colóquio dos Sete sobre Segredos do Sublime*. Trans. Marion Couros Kuntz. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975. Segunda edição. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2008.
 - Primeira tradução moderna completa da obra, juntamente com material introdutório altamente informativo.
- Bodin, Jean. *Sobre Soberania*. Trans. Julian H. Franklin. Ed. Julian H. Franklin. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
 - Contém os capítulos 8 e 10 do primeiro livro, e os capítulos 1 e 5 do segundo livro da *República*. Concentra-se na análise da soberania de Bodin. As notas textuais de Franklin são informativas.
- Bodin, Jean. *Resposta aos paradoxos de Malestroit*. Trans. Henrique Tudor. Eds. Henry Tudor e RW Dyson. Bristol: Thoemmes Continuum, 1997.
 - A mais recente tradução inglesa do texto, baseia-se na primeira edição da obra, mas também inclui as principais mudanças ocorridas entre a primeira (1568) e a segunda (1578) edições. Inclui uma introdução concisa e útil.
- Bodin, Jean. *Sobre a mania demoníaca das bruxas*. Abr. ed. Trans. Randy A. Scott e Jonathan L. Pearl. Toronto: Centro de Estudos da Reforma e do Renascimento, 2001.

- Tradução resumida da *Démonomanie* de Bodin que contém cerca de dois terços do texto original e notas informativas.

b. Fontes secundárias

- Blair, Ana. *O Teatro da Natureza. Jean Bodin e a ciência renascentista*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
 - Estudo indispensável sobre os métodos e práticas da ciência renascentista à luz do *Teatro* de Bodin.
- Brown, John L. *O Método ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1939. Reimpressão. Nova York: AMS Press, 1969.
 - Estudo central que analisa os antecedentes e a influência do *Método* de Bodin. Brown estabelece que o trabalho anterior de Bodin contém muitos dos princípios políticos e legais que foram desenvolvidos na *República*.
- Franklin, Julian H. *Jean Bodin e a Ascensão da Teoria Absolutista*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
 - Um estudo influente sobre o tema da formação da visão absolutista de Bodin, como é expresso na *República*.
- Heller, Henrique. "Bodin sobre Escravidão e Acumulação Primitiva." *The Sixteenth Century Journal* 25.1 (1994): 53-65.
 - Argumenta que Bodin concebeu a escravidão não apenas como algo irracional e antinatural, mas como uma ameaça permanente à estabilidade do Estado.
- McRae, Kenneth D. "Tendências Ramistas no Pensamento de Jean Bodin". *Jornal da História das Ideias* 16.3 (1955): 306-323.

- Argumenta que vários dos escritos de Bodin revelam a influência dos conceitos ramistas; mesmo a *República* (na qual a influência ramista é menos evidente) pode ser descrita como ramista em sua estrutura.
- O'Brien, Denis P. "Análise da inflação de Bodin". *História da Economia Política* 32.2 (2000): 267-292.
 - Uma versão mais longa da introdução que O'Brien escreveu para a edição de 1997 de Bodin's *Response*. Argumenta que Bodin deve ser considerado como o formulador pioneiro da teoria quantitativa da moeda.
- Pearl, Jonathan L. "Humanismo e Satanismo: Contribuição de Jean Bodin para a Crise da Bruxaria." *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 19.4 (1982): 541-548.
 - Sobre a influência de Bodin na "crise da bruxaria". Pearl nos lembra que o Renascimento testemunhou não apenas um renascimento das artes e o nascimento da ciência moderna, mas também o reaparecimento do oculto: magia, astrologia e feitiçaria.
- Remo, Gary. "Diálogos de tolerância: Erasmus e Bodin." *Review of Politics* 56.2 (1994): 305-336.
 - Examina dois tipos diferentes de diálogos de tolerância; A verdade comum de Erasmus e a subjetiva de Bodin. A concepção tradicional de Erasmo visa a descoberta da verdade nas questões religiosas; A concepção de Bodin, ao contrário, não pressupõe que uma verdade comum possa ser descoberta, pois toda opinião é uma parte da verdade.

- ROSA, Paulo Lawrence. *Bodin e o Grande Deus da Natureza. O universo moral e religioso de um judaizante*. Genebra: Droz, 1980.
 - Um estudo valioso sobre as idéias de Bodin sobre religião e ética; muitos dos trabalhos menos conhecidos de Bodin são considerados. Rose argumenta que Bodin passou por três conversões religiosas em sua vida.
- Salmon, John Hearsey McMillan. "O Legado de Jean Bodin: Absolutismo, Populismo ou Constitucionalismo?" *A História do Pensamento Político* 17. Thorverton (1996): 500-522.
 - Discute as maneiras pelas quais as ideias de Bodin foram compreendidas e transformadas nos países vizinhos da França durante o século XVII.
- Tooley, Marian J. "Bodin e a Teoria Medieval do Clima". *Speculum* 28.1 (1953): 64-83.
 - Uma investigação acadêmica dos predecessores medievais de Bodin sobre a teoria dos climas. Argumenta que, ao contrário de seus predecessores, Bodin estava mais interessado nas implicações práticas das coisas que observava.
- Ulph, Owen. "Jean Bodin e os Estados Gerais de 1576." *Journal of Modern History* 19.4 (1947): 289-296.
 - Examina o papel de Bodin, como deputado do bailiado de Vermandois, durante as propriedades gerais em Blois em 1576.
- Wolfe, Martin. "Jean Bodin sobre impostos: o paradoxo da soberania-impostos". *Political Science Quarterly* 83.2 (1968): 268-284.

- Argumenta que o principal objetivo de Bodin ao escrever sobre impostos era pressionar por uma reforma no sistema fiscal da França.

I. Bibliografia

- Couzinet, Marie-Dominique, ed. *Jean Bodin*. Roma: Memini, 2001.
 - Indispensável para realizar pesquisas sérias sobre Bodin. Contém referências a mais de 1.500 artigos, livros e outros documentos.

II. Anais de conferências e coleções de artigos

- Denzer, Horst, ed. *Jean Bodin - Anais da Conferência Internacional sobre Bodin em Munique*. Munique: CH Beck, 1973.
 - Bela coleção de vinte e quatro artigos (em inglês, francês e alemão) dos principais estudiosos de Bodin. A parte II contém discussões e a parte III uma bibliografia exaustiva sobre Bodin a partir de 1800.
- Franklin, Julian H., ed. *Jean Bodin*. Aldershot: Ashgate, 2006.
 - Coleção de vinte artigos ou capítulos de livros publicados anteriormente (em inglês).

Informação sobre o autor

Tommi Lindfors

Universidade de Helsinque

Finlândia.

THOMAS HOBBS

O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) é mais conhecido por seu pensamento político, e merecidamente assim. Sua visão do mundo é notavelmente original e ainda relevante para a política contemporânea. Sua principal preocupação é o problema da ordem social e política: como os seres humanos podem viver juntos em paz e evitar o perigo e o medo do conflito civil. Ele coloca alternativas acentuadas: devemos dar nossa obediência a um soberano inexplicável (uma pessoa ou grupo habilitado a decidir todas as questões sociais e políticas). Caso contrário, o que nos espera é um *estado de natureza* que se assemelha muito à guerra civil – uma situação de insegurança universal, onde todos têm razão para temer a morte violenta e onde a cooperação humana é quase impossível.

Uma controvérsia dominou interpretações de Hobbes. Ele vê os seres humanos como puramente interessado por ele próprio ou egoístas? Várias passagens apoiam tal leitura, levando alguns a pensar que suas conclusões políticas podem ser evitadas se adotarmos uma imagem mais realista da natureza humana. No entanto, a maioria dos estudiosos agora aceita que o próprio Hobbes tinha uma visão muito mais complexa da motivação humana. Um tema importante abaixo será por que os problemas que ele coloca não podem ser evitados simplesmente tendo uma visão menos *egoísta* da natureza humana.

ÍNDICE

1. Introdução
2. Vida e Tempos
3. Duas Influências Intelectuais
4. Ética e Natureza Humana
 - a. Materialismo versus autoconhecimento

- b. A Pobreza do Julgamento Humano e nossa Necessidade de Ciência
 - c. Motivação
 - d. Filosofia política
- 5. A Condição Natural da Humanidade
 - a. As Leis da Natureza e o Contrato Social
 - b. Por que devemos obedecer ao Soberano?
 - c. Vida Sob o Soberano
- 6. Conclusão
- 7. Referências e leitura suplementar

1. Introdução

Hobbes é o pai e fundador da filosofia política moderna. Direta ou indiretamente, ele definiu os termos do debate sobre os fundamentos da vida política em nossos próprios tempos. Poucos gostaram de sua tese de que os problemas da vida política significam que uma sociedade deve aceitar um soberano inexplicável como sua única autoridade política. No entanto, ainda vivemos no mundo que Hobbes abordou de frente: um mundo onde a autoridade humana é algo que requer justificativa, e é automaticamente aceito por poucos; um mundo onde a desigualdade social e política também parece questionável; e um mundo onde a autoridade religiosa enfrenta uma disputa significativa.

Podemos colocar o assunto em termos da preocupação com a igualdade e os direitos que o pensamento de Hobbes anunciava: vivemos em um mundo onde todos os seres humanos deveriam ter direitos, ou seja, reivindicações morais que protegem seus interesses básicos. Mas o que ou quem determina quais são esses direitos? E quem vai aplicá-los? Em outras

palavras, quem exercerá os poderes políticos mais importantes, quando a suposição básica é que todos nós compartilhamos os mesmos direitos?

Podemos ver a importância de Hobbes se compararmos brevemente com os mais famosos pensadores políticos antes e depois dele. Um século antes, Nicolau Maquiavel havia enfatizado as duras realidades do poder, bem como recordando antigas experiências romanas de liberdade política. Maquiavel aparece como o primeiro pensador político moderno, porque como Hobbes ele não estava mais preparado para falar sobre política em termos estabelecidos pela fé religiosa (na verdade, ele ainda era mais ofensivo do que Hobbes para muitos crentes ortodoxos), em vez disso, ele olhou para a política como uma disciplina secular divorciada da teologia. Mas ao contrário de Hobbes, Maquiavel não nos oferece nenhuma filosofia abrangente: temos que reconstruir suas opiniões sobre a importância e a natureza da liberdade; permanece incerto quais, se houver, princípios Maquiavel se baseia em seu aparente louvor à política de poder amoral.

Escrevendo alguns anos depois de Hobbes, John Locke definitivamente aceitou os termos de debate que Hobbes havia estabelecido: como os seres humanos podem viver juntos, quando as justificativas religiosas ou tradicionais de autoridade não são mais eficazes ou persuasivas? Como a autoridade política é justificada e até onde ela se estende? Em particular, nossos governantes políticos são tão ilimitados em seus poderes como Hobbes havia sugerido? E se não forem, que sistema político garantirá que eles não ultrapassem a marca, não transgridam os direitos de seus súditos?

Então, ao avaliar a filosofia política de Hobbes, nossas perguntas orientais podem ser: O que Hobbes escreveu que era tão importante? Como ele foi capaz de definir uma maneira de pensar sobre política e poder que permanece decisivo quase quatro séculos depois? Podemos

obter algumas pistas para esta segunda pergunta se olharmos para a vida e os tempos de Hobbes.

2. Vida e Tempos

A biografia de Hobbes é dominada pelos eventos políticos na Inglaterra e na Escócia durante sua longa vida. Nascido em 1588, ano em que a Armada Espanhola fez sua malfadada tentativa de invadir a Inglaterra, ele viveu até a excepcional idade de 91 anos, morrendo em 1679. Ele não nasceu para o poder, riqueza ou influência: filho de um vigário desonrado da aldeia, ele teve sorte de que seu tio era rico o suficiente para sustentar sua educação e que seus talentos intelectuais foram logo reconhecidos e desenvolvidos (através de treinamento minucioso nos clássicos do latim e grego).

Essas habilidades intelectuais, e o apoio de seu tio, o trouxeram para a universidade em Oxford. E estes, por sua vez, juntamente com uma boa dose de bom senso e maturidade pessoal - lhe renderam um lugar para ensinar o filho de uma importante família nobre, os Cavendishes. Isso significava que Hobbes entrou em círculos onde as atividades do Rei, dos membros do Parlamento e de outros latifundiários ricos eram conhecidas e discutidas, e de fato influenciadas. Assim, a habilidade intelectual e prática levou Hobbes a um lugar próximo ao poder – mais tarde ele seria até o professor de matemática do futuro Rei Carlos II. Embora isso nunca tenha tornado Hobbes poderoso, isso significava que ele estava familiarizado e, de fato, vulnerável àqueles que eram. Enquanto a cena estava sendo montada para as Guerras Civis de 1642-46 e 1648-51 - guerras que levariam o rei a ser executado e uma república sendo declarada - Hobbes sentiu-se forçado a deixar o país para sua segurança pessoal, e viveu na França de 1640 a 1651. Mesmo depois que a monarquia foi restaurada em

1660, a segurança de Hobbes nem sempre era certa: figuras religiosas poderosas, críticas a seus escritos, faziam movimentos no Parlamento que aparentemente levaram Hobbes a queimar alguns de seus papéis por medo de ser processado.

Assim, Hobbes viveu em um tempo de turbulência, mais afiado do que qualquer Inglaterra já conheceu. Essa turbulência teve muitos aspectos e causas, políticas e religiosas, militares e econômicas. A Inglaterra ficou dividida contra si mesma de várias maneiras. Os ricos e poderosos foram divididos em seu apoio ao Rei, especialmente no que diz respeito aos poderes de tributação do monarca. O Parlamento foi igualmente dividido em relação aos seus próprios poderes em relação ao Rei. A sociedade foi dividida religiosa, economicamente e por região. As desigualdades na riqueza eram enormes, e as revoltas das Guerras Civis viram o surgimento de seitas religiosas e políticas surpreendentemente radicais (por exemplo, os Levellers pediram uma igualdade muito maior em termos de riqueza e direitos políticos; os Diggers, ainda mais radicais, lutaram pela abolição do trabalho assalariado). A guerra civil fez com que o país se dividisse militarmente. E todas essas divisões se cortavam: por exemplo, o exército do desafiante republicano, Cromwell, era a principal casa dos Levellers, mas Cromwell, por sua vez, agiria para destruir seu poder dentro das fileiras do exército. Além disso, a recente união da Inglaterra com a Escócia era, na melhor das hipóteses, frágil, e quase foi destruído pelas tentativas do rei Carlos I de impor consistência nas práticas religiosas. Veremos que o maior medo de Hobbes era o caos social e político – e ele teve ampla oportunidade tanto de observá-lo quanto de sofrer seus efeitos.

Embora a turbulência social e política tenha afetado a vida de Hobbes e moldado seu pensamento, isso nunca dificultou seu desenvolvimento intelectual. Sua posição inicial como tutor lhe deu o

escopo de ler, escrever e publicar (uma brilhante tradução do escritor grego Tucídides apareceu em 1629), e o colocou em contato com notáveis intelectuais ingleses como Francis Bacon. Seu exílio auto imposto na França, juntamente com sua reputação emergente como cientista e pensador, o colocou em contato com grandes figuras intelectuais europeias de seu tempo, levando a trocas e controvérsias com figuras como Descartes, Mersenne e Gassendi. Intensamente disputado, Hobbes repetidamente se envolveu em discussões prolongadas com clérigos, matemáticos, cientistas e filósofos – às vezes ao custo de sua reputação intelectual (por exemplo, ele argumentou repetidamente que é possível *equacionar o círculo*. Não é por acaso que a frase agora é proverbial para um problema que não pode ser resolvido!). Sua escrita era tão destemida pela idade e pela saúde como era pelos acontecimentos de seus tempos. Embora sua saúde tenha falhado lentamente – a partir de cerca de sessenta anos, ele começou a sofrer paralisia, provavelmente doença de Parkinson, que piorou constantemente – mesmo em seus oitenta anos ele continuou a ditar seus pensamentos a um secretário, e a defender seu quarto em várias controvérsias.

Hobbes ganhou reputação em muitos campos. Ele era conhecido como cientista (especialmente em óptica), como matemático (especialmente em geometria), como tradutor dos clássicos, como escritor de direito, como um disputante em metafísica e epistemologia; não menos importante, ele se tornou notório por seus escritos e disputas sobre questões religiosas. Mas é por seus escritos sobre moralidade e política que ele tem, com razão, sido mais lembrado. Sem estes, os estudiosos podem se lembrar de Hobbes como um intelectual interessante do século XVII; mas poucos filósofos sequer reconheceriam seu nome.

Quais são os escritos que renderam a Hobbes sua fama filosófica? O primeiro foi intitulado *Os Elementos da Lei* (1640); esta foi a tentativa de Hobbes de fornecer argumentos apoiando o Rei contra seus adversários. *De Cive* [*Sobre o Cidadão*] (1642) tem muito em comum com *Elementos*, e oferece uma declaração clara e concisa da filosofia moral e política de Hobbes. Sua obra mais famosa é *Leviatã*, um clássico da prosa inglesa (1651; uma edição latina ligeiramente alterada apareceu em 1668). *Leviatã* expande o argumento de *De Cive*, principalmente em termos de seu enorme segundo semestre que lida com questões de religião.

Outros trabalhos importantes incluem: *De Corpore* (1655), que trata de questões de metafísica; *De Homine* (1657); e *Behemoth* (publicado em 1682, embora escrito um pouco antes, no qual Hobbes dá seu relato das Guerras Civis da Inglaterra). Mas para entender o essencial das ideias e do sistema de Hobbes, pode-se confiar em *De Cive* e *Leviatã*. Também vale a pena notar que, embora *o Leviatã* seja mais famoso e mais frequentemente lido, *De Cive* realmente dá um relato muito mais direto das ideias de Hobbes. Leitores cujo principal interesse é nessas ideias podem querer pular a próxima seção e ir direto para a ética e a natureza humana.

3. Duas Influências Intelectuais

Além do contexto político apenas estressado, duas influências são extremamente marcadas no trabalho de Hobbes. A primeira é uma reação contra a autoridade religiosa, como era conhecida, e especialmente contra a filosofia escolástica que aceitava e defendia tal autoridade. A segunda é uma profunda admiração (e envolvimento) do método científico emergente, ao lado de uma admiração por uma disciplina muito mais antiga, a geometria. Ambas as influências afetaram a forma como Hobbes

expressou suas ideias morais e políticas. Em algumas áreas também é claro que elas afetaram significativamente as próprias ideias.

O desprezo de Hobbes pela filosofia escolar é ilimitado. *Leviatã* e outros trabalhos estão repletos de referências à "frequência do discurso insignificante" nas especulações da escola, com suas combinações de teologia cristã e metafísica aristotélica. A reação de Hobbes, além de muito sarcasmo selvagem e brilhante, é dupla. Em primeiro lugar, ele faz afirmações muito fortes sobre a relação adequada entre religião e política. Ele não era (como muitos acusaram) um ateu, mas ele foi mortalmente sério ao insistir que disputas teológicas devem ser mantidas fora da política (ele também adota uma metafísica fortemente materialista, que – como seus críticos foram rápidos em cobrar – torna difícil explicar a existência de Deus como uma entidade espiritual.).

Para Hobbes, o soberano deve determinar as formas adequadas de adoração religiosa, e os cidadãos nunca têm deveres com Deus que se sobrepõem ao seu dever de obedecer à autoridade política. Em segundo lugar, essa reação contra o escolástico molda a apresentação das próprias ideias de Hobbes. Ele insiste que os termos sejam claramente definidos e se relacionem com experiências concretas reais – parte de seu empirismo (muitas seções iniciais do *Leviatã* parecem um dicionário). Os comentaristas debatem a sério o estresse de Hobbes sobre a importância da definição, e se ela incorpora uma doutrina filosófica definitiva. O que é certo, e mais importante do ponto de vista de seu pensamento moral e político, é que ele se esforça muito para evitar categorias metafísicas que não se relacionam com realidades físicas (especialmente as realidades mecânicas da matéria e do movimento). Os comentaristas ainda discordam se as definições muitas vezes mecânicas de Hobbes sobre a natureza humana e o comportamento humano são realmente importantes na

formação de suas ideias morais e políticas – veja materialismo versus autoconhecimento abaixo.

A determinação de Hobbes de evitar o discurso "insignificante" (ou seja, sem sentido) das escolásticas também se sobrepõe à sua admiração pelas ciências físicas emergentes e pela geometria. Sua admiração não é tanto pelo método emergente da ciência experimental, mas sim pela ciência *dedutiva* – ciência que deduz o funcionamento das coisas dos princípios básicos e das definições verdadeiras dos elementos básicos. Hobbes, portanto, aprova uma visão *mecanicista* da ciência e do conhecimento, uma que se modela muito sobre a clareza e o poder dedutivo exibido em provas em geometria. É justo dizer que este relato *a priori* da ciência encontrou pouco favor depois do tempo de Hobbes. Parece um beco sem saída no caminho para a ideia moderna da ciência baseada na observação do paciente, construção de teorias e experimentos. No entanto, certamente forneceu a Hobbes um método que ele segue ao definir suas ideias sobre a natureza humana e a política. Como apresentado no *Leviatã*, especialmente, Hobbes parece construir desde os primeiros elementos da percepção e do raciocínio humano, até um quadro de motivação e ação humana, até uma dedução das possíveis formas de relações políticas e sua relativa desejabilidade. Mais uma vez, pode ser contestado se este método é significativo na formação dessas ideias, ou apenas fornece a Hobbes uma maneira distinta de apresentá-las.

4. Ética e Natureza Humana

O pensamento moral de Hobbes é difícil de se separar de sua política. Na opinião dele, o que devemos fazer depende muito da situação em que nos encontramos. Onde falta autoridade política (como em sua famosa condição natural da humanidade), nosso direito fundamental

parece ser salvar nossas peles, por qualquer meio que achamos adequado. Onde existe autoridade política, nosso dever parece ser bastante simples: obedecer aos que estão no poder.

Mas podemos separar a ética da política se seguirmos a própria divisão de Hobbes. Para ele, a ética está preocupada com a natureza humana, enquanto a filosofia política lida com o que acontece quando os seres humanos interagem. Qual é, então, a visão de Hobbes sobre a natureza humana?

A. Materialismo versus Autoconhecimento

Ler os capítulos iniciais do *Leviatã* é um negócio confuso, e a razão para isso já é aparente na curta introdução de Hobbes. Ele começa nos dizendo que o corpo humano é como uma máquina, e que a organização política (a Comunidade) é como um ser humano artificial. Ele termina dizendo que a verdade de suas ideias só pode ser avaliada pelo autoexame, olhando para nós mesmos para julgar nossos pensamentos e paixões característicos, que formam a base de toda a ação humana. Mas qual é a relação entre essas duas afirmações muito diferentes? Pois, obviamente, quando olhamos para nós mesmos, não vemos empurrões mecânicos e puxões. Esse mistério dificilmente é respondido pelo método de Hobbes nos capítulos iniciais, onde ele persiste em falar sobre todos os tipos de fenômenos psicológicos – de emoções a pensamentos a trens inteiros de raciocínio – como produtos de interações mecânicas (quanto ao que ele dirá sobre uma organização política bem sucedida, a semelhança entre a Comunidade e um ser humano funcional é realmente pequena. O único ponto real de Hobbes parece ser que deve haver uma cabeça que decide a maioria das coisas importantes que o corpo faz).

A maioria dos comentaristas agora concorda com um argumento feito na década de 1960 pelo filósofo político Leo Strauss. Hobbes se baseia em sua noção de uma ciência mecanicista, que trabalha dedutivamente dos primeiros princípios, ao definir suas ideias sobre a natureza humana. A ciência fornece-lhe um método distinto e algumas metáforas e símiles memoráveis. O que ele *não* fornece – nem poderia, dado o estado rudimentar da fisiologia e da psicologia na época de Hobbes – são ideias decisivas ou substantivas sobre o que a natureza humana realmente é. Essas ideias podem ter vindo, como Hobbes também afirma, do autoexame. Com toda a probabilidade, eles realmente derivaram de sua reflexão sobre eventos contemporâneos e sua leitura de clássicos da história política, como Tucídides.

Isso não quer dizer que devemos ignorar as ideias de Hobbes sobre a natureza humana – longe disso. Mas isso significa que não devemos ser enganados por imagens científicas que provêm de uma ciência de fato inexistente (e também, em certa medida, de uma metafísica não comprovada e incerta). O ponto é importante principalmente quando se trata de um ponto interpretativo central na obra de Hobbes: se ele pensa ou não nos seres humanos como objetos mecânicos, programados como se fossem para perseguir seu interesse próprio. Alguns sugeriram que a visão mecânica de mundo de Hobbes não deixa espaço para a influência de ideias morais, que ele acha que a única influência efetiva em nosso comportamento serão incentivos de prazer e dor. Mas, embora seja verdade que Hobbes às vezes diz coisas assim, devemos deixar claro que as ideias se encaixam apenas de forma metafórica. Por exemplo, não há razão para que as ideias morais não "entrem" nos mecanismos que nos levam a contornar (como tantas bonecas de relógio, talvez?). Da mesma forma, não há razão para que perseguir prazer e dor deve funcionar em

nosso interesse próprio (o que é interesse próprio depende da escala de tempo que adotamos, e quão efetivamente podemos alcançar esse objetivo também depende de nossa visão sobre quais danos e benefícios nós). Se queremos saber o que impulsiona os seres humanos, na visão de Hobbes, devemos ler atentamente tudo o que ele diz sobre isso, bem como o que ele precisa assumir se o resto de seu pensamento fizer sentido. A metáfora mecanicista é uma espécie de arenque vermelho e, no final, provavelmente menos útil do que seu outro ponto de partida no *Leviatã*, o epíteto delfos: *nosce teipsum* (conheça a si mesmo).

B. A Pobreza do Julgamento Humano e nossa Necessidade de Ciência

Há dois aspectos importantes na imagem de Hobbes sobre a natureza humana. Como vimos, e vamos explorar abaixo, o que motiva os seres humanos a agir é extremamente importante para Hobbes. O outro aspecto diz respeito aos poderes humanos de julgamento e raciocínio, sobre os quais Hobbes tende a ser extremamente cético. Como muitos filósofos antes dele, Hobbes quer apresentar um relato mais sólido e certo da moralidade humana do que está contido nas crenças cotidianas. Platão tinha conhecimento contrastado com opinião. Hobbes contrasta a ciência com uma série de formas menos confiáveis de crença – desde a provável inferência baseada na experiência, até o "absurdo, ao qual nenhuma criatura viva está sujeita a não o homem" (*Leviatã*, v.7).

Hobbes tem várias razões para pensar que o julgamento humano não é confiável, e precisa ser guiado pela ciência. Nossos julgamentos tendem a ser distorcidos pelo interesse próprio ou pelos prazeres e dores do momento. Podemos compartilhar as mesmas paixões básicas, mas as várias coisas do mundo nos afetam de forma muito diferente; e estamos inclinados a usar nossos sentimentos como medidas para os outros. Torna-

se dogmático através da vaidade e da moralidade, como com "homens veementemente apaixonados por suas próprias novas opiniões... e obstinadamente inclinados a mantê-los, [que dão] suas opiniões também que reverenciavam o nome da consciência" (*Leviatã*, vii.4). Quando usamos palavras que não têm objetos reais de referência, ou não estão claras sobre o significado das palavras que usamos o perigo não é apenas que nossos pensamentos serão sem sentido, mas também que caíremos em disputas violentas (Hobbes tem em mente a filosofia escolástica, mas também faz pontos relacionados sobre os efeitos perigosos de ideias políticas e ideologias defeituosas). Formamos crenças sobre entidades sobrenaturais, fadas e espíritos e assim por diante, e o medo segue onde a crença se foi, distorcendo ainda mais nosso julgamento. O julgamento pode ser influenciado desta e daquela maneira pela retórica, isto é, pelo persuasivo e "discurso colorido" dos outros, que pode deliberadamente nos enganar e pode muito bem ter propósitos que vão contra o bem comum ou mesmo nosso próprio bem. Não menos importante, muito julgamento está preocupado com o que devemos fazer agora, ou seja, com eventos futuros, "o *futuro* sendo, mas uma ficção da mente" (*Leviatã*, iii. 7) e, portanto, não confiavelmente conhecido por nós.

Para Hobbes, é apenas a ciência, "o conhecimento das consequências" (*Leviatã*, v.17), que oferece conhecimento confiável do futuro e supera as fragilidades do julgamento humano. Infelizmente, seu quadro da ciência, baseado em premissas grosseiramente mecanicistas e desenvolvido através de demonstrações dedutivas, nem sequer é plausível nas ciências físicas. Quando se trata das complexidades do comportamento humano, o modelo de ciência de Hobbes é ainda menos satisfatório. Ele é certamente um comentarista agudo e sábio de assuntos políticos; podemos elogiá-lo por sua cabeça dura sobre as realidades da

conduta humana, e por sua determinação em criar cadeias sólidas de raciocínio lógico. No entanto, isso não significa que Hobbes foi capaz de alcançar um nível de certeza científica em seus julgamentos que estavam faltando em toda a reflexão anterior sobre moral e política.

C. Motivação

O aspecto mais consequente do relato de Hobbes sobre a natureza humana centra-se em suas ideias sobre motivação humana, e este tema está, portanto, no centro de muitos debates sobre como entender a filosofia de Hobbes. Muitos intérpretes têm apresentado o agente hobbesiano como um ator auto-interessado e racionalmente calculista (essas ideias têm sido importantes na filosofia política moderna e no pensamento econômico, especialmente em termos de teorias de escolha racional). É verdade que alguns dos problemas que enfrentam pessoas assim – egoístas racionais, como os filósofos os chamam – são semelhantes aos problemas que Hobbes quer resolver em sua filosofia política. E também é muito comum que os leitores iniciantes de Hobbes tenha a impressão de que ele acredita que somos todos basicamente egoístas.

Há boas razões pelas quais intérpretes anteriores e novos leitores tendem a pensar que o agente hobbesiano está, em última análise, interessado. Hobbes gosta de fazer afirmações ousadas e até chocantes para conseguir seu ponto de vista. "Obtive dois postulados absolutamente certos da natureza humana", diz ele, "um, o postulado da ganância humana pelo qual cada homem insiste em seu próprio uso privado de propriedade comum; o outro, o postulado da razão natural, pelo qual cada homem se esforça para evitar a morte violenta" (*De Cive*, Epístola Dedicatória). O que poderia ser mais claro?– Queremos tudo o que pudermos, e certamente queremos evitar a morte. Há dois problemas em pensar que esta é a visão

considerada de Hobbes, no entanto. Primeiro, simplesmente, representa uma falsa visão da natureza humana. As pessoas fazem todo tipo de coisas altruístas que vão contra seus interesses. Eles também fazem todo tipo de coisas desnecessariamente cruéis que vão contra o interesse próprio (pense nos cumprimentos auto-destrutivos que a vingança pode correr). Então seria induto interpretar Hobbes desta forma, se pudermos encontrar uma conta mais plausível em seu trabalho. Em segundo lugar, Hobbes muitas vezes se baseia em uma visão mais sofisticada da natureza humana. Ele descreve ou mesmo se baseia em motivos que vão além ou contra o interesse próprio, como pena, senso de honra ou coragem, e assim por diante. E ele frequentemente enfatiza que temos dificuldade em julgar ou apreciar exatamente quais são nossos interesses (alguns também sugerem que as opiniões de Hobbes sobre o assunto se afastaram do egoísmo após *De Cive*, mas o ponto não é crucial aqui).

O resultado é que Hobbes não acha que somos basicamente ou confiavelmente egoístas; e ele não acha que somos fundamental ou confiavelmente racionais em nossas ideias sobre o que é do nosso interesse. Ele raramente se surpreende ao encontrar seres humanos fazendo coisas que vão contra o interesse próprio: vamos cortar nossos narizes para despeito de nossos rostos, vamos torturar os outros por sua salvação eterna, vamos atacar nossas mortes por amor ao país. Na verdade, muitos dos problemas que se abatem sobre os seres humanos, segundo Hobbes, resultam de estarem muito pouco preocupados com o interesse próprio. Muitas vezes, ele pensa, estamos muito preocupados com o que os outros pensam de nós, ou inflamados pela doutrina religiosa, ou levados pelas palavras inflamatórias dos outros. Essa fraqueza no que diz respeito ao nosso interesse próprio levou alguns a pensar que Hobbes está defendendo uma teoria conhecida como egoísmo ético. Isto é para

alegar que Hobbes baseia a moralidade sobre o interesse próprio, alegando que devemos fazer o que é mais do nosso interesse fazer. Mas veremos que isso simplificaria demais as conclusões que Hobbes tira de seu relato da natureza humana.

D. Filosofia Política

Esta é a imagem de Hobbes da natureza humana. Estamos necessitados e vulneráveis. Somos facilmente desviados em nossas tentativas de conhecer o mundo ao nosso redor. Nossa capacidade de raciocinar é tão frágil quanto nossa capacidade de saber; ele se baseia na linguagem e é propenso a erros e influência indevida. Quando agimos, podemos fazê-lo de forma egoísta ou impulsiva ou na ignorância, com base em raciocínio defeituoso ou má teologia ou fala emotiva dos outros.

Qual é o destino político desta criatura patética que soa – ou seja, de *nós*? Sem surpresa, Hobbes acha que pouca felicidade pode ser esperada de nossas vidas juntos. O melhor que podemos esperar é uma vida pacífica sob um soberano autoritário. O pior, por conta de Hobbes, é o que ele chama de *condição natural da humanidade*, um estado de violência, insegurança e ameaça constante. Em esboço, o argumento de Hobbes é que a alternativa ao governo é uma situação que ninguém poderia razoavelmente desejar, e que qualquer tentativa de tornar o governo responsável com o povo deve prejudicá-la, ameaçando-a de modo a situação de não-governo que todos nós devemos querer evitar. Nossa única opção razoável, portanto, é uma autoridade "soberana" que é totalmente inexplicável aos seus súditos. Vamos lidar com a "condição natural" do não-governo, também chamado de "estado da natureza", em primeiro lugar.

5. A Condição Natural da Humanidade

O estado da natureza é "natural" em um sentido específico apenas. Para Hobbes, a autoridade política é *artificial*: na condição "natural" os seres humanos carecem de governo, que é uma autoridade criada pelos homens. Qual é o raciocínio de Hobbes aqui? Ele afirma que a única autoridade que existe naturalmente entre os seres humanos é a de uma mãe sobre seu filho, porque a criança é muito mais fraca que a mãe (e em dívida com ela por sua sobrevivência). Entre os seres humanos adultos, isso invariavelmente não é o caso. Hobbes admite uma objeção óbvia, admitindo que alguns de nós são muito mais fortes que outros. E embora ele seja muito sarcástico sobre a ideia de que alguns são mais sábios do que outros, ele não tem muita dificuldade com a ideia de que alguns são tolos e outros são perigosamente astutos. No entanto, é quase invariavelmente verdade que *todo ser humano é capaz de matar qualquer outro*. "Mesmo os mais fortes devem dormir; mesmo os mais fracos podem persuadir outros a ajudá-lo a matar outro" (*Leviatã*, xiii.1-2). Como os adultos são iguais nessa capacidade de ameaçar a vida uns dos outros, Hobbes afirma que não há fonte natural de autoridade para ordenar suas vidas juntos (ele é fortemente oposto a argumentos de que os monarcas estabelecidos têm o direito natural ou dado por Deus de governar sobre nós).

Assim, enquanto os seres humanos não tiverem arranjado com sucesso alguma forma de governo, eles vivem no estado de natureza de Hobbes. Tal condição pode ocorrer no "início dos tempos" (veja os comentários de Hobbes sobre Caim e Abel, *Leviatã*, xiii.11, apenas versão latina), ou em sociedades "primitivas" (Hobbes pensava que os índios americanos viviam em tal condição). Mas o verdadeiro ponto para Hobbes é que um estado da natureza poderia muito bem ocorrer na Inglaterra do

século XVII, caso a autoridade do Rei fosse prejudicada com sucesso. Poderia ocorrer amanhã em todas as sociedades modernas, por exemplo, se a polícia e o exército de repente se recusassem a fazer seu trabalho em nome do governo. A menos que alguma autoridade efetiva tenha entrado no lugar do Rei (ou o lugar do exército, da polícia e do governo), Hobbes argumenta que o resultado está condenado a ser profundamente terrível, nada menos que um estado de guerra.

Por que a cooperação pacífica deveria ser impossível sem uma autoridade abrangente? Hobbes fornece uma série de argumentos poderosos que sugerem que é extremamente improvável que os seres humanos vivam em segurança e cooperação pacífica sem governo (anarquismo, a tese de que devemos viver sem governo, é claro que contesta esses argumentos). Seu argumento mais básico é triplo (*Leviatã*, xiii.3-9): (i) Ele acha que vamos competir, competir violentamente, para garantir as necessidades básicas da vida e talvez para fazer outros ganhos materiais. (ii) Ele argumenta que desafiaremos os outros e lutaremos por medo ("desconfiança"), de modo a garantir nossa segurança pessoal. (iii) E ele acredita que buscaremos reputação ("glória"), tanto para seu próprio bem quanto por seus efeitos protetores (por exemplo, para que outros tenham medo de nos desafiar).

Este é um argumento mais difícil do que parece. Hobbes *não* acha que somos todos egoístas, que somos todos covardes, ou que estamos todos desesperadamente preocupados com a forma como os outros nos veem. Dois pontos, no entanto. Primeiro, ele acha que *alguns* de nós são *egoístas*, *alguns* de nós covardes, e *alguns* de nós "vaidosos" (talvez algumas pessoas sejam todos esses!). Além disso, muitas dessas pessoas estarão preparadas para usar a violência para alcançar seus fins – especialmente se não houver governo ou polícia para detê-los. Nisto,

Hobbes é certamente correto. Segundo, em algumas situações faz sentido, pelo menos a curto prazo, usar a violência e *se comportar* de forma egoísta, com medo ou vaidade. Se nossas vidas parecem estar em jogo, afinal, é improvável que tenhamos muitos escrúpulos sobre roubar um pão; se percebermos alguém como uma ameaça mortal, podemos muito bem querer atacar primeiro, enquanto sua guarda está baixa; se pensarmos que há muitos atacantes em potencial por aí, fará todo o sentido ter uma reputação como alguém que não deve ser mexido. Nas palavras de Hobbes, "a maldade dos homens maus também obriga os homens bons a recorrer, para sua própria proteção, para as virtudes da guerra, que são violência e fraude" (*De Cive*, Dedicatória da Epístola). Além de ser mais complexo do que parece, o argumento de Hobbes torna-se muito difícil de refutar.

Por trás deste argumento mais básico está uma importante consideração sobre a insegurança. Como veremos, Hobbes coloca grande peso nos contratos (assim, alguns intérpretes veem Hobbes como anunciando uma sociedade de mercado dominada por trocas contratuais). Em particular, ele frequentemente fala de "convênios", pelos quais ele quer dizer um contrato onde uma das partes cumpre sua parte do acordo mais tarde que a outra. No estado da natureza, esses acordos não vão funcionar. Apenas os mais fracos terão boas razões para realizar a segunda parte de um pacto, e depois só se o partido mais forte estiver sobre eles. No entanto, uma enorme quantidade de cooperação humana depende da confiança, que outros retornarão sua parte do acordo ao longo do tempo. Um ponto semelhante pode ser feito sobre a propriedade, a maioria das quais não podemos levar conosco e vigiar. Isso significa que devemos confiar em outros respeitando nossas posses por longos períodos de tempo. Se não pudermos fazer isso, muitas das conquistas da sociedade

humana que envolvem colocar trabalho duro em terra (agricultura, construção) ou objetos materiais (o artesanato, ou produção industrial moderna, ainda desconhecida no tempo de Hobbes) serão quase impossíveis.

Pode-se razoavelmente se opor a tais pontos: certamente existem deveres básicos para retribuir de forma justa e se comportar de forma confiável? Mesmo que não haja um governo que forneça um quadro de lei, julgamento e punição, a maioria das pessoas não tem uma noção razoável do que é certo e errado, o que impedirá o tipo de quebra de contrato e insegurança generalizada com a qual Hobbes está preocupado? De fato, nosso senso básico de moralidade não deve impedir grande parte da ganância, ataque preventivo e busca de reputação que Hobbes enfatizou em primeiro lugar? Este é o ponto de crise do argumento de Hobbes, e é aqui (e em qualquer lugar) que se pode acusar Hobbes de pessimismo. Ele faz duas reivindicações. O primeiro diz respeito aos nossos deveres no estado da natureza (isto é, o chamado "direito da natureza"). O segundo vem disso, e é menos notado: diz respeito ao perigo representado por nossos diferentes e variáveis julgamentos do que é certo e errado.

Na opinião de Hobbes, o direito da natureza é bastante simples de definir. Naturalmente falando – ou seja, fora da sociedade civil – temos o direito de fazer o que achamos que garantirá nossa autopreservação. O pior que pode acontecer conosco é a morte violenta nas mãos dos outros. Se temos algum direito, se (como podemos dizer) a natureza nos deu qualquer direito, então o primeiro é certamente este: o direito de evitar que a morte violenta nos aconteça. Mas Hobbes diz mais do que isso, e é este ponto que torna seu argumento tão poderoso. Não temos apenas o direito de garantir nossa autopreservação: cada um de nós tem o direito de *julgar* o que garantirá nossa autopreservação. E é aqui que a imagem

da humanidade de Hobbes se torna importante. Hobbes nos deu boas razões para pensar que os seres humanos raramente julgam sabiamente. No entanto, no estado da natureza, ninguém está em posição de definir com sucesso o que é bom senso. Se *eu julgar* que matá-lo é um movimento sensato ou mesmo necessário para salvaguardar minha vida, então - no estado de natureza de Hobbes - eu tenho o direito de matá-lo. Outros podem julgar o assunto de forma diferente, é claro. Quase certamente você terá uma visão bem diferente das coisas (talvez você estivesse apenas esticando os braços, não levantando um mosquete para atirar em mim). Como somos todos inseguros, porque a confiança está mais ou menos ausente, há pouca chance de resolvermos mal-entendidos pacificamente, nem podemos confiar em algum terceiro (confiável) para decidir qual julgamento está certo. Todos nós temos que ser juízes em nossas próprias causas, e as apostas são muito altas de fato: vida ou morte.

Por esta razão Hobbes faz afirmações muito ousadas que soam totalmente amorais. "A esta guerra de cada homem contra cada homem", diz ele, "isso também é consequente [ou seja, segue]: que nada pode ser injusto. As noções de certo e errado, justiça e injustiça não têm lugar [no estado da natureza]" (*Leviatã*, xiii.13). Ele argumenta ainda que, no estado da natureza, cada um tem direito a todas as coisas, "mesmo para o corpo um do outro" (*Leviatã*, xiv.4). Hobbes está dramatizando seu ponto, mas o núcleo é defensável. Se eu julgar que preciso disso e tal - um objeto, o trabalho de outra pessoa, a morte de outra pessoa - para garantir a minha existência contínua, então no estado da natureza, não há autoridade acordada para decidir se estou certo ou errado. Novos leitores de Hobbes muitas vezes supõem que o estado da natureza seria um lugar muito mais agradável, se ao menos ele imaginasse os seres humanos com algumas ideias morais básicas. Mas isso é ingênuo: a menos que as pessoas

compartilhem as mesmas ideias morais, não apenas no nível dos princípios gerais, *mas também no nível do julgamento individual*, então o desafio que ele coloca permanece sem solução: os seres humanos que não têm alguma autoridade compartilhada estão quase certos de cair em conflitos perigosos e mortais.

Existem diferentes formas de interpretar a visão de Hobbes sobre a ausência de restrições morais no estado da natureza. Alguns pensam que Hobbes está imaginando seres humanos que não têm ideia de interação social e, portanto, nenhuma ideia sobre o certo e o errado. Neste caso, a condição natural seria uma construção puramente teórica, e demonstraria o que tanto o governo *quanto a sociedade* fazem pelos seres humanos (uma famosa declaração sobre o estado da natureza em *De Cive* (viii.1) poderia apoiar essa interpretação: "olhando para os homens como se tivessem acabado de emergir da terra como cogumelos e crescidos sem qualquer obrigação uns com os outros..."). Outra visão complementar lê Hobbes como um egoísta psicológico, de modo que, no estado da natureza como em outros lugares, ele está meramente descrevendo a interação de seres humanos egoístas e amorais.

Outros supõem que Hobbes tem uma imagem muito mais complexa de motivação humana, de modo que não há razão para pensar que ideias morais estão ausentes no estado da natureza. Em particular, é historicamente razoável pensar que Hobbes invariavelmente tem uma guerra civil em mente, quando ele descreve nossa "condição natural". Se pensarmos em guerra civil, precisamos imaginar pessoas que viveram juntas e ainda vivem juntas – amontoadas de medo em suas casas, agrupadas como exércitos ou guerrilheiros ou grupos de saqueadores. O problema aqui não é a falta de ideias morais – longe disso – e sim que as ideias e julgamentos morais diferem enormemente. Isso significa (por

exemplo) que duas pessoas que estão lutando com unhas e dentes sobre uma vaca ou uma arma podem pensar que têm direito perfeitamente ao objeto e ambos pensam que estão perfeitamente certos em matar o outro – um ponto que Hobbes faz explicitamente e frequentemente. Também nos permite ver que muitos conflitos hobbesianos são sobre ideias religiosas ou ideais políticos (bem como autopreservação e assim por diante) – como na Guerra Civil Britânica, enquanto Hobbes escreveu *Leviatã*, e nos muitos violentos conflitos sectários em todo o mundo de hoje.

No final, porém, seja qual for o relato do estado da natureza e sua (a) moralidade que atribuímos a Hobbes, devemos lembrar que ele deve funcionar como uma *ameaça* poderosa e decisiva: se não prestarmos atenção aos ensinamentos de Hobbes e deixarmos de respeitar a autoridade política existente, então a condição natural e seus horrores de guerra nos esperam.

a. As Leis da Natureza e o Contrato Social

Hobbes acha que o estado da natureza é algo que *devemos* evitar, a qualquer custo, exceto nossa própria autopreservação (este é o nosso "direito da natureza", como vimos acima). Mas que tipo de "dever" seria isso? Há duas maneiras básicas de interpretar Hobbes aqui. Pode ser um conselho de prudência: evite o estado da natureza, se estiver preocupado em evitar mortes violentas. Neste caso, o conselho de Hobbes só se aplica a nós (i) se concordarmos que a morte violenta é o que mais devemos temer e, portanto, devemos evitar; e (ii) se concordarmos com Hobbes que apenas um soberano inexplicável permanece entre os seres humanos e o estado da natureza. Esta linha de pensamento se encaixa bem com uma leitura egoísta de Hobbes, mas enfrenta sérios problemas, como será visto.

A outra maneira de interpretar Hobbes também não é sem problemas. Isso leva Hobbes a dizer que devemos, moralmente falando, evitar o estado da natureza. Temos o dever de fazer o que pudermos para evitar que essa situação surja, e o dever de termetá-la, se possível. Hobbes muitas vezes deixa claro sua opinião de que temos tais obrigações morais. Mas então surgem duas perguntas difíceis: por que *essas* obrigações? E por que são *obrigatórios*?

Hobbes enquadra as questões em termos de um vocabulário mais antigo, usando a ideia de lei natural que muitos filósofos antigos e medievais haviam confiado. Como eles, ele acha que a razão humana pode discernir alguns princípios eternos para governar nossa conduta. Esses princípios são independentes (embora também complementares) a qualquer instrução moral que possamos obter de Deus ou religião. Em outras palavras, são leis dadas pela natureza ao invés de reveladas por Deus. Mas Hobbes faz mudanças radicais no conteúdo dessas chamadas leis da natureza. Em particular, ele não acha que a lei natural forneça *qualquer escopo para* criticar ou desobedecer às leis reais feitas por um governo. Ele discorda, assim, daqueles protestantes que pensavam que a consciência religiosa poderia sancionar a desobediência das leis imorais, e com os católicos que pensavam que os mandamentos do Papa têm primazia sobre os das autoridades políticas nacionais.

Embora ele estabeleça dezenove leis da natureza, são as duas primeiras que são politicamente cruciais. Um terceiro, que salienta a importância de manter os contratos que firmamos, é importante nas justificativas morais de Hobbes de obediência ao soberano (os dezesseis restantes podem ser simplesmente encapsulados na fórmula, *faça o que você seria feito por*. Embora os detalhes sejam importantes para os

estudiosos de Hobbes, eles não afetam a teoria geral e serão ignorados aqui).

A primeira lei diz o seguinte:

Todo homem deve esforçar a paz, tanto quanto ele tem esperança de obtê-la, e quando ele não pode obtê-la, que ele pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. (*Leviatã*, xiv.4)

Isso repete os pontos que já vimos sobre nosso *direito à natureza*, desde que a paz não pareça ser uma perspectiva realista. A segunda lei da natureza é mais complicada:

Que um homem esteja disposto, quando os outros também estão, tão longe quanto para a paz e a defesa de si mesmo ele deve achar necessário, estabelecer este direito a todas as coisas, e estar contente com tanta liberdade contra outros homens, como ele permitiria que outros homens contra si mesmo. (*Leviatã*, xiv.5)

O que Hobbes tenta enfrentar aqui é a transição do estado da natureza para a sociedade civil. Mas como ele faz isso é enganoso e gerou muita confusão e discordância. A maneira como Hobbes descreve esta segunda lei da natureza faz parecer que todos devemos baixar nossas armas, desistir (muito do) nosso "direito da natureza", e autorizar conjuntamente um soberano que nos dirá o que é permitido e nos punirá se não obedecermos. Mas o problema é óbvio. *Se o estado da natureza é tão ruim quanto Hobbes argumentou, então não há como as pessoas fazerem um acordo como este ou colocá-lo em prática.*

No final do *Leviatã*, Hobbes parece admitir este ponto, dizendo que "há uma comunidade escassa no mundo cujos primórdios podem em consciência ser justificados" (*Revisão e Conclusão*, 8). Ou seja: os governos

têm sido invariavelmente frustrados com as pessoas pela força e fraude, não por acordo coletivo. Mas Hobbes pretende defender todos os governos existentes que são poderosos o suficiente para garantir a paz entre seus súditos – não apenas um governo mítico que foi criado por um contrato pacífico fora de um estado de natureza. Sua alegação básica é que devemos nos comportar como se tivéssemos voluntariamente firmado tal contrato com todos os outros em nossa sociedade – todos os outros, ou seja, exceto a autoridade soberana.

No mito de Hobbes sobre o contrato social, todos, exceto a pessoa ou grupo que exercerá o poder soberano, estabelece seu "direito a todas as coisas". Eles concordam em limitar drasticamente seu direito de natureza, mantendo apenas o direito de defender suas vidas em caso de ameaça imediata (o quão limitado esse direito de natureza se torna na sociedade civil tem causado muita disputa, porque decidir o que é uma ameaça imediata é uma questão de julgamento. Certamente nos permite revidar se o soberano tentar nos matar. Mas e se o soberano nos recrutar como soldados? E se o soberano parecer fraco e duvidarmos se ele pode continuar a garantir a paz...?). O soberano, no entanto, mantém seu (ou ela) direito da natureza, que, como vimos, é efetivamente um direito a todas as coisas – decidir o que todos os outros devem fazer, decidir as regras de propriedade, julgar disputas e assim por diante. Hobbes admite que há limites morais sobre o que os soberanos devem fazer (Deus pode chamar um soberano para prestar contas). No entanto, uma vez que em qualquer caso de disputa o soberano é o único juiz legítimo – ou seja, nesta terra – esses limites morais não fazem diferença prática. *Em toda questão moral e política, a questão decisiva para Hobbes é sempre: quem deve julgar?* Como vimos, no estado da natureza, cada um de nós é juiz em nossa própria causa, parte da razão pela qual Hobbes pensa que é

inevitavelmente um estado de guerra. Uma vez que a sociedade civil existe, o único juiz legítimo é o soberano.

b. Por que devemos obedecer ao Soberano?

Se todos nós tivéssemos feito um contrato voluntário, uma promessa mútua, então poderia parecer meio caminho plausível pensar que temos a obrigação de obedecer ao soberano (embora mesmo isso exija a alegação de que prometer é um valor moral que substitui todos os outros). Se fomos conquistados ou, mais felizmente, simplesmente nascemos em uma sociedade com uma autoridade política estabelecida, isso parece bastante improvável. Hobbes tem que dar três passos aqui, todos os quais parecem fracos para muitos de seus leitores. Em primeiro lugar, ele insiste que as promessas feitas sob ameaça de violência são, no entanto, feitas livremente, e tão vinculantes quanto qualquer outra. Em segundo lugar, ele tem que colocar grande peso no valor moral da manutenção da promessa, que dificilmente se encaixa com a ausência de deveres no estado da natureza. Em terceiro lugar, ele tem que dar uma história de como aqueles de nós nascidos e criados em uma sociedade política fizeram algum tipo de promessa implícita um ao outro de obedecer, ou pelo menos, ele tem que mostrar que estamos obrigados (moral ou por interesse próprio) a nos comportarmos como se tivéssemos feito tal promessa.

Em primeiro lugar, Hobbes se baseia em sua imagem mecanicista do mundo, para sugerir que ameaças de força não nos privam de liberdade. Liberdade, diz ele, é liberdade de movimento, e eu sou livre para me mover do jeito que eu quiser, a menos que eu esteja literalmente acorrentado. Se eu me ceder a ameaças de violência, essa é a minha escolha, pois fisicamente eu poderia ter feito o contrário. Se eu obedecer ao soberano por medo de punição ou com medo do estado da natureza,

então essa é igualmente minha escolha. Tal obediência então vem, para Hobbes, para constituir uma promessa de que continuarei a obedecer.

Segundo, as promessas carregam um enorme peso moral para Hobbes, como fazem em todas as teorias de contratos sociais. A questão, no entanto, é por que devemos pensar que eles são *tão* importantes. Por que minha promessa (coagida) me obriga, dado o erro que cometeu em me ameaçar e exigir meus pertences? Hobbes não tem uma boa resposta para esta pergunta. Sua teoria sugere que (no estado da natureza) você não poderia me fazer nada de errado, pois o direito da natureza dita que todos nós temos direito a todas as coisas. Da mesma forma, as promessas não obrigam o estado da natureza, na medida em que vão contra nosso direito de natureza. Na sociedade civil, as leis do soberano ditam o que é certo e errado; Se sua ameaça foi injusta, então minha promessa não vai me ligar. Mas como o soberano está fora do contrato original, ele define os termos para todos os outros: assim *suas* ameaças criam obrigações.

Como isso sugere, as promessas hobbesianas são estranhamente frágeis. Implausivelmente vinculante, desde que exista um soberano para julgá-los e aplicá-los, eles perdem todo o poder caso as coisas voltem a um estado de natureza. Relacionado, eles parecem não conter nem um pouco de lealdade. Para ser logicamente consistente, Hobbes precisa ser politicamente implausível. Agora há passagens onde Hobbes sacrifica consistência pela plausibilidade, argumentando que temos o dever de lutar pelo nosso (antigo) soberano mesmo no meio da guerra civil. No entanto, a lógica de sua teoria sugere que, assim que o governo começa a enfraquecer e a desordem se instala, nosso dever de obediência caduca. Ou seja, quando o poder soberano precisa do nosso apoio, porque não é mais capaz de nos coagir, não há juiz efetivo ou executor de convênios, de modo que tais promessas não se sobrepõem mais ao nosso direito de

natureza. Isso faz sentido na cabeça. Certamente um governo poderoso pode se dar ao luxo de ser desafiado, por exemplo, por desobediência civil ou objeção de consciência? Mas quando o conflito civil e o estado da natureza ameaçam, em outras palavras, quando o governo está falhando, então podemos razoavelmente pensar que a unidade política é tão moralmente importante quanto Hobbes sempre sugere. Uma questão semelhante de lealdade também surge quando o poder soberano foi usurpado – quando Cromwell suplantou o Rei, quando um invasor estrangeiro expulsou nosso governo. Desde o início, os críticos de Hobbes viram que sua teoria transforma vira-casais em heróis morais: nossa lealdade pertence a quem está segurando a arma. Perversamente, o único crime que os criadores de um golpe podem cometer é falhar.

Por que esse problema surge? Para superar o fato de que seu contrato é uma ficção, Hobbes é levado a construir uma "espécie de" promessa a partir do fato de nossa subjugação a qualquer autoridade política existente. Ele continua casado com a ideia de que a obediência só pode encontrar uma base moral em uma promessa "voluntária", porque só isso parece justificar a obediência quase ilimitada e a renúncia do julgamento individual que ele está determinado a provar. Não é surpresa que os argumentos de Hobbes rangem em todos os pontos: *nada* poderia suportar o peso de justificar tal dever predominante.

Todas as dificuldades em encontrar uma obrigação moral confiável de obedecer podem nos tentar de volta à ideia de que Hobbes é algum tipo de egoísta. No entanto, as dificuldades com essa aderência são ainda maiores. Há dois tipos de comentaristas de egoísmo atribuídos a Hobbes: psicológico e ético. A primeira teoria diz que os seres humanos sempre agem egoisticamente, o segundo que *eles devem* agir egoisticamente. Qualquer uma das opiniões pode apoiar essa simples ideia: devemos

obedecer ao soberano, porque sua autoridade política é o que nos afasta dos males da condição natural. Mas o problema básico com tais interpretações egoístas, do ponto de vista do sistema político de Hobbes, é mostrado quando pensamos em casos em que o egoísmo parece entrar em conflito com os comandos do soberano – por exemplo, onde a conduta ilegal nos beneficiará ou nos afastará do perigo. Para um agente psicologicamente egoísta, tal comportamento será irresistível; para um agente eticamente egoísta, será moralmente obrigatório.

Agora, desde que o soberano seja suficientemente poderoso e bem informado, ele pode evitar que muitos desses casos surjam ameaçando e aplicando punições daqueles que desobedecem. Ameaças eficazes de punição significam que a obediência é do nosso interesse. *Mas tais ameaças não serão eficazes quando achamos que nossa desobediência pode passar despercebida.* Depois de *1984* de Orwell, podemos imaginar um estado tão poderoso que nenhuma pessoa razoável pensaria que a desobediência poderia pagar. Mas para Hobbes, um soberano tão poderoso nem sequer era concebível: ele teria que assumir que haveria muitas situações em que as pessoas poderiam razoavelmente esperar "sair impunes" (da mesma forma, sob políticas não totalitárias e liberais, há muitas situações em que é muito improvável que o comportamento ilegal seja detectado ou punido). Então, ainda pensando em agentes egoístas, quanto mais as pessoas se safarem, mais os outros têm que pensar que podem fazer o mesmo. Assim, o problema da desobediência ameaça a "bola de neve", minando os agentes soberanos e mergulhando os egoístas de volta ao caos do estado da natureza.

Em outras palavras, a soberania como Hobbes imaginou, e a autoridade política liberal como a conhecemos, só pode funcionar onde as pessoas sentem alguma motivação adicional além do puro interesse

próprio. Além disso, há fortes evidências de que Hobbes estava bem ciente disso. Parte do interesse de Hobbes pela religião (um tema que ocupa metade do *Leviatã*) está em seu poder de moldar a conduta humana. Às vezes isso parece funcionar através do interesse próprio, como em ameaças brutas de condenação e fogo do inferno. Mas o principal interesse de Hobbes reside no poder educativo da religião, e, de fato, da autoridade política. As práticas religiosas, as doutrinas ensinadas nas universidades (!), as crenças e hábitos inculcados pelas instituições de governo e sociedade: como elas podem incentivar e garantir o respeito à lei e à autoridade parecem ser ainda mais importantes para as soluções *políticas* de Hobbes do que seu contrato social teórico ou apelos instáveis ao simples interesse próprio.

O que devemos concluir, então, dadas as dificuldades em encontrar uma justificativa moral ou egoísta confiável para a obediência? No final, para Hobbes, tudo depende do valor da paz. Hobbes quer dizer tanto que a ordem civil é do nosso interesse "esclarecido", e que é de valor moral avassalador. A vida nunca será perfeita para nós, e a vida sob o soberano é o melhor que podemos fazer. Reconhecer esse aspecto do interesse próprio de *todos* deve nos levar a reconhecer o valor *moral* de apoiar qualquer autoridade sob a qual vivemos. Para Hobbes, esse valor moral é tão grande – e as alternativas tão acentuadas – que deve substituir todas as ameaças ao nosso interesse, exceto o perigo iminente da morte. A pergunta de um milhão de dólares é, então: uma vida de obediência ao soberano *é realmente* o melhor que os seres humanos podem esperar?

c. Vida Sob o Soberano

Hobbes tem ideias definitivas sobre a natureza adequada, escopo e exercício da soberania. Muito do que ele diz é convincente, e muito disso

pode reduzir as preocupações que poderíamos ter sobre viver sob este regime de soaço drasticamente autoritário. Muitos comentaristas têm enfatizado, por exemplo, a importância que Hobbes coloca sobre o Estado de Direito. Sua afirmação de que grande parte da nossa liberdade, na sociedade civil, "depende do silêncio das leis" é frequentemente citada (*Leviatã*, xxi.18). Além disso, Hobbes faz muitos pontos que são obviamente destinados a debates contemporâneos sobre os direitos do Rei e do Parlamento – especialmente sobre os direitos do soberano no que diz respeito à tributação e à apreensão de bens, e sobre a relação adequada entre religião e política. Alguns desses pontos continuam relevantes, outros são obviamente anacrônicos: evidentemente Hobbes não poderia ter imaginado o Estado moderno, com suas vastas burocracias, provisão de bem-estar maciça e interfaces complicadas com a sociedade. Nem poderia prever o quão incrivelmente poderoso o Estado poderia se tornar, o que significa que soberanos como Hitler ou Stalin poderiam morrer de fome, brutalizar e matar seus súditos, a tal ponto que o estado da natureza parece claramente preferível.

No entanto, o problema com todas as noções de Hobbes sobre soberania é que, por sua conta, não é Hobbes o filósofo, nem nós cidadãos, que decidem o que conta como a natureza adequada, escopo ou exercício da soberania. Ele enfrenta um problema sistemático: justificar quaisquer limites ou restrições ao soberano envolve fazer julgamentos sobre requisitos morais ou práticos. Mas uma de suas maiores percepções, ainda pouco reconhecida por muitos filósofos morais, é que qualquer direito ou direito só é praticamente significativo quando combinado com um julgamento concreto sobre o que ele dita em algum caso. O próprio fracasso de Hobbes, por mais compreensível que seja, de prever o crescimento do governo e de seus poderes só apoia esse pensamento:

que a natureza adequada, o escopo ou o exercício da soberania é uma questão de *juízo* complexo. Sozinho entre as pessoas que compõem a comunidade de Hobbes, é o soberano que *juízo* em que forma ele deve aparecer, até onde ele deve chegar na vida de seus súditos, e como ele deve exercer seus poderes.

Deve-se acrescentar que a única parte de seu sistema que Hobbes admite não ser comprovada com certeza é apenas esta questão: quem ou o que deve constituir o poder soberano. Era natural para Hobbes pensar em um rei, ou mesmo uma rainha (ele nasceu sob Elizabeth I). Mas ele certamente estava muito familiarizado com formas antigas de governo, incluindo a aristocracia (governo por uma elite) e democracia (governo pelos cidadãos, que formaram um grupo relativamente pequeno dentro da população total). Hobbes também estava ciente de que uma assembleia como o Parlamento poderia constituir um órgão soberano. Todos têm vantagens e desvantagens, argumenta. Mas a unidade que vem de ter uma única pessoa no ápice, juntamente com regras fixas de sucessão que antecipam a disputa sobre quem essa pessoa deveria ser, torna a monarquia a opção preferida de Hobbes.

Na verdade, se queremos abrir o soberano de Hobbes, para poder estabelecer ideias concretas sobre sua natureza e limites, devemos começar com a questão do juízo. Para Hobbes, dividir as capacidades de julgar entre diferentes corpos equivale a deixar o estado da natureza de volta; para poderes divididos mutuamente destruir uns aos outros" (*Leviatã*, xxix.12; cf *De Cive*, xii.5). Além do exemplo da Inglaterra na década de 1640, Hobbes dificilmente se preocupa em argumentar o ponto, embora seja crucial para toda a sua teoria. Sempre em sua mente está a Guerra Civil que surgiu quando o Parlamento reivindicou o direito de julgar as regras de tributação, e assim impediu o rei de governar e fazer

guerra como quisesse, e quando igrejas e seitas religiosas reivindicaram prerrogativas que iam contra as decisões do Rei.

Especialmente dadas as experiências modernas da divisão de poderes, no entanto, é fácil ver que esses exemplos são extremos e atípicos. Podemos recordar a Constituição americana, onde os poderes da legislação, execução e julgamento caso a caso são separados (ao Congresso, ao Presidente e ao Judiciário, respectivamente) e contra-equilíbrio uns aos outros. Cada um desses órgãos é responsável por julgar diferentes questões. Muitas vezes há disputas de limites, se os poderes legislativo, executivo ou judiciário devem se aplicar a uma determinada questão, e nenhum órgão tem o poder de resolver essa questão crucial do julgamento. Igualmente, obviamente, porém, tais disputas não levaram a um estado de natureza (bem, pelo menos se pensarmos nos EUA *após* a Guerra Civil).

Para Hobbes, é simplesmente axiomático que a disputa sobre quem deve julgar questões sociais e políticas importantes significa o fim da Comunidade. Para nós, é igualmente óbvio que apenas algumas formas extremas de disputa têm esse poder muito perigoso. Dividir os poderes importantes para o governo não precisa deixar uma sociedade mais aberta a esses conflitos perigosos. De fato, muitos agora argumentam que compromissos políticos que fornecem diferentes grupos e órgãos com espaço independente para julgar certas questões sociais ou políticas podem ser cruciais para *evitar que* disputas se transformem em conflitos violentos ou guerra civil.

6. Conclusão

O que acontece, então, se não seguirmos Hobbes em seus argumentos de que o julgamento deve, por necessidade ou por contrato

social ou ambos, ser a única província do soberano? Se somos otimistas sobre o poder do julgamento humano, e sobre a extensão do consenso moral entre os seres humanos, temos um caminho direto para as preocupações do liberalismo moderno. Nossa atenção não estará na questão da ordem social e política, mas sobre como maximizar a liberdade, como definir a justiça social, como desenhar os limites do poder governamental e como realizar ideais democráticos. Provavelmente interpretaremos Hobbes como um egoísta psicológico, e pensaremos que os problemas da ordem política que o obcecavam eram o produto de uma visão irrealista da natureza humana, ou circunstâncias históricas infelizes, ou ambos. Neste caso, sugiro, é melhor não termos lido Hobbes.

Se somos menos otimistas sobre o julgamento humano na moral e na política, no entanto, não devemos duvidar que os problemas de Hobbes permaneçam como nossos problemas. Mas a retrospectiva mostra sérias limitações às suas soluções. Teoricamente, Hobbes não prova que temos uma obrigação quase ilimitada de obedecer ao soberano. Seus argumentos de que a soberania – o poder de julgar questões morais e políticas e impor esses julgamentos – não podem ser divididos não são apenas fracos; eles são simplesmente refutados pela distribuição (relativamente) bem sucedida de poderes nas sociedades liberais modernas. Não menos importante, os terríveis crimes das ditaduras do século XX mostram, sem dúvida, que o julgamento sobre o certo e o errado não pode ser uma questão apenas para nossos líderes políticos.

Se os problemas de Hobbes são reais e suas soluções só parcialmente convincentes, para onde iremos? Pode-se razoavelmente pensar que esta é a questão central do pensamento político moderno. Não teremos dúvidas de que a convivência pacífica é um dos maiores bens da vida humana, algo que vale muitos inconvenientes, sacrifícios e

compromissos. Veremos que há força moral por trás das leis e exigências do Estado, simplesmente porque os seres humanos realmente precisam de autoridade e sistemas de aplicação se quiserem cooperar pacificamente. Mas dificilmente podemos aceitar isso, porque o julgamento humano é fraco e defeituoso, que só pode haver um juiz dessas questões – precisamente porque esse juiz pode vir a ser muito defeituoso de fato. Nossa preocupação será como podemos efetivamente dividir o poder entre governo e povo, ao mesmo tempo em que garantimos que questões importantes de julgamento moral e político sejam pacificamente julgadas. Estaremos preocupados com as normas e instituições que preveem o compromisso entre muitos julgamentos diferentes e conflitantes. E o tempo todo, lembraremos do lembrete de Hobbes de que a vida humana nunca é sem inconveniências e problemas, que devemos viver com uma certa quantidade de coisas ruins, para evitar o pior: medo da violência, e morte violenta.

7. Referências e Leitura Suplementar

- Edwards, Alistair (2002) "Hobbes" na *interpretação da filosofia política moderna: de Maquiavel a Marx*, eds. A Edwards e J Townshend (Palgrave Macmillan, Houndmills)
 - Uma visão geral muito útil dos principais debates interpretativos sobre Hobbes no século XX.
- Hill, Christopher (1961/1980) *O Século da Revolução, 1603-1714*, segundo ed (Routledge, Londres)
 - O trabalho clássico sobre a história e as repercussões da guerra civil da Inglaterra.
- Hobbes, Thomas (1998 [1642]) *On the Citizen*, ed & trans Richard Tuck e Michael Silverthorne (Cambridge University Press, Cambridge)

- A melhor tradução do livro mais simples de Hobbes, *De Cive*.
- Hobbes, Thomas (1994 [1651/1668]) *Leviatã*, ed Edwin Curley (Hackett, Indianápolis)
 - A melhor edição do *magnum opus de Hobbes*, incluindo extenso material adicional e muitas variações importantes (ignoradas por todas as outras edições) entre o texto inglês e a edição latina posterior.
- Sorrell, Tom (1986) *Hobbes* (Routledge & Kegan Paul, Londres)
 - Um relato conciso e bem julgado da vida e das obras de Hobbes.
- Sorrell, Tom, ed (1996) *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge University Press, Cambridge)
 - Um excelente conjunto de ensaios sobre todos os aspectos dos esforços intelectuais de Hobbes.

Informações do autor

Garrath Williams

Lancaster University

Reino Unido

HUGO GRÓCIO

Hugo Grócio (1583-1645) foi um humanista e jurista holandês cuja filosofia do direito natural teve um grande impacto no desenvolvimento do pensamento político do século XVII e nas teorias morais do Iluminismo. Valorizado por teóricos internacionais contemporâneos como o pai do direito internacional, seu trabalho sobre soberania, direitos internacionais de comércio e as normas da guerra justa continuam a informar teorias da ordem jurídica internacional. Sua obra principal, *De Jure Belli ac Pacis* (Os direitos da guerra e da paz), é particularmente notável nesse aspecto, assim como *Mare Liberum*, uma doutrina a favor da liberdade dos mares, que é considerada antecedente, inspiração e a espinha dorsal do direito do mar moderno.

Grócio foi fortemente influenciado pela filosofia clássica, principalmente Aristóteles e os estóicos, bem como pela tradição humanista contemporânea e os escolásticos da Idade Média. Apanhado na luta religiosa da Reforma, Grócio promoveu uma visão irênica que uniria e reconciliaria a Igreja Cristã segundo os princípios da religião civil e da tolerância. Ele era bem conhecido em seu tempo tanto por sua poesia e filosofia da religião quanto por seu trabalho sobre direito e política, mas é mais lembrado por sua influência nas teorias do contrato social, direitos naturais e leis da guerra.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Irenismo e tolerância
 - a. Religião e Autoridade Civil
 - b. Relações com não cristãos
 - c. Unidade Cristã e Paz

- 3. Soberania e Imperialismo
 - a. Soberania Divisível
 - b. Resistência, Guerra e Império
- 4. Direito Natural e Direito das Nações
 - a. Obrigações da Natureza e do Costume
 - b. Guerra Justa: *direito à guerra*
 - c. Guerra Justa: *direito na guerra*
- 5. Interesse acadêmico em Grócio
- 6. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Vida e Obras

Huig de Groot, mais conhecido pelo nome latinizado *Hugo Grócio*, começou sua vida na cidade comercial de Delft enquanto, em 1583, a República Holandesa perseverava em uma segunda década de guerra pela independência do domínio dos Habsburgos e já estava se posicionando para ascender como uma potência comercial ultramarina. Nascido em uma família com posição entre a elite da cidade e conexões com a recém-fundada Universidade de Leiden, o jovem Hugo encontraria muitas oportunidades para desenvolver seus consideráveis talentos para atividades acadêmicas mesmo quando criança. Sua família o ensinou em grego e latim em tenra idade, apresentou-o às letras clássicas e o criou nas disciplinas da fé reformada. Tão notáveis eram seus dons para o trabalho intelectual que ele foi bem-vindo para se matricular na Universidade de Leiden com apenas onze anos de idade.

Na Universidade, o menino de Groot tornou-se um aluno favorito de alguns dos estudiosos mais célebres da época, descobrindo seus talentos

em toda uma gama de assuntos nas artes liberais e novas ciências. Sua fama de promissor jovem literato lhe abriria várias portas na vida política da época, onde a perícia humanista era um ativo valioso. A mais auspiciosa dessas oportunidades surgiu quando ele estava se preparando para a vida além da universidade. Em 1598, ninguém menos que Jan van Oldenbarnevelt, o Grande Pensionário e personalidade mais influente na política holandesa, convidou Grócio para acompanhar sua delegação à corte francesa. A embaixada, que acabou fracassando em seu objetivo de renovar o apoio militar do rei contra a Espanha, no entanto, trouxe Grócio para o rebanho da alta política e até arriscou uma reputação com a corte francesa quando Henrique IV elogiou o jovem erudito como “o milagre da Holanda”. As conexões que ele fez na França permitiram a Grócio prolongar sua estadia e obter o título de Doutor em Direito pela Universidade de Orléans antes de retornar à Holanda no ano seguinte.

Entrando em prática como advogado em Haia, Grócio aproveitou as oportunidades para aprimorar suas habilidades retóricas e encontrou tempo para se dedicar aos seus diversos interesses acadêmicos. Seus primeiros escritos a serem impressos incluíam várias imitações de versos clássicos e traduções de obras significativas sobre navegação por bússola e astronomia, sendo esta última de grande interesse para seus amigos investidos no florescente comércio ultramarino. Em 1601, ele publicou uma tragédia, *Adamus Exul* (Adão no Exílio), que lhe rendeu aclamação instantânea como poeta; era uma obra que John Milton estudaria mais tarde na preparação de seu *Paraíso Perdido*. Embora Grócio valorizasse mais essas atividades do que o trabalho mundano de um advogado, ele sempre se esforçou para agradar seus patronos e clientes. De fato, suas contribuições mais duradouras para o pensamento político tomaram forma ao longo de seus deveres profissionais durante esse período.

Em 1604, Grócio foi atraído para a polêmica sensacional sobre os corsários no comércio do Sudeste Asiático. A Companhia Holandesa Unida das Índias Orientais vinha crescendo rapidamente como um ator importante no comércio exterior europeu, e Grócio compartilhava a opinião de muitos de seus associados envolvidos no comércio de que a Companhia não apenas impulsionou a jovem república com riqueza, mas também enfraqueceu seus adversários, cortando o domínio ibérico das rotas das Índias Orientais. Ainda assim, atos de pirataria por uma empresa privada não agradaram a opinião pública de muitos cidadãos e aliados. Quando solicitado por um amigo com conexões da Empresa para escrever uma breve justificativa da apreensão recente e muito lucrativa de carga espanhola, Grócio passou a produzir não apenas uma ardente defesa da captura, mas uma investigação sobre os profundos princípios do direito que ligavam aqueles separados por nação e cultura. O manuscrito resultante, intitulado provisoriamente *De Indis* (Nas Índias), nunca foi publicado na íntegra até muito depois da morte de Grócio (aparecendo em 1868 como *Comentário sobre as Leis do Prêmio e do Espólio*). Foi o primeiro trabalho sistemático do jovem jurista sobre os problemas das relações internacionais e foi, em muitos aspectos, o mais desenvolvido filosoficamente. Muitos dos argumentos elaborados no manuscrito – que existe uma lei básica da natureza determinada pela necessidade de conciliar a autopreservação com a vida social, que a autoridade de governar e até de punir deriva dos direitos das pessoas naturais anteriores à fundação de sociedades civis, e que reivindicações de jurisdição sobre o mar aberto são inválidas – daria direção a seus trabalhos posteriores.

De fato, o último desses argumentos apareceria impresso em 1609 como o panfleto anônimo *Mare Liberum* (Os Mares Livres). O panfleto, que Grócio tirou diretamente do texto de *De Indis*, mais uma vez serviu aos

interesses daqueles no estabelecimento político e comercial holandês que insistiam no direito de acesso às rotas ultramarinas nas negociações em curso para uma trégua com os espanhóis. O trabalho argumentava não apenas que as reivindicações espanholas de um monopólio comercial no Sudeste Asiático e em outros lugares não se enquadravam nos fatos – que esses eram direitos conferidos pela autoridade papal ou adquiridos por conquista justa – mas que, em princípio, não havia base para qualquer monopólio de acesso aos mares.

A liberdade dos mares era imposta pela própria natureza da propriedade privada. Possuir uma coisa privadamente requer que se possa ocupá-la, tirando-a do depósito comum, e que se possa fazer pleno uso dela. O mar não pode ser contido e é abundante demais para que sua utilidade seja esgotada por poucos; por isso, ninguém pode apropriar-se exclusivamente do mar. Os mares permanecem abertos a todos. Essa questão foi de grande importância nas relações europeias durante esse período de intensa competição entre aspirantes a impérios ultramarinos, e a obra de Grócio moldaria o intenso debate que se seguiria. Durante esse período em sua carreira jurídica inicial, ele escreveu uma série de outros manuscritos abordando questões de relações internacionais que, embora em sua maioria inéditas, moldaram seu trabalho posterior sobre o assunto. O *Parellelon Rerumpublicarum* (composto em 1601-2) explorou o conceito de 'boa-fé' nas relações com outras nações através de algumas comparações lisonjeiras entre os costumes dos povos grego, romano e holandês. Em seu *Comentário sobre Onze Teses* (por volta de 1602-08), Grócio elaborou uma compreensão do poder dominante de um estado – sua soberania – e sua relação com os princípios da guerra justa.

Tendo provado a utilidade de seus talentos para a elite dominante, a estrela de Grócio continuou a subir. Ele ganhou o reconhecimento do

príncipe Maurits de Orange, o líder executivo e militar das Províncias Unidas, quando em 1607, o príncipe o nomeou procurador-geral das províncias da Holanda, Zelândia e Frísia Ocidental. Foi nessa época que ele ficou noivo de uma jovem de uma família distinta da Zelândia, Maria van Reigersberch. Sua parceria e coragem pessoal levariam a família a uma vida tumultuada que o jovem casal não poderia esperar na época de seu casamento em 1608. Logo depois, Maria deu à luz o primeiro de sete filhos. À medida que seu foco mudou da prática jurídica para o serviço público, Grócio começou a publicar vários de seus escritos. Sua segunda tragédia célebre, *A Paixão de Cristo*, saiu em 1608, seguido pelo anônimo *Mare Liberum* em 1609 e uma história política da antiga república holandesa, *De Antiquitate Reipublicae Batavae*, em 1610. O relato histórico forneceu alavanca ideológica para a posição que a Holanda havia persistido em sua forma republicana de governo, apesar das reivindicações principescas dos Habsburgos.

Os estados governantes da Holanda encomendaram a Grócio para escrever uma história detalhada do conflito com a Espanha, que ele apresentou em 1612. Os estados se recusaram, provavelmente devido à delicada trégua, a divulgar o trabalho, deixando os *Anais e Histórias de Assuntos Belgas* para descansar até que seus filhos o trouxessem postumamente em 1657. A oportunidade para um cargo mais alto veio novamente quando, em 1612, o conselho da cidade de Rotterdam ofereceu a Grócio o cargo de prefeito de pensionário. O título trouxe consigo um assento nos Estados da Holanda, onde ele colaboraria mais de perto com seu mentor, Oldenbarnevelt, e os principais atores da política provincial e nacional.

A controvérsia política que acabaria por definir o mandato de Grócio começou com pequenos rumores quando, em 1608, o professor de

teologia da Universidade de Leiden, Jacob Arminius, apresentou uma doutrina que desafiava as principais características da ortodoxia calvinista reinante sobre a predestinação. Oficiais da igreja calvinista e teólogos se manifestaram fortemente contra a pregação de tal ponto de vista. Embora Armínio tenha morrido no ano seguinte, o conflito aumentou de uma forma que colocou o estabelecimento da Igreja contra as autoridades civis sobre a questão de quem poderia governar tais disputas doutrinárias. Grócio compartilhou com muitos no governo da Holanda algumas simpatias com a visão arminiana, mas um desejo acima de tudo de evitar que tais questões perturbassem a paz. Ele estava compondo, durante esse tempo, um manuscrito sobre a ideia de que todas as fés compartilhavam um conjunto de doutrinas centrais, um ponto de vista capaz de promover uma certa equanimidade nas disputas sobre os pontos mais delicados da teologia. Esta era, de qualquer forma, a atitude política que Grócio favorecia, e embora ele nunca tenha publicado o *Manuscrito de Meletius*, ele desenvolveu vários escritos sobre o papel do Estado na gestão de conflitos sobre religião. O panfleto, *Ordinum Hollandiae et Westfrisiae pietas* (1613), defendia a 'piedade' dos governos da Holanda e Westfriesland ao impor uma política de tolerância que permitia aos arminianos pregar sua doutrina dissidente.

O próprio Grócio havia elaborado a política, que falhou em seu objetivo de apaziguar as facções e, de fato, acirrou o conflito entre as autoridades civis e eclesiásticas. Convencido de que a prática da religião era uma preocupação própria dos magistrados civis, Grócio começou a justificar seus pontos de vista em um tratado mais longo. *Do Império dos Poderes Supremos sobre o Sagrado* argumentou que, para evitar um conflito de direitos, deve haver apenas uma autoridade final dentro de um estado sobre como a religião deve ser praticada, que por causa de seu

mandato para manter a paz civil e formar cidadãos responsáveis, essa autoridade deveria estar sob o poder civil, e que os magistrados civis fariam bem em limitar seus julgamentos às doutrinas centrais que Grócio havia elaborado em *Meletius*. Ele desenvolveu, embora nunca publicado, o manuscrito de *De Imperio* como o conflito político continuou a escalar durante 1614-17. Suas simpatias com a teologia arminiana também cresceram durante este período, e em 1617 ele assumiu a responsabilidade de afastar as acusações de heresia com a publicação de um trabalho teológico, *Defesa da Fé Católica na Satisfação de Cristo contra Faustus Socinus*.

À medida que Grócio se aprofundava na controvérsia, passou a consumir a política nacional. Os calvinistas ortodoxos, que eram maioria em nível nacional e agora tinham o apoio do príncipe Maurício, exigiam um sínodo nacional para resolver a questão. Isso criou um impasse entre Maurits, o executivo nacional e comandante das forças armadas, e Oldenbarnevelt, a figura mais influente na assembleia dos Estados. Oldenbarnevelt liderou as elites da Holanda, incluindo Grócio, no bloqueio do sínodo e na gestão da disputa no nível provincial. Essa política culminou em uma decisão, quando eclodiram os tumultos em 1617, de autorizar as milícias locais a reprimir a desordem. Maurits denunciou o ato como uma ofensa contra sua autoridade militar e aproveitou a oportunidade para virar a maré contra seus adversários políticos. No final de uma extensa campanha política e militar para expulsar os partidários arminianos do estabelecimento, ele ordenou a prisão de Oldenbarnevelt e seus principais partidários em agosto de 1618. Grócio, com seu mentor, foi preso e levado a julgamento. Um sínodo nacional, o famoso Sínodo de Dort, foi agendado. Embora indignado com os militares *Golpe de Estado* contra as instituições soberanas da Holanda, Grócio pediu

calmamente a Maurits e aos Estados Gerais nacionais sem nenhum efeito. Os julgamentos começaram no ano seguinte, e Grócio viu seu mentor condenado à morte por alta traição. Em 18 de maio de 1619, sua própria sentença caiu: confisco de bens e prisão perpétua.

Embora ele lutasse pelo resto de sua vida para se justificar e retirar a desgraça das acusações de si mesmo e de sua família, Grócio entrou aos trinta e seis anos em sua pena de prisão no castelo Loevestein. O único consolo de seu confinamento foi que sua família foi autorizada a residir com ele e que, em suas licenças regulares, sua esposa Maria pôde trazer livros e papéis. O erudito foi capaz de transformar seu isolamento para algum propósito maior. Em Loevestein, Grócio renovou vários projetos negligenciados. Ele escreveu, totalmente em versos didáticos, um tratamento mais sistemático de sua visão de que existem elementos essenciais comuns a todas as religiões e que as doutrinas do cristianismo eram reconhecíveis pela razão como a expressão mais consistente e mais alta da fé comum. A obra, inicialmente composta em holandês, *De Veritate Religionis Christiane* (A Verdade da Religião Cristã). Através de seu trabalho em direito e história do direito, ele concebeu o plano de escrever um guia rigoroso sobre a jurisprudência da Holanda no vernáculo da língua holandesa. A publicação posterior, em 1631, de *Inleidinge to the Hollandsche Rechts-geleerdheid* (Introdução à Jurisprudência da Holanda) acabaria por dar ao seu livro um status na lei holandesa análogo aos Comentários de *Blackstone* no sistema inglês. Grócio estava convencido de que poderia alcançar o mesmo tipo de tratamento ordenado dos conceitos, princípios e precedentes que regem as relações em nível internacional. Fechado dentro das paredes de sua cela, ele buscou uma visão global dos assuntos humanos e preparou partes do que se tornaria o enorme tratado, *De Jure Belli ac Pacis* (Os Direitos da Guerra e da Paz). Ao

mesmo tempo, Grócio estava olhando para além dos muros de Loevestein com a mente para um esquema mais imediato: fuga. Ele sabia que tinha apoio na corte de Luís XIII na França, e suas esperanças de se restabelecer apontavam para Paris. Maria e a jovem empregada da família, Elsje van Houwening, arquitetaram o plano de fuga. Em 22 de março de 1621, Maria fez arranjos para que um baú de livros fosse enviado para a cidade vizinha de Gorcum, depois ajudou seu marido a colocar o baú apertado e observou Elsje acompanhar os guardas enquanto eles involuntariamente entregavam seu prisioneiro nas mãos de amigos. Um mês depois, Grócio estava em Paris, separado de sua família, exilado de seu amado país, mas livre.

O longo período que Grócio passou no exílio viu a publicação de suas obras mais lembradas. Tendo garantido o apoio de Luís XIII e se reunido com sua família, ele preparou vários manuscritos que esperava que o devolvessem à proeminência. O *Apologético*, aparecendo em 1622, foi direto ao propósito: continha uma ampla defesa de sua conduta como funcionário público da Holanda. Apesar de seus sinceros pedidos de lealdade e dos melhores esforços de seus amigos, os Estados Gerais rejeitaram seus argumentos e autorizou uma recompensa por ele. Ele voltou sua atenção para os projetos acadêmicos iniciados em Loevestein. O tratado sobre o direito universal da natureza e das nações, dividido em três grandes livros, nasceu das reflexões sobre o assunto que ele havia iniciado vinte anos antes. Seu primeiro livro desenvolveu um relato de justiça natural, tão central para seus argumentos anteriores sobre o comércio do Sudeste Asiático, e estabeleceu uma ampla estrutura para julgar “controvérsias de todo e qualquer tipo, que possam surgir” – aqueles entre entidades politicamente soberanas, partidos privados ou campos rivais dentro de um estado.

O longo segundo livro forneceu uma base para os direitos sobre a pessoa, propriedade e soberania (assuntos que ele estava revisitando do *Mare Liberum* e seus comentários não publicados) e uma consideração detalhada das maneiras pelas quais esses direitos poderiam ser adquiridos, transferidos, perdidos e protegidos pelo recurso à guerra. O terceiro livro, dramatizando a lacuna entre os costumes de guerra predominantes e as demandas impostas a nós por uma consciência mais humana, considera as responsabilidades que as partes têm para com todos aqueles que impactam em tempos de guerra e em manter a boa fé nos esforços para construir a paz. Muitos dos argumentos da obra foram forjados na carreira de Grócio como advogado e funcionário público, embora ele insista nos *Prolegômenos* do tratado que sua perspectiva na obra é a de um matemático, abstraindo fatos particulares e controvérsias do dia. Quando a primeira edição de *Sobre o Direito da Guerra e da Paz* surgiu em 1625, seus leitores não teriam falta de conflitos aos quais aplicar suas ideias sobre guerra e paz, desde as campanhas de conquista e apropriação além-mar até os conflitos religiosos de longa data no continente que estavam se transformando no que seria a Guerra dos Trinta Anos.

Grócio continuou, enquanto na França, a escrever e visitar estudiosos. Sua edição latina de *A Verdade da Religião Cristã* saiu em 1627. Ela se tornaria sua obra mais lida e traduzida. Apesar da falta de confiabilidade de sua pensão do rei Luís, ele recusou algumas ofertas tentadoras para servir como diplomata para outras nações e, em vez disso, renovou seus esforços para reabilitar sua posição na Holanda. Após a morte do príncipe Maurits, Grócio retornou à Holanda em 1631 na esperança de encontrar o favor do novo príncipe de Orange, Frederick Henry, mas um mandado de prisão dos Estados Gerais obrigou-o a fugir e

refugiar-se em Hamburgo. Grócio e sua esposa permaneceram por mais de dois anos na cidade sem grandes perspectivas. Ele se pôs a compor uma terceira grande tragédia, *Sophompaneas* (Joseph), que apareceria em 1635. Naquela época, seu trabalho sobre as leis da guerra trouxe oportunidades à sua porta. Em 1634, ele foi chamado para se encontrar com o Alto Chanceler sueco, Oxenstierna, que o informou que o recém-morto Rei Gustavus Adolphus tinha sido um grande admirador de *Sobre o Direito da Guerra* e expressou o desejo de colocar Grócio a serviço da Suécia. Uma grande potência, a Suécia havia se levantado como defensora da causa protestante na sangrenta guerra que tomou conta da Europa, e Grócio foi convidado a aconselhar a jovem rainha e servir como seu embaixador em outra potência importante, a França. A posição exigia que ele renunciasse à cidadania holandesa para declarar sua lealdade à coroa sueca. Embora ele nunca tenha perdido a esperança de voltar para sua casa, ele aceitou. A família de Groot voltaria a residir em Paris.

Como embaixador, Grócio foi encarregado de negociar os termos do apoio francês à aliança protestante. As relações foram especialmente tensas devido à posição delicada que a coroa francesa, sob a orientação do cardeal Richelieu, havia conquistado entre sua oposição ao poder dos Habsburgo e sua defesa do catolicismo. À medida que a França entrava cada vez mais na batalha, grande parte do dever de Grócio era direcionado ao esforço de guerra. Seus projetos acadêmicos do final da década de 1630-40, no entanto, tinham como objetivo algo há muito acalentado: a reconciliação e a paz da comunidade cristã. Ele começou em 1638 com um comentário bíblico que esvaziaria a retórica protestante acusando o Papa de ser o Anticristo.

Naquele mesmo ano, ele divulgou um tratado anônimo através de uma imprensa de Amsterdã defendendo a administração leiga da

Eucaristia. Ele então lançou duas longas coleções de anotações, uma sobre o Novo Testamento e outra sobre o Antigo, que enfatizavam o papel ético das escrituras sobre as questões mais divisíveis da teologia. Com base na ideia de doutrinas centrais compartilhadas que ele havia explorado em seus manuscritos anteriores, ele promoveu francamente sua visão de uma fé reconciliada em um apelo impresso em Paris em 1642, *Via ad Pacem Ecclesiasticam* (O Caminho para a Paz na Igreja). Grócio tinha grandes esperanças de que o momento estivesse maduro para essa visão, mas ficou desapontado quando seus argumentos foram engolidos pelo mesmo velho vitríolo sectário.

Tendo passado a idade de sessenta anos, Grócio encontrou algum alívio ao ser chamado de volta à corte sueca em 1645. A rainha se ofereceu para estabelecer sua família na Suécia, mas ele pediu um passaporte para que pudesse se juntar a Maria e buscar oportunidades em outros lugares. Ele embarcou em agosto no meio de uma terrível tempestade que danificou o navio e o arrastou para a costa alemã. A provação o deixou doente e castigado pelo tempo. Com a ajuda de servos, ele chegou à cidade de Rostock, onde encontrou um hospício. Sua condição piorou e a morte veio em 28 de agosto de 1645. Foram feitos arranjos para transportar seus restos mortais para Delft, onde a cidade de seu nascimento lhe concedeu a honra que ele não poderia recuperar em vida enterrando seu corpo no Nieuwe Kerk ao lado as figuras mais célebres da república. Maria se mudou para a Holanda, e seus filhos começaram a preparar, *Sobre o Direito da Guerra e da Paz*, especialmente, viria a ter uma influência duradoura à medida que os filósofos iluministas das gerações seguintes abraçaram sua estrutura de jurisprudência natural como modelo para uma ciência moderna do direito e da moral.

Seu trabalho se tornaria um ponto de partida para aqueles advogados naturais que se concentravam no direito entre as nações, de Pufendorf e Barbeyrac a Thomasius e Vattel. Inspiraria ideias radicais sobre direitos naturais e o contrato social nos discursos políticos anglo-americanos de Hobbes, Locke, Jefferson e Madison. Para o Iluminismo escocês, seria leitura obrigatória, informando as teorias morais de Carmichael, Hutcheson, Hume e Smith. À medida que a jurisprudência natural deu lugar ao positivismo e ao idealismo no pensamento europeu do século XIX, o lugar de Grócio recuou na teoria moral e política, mas sua obra seria recuperada no contexto das ideias emergentes sobre a ordem jurídica internacional à medida que o século seguinte se aproximava. Seu trabalho é mais conhecido hoje entre aqueles que trabalham em relações internacionais e direito, embora tenha havido uma rápida expansão dos estudos sobre suas contribuições ao pensamento político, à ética e à filosofia da religião.

2. Irenicismo e Tolerância

Na política da República Holandesa e no que diz respeito ao conflito religioso mais amplo na Europa, Grócio se moldou como um irenista, aquele que busca aproximar as diferentes denominações do cristianismo. Os conflitos inflamados entre as igrejas cristãs, que continuaram sendo uma causa persistente de guerra e agitação na vida política das sociedades europeias, eram, na opinião de Grócio, em grande parte atribuíveis a excessos de dogmatismo. Se as reivindicações dogmáticas pudessem ser reduzidas a um conjunto agradável de princípios centrais, ele raciocinou, então as várias seitas teriam motivos para cooperar em direção a uma igreja cristã reunificada, ao mesmo tempo em que permitiriam que questões mais esotéricas fossem contestadas sem

representar uma ameaça à paz. Essa esperança de paz e unidade cristã caracteriza as obras de orientação teológica de Grócio desde seus primeiros *Meletius* (1611) a *Via ad Pacem Ecclesiasticam* (1642), entre seus últimos escritos no auge da Guerra dos Trinta Anos.

a. Religião e Autoridade Civil

Nas primeiras décadas do século 17, quando Grócio estava cortando seus dentes na política holandesa, a temperatura estava subindo em uma disputa teológica sobre salvação e liberdade da vontade. As igrejas reformadas, que contavam com o respaldo das autoridades civis, foram fundadas na doutrina calvinista ortodoxa. A visão calvinista padrão da salvação sustentava que a escolha de Deus de quem seria salvo precedeu o ato da criação; essa graça não era, portanto, um status que pudesse ser conquistado por meio de boas obras, mas era predestinado. Essa visão era consistente com as interpretações protestantes dominantes das escrituras e representava uma visão de mundo social e ética que era convincente para os fiéis reformados. No entanto, essa visão também carregava a implicação eticamente preocupante de que a escolha individual não faz diferença em como alguém se posiciona com Deus e, como o professor de teologia de Leiden, Jacob Arminius, argumentaria, não leva em conta elementos das escrituras que pareciam reconhecer um papel para vontade humana.

Armínio sustentou que a graça salvadora de Deus era oferecida a qualquer um enquanto ainda aceitava a premissa calvinista básica de que, antes de qualquer ato humano, Deus já havia determinado quem Ele realmente elegeria para a felicidade eterna. O paradoxo pode ser resolvido reconhecendo que a graça de Deus pode ser resistida. Essa solução elegante permitiu que Armínio explicasse a liberdade da vontade

humana, mantendo o principal princípio protestante de que somente a graça, não as obras, qualifica os eleitos. A visão arminiana da salvação, para se basear na analogia esclarecedora de Richard Tuck, entende que a oferta da graça de Deus aos eleitos é muito parecida com a oferta de um pai para comprar algo para uma criança: "a criança pode recusar a oferta, mas não pode comprar o presente. ele mesmo" (Tuck 1993 p. 182). Embora represente uma revisão significativa do calvinismo ortodoxo, essa visão permaneceu consistente com a doutrina mais ampla.

A questão política, no entanto, era se os adeptos da posição arminiana deveriam ser autorizados a ensiná-la dentro das igrejas publicamente estabelecidas. Os escritos de Grócio desse período confrontam os aspectos teológicos e políticos do debate. Na questão da teologia, suas simpatias foram para Armínio, e suas defesas do ponto de vista levaram à publicação do substancial *De Satisfactione* (publicado em 1617), que distinguia muitos dos dogmas arminianos das heresias 'socianas' acusadas pelos oponentes da visão. Politicamente, os pregadores arminianos buscavam uma política de tolerância dentro das igrejas públicas. Grócio e outros alinhados com Oldenbarnevelt reconheceram as vantagens de tal política para preservar a tranquilidade na república. Caracteristicamente, Grócio viu a política como enraizada em preocupações filosóficas. Já no manuscrito (não publicado) *Meletius* (1611), ele estava desenvolvendo uma filosofia da religião segundo a qual todas as fés compartilhavam crenças centrais sobre a natureza da divindade e seu papel na vida humana. Embora essa visão enfatizasse a semelhança, ela não implicava no pluralismo. Uma tradição religiosa pode possuir uma reivindicação de verdade mais forte do que outras em virtude de sua consistência com as doutrinas centrais e a credibilidade de seu testemunho de apoio; para Grócio, o cristianismo detinha esse título (esta

defesa do cristianismo é mais amplamente desenvolvida na obra mais amplamente publicada e popular de Grócio, *Sobre a verdade da religião cristã*).

No entanto, a tradição cristã também tinha um conjunto adicional de doutrinas centrais que eram necessárias para o culto adequado e para a promoção da cidadania responsável. A igreja poderia acomodar um debate amigável sobre assuntos mais sutis de teologia, desde que estivesse firmemente enraizado nos artigos de fé necessários. Essa estrutura filosófica, embora não totalmente divulgada na época, sustentou a defesa de Grócio da política de tolerância, que os Estados da Holanda eventualmente adotariam.

A política, Grócio bem entendia, exigia não apenas justificação, mas também legitimidade: ao definir doutrinas aceitáveis, a autoridade civil estava se afirmando em assuntos sagrados. Grócio abordou essa questão em seu panfleto de 1613 defendendo a política de tolerância, *Ordinum Hollandiae et Westfrisiae pietas*, e passou a desenvolver o argumento dos princípios centrais em um grande ensaio sobre a autoridade do governo civil sobre a prática pública da religião. *De Imperio Summarum Potestatum circa sacra* (1614-17, inédito) argumentou que o supremo poder civil detém autoridade legítima sobre todos os assuntos relativos ao interesse público, sejam sagrados ou profanos. Além de encontrar apoio nas escrituras e na tradição, Grócio fundamenta seu caso no simples argumento aristotélico de que, porque os comandos de múltiplas autoridades permitiriam obrigações conflitantes, só pode haver uma autoridade suprema em uma jurisdição (cap. 1). A posse dessa autoridade habilita o poder supremo, então, a preservar a paz civil e a promover, pelos efeitos da religião, a formação de cidadãos obedientes e íntegros. A maior parte do trabalho está, portanto, ocupada em defender a plausibilidade

dessa conclusão, eliminando equívocos e reconciliando-a tanto com a variedade de formas de organização política e legal quanto com a vocação especial da igreja. Aceitar a autoridade do poder civil em assuntos religiosos, argumenta Grócio, não implica que os magistrados sejam competentes para determinar a verdade de todos os pontos sutis da teologia: um governante sábio fará uso do conselho dos pastores mais confiáveis.

Com ainda maior sabedoria, um governante faria bem em abster-se de pronunciar sobre todos os artigos de fé, exceto os mais essenciais, aqueles que são necessários para a salvação (cap. 6, 9). Como exemplo de uma questão não essencial em que um “silêncio prudente” se recomenda, ele oferece essas “questões sobre a ordem da predestinação e a reconciliação do livre arbítrio humano com a graça” (ibid). A política dos Estados da Holanda, nesse quadro, era uma forma de contenção: a política definia os limites da doutrina permissível no ponto em que colocaria em risco a salvação de quem a aceitasse, ao mesmo tempo em que permitia que as divergências dentro desses limites se jogassem Fora. Essa foi a recomendação de Grócio, tanto na teoria quanto na prática. No fundo, porém, a política tinha sua validade não em vista de sua louvável tolerância, mas por motivos erastianos (as citações na obra reconhecem a influência de Thomas Erastus, que uma geração antes havia defendido a autoridade suprema do Estado no governo da igreja). A posição central do *De imperio* era que qualquer política emitida pelo poder civil seria válida desde que não contradissesse a vontade de Deus. O fato de essa posição erastiana abrir espaço para a tolerância e contribuir para a paz civil só aumentou seu apelo.

b. Relações com não cristãos

O princípio da tolerância guiou o manejo do conflito arminiano por Grócio e também serviu como um ideal em sua visão de lidar com não-cristãos. Entre os grupos que haviam encontrado refúgio na Holanda da Inquisição estavam os judeus portugueses, e Grócio foi convidado durante seu tempo como funcionário público a reconsiderar qual deveria ser a política dos Estados em relação à presença e práticas de culto das comunidades judaicas. Seu protesto sobre a questão foi uma peça com sua filosofia de religião pública em desenvolvimento: o culto judaico poderia ser consistente com o interesse do Estado na religião, pois o judaísmo aceitava as doutrinas fundamentais sobre a existência de Deus e a preocupação com a conduta humana. A recomendação política era conceder liberdades civis e liberdade de culto aos judeus, sob certas restrições que serviriam para "salvaguardar" a salvação dos cristãos. Isso significava, por exemplo, que as sinagogas judaicas não gozariam da mesma liberdade de pregar para o público cristão que poderia ser concedida aos disputantes arminianos e calvinistas, mas Grócio sustentou que esse status oneroso era preferível às outras opções no campo.

Ele se opôs a forçar os judeus a praticar o cristianismo sob a alegação de que tal política era incoerente, já que a fé não pode ser forçada, assim como pecaminosa, pois induziria as pessoas a falsas profissões. Uma alternativa era proibir completamente o culto judaico, mas isso promoveria a impiedade, o que seria intolerável. Finalmente, para aqueles que pediam a expulsão, Grócio deu uma resposta sustentada, em parte fundamentada em princípios da lei natural: o vínculo social que a natureza estabelece entre os humanos não deve ser cortado, exceto como punição pelo crime. A prática judaica não transgrediu a lei natural, e sua fé apoiou a vida cívica.

Era apropriado, portanto, que cristãos e judeus compartilhassem arranjos sociais com base em princípios comuns de ordem pública e justiça.

O mesmo equilíbrio entre o privilégio cristão e o potencial de cooperação pacífica subscreveu a abordagem de Grócio em relação à expansão das relações entre europeus e sociedades não-cristãs em todo o mundo. Os princípios da justiça natural em *Sobre a lei da guerra e da paz* - que fundamentavam reivindicações de soberania, propriedade e cumprimento de pactos - eram válidos e obrigatórios em qualquer encontro humano, não exigindo nenhuma relação especial com Deus. Os princípios nos obrigariam, na famosa frase de Grócio, "mesmo que concedêssemos (ainda que fôssemos) o que não pode ser concedido sem a maior maldade, que não há Deus, ou que os assuntos dos homens não são de interesse a Ele". O reconhecimento mútuo da lei natural forneceu a base para quaisquer duas partes chegarem a termos de associação justos e pacíficos, principalmente aqueles relativos a comércio e alianças. Isso não implicava que todas as práticas relativas à religião fossem consistentes com a lei natural. Porque um senso de justiça não é suficiente para motivar os seres humanos rotineiramente a fazer o que é certo, a sociedade humana mais ampla, ainda mais do que as sociedades civis, depende da religião para manter a ordem e incutir reverência por suas normas. Rejeitar a Deus envolve não apenas a "extrema maldade", mas um desrespeito criminoso pela sociedade humana.

De fato, os dois princípios que Grócio identifica - que existe um Deus e que os assuntos humanos são de sua preocupação - constituem o que ele considera ser o cerne da crença religiosa, encontrado em todas as sociedades. Aqueles que se opõem a essas crenças centrais podem ser punidos, com guerra, se necessário, mas as diferenças entre os religiosos não são, em si, motivos de guerra. Pagãos, politeístas, judeus e

muçulmanos podem não aceitar as "verdades" do cristianismo, mas sua participação na fé comum sustenta a estrutura ética básica da sociedade. O cristianismo, mesmo sob soberanos não-cristãos, ainda tem esse privilégio: em virtude de sua reivindicação à verdade, seus adeptos não devem ser punidos por ensinar o Evangelho. O direito de suprimir a doutrina religiosa, que *De imperio* reivindicou para o poder civil, estende-se apenas aos ensinamentos não essenciais à salvação cristã.

c. Unidade Cristã e Paz

O status privilegiado do cristianismo entre as religiões do mundo é o tema de *A Verdade da Religião Cristã*. Como em *Sobre a lei da guerra*, composta na mesma época, Grócio argumenta que uma compreensão básica da divindade e seu papel no mundo é acessível apenas pelo uso da capacidade natural da razão. Tais verdades incluem não apenas a existência e providência de Deus, mas também a unidade de Deus, perfeição, responsabilidade causal por tudo o que acontece e julgamento na vida após a morte.

As provas que Grócio oferece não são originais, mas são emprestadas de fontes antigas e recentes, reconhecendo que pessoas de sofisticação variada têm sido capazes de raciocinar de volta a uma "causa primeira" necessária e singular e compreender que a natureza perfeita de tal causa não negligenciaria o bem de toda a criação (cap. 1). Embora alguns desses pontos exijam um pensamento mais sutil do que outros, todas as pessoas podem, em princípio, chegar às conclusões por meio da reflexão racional. Cristo, porém, é conhecido através da história. Para aprender sobre a redenção e o que é necessário para a salvação, é preciso ter acesso a fatos particulares sobre a vinda de Cristo e Seu chamado aos fiéis. Os fatos relevantes, ainda, são apoiados por inferências razoáveis

baseadas em testemunhos confiáveis (os evangelistas), no consenso dos historiadores e na evidência de milagres realizados. Esse projeto de derivar o conhecimento religioso por meio da investigação racional é o que filósofos posteriores chamariam de "religião natural". Significativamente, Grócio argumenta que esses fatos ganham mais confirmação quando se reconhece que as doutrinas do cristianismo têm o maior apelo intrínseco. O Evangelho tem esse apelo em virtude da recompensa que promete (a bem-aventurança eterna da alma), da qualidade de seus ensinamentos éticos (obedecer por amor e não por medo, mostrar amor ao próximo e aos inimigos etc.) e o caráter impecável de seu mestre, Cristo (cap. 2). A experiência e a consideração racional, embora suficientes para estabelecer a verdade do cristianismo, podem não convencer tão prontamente quanto as inferências da mera razão. De fato, a aceitação imediata não é possível sem a ajuda de Deus. Com base nisso, Grócio argumentaria em *Sobre a lei da guerra* que não se pode punir aqueles que não abraçam o cristianismo nem impor a crença pela força (II.XX.XLVIII). Os cristãos fariam melhor para impressionar os não crentes com seu exemplo ético e oferecer argumentos persuasivos para a conversão.

Para isso, *A Verdade* fornece um desmascaramento detalhado de outras religiões. Embora seus argumentos revelem que Grócio empreendeu um estudo sério de religiões não-cristãs - com a ajuda de amigos como o estudioso hebraico e árabe Thomas Erpenius - algumas de suas caracterizações estão longe de ser generosas, repetindo velhas injúrias sobre a animosidade judaica em relação aos cristãos e o caráter violento do Islã. Os argumentos do livro foram, afinal, calculados para mais de um propósito. Grócio pretendia que o livro fosse de uso especial para os marinheiros, que, enquanto viajavam para muitos cantos da terra para estabelecer interesses comerciais holandeses, encontrariam uma

deslumbrante diversidade de crenças religiosas que poderiam não apenas iludir suas tentativas de persuasão, mas também desafiar sua própria fé. Foi o leitor cristão, acima de tudo, que pode precisar ter certeza da pretensão especial do Evangelho à verdade.

O efeito adicional que Grócio esperava que *A Verdade* teria em seus leitores cristãos era impressioná-los que, no âmbito da diversidade religiosa, as semelhanças entre os cristãos são muito mais significativas do que as diferenças. O programa irenista que Grócio seguiu em seus últimos anos tinha duas vertentes principais. O primeiro forneceu um mapa para a reunificação cristã baseado em um acordo mínimo em relação às doutrinas centrais, além das quais algumas diferenças de crença e prática poderiam ser acomodadas. O segundo exortou os cristãos a reconhecer que as lições mais importantes a serem tiradas das Escrituras são seus ensinamentos éticos, não seus dogmas. Esta foi a fé simples e prática que ele viu refletida na comunidade cristã primitiva e nos humanistas cristãos, como Erasmo, a quem tanto admirava. Era também uma fé da qual as autoridades civis, responsáveis pela paz e virtude cívicas, poderia valer a pena manter.

3. Soberania e Imperialismo

Conectando o pensamento político e internacional de Grócio está sua concepção de soberania, o direito supremo de governar (*summum imperium*). A marca do poder soberano é que ele “não pode ser anulado por nenhuma outra vontade humana”. Dentro de um estado, é a autoridade máxima; internacionalmente encontra outros poderes soberanos, entre os quais nenhum detém um direito superior.

a. Soberania Divisível

A ideia orientadora no tratamento da soberania de Grócio, assim como no tratamento dos direitos em geral, é que os sistemas de direitos são radicalmente alteráveis por meio das maneiras pelas quais as pessoas escolhem dispor desses direitos. Como resultado, as sociedades variam amplamente na forma como organizam os poderes de soberania. Os filósofos podem argumentar pelas vantagens de um esquema ou outro, “mas como existem várias maneiras de viver, algumas melhores que outras, e cada um pode escolher o que lhe agrada de todos esses tipos; Assim, um povo pode escolher a forma de governo que lhe agrada: nem o direito que o soberano tem sobre seus súditos se mede por esta ou aquela forma, sobre a qual diversos homens têm opiniões diversas, mas pela extensão da vontade daqueles que conferiu-lhe”. O que justifica um esquema de direitos é que ele surgiu das escolhas históricas de seus legítimos titulares, não de quaisquer características de sua forma. Esse princípio deu a Grócio uma grande flexibilidade na defesa de diferentes arranjos políticos, contanto que os fatos da história de uma determinada sociedade fossem compatíveis.

Por um lado, Grócio foi capaz de argumentar contra os monarquistas que buscavam definir a soberania como um pacote indivisível de prerrogativas que só poderiam ser investidos em uma vontade singular. Grócio toma essa afirmação, que Jean Bodin havia avançado uma geração antes, pelo valor de face, mas trata a indivisibilidade como um ponto puramente conceitual: instituir o poder civil em uma sociedade consiste em reunir um certo pacote de direitos governamentais e em designar quem os sustentará. poder supremamente. Os direitos de governar vêm como um pacote, mas uma sociedade pode, se quiser, designar diferentes titulares para os vários direitos.

Grócio desenvolveu essa posição no início de sua carreira em um manuscrito inédito que ele chamou de *Comentário em Onze Teses*. A divisibilidade prática da soberania é premissa indispensável para o argumento político da obra, que defende a guerra holandesa em curso contra o domínio do rei da Espanha. Ao contrário dos apologistas anteriores, Grócio não concebe a guerra como uma revolta baseada no direito de um povo de resistir a um governante tirânico, mas sim como uma guerra entre poderes soberanos. Se estudarmos a história dos direitos no caso holandês, argumenta Grócio, descobriremos que o povo holandês não transferiu todos os direitos governamentais para um príncipe, mas reservou alguns, em particular o direito de cobrar impostos, aos Estados da Holanda.

Enquanto detinha o poder supremo em muitos assuntos, o rei espanhol procurou usurpar outro poder supremo dos Estados, um ato que lhes proporcionou uma causa justa para travar a guerra em defesa de seu direito. Colocado na linguagem da soberania, o rei não tinha o direito de anular a vontade dos Estados quando se tratava de tributação, assim como esse direito particular dos Estados não podia anular os direitos do rei em outros assuntos: cada um era supremo dentro do âmbito da sua própria autoridade. Grócio reteve e sistematizou essa concepção de soberania divisível em *Sobre a lei da guerra*, onde também considerou a crítica de que tais arranjos baseados em poderes divididos eram receitas para conflitos civis. Sua resposta insiste no princípio com o qual ele começou: embora se possa apontar inconvenientes em quaisquer arranjos, a única questão relevante em matéria de direito é se esses arranjos foram os escolhidos (I.III.xvii).

Do outro lado do espectro político, Grócio argumentou contra as teorias da soberania popular. A posição dos pensadores

constitucionalistas, como aqueles entre os huguenotes reformadores que viriam a ser chamados de "monarquimaques", era que o direito dos reis de governar deriva dos direitos do povo; como alguns desses direitos são inalienáveis, os representantes do povo mantêm o direito de resistir a um regime que usurpa tiranicamente esses direitos. A resposta de Grócio foi conceder que os direitos se originam do povo, mas argumentar que o povo pode escolher alienar quaisquer direitos que deseje, até o extremo de se escravizar a outro. A sujeição total a um monarca absoluto é, portanto, inteiramente possível e consistente com a história dos arranjos políticos em muitas sociedades.

A abordagem flexível de Grócio permitiu-lhe defender os princípios republicanos vivos nas províncias holandesas de um lado da boca, enquanto apoiava as reivindicações absolutistas de seus patronos posteriores do outro. Em sua defesa das últimas alegações, encontramos Grócio até mesmo prestando homenagem à doutrina desgastada do tempo de Aristóteles que algumas pessoas são naturalmente adequadas para serem escravas. É importante ressaltar que Grócio não admite a doutrina como base para impor a escravidão, mas sim a redireciona: a doutrina pode explicar por que um povo pode escolher por sua própria vontade entregar seus plenos direitos ao governo mais prudente de outro. A inépcia de autogoverno, ao que parece, é apenas uma das muitas considerações que podem influenciar a seleção de uma forma de governo.

b. Resistência, Guerra e Império

A compreensão de Grócio da soberania traz várias implicações para sua teoria da guerra justa. A primeira diz respeito à sua posição sobre o "direito de resistência", a questão muito contestada sobre se um povo subjugado pode depor com justiça um governante por

desgoverno. Enquanto Grócio rejeita argumentos constitucionalistas que reservam direitos inalienáveis ao povo, ele encontra uma maneira de preservar essa lógica de resistência de uma forma mais limitada. É improvável que a maioria das sociedades civis tenha sido fundada na sujeição total. Na ausência de evidências claras de que os sujeitos alienaram completamente seus direitos, deve-se presumir que pessoas racionais teriam preservado seus direitos mais básicos contra o tratamento arbitrário. Essa presunção se aplica apenas em casos de “extrema necessidade”, como quando um governo volta sua espada contra súditos inocentes, e somente quando a resistência pudesse ser realizada sem criar um conflito civil ainda mais sangrento (I.VI.vii).

Quando Grócio invoca esse argumento por extrema necessidade, ele se baseia no que Richard Tuck chamou de uma espécie de caridade interpretativa (1979 pp. 79-80): uma vez que a autoridade civil é uma instituição humana, cujos limites são derivados das vontades daqueles quem a estabeleceu, deve-se creditar aos fundadores intenções que promovam racionalmente, e não solapem, os objetivos da associação civil (compare o raciocínio paralelo na limitação dos direitos de propriedade, II.II.vi.). A terceira implicação diz respeito à complicada relação de Grócio com o imperialismo. Ao defender a legitimidade de diversas formas de autoridade política, ele está rejeitando o princípio por trás daquelas formas de imperialismo que buscam impor uma forma de governo mais esclarecida para o bem dos governados. Em outros lugares em *Sobre a lei da guerra* ele refuta explicitamente o argumento de que a escravidão pode ser imposta àqueles que possam ser naturalmente aptos a ela (II.XXII.xii) e castiga aqueles que reivindicam direitos de 'descoberta' sobre terras já ocupadas por pessoas supostamente menos esclarecidas (II.XXII. ix). Nesses pontos, ele concorda com os críticos anteriores das

conquistas espanholas, como Francisco de Vitoria e Bartolome de las Casas.

As estratégias do imperialismo comercial, que caracterizaram a prática holandesa, encontraram muito mais apoio na teoria da guerra justa de Grócio (ver em geral, Tuck 1999 cap. 3, van Ittersum 2006, Wilson 2008, Thomson 2009). Toda a preocupação de *Sobre a lei da guerra* consiste em como resolver com justiça as controvérsias nas relações daqueles que não vivem sob um sistema compartilhado de leis civis. No contexto do comércio global, tais negociações envolverão as reivindicações de partes privadas, bem como as disputas de reis e estados. Em última análise, cabe a cada parte, quando operando fora da jurisdição de um tribunal comum, julgar a controvérsia com base nas normas aplicáveis de direito natural, costumeiro, estadual e divino. Significativamente, Grócio sustenta que tais relações podem ser pacíficas desde que os envolvidos tenham uma compreensão clara da lei e se apeguem às normas de justiça, equidade, temperança e humanidade.

No entanto, assim como os magistrados respaldam devidamente suas decisões com força, os envolvidos em uma disputa têm o direito de reparar os danos por meio da guerra. Usado corretamente, *Sobre a lei da guerra* forneceria a todas as partes uma compreensão clara de como a lei se aplicava a várias disputas e as educaria sobre como dar veredictos justos e responsáveis. No entanto, usado corretamente, também daria às potências comerciais a flexibilidade de alavancar seus acordos com não-europeus e as justificativas para manter esses acordos com força. Um estratagema que permitiu foi a invasão da soberania local (ver Keene 2002 pp. 48ff e 79ff).

A posição de Grócio era firmemente de que os governantes não-cristãos poderiam deter o título total da soberania, mas sua visão da

soberania era que suas marcas poderiam ser divididas entre vários detentores. Uma potência comercial estrangeira pode fazer uma aliança com um governante que exigia que ele, por exemplo, fornecesse terras para uma "fábrica" comercial ou entregasse o trabalho de seu povo. Esses arranjos, por si só, não *apenas*. Como as marcas de soberania podem ser divididas dessa maneira, o poder estrangeiro pode assumir direitos próprios limitados sem ser culpado de usurpar a autoridade mais ampla do rei. Uma vez estabelecido o direito limitado, no entanto, também poderia ser protegido com força caso o rei tentasse reconsolidar seu poder (pelo mesmo direito que os holandeses defendiam sua soberania limitada contra as ambições de seu senhor espanhol). Se os governantes do Sudeste Asiático tivessem lido o trabalho de Grócio, poderiam ter encontrado um aviso útil sobre os riscos de se envolver com um poderoso aliado; os leitores da classe mercantil europeia também veriam sua utilidade.

A estrutura do direito natural de *Sobre a lei da guerra* também autoriza as partes de um contrato a chegarem a seus próprios julgamentos sobre como interpretar cláusulas indeterminadas (JBP II.XVI) e autoriza qualquer parte, pública ou privada, a executar punição por violações culposas da lei (II.XX). A ideia de que a guerra pode ser entendida como uma extensão do direito de punir fazia parte da tradição cristã da guerra justa desde Agostinho, passando por Vitória e Suárez, mas Grócio reconcebe a punição como um direito natural que prevalece antes da autoridade civil (cf. Tuck 1999 pp. 102f. e Straumann 2006). Em circunstâncias além da jurisdição civil, as pessoas que respeitam a lei podem assumir a responsabilidade de policiar e punir crimes que afetam a sociedade. Porque este exercício de poder sobre o outro assume uma posição de superioridade, Grócio reconhece a necessidade de explicar como essa diferença de posição pode surgir entre aqueles que são iguais

por natureza. Sua solução é apontar que os violadores se rebaixam abaixo do resto da humanidade. Qualquer um que permaneça nesta posição de superioridade moral pode executar adequadamente a punição. O direito natural de punir foi uma importante inovação nos primeiros tempos de Grócio. *De Indis*, onde argumentou que os mercadores holandeses tinham autoridade legítima para punir os portugueses por monopolizarem os mares (fol. 40).

Permanece uma característica fundamental de sua teoria da punição em *Sobre a lei da guerra*, onde fornece mais uma fonte de causas justas para recorrer à guerra. Em contraste com os argumentos anti-imperialistas de Vitória e da escola de Salamanca, que sustentavam que os príncipes da Europa não tinham autoridade para punir aqueles além de sua jurisdição, exceto em resposta a 'uma injúria recebida' (*Sobre a lei da guerra*. 1 a.3; ver também *Sobre os índios americanos*. 2 a.5), Grócio abre a porta para a guerra punitiva contra aqueles que cometem 'crimes contra a natureza'. Elevados como superiores morais acima dos regimes que impõem ou toleram práticas manifestamente injustas - incluindo canibalismo, pirataria, a opressão de seu próprio povo ou o tratamento cruel de estrangeiros - poderes externos podem buscar punir esses regimes no interesse da sociedade humana (II.XX .XL). Adotada enquanto Grócio ainda mantinha vínculos com os interesses das companhias comerciais holandesas, essa postura intervencionista teria ampliado o leque de justificativas disponíveis para colonizar terras tanto na Ásia quanto nas Américas (ver Tuck 1999 pp. 103-4 e van Ittersum 2010).

Ao mesmo tempo, Grócio mostra uma consciência, e algum desconforto, de que sua posição poderia ser usada como pretexto para guerras expansionistas. Ele adverte que apenas violações de normas universais, não dos costumes em evolução da Europa, contam como

ofensas puníveis. Citando Plutarco, ele adverte explicitamente sobre as tentações latentes do imperialismo: “Querer impor a civilização aos povos incivilizados é um pretexto que pode servir para esconder a cobiça do que é alheio” (II.XX.XLI). A estrutura da posição de Grócio, característica da estrutura de *Sobre a lei da guerra*, insiste na adesão estrita às normas de justiça, equidade e humanidade, enquanto ainda oferece aos poderosos a flexibilidade de interpretar, julgar e fazer cumprir essas normas por suas próprias luzes.

4. Direito Natural e Direito das Nações

Os princípios mais amplos da guerra justa em *Sobre a lei da guerra* derivam de duas fontes: as normas de justiça natural e o direito consuetudinário das gentes (*ius gentium*). Outras leis humanas e divinas, importante, também estabelecem princípios obrigatórios para aqueles que as receberam, mas essas fontes não têm o caráter universal das leis da natureza e das nações. Em qualquer questão sobre o recurso à guerra ou sua conduta, ambos os sistemas de direito devem ser consultados, pois cada sistema é capaz de influenciar os direitos e obrigações do outro.

a. Obrigações da Natureza e do Costume

O relato da lei natural em *Sobre a lei da guerra*, fortemente influenciado pelas noções estóicas de Cícero, parte de duas preocupações humanas universais: autopreservação e conexão social. Os direitos das obrigações da lei natural são todos justificados em termos do equilíbrio racional dessas duas preocupações primárias. Esta abordagem é uma consequência do primeiro trabalho de Grócio sobre as leis da guerra, *De Indis*, onde argumentou que o imperativo de autopreservação justificava duas permissões da lei natural: defender a própria vida e adquirir bens. A

necessidade de companheirismo humano justifica duas obrigações básicas para com os outros: abster-se de infligir danos e de tomar posse de seus bens. Uma mudança aparente que Grócio faz em sua teoria anterior diz respeito à base dessas obrigações. Em *De Indis*, ele se alinha com uma explicação voluntarista da obrigação, encontrada em pensadores medievais como Ockham, que sustenta que a lei natural é obrigatória para os humanos em virtude da vontade divina que a comanda. O desígnio da natureza é uma maneira pela qual recebemos os mandamentos de Deus. Na época de *Sobre a lei da guerra*, Grócio parece aceitar a posição alternativa, intelectualista, de que a lei natural nos une ao ensinar o que tanto os humanos quanto Deus podem reconhecer como necessário para a vida humana: ela nos mostra não o que é obrigatório porque ordenado, mas o que é obrigatório ou permitido "em si". De fato, há muita ambiguidade na obra posterior sobre qual posição Grócio aceita, mostrando-se mesmo em sua própria definição de lei natural como "um ditame da razão reta, que aponta que um ato tem em si uma qualidade de baixeza moral de necessidade moral; e que, em consequência, tal ato é proibido ou ordenado pelo autor da natureza, Deus". Essa definição talvez esteja mais próxima da posição 'mediadora' mais recentemente avançada por Suárez, sustentando que o intelecto poderia reconhecer o que é, em si mesmo, *De Legibus* II.VI.

O que está claro é que Grócio traça uma distinção básica no direito, seguindo Aristóteles, entre obrigações derivadas da natureza e aquelas derivadas de vontade autoritária. As fontes desse segundo tipo de lei 'volitiva' podem ser divinas (como reveladas nas escrituras) ou humanas, e a última inclui não apenas as leis de estados particulares, mas também aquelas leis que as nações aceitam em suas relações umas com as outras. Reis e povos dão seu consentimento ao direito das nações por

meio do costume, não tipicamente por acordo positivo. A longa observância de uma norma nas relações entre os Estados confere-lhe força de lei. Em contraste com o direito natural, que confere seus direitos e obrigações básicos a todas as pessoas, seja em capacidade privada ou pública, o direito das nações se aplica às relações entre entidades soberanas. Ele lida, portanto, em grande parte com questões de Estado, como embaixadas, tratados e os privilégios especiais dos soberanos na guerra. Esse sistema de direito consuetudinário, ao que parece, torna a posição jurídica dos soberanos radicalmente diferente daquela dos atores privados na "sociedade universal" estabelecida pelo direito natural.

b. Guerra Justa: *Direito à guerra*

A influência mútua das leis da natureza e das nações pode ser vista tanto no recurso à guerra (tradicionalmente chamado de *Direito à guerra*) quanto em sua conduta (*Direito na guerra*). Os únicos motivos justos para recorrer à guerra são aqueles que envolvem a busca de um direito. Entre essas atividades, Grócio identifica três tipos: a autodefesa, a recuperação da propriedade e a punição. Cada um deles tem sua base no direito natural, embora os direitos específicos em questão possam surgir de outras fontes, como o direito das nações. O direito de legítima defesa decorre da permissão natural que cada pessoa tem para se proteger contra danos (II.I.iii). Se nossa principal preocupação é a autopreservação, não poderíamos correr o risco de viver entre outras pessoas sem reservar a permissão para nos proteger delas. O direito de defesa se estende não apenas à vida, mas também ao corpo e à propriedade. Grócio argumenta que matar em defesa do próprio corpo é justificável mesmo que o objetivo do agressor não seja matar, mas mutilar ou estuprar (II.I. vi-vii). A razão é que nunca se pode confiar que um ataque físico não resultará em morte

(embora não esteja claro no tratamento de estupro de Grócio se é a vida da vítima ou os interesses dos homens em sua "castidade" que é a preocupação justificadora). Existem duas restrições à legítima defesa justificada: que o ataque é iminente e certo (II.lv). A defesa é uma causa justa que se aplica apenas ao perigo imediato. Mesmo a propriedade, no entanto, pode ser defendida com força letal, com a restrição adicional de que tal força é necessária para retê-la (II.l.xvi).

Além da defesa, a guerra pode ser travada para recuperar os direitos ou para punir o infrator. Agir sob essas causas justas muitas vezes implicará ser o único a iniciar a violência. Grócio argumenta que essa quebra de paz não é antissocial (e, portanto, uma violação da justiça natural) porque o iniciador está apenas exigindo o que a outra parte já deve (I.II.i.5-6) – eles não estão violando, mas defender o sistema de direitos. A recuperação de bens aplica-se não apenas a coisas móveis e território, mas também a direitos sobre pessoas (como súditos legítimos ou escravos), direitos a ações (como o cumprimento de contratos) e indenização por danos. Tudo isso pode ser reivindicado pelo direito natural, embora as reivindicações particulares possam ser moldadas pelos sistemas domésticos de propriedade prevaletentes ou pelo direito das nações. Este único título produz uma ampla gama de casos em que a guerra é uma opção justa para fazer valer direitos. A punição multiplica esses casos. Quando alguém viola intencionalmente um direito, torna-se obrigado não apenas a fazer a restituição, mas a sofrer uma punição equivalente ao seu crime. Qualquer pessoa que respeite a lei (como explicado acima) pode executar essa punição, em princípio, embora vários fatores tendam a limitar a punição internacional. Devido ao alto risco de prejudicar os inocentes em busca dos culpados, as guerras punitivas são permitidas apenas para crimes graves (II.XX.xxxviii).

Na maioria das circunstâncias, apenas governos soberanos terão permissão para executar a punição, uma vez que cidadãos individuais teriam transferido esse direito natural para seu estado (ver II.XX.xxiv e II.XX.xl; cf. eles se tornam obrigados não apenas a restituir, mas a suportar uma punição equivalente ao seu crime. O poder público, portanto, pode reivindicar causas punitivas especiais, como a punição de crimes contra a sociedade natural (ver acima) e a defesa antecipada. Enquanto apenas um ataque real pode justificar a autodefesa, uma trama de ataque, uma vez iniciada, já é um crime (II.I.xvi). Sob a causa da punição, um estado pode recorrer à guerra preventiva que a defesa por si só não poderia justificar.

Finalmente, todo exercício de punição deve limitar-se à obtenção de certos bens. Enquanto o direito de punir tem uma justificativa retributiva enraizada na obrigação do ofensor de suportá-lo, o exercício desse direito deve ser regido por considerações consequentialistas. O bem do ofensor, da vítima e da sociedade em geral são todos benefícios relevantes que precisam ser ponderados contra os danos a cada um deles (II. XX.iv-ix). Especialmente quando as consequências da punição incluem uma guerra mais ampla, essas considerações podem exigir clemência, contenção ou mesmo perdão (II.XX.xxii-iv e xxxiv-xxxvi; ver II.XXIV.ii-iii).

Há um padrão geral de argumentação – que as pessoas podem, no rigor da justiça, usar a violência em muitos casos que, no entanto, exigirão moderação em nome da humanidade e da paz – que caracteriza todo o *Sobre o Direito da Guerra e da Paz*. A justiça é uma virtude crucial, pois a manutenção da sociedade e o respeito à lei a exigem, mas sua orientação se limita a esses objetivos mínimos. Para saber o que devem ser as leis e decidir quando e até que ponto exercer seus direitos, torna-se necessário seguir os impulsos da equidade, humanidade e prudência. Essas “virtudes que têm por objeto o bem dos outros” (IIviii) não servem apenas para

medir a devida severidade das punições, mas também para determinar se a guerra por uma causa punitiva é justificada. A humanidade impõe um limite moral, também, na medida em que se deve pressionar os direitos de propriedade, de modo a não usar o poder de mercado para espremer as pessoas (II.XII.xvi) ou reter informações vitais ao fazer contratos (II.XII.ix). Mesmo em legítima defesa, o recurso à guerra pode ter consequências humanitárias que falam fortemente contra o pleno uso do próprio direito (II.I.iv, viii, ix e xi). Seria um grave erro, adverte Grócio, pensar que “onde um direito foi adequadamente estabelecido, ou a guerra deve ser travada imediatamente, ou mesmo que a guerra seja permitida em todos os casos” (II.XXIV.i). O recurso à guerra deve ser enquadrado não apenas com justiça, mas com preocupações humanitárias, especialmente por seu impacto na vida de pessoas inocentes. Essa consideração amorosa pelos outros que aspira à universalidade é o que Grócio sustentou, em suas obras sobre religião, como o grande apelo ético do Evangelho, e *Sobre a lei da guerra* instrui seus leitores a reconhecer que não apenas a humanidade, mas também Deus os chama ao amor, paciência e contenção.

c. Guerra Justa: *Direito na guerra*

A combinação desses padrões normativos de justiça e humanidade é especialmente pronunciada no tratamento de Grócio sobre a condução da guerra no Livro III de *Sobre a lei da guerra*. A lei natural fornece apenas uma regra básica para a condução da guerra: “as coisas que levam a um fim recebem seu valor intrínseco do próprio fim”. Isto é, se alguém tem o direito de recorrer à guerra, então tem o direito de conduzir a guerra por quaisquer meios necessários para justificar o caso justo. Grócio considera a justiça natural uma base insatisfatória para a ética do combate por duas razões principais: (i) permite ações desumanas e intemperantes por parte

daqueles que lutam por uma causa justa, e (ii) não fornece qualquer orientação para aqueles que lutam por uma causa injusta. A resposta para a primeira deficiência é o relato de Grócio sobre *temperamenta*, discutido abaixo. A segunda deficiência encontra solução no direito das gentes. Grócio reconhece que, embora nenhuma guerra possa ser naturalmente justa em ambos os lados - um direito de um lado exclui um direito do outro - as guerras podem ser injustas de ambos os lados ou justificadamente consideradas justas em ambos os lados. Em ambos os casos, há beligerantes para os quais a justiça natural não fornece outra orientação além de "sua causa é injusta: pare de lutar". Quanto mais esses estados lutam, mais injustiças eles acumulam ao resistir ao partido justo. Em pouco tempo não haveria limite para a guerra punitiva que poderia ser processada contra o Estado injusto (ver III.IV.iv). Grócio sugere que as nações, reconhecendo os perigos dessa situação, estabeleceram o costume de manter ambas as partes em uma guerra para terem posição igual no campo de batalha. Ou seja, o direito das gentes permite a ambos os lados (independentemente da justiça de sua causa) todas as ações que o direito natural permitiria ao justo.

Os costumes da guerra sob o direito das nações se mostram extremamente permissivos. Seguindo a prática predominante dos estados, a alfândega permite tudo, desde o massacre de inocentes até a captura de escravos e o saque de propriedades civis. A licença para conduzir a guerra dessa maneira é um privilégio especial dos soberanos que 'solenizaram' sua guerra sob o direito das nações. Indiferente à justiça substantiva da causa de um Estado, o direito das gentes insiste em certas formalidades - uma declaração pública da autoridade soberana - para dar ao beligerante seu status legal em uma guerra solene (I.III.iv e III.III). Enquanto Grócio defende esse status como uma forma de restaurar as relações normais

entre os soberanos no final da guerra, ele insiste que mesmo os reis permanecem responsáveis perante a justiça natural.

O direito das gentes deriva da vontade humana, e a licença que dá em guerras solenes não pode contradizer as exigências da lei natural. A licença equivale a um acordo entre as nações para não punir umas às outras por determinados atos (III.IV.ii-iii). Assim, depois de muitos capítulos longos detalhando a gama de ações permitidas pelo direito das nações, Grócio dá uma guinada abrupta, dizendo ao leitor que ele deve agora refazer seus passos e “privar aqueles que fazem a guerra de quase todos os privilégios que eu parecia ter. outorga, mas não lhes concedeu” (III.Xi). Aqueles que travam uma guerra solene podem ter o privilégio da impunidade sob a lei humana, mas um “senso de vergonha” deve incutir um respeito não apenas pelos julgamentos “externos” dos tribunais, mas também pelos julgamentos “internos” da consciência (III. X e III.XI.i-ii). Aqueles que travam uma guerra injusta serão responsáveis perante Deus, e eles têm uma obrigação (inexequível) de fazer restituição àqueles que prejudicaram. Mesmo aqueles que fazem a guerra por uma causa justa devem observar os limites da justiça natural, poupando os inocentes e perseguindo apenas os objetivos de guerra que são necessários para garantir seus direitos. Conduzir a guerra apenas dentro dos limites do direito das nações pode obter impunidade, mas não traz nenhum distintivo de honra.

O que torna os reis e os povos dignos de honra é a observância do *temperamento*: moderação e contenção na busca de suas justas reivindicações. Tal restrição vem de um respeito à justiça – ao restringir os meios de guerra apenas ao que é necessário para alcançar os fins – e também de um senso de humanidade. Essa preocupação humana pelos outros procura limitar o impacto da guerra sobre os inocentes e até mesmo

aqueles que lutam do lado oposto (ver, por exemplo, III.XI.viii, XII.viii e XIII.iv). Requer, em muitos casos, a remissão da punição, o perdão de pesadas dívidas de guerra e a preferência por restaurar a soberania local em vez de impor o domínio imperial. Em todos os casos, deve-se manter a boa fé nos acordos feitos com a outra parte para construir as bases para relações normais após a guerra (III.XXI-XXV). A humanidade tem em vista não apenas o objetivo de restaurar direitos, mas também de restaurar a paz (ver III.XXV.ii-iii).

5. Interesse acadêmico em Grócio

No século seguinte à sua morte, as obras de Grócio passaram a ser vistas como fundamentais no desenvolvimento da filosofia moral e política moderna. Jean Barbeyrac, em seu ensaio de 1749 sobre a emergente *Ciência da Moral*, descreveu Grócio como “quebrando o gelo” do dogma medieval para abrir caminho para uma abordagem racional da ética. A filosofia do direito natural dos séculos XVII e XVIII – de Pufendorf a Locke, Vattel e Thomasius – tomou como ponto de partida a estrutura de *Sobre o Direito da Guerra e da Paz*. Esse status canônico tornou Grócio leitura obrigatória para os intelectuais iluministas, de modo que Rousseau viria a descrevê-lo em *Emílio*, embora criticamente, como “o mestre de todos os sábios” e Adam Smith o creditaria em suas palestras sobre jurisprudência como dando ao mundo o tratamento mais sistemático do assunto até hoje.

O século 21 viu um debate renovado entre os estudiosos sobre a extensão da “originalidade” de Grócio no pensamento moral e em que consiste: o suposto secularismo de sua abordagem, seu racionalismo, sua refutação do ceticismo, sua explicação da obrigação ou uma variedade de outros candidatos. Além dessas disputas, historiadores recentes da filosofia

moral e política se interessaram especialmente pela concepção de direitos naturais de Grócio, sua teoria da punição e seus relatos de propriedade e soberania do Estado.

O legado de Grócio, no entanto, está mais fortemente ligado às suas contribuições à teoria jurídica internacional e às leis da guerra. O interesse em Grócio viu um renascimento no final do século XIX em meio a esforços para articular e institucionalizar normas de direito internacional. As sociedades de paz da época, intimamente ligadas ao movimento sufragista internacional das mulheres, remontavam aos Grócio a consciência em evolução do mundo 'civilizado' em relação à justiça e misericórdia nos conflitos internacionais. Andrew Dickson White, o delegado dos EUA à Conferência de Paz de Haia de 1899, considerou Grócio - a quem classificou entre os *Sete Grandes Estadistas do mundo na Guerra da Humanidade com a Desrazão* - como fornecendo o "fundamento real da ciência moderna do direito internacional". Embora a pretensão de ser o "pai" dessa lei fosse tão contestada quanto comum, e apesar de muitas visões críticas desse trabalho - em sua história da filosofia política de 1925, Charles Vaughan chamou *Sobre o Direito da Guerra e da Paz* de "ninho de sofismas e contradições" - Grócio passou a ter um status canônico no pensamento jurídico internacional. No final da Segunda Guerra Mundial, o jurista Hersch Lauterpacht foi capaz de discernir uma "tradição grotiana no direito internacional" enraizada em compromissos com o estado de direito, com normas além do direito positivo e com a capacidade humana para o progresso moral na lei. Grócio continua a ser mais conhecido no estudo da teoria da guerra justa e do direito internacional, principalmente pela contribuição de *Mare Liberum* ao direito moderno do mar.

A proeminência de Grócio no campo do direito internacional exerceu sua influência também no desenvolvimento da teoria das relações

internacionais. Os teóricos das relações internacionais têm comumente visto Grócio como fornecendo uma concepção distinta da sociedade internacional que fornece um meio-termo entre a anarquia hobbesiana e o cosmopolitismo kantiano. Nesse esquema de teorias 'realistas', 'racionalistas' e 'revolucionárias', proposto por Martin Wight e perseguido no trabalho de Hedley Bull e outros da 'Escola Inglesa' de teoria das relações internacionais, a tradição grotiana fornece uma explicação racionalista da sociedade internacional. Ao rejeitar a ideia de que existem interesses comuns entre os Estados suficientes para sustentar uma autoridade supranacional, o sistema grotiano identifica uma "solidariedade" de interesses em torno de princípios básicos de ordem (como independência mútua, adesão a promessas, limitação da guerra) que permite aos estados soberanos constituir suas relações como uma comunidade (limitada) em vez de uma disputa governada apenas pela dinâmica do poder. A associação de Grócio com essa linha de pensamento deu ao seu trabalho um interesse duradouro pela teoria internacional contemporânea.

Apesar de alcançar o maior destaque no pensamento internacional, a erudição do início do século XXI sobre Grócio tem um caráter marcadamente interdisciplinar. Suas obras receberam considerável atenção de teóricos políticos e historiadores do pensamento político, bem como por aqueles que estudam suas contribuições à filosofia moral, teologia e literatura. De fato, o ecletismo do pensamento de Grócio ultrapassa as fronteiras disciplinares modernas e suscita diálogos contínuos entre campos e fronteiras.

6. Referências e Leituras Complementares

Incluídas nas Fontes Primárias estão obras selecionadas de Grócio com preferência pelas edições impressas em inglês mais recentes. Nota: as referências a *Sobre o Direito da Guerra e da Paz* no artigo fornecem os números do livro, capítulo e seção, por exemplo, II.XXIV.i.. As fontes secundárias selecionadas incluem referências do artigo, bem como orientações sugeridas para leitura adicional. O estudioso interessado também vai querer consultar a revista de estudos Grócio regularmente publicada, *Grotiana*.

a. Fontes primárias

- Grócio, H. (2006). *Comentário sobre a lei do prêmio e do saque*. Indianápolis, Indiana, Liberty Fund.
- Grócio, H. (1994). *"Commentarius in Theses XI": um tratado inicial sobre a soberania, a guerra justa e a legitimidade da revolta holandesa*, P. Lang.
- Grócio, H. (2004). *O Mar Livre*. Indianápolis, IN, Liberty Fund.
- Grócio, H. (1988). *Melécio*. Leiden, Holanda, Brill.
- GRÓCIO, H. (1990). *Uma defesa da fé católica sobre a satisfação de Cristo contra Faustus Socinus* de Siena Assen/Maastricht, Holanda, Van Gorcum.
- Grócio, H. (2001). *Sobre o Império das Potências Supremas*. Estudos na história do pensamento cristão 102. H.-J. v Barragem. Leiden, Brill.
- Grócio, H. (1926). *A Jurisprudência da Holanda*. RW Lee. Oxford, Clarendon Press.
- Grócio, H. (2005). *Os direitos da guerra e da paz*. Indianápolis, Liberty Fund.

- Grócio, H. (1962). *De Jure Belli ac Pacis Libri Três / A Lei da Guerra e da Paz* Indianápolis, Bobbs-Merrill.
- Grócio, H. (2012). *A verdade da religião cristã*. Indianápolis, Liberty Fund.

b. Fontes secundárias

- Borschberg, P. (1994). "Introdução Crítica". *"Commentarius in Theses XI": um tratado inicial sobre a soberania, a guerra justa e a legitimidade da revolta holandesa*. H. Grócio, P. Lang.
- Brett, A. (2002). "Direito Natural e Comunidade Civil: A Filosofia Civil de Hugo Grócio". *The Historical Journal* 45(01): 31-51.
- Bull, H., B. Kingsbury, et al. (1990). *Hugo Grócio e Relações Internacionais*. Nova York, Clarendon Press.
- Dumbauld, E. (1969). *A Vida e Escritos Jurídicos de Hugo Grócio*. Norman, Universidade de Oklahoma Press.
- Forde, S. (1998). "Hugo Grócio sobre Ética e Guerra". *American Political Science Review* 92(3): 639-648.
- Haakonssen, K. (1985). "Hugo Grócio e a História do Pensamento Político". *Teoria Política* 13(2): 239-265.
- Heering, J. (2004). "Hugh Grócio' Sobre a Verdade da Religião Cristã". *Hugo Grócio como apologista da religião cristã: um estudo de seu trabalho sobre a verdade da religião cristã, 1640*. J. Heering. Leiden, Brill: 41-52.
- Keene, E. (2002). *Além da Sociedade Anárquica: Grócio, Colonialismo e Ordem na Política Mundial*, Cambridge University Press.
- Kinsella, HM (2006). "Gendering Grócio: Sexo e Diferença de Sexo nas Leis da Guerra". *Teoria Política* 34(2): 161.

- Meijer, J. (1955). "Remonstrantie" de Hugo Grócio." *Estudos Sociais Judaicos* 17(2): 91-104.
- Nellen, H. a. RE, Ed. (1994). *Hugo Grócio Teólogo: Ensaio em Honra de GHM Posthumus Meyjes*. Nova York, Brill.
- Onuma, Y., Ed. (1993). *Uma Abordagem Normativa à Guerra: Paz, Guerra e Justiça em Hugo Grócio*. Oxford, Clarendon Press.
- Schneewind, JB (1998). *A Invenção da Autonomia: Uma História da Filosofia Moral Moderna*. Nova York, Cambridge University Press, cap. 4.
- Straumann, B. (2006). "O direito de punir como justa causa de guerra no direito natural de Hugo Grócio". *Estudos em História da Ética*.
- Suárez, F. (1944). *De Legibus. Seleções de Três Obras*. Nova York: Clarendon Press.
- Thomson, E. (2009). "O Milagre Holandês, Modificado. Mare Liberum de Hugo Grócio, Governança Comercial e Guerra Imperial no início do século XVII. *Grotiana* 30(1): 107-130.
- Tuck, R. (1993). *Filosofia e Governo, 1572-1651*. Nova York, Cambridge University Press, cap. 5.
- Tuck, R. (1999). *Os Direitos da Guerra e da Paz: Pensamento Político e a Ordem Internacional de Grócio a Kant*. Nova York, Oxford University Press, cap. 3.
- van Gelderen, M. (1993). "Vitoria, Grócio e Direitos Humanos: A Experiência Inicial do Colonialismo no Pensamento Político Espanhol e Holandês". *Direitos Humanos e Diversidade Cultural*. W. Schmale. Goldbach, Alemanha, Keip Publishing: 215-238.
- van Gelderen, M. (2006). 'Tão Meerly Humane': Teorias da Resistência na Europa Moderna. *Repensando os fundamentos do*

pensamento político moderno. AS Brett, J. Tully e H. Hamilton-Bleakley. Nova York, Cambridge University Press: 149-170.

- van Ittersum, MJ (2006). *Lucro e Princípio: Hugo Grócio, Teorias dos Direitos Naturais e a Ascensão do Poder Holandês nas Índias Orientais, 1595-1615*. Leiden, Brill.
- van Ittersum, MJ (2010). "O Longo Adeus: Lustificação da Expansão Holandesa no Exterior de Hugo Grócio, 1615-1645." *História das Ideias Europeias* 36: 386-411.
- Vitória, F.D. (1991). Sobre os índios americanos. Escritos *políticos* ALJ Pagden. Nova York, Cambridge University Press.
- Vitória, F.D. (1991). Sobre o Direito da Guerra. Escritos *políticos* ALJ Pagden. Nova York, Cambridge University Press.
- Vreeland, H. (1917). *Hugo Grócio, o Pai da Ciência Moderna do Direito Internacional*. Nova York, Oxford University Press.
- Wilson, EM (2008). *A República Selvagem: De Indis de Hugo Grócio, Republicanismo e Hegemonia Holandesa dentro do Sistema-Mundo Moderno (c. 1600-1619)*, Martinus Nijhoff Publishers.

Informação sobre o autor

Andrew Blom

Central Michigan University

EUA

RENÉ DESCARTES

René Descartes (1596-1650) é frequentemente creditado por ser o "Pai da Filosofia Moderna". Este título é justificado tanto por sua ruptura com a filosofia escolástica-aristotélica tradicional predominante em seu tempo quanto ao seu desenvolvimento e promoção das novas ciências mecanicistas. Sua ruptura fundamental com a filosofia escolástica foi dupla. Primeiro, Descartes pensou que o método da Escolástica era propenso a dúvidas, dada a sua dependência da sensação como fonte para todo o conhecimento. Em segundo lugar, ele queria substituir seu modelo causal final de explicação científica pelo modelo mais moderno e mecanicista.

Descartes tentou abordar a questão anterior através de seu método de dúvida. Sua estratégia básica era considerar falsa qualquer crença que caia presa até mesmo da menor dúvida. Essa "dúvida hiperbólica" então serve para abrir caminho para o que Descartes considera ser uma busca sem preconceitos pela verdade. Essa clareira de suas crenças anteriormente mantidas, em seguida, coloca-o em um marco epistemológico-zero. A partir daqui Descartes parte para encontrar algo que está além de qualquer dúvida. Ele eventualmente descobre que "eu existo" é impossível de duvidar e é, portanto, absolutamente certo. É a partir deste ponto que Descartes passa a demonstrar a existência de Deus e que Deus não pode ser um enganador. Isso, por sua vez, serve para fixar a certeza de tudo o que é clara e distintamente compreendido e fornece o fundamento epistemológico que Descartes se propôs a encontrar.

Uma vez que esta conclusão seja alcançada, Descartes pode proceder para reconstruir seu sistema de crenças anteriormente duvidosas sobre esta base absolutamente certa. Essas crenças, que são restabelecidas com absoluta certeza, incluem a existência de um mundo de

corpos externos à mente, a distinção dualista da mente imaterial do corpo, e seu modelo mecanicista de física baseado nas ideias claras e distintas da geometria. Isso aponta para sua segunda e maior ruptura com a tradição aristotélica escolástica na qual Descartes pretendia substituir seu sistema com base em explicações causais finais com seu sistema baseado em princípios mecanicistas. Descartes também aplicou essa estrutura mecanicista ao funcionamento de corpos vegetais, animais e humanos, sensação e paixões. Tudo isso eventualmente culminando em um sistema moral baseado na noção de "generosidade".

A apresentação abaixo fornece uma visão geral do pensamento filosófico de Descartes no que se refere a essas diversas questões metafísicas, epistemológicas, religiosas, morais e científicas, abrangendo a ampla gama de suas obras e correspondências publicadas.

ÍNDICE

1. Vida
2. A Virada Moderna
 - a. Contra o escolástico
 - b. Projeto Descartes
3. Método
4. A Mente
 - a. Cogito, ergo sum
 - b. A Natureza da Mente e suas Ideias
5. Deus
 - a. Os Argumentos Causais
 - b. O Argumento Ontológico
6. Fundação Epistemológica
 - a. Certeza Absoluta e o Círculo Cartesiano

- b. Como evitar erros
- 7. Relação Mente-Corpo
 - a. A Verdadeira Distinção
 - b. O problema mind-body
- 8. Corpo e Ciências Físicas
 - a. Existência do Mundo Externo
 - b. A Natureza do Corpo
 - c. Física
 - d. Corpos Animais e Humanos
- 9. Sensações e Paixões
- 10. Moralidade
 - a. O Código Moral Provisório
 - b. Generosidade
- 11. Referências e leitura suplementar
 - a. Fontes Primárias
 - b. Fontes Secundárias

1. Vida

René Descartes nasceu em 31 de março de 1596 em La Haye, França, perto de Tours. Ele era o caçula dos três filhos sobreviventes do casal. O filho mais velho, Pierre, morreu logo após seu nascimento em 19 de outubro de 1589. Sua irmã, Jeanne, provavelmente nasceu em algum momento do ano seguinte, enquanto seu irmão mais velho sobrevivente, também chamado Pierre, nasceu em 19 de outubro de 1591. O clã Descartes era uma família burguesa composta principalmente por médicos e alguns advogados. Joachim Descartes caiu nesta última categoria e

passou a maior parte de sua carreira como membro do parlamento provincial.

Após a morte de sua mãe, que ocorreu logo após o nascimento de René, as três crianças Descartes foram enviadas para sua avó materna, Jeanne Sain, para serem criadas em La Haye e permaneceram lá mesmo depois que seu pai se casou novamente em 1600. Pouco se sabe sobre sua infância, mas acredita-se que René tenha sido uma criança doente e frágil, tanto que quando ele foi enviado para embarcar na faculdade jesuíta em La Fleche na Páscoa de 1607. Lá, René não foi obrigado a se levantar às 5:00 da manhã com os outros meninos para orações matinais, mas foi permitido descansar até as 10:00 da manhã. Em La Fleche, Descartes concluiu os cursos habituais de estudo em gramática e retórica e o currículo filosófico com cursos nas "artes verbais" da gramática, retórica e dialética (ou lógica) e as "artes matemáticas" compostas de aritmética, música, geometria e astronomia. O curso de estudo foi encerrado com cursos de metafísica, filosofia natural e ética. Descartes é conhecido por ter desdenhado os assuntos impraticáveis, apesar de ter uma afinidade com o currículo matemático. Mas, considerando tudo, ele recebeu uma educação de artes liberais muito ampla antes de deixar La Fleche em 1614.

Pouco se sabe sobre a vida de Descartes de 1614 a 1618. Mas o que se sabe é que durante 1615-1616 ele recebeu um diploma e uma licença em direito civil e canônico na Universidade de Poitiers. No entanto, alguns especulam que de 1614-1615 Descartes sofreu um colapso nervoso em uma casa fora de Paris e que ele viveu em Paris de 1616-1618. A história se retoma no verão de 1618, quando Descartes foi para a Holanda para se tornar voluntário do exército de Maurício de Nassau. Foi durante esse tempo que ele conheceu Isaac Beekman, que foi, talvez, a influência mais importante em sua idade adulta. Foi Beekman quem reacendeu o interesse

de Descartes pela ciência e abriu os olhos para a possibilidade de aplicar técnicas matemáticas a outros campos. Como presente de Ano Novo para Beekman, Descartes compôs um tratado sobre música, que era então considerado um ramo da matemática, intitulado *Compêndio Musicae*. Em 1619, Descartes começou um trabalho sério sobre problemas matemáticos e mecânicos sob a orientação de Beekman e, finalmente, deixou o serviço de Maurício de Nassau, planejando viajar pela Alemanha para se juntar ao exército de Maximiliano da Baviera.

Foi durante este ano (1619) que Descartes estava estacionado em Ulm e teve três sonhos que o inspiraram a buscar um novo método de investigação científica e a vislumbrar uma ciência unificada. Logo depois, em 1620, ele começou a procurar esse novo método, começando, mas nunca concluindo vários trabalhos sobre método, incluindo rascunhos das onze primeiras regras de *Regras para a Direção do Espírito*. Descartes trabalhou nele por anos até que foi finalmente abandonado para sempre em 1628. Durante este tempo, ele também trabalhou em outros projetos, mais cientificamente orientados, como ótica. No curso dessas investigações, é possível que ele tenha descoberto a lei da refração já em 1626. É também nessa época que Descartes teve contato regular com o padre Marin Mersenne, que se tornaria seu amigo de longa data e contato com a comunidade intelectual durante seus 20 anos na Holanda.

Descartes mudou-se para a Holanda no final de 1628 e, apesar de várias mudanças de endereço e algumas viagens de volta à França, ele permaneceu lá até se mudar para a Suécia a convite da rainha Christina no final de 1649. Mudou-se para a Holanda para alcançar a solidão e o silêncio que não conseguiu alcançar com todas as distrações de Paris e a constante intrusão dos visitantes. É aqui, em 1629, que Descartes começou a trabalhar em "um pequeno tratado", que levou aproximadamente três

anos para ser concluído, intitulado *O Mundo*. Este trabalho tinha como objetivo mostrar como a física mecanicista poderia explicar a vasta gama de fenômenos no mundo sem referência aos princípios escolásticos de formas substanciais e qualidades reais, ao mesmo tempo em que afirmava uma concepção heliocêntrica do sistema solar. Mas a condenação de Galileu pela Inquisição por manter esta última tese levou Descartes a suprimir sua publicação. De 1634 a 1636, Descartes terminou seus ensaios científicos *A dióptrica* e *Meteoros*, que aplicam seu método geométrico a esses campos. Ele também escreveu um prefácio para esses ensaios no inverno de 1635/1636 para ser anexado a eles, além de outro sobre geometria. Este "prefácio" tornou-se *O Discurso sobre o Método* e foi publicado em francês junto com os três ensaios em junho de 1637. E, em uma nota pessoal, durante este tempo sua filha, Francine, nasceu em 1635, sua mãe sendo empregada doméstica na casa onde Descartes estava hospedado. Mas Francine, aos cinco anos, morreu de febre em 1640, quando ele estava tomando providências para que ela vivesse com parentes na França, a favor de garantir sua educação.

Descartes começou a trabalhar em *Meditações sobre a Primeira Filosofia* em 1639. Através de Mersenne, Descartes solicitou críticas sobre suas *Meditações* entre as pessoas mais eruditas de sua época, incluindo Antoine Arnauld, Pierre Gassendi e Thomas Hobbes. A primeira edição das *Meditações* foi publicada em latim em 1641 com seis conjuntos de objeções e suas respostas. Uma segunda edição publicada em 1642 também incluiu um sétimo conjunto de objeções e respostas, bem como uma carta ao Padre Dinet na qual Descartes defendeu seu sistema contra acusações de pouco ortodoxo. Essas acusações foram levantadas nas Universidades de Utrecht e Leiden e surgiram de vários mal-entendidos

sobre seu método e a suposta oposição de suas teses a Aristóteles e à fé cristã.

Esta controvérsia levou Descartes a postar duas cartas abertas contra seus inimigos. O primeiro é intitulado *Notas sobre um programa*, publicado em 1642, em que Descartes refuta as teses de seu discípulo recentemente afastado, Henricus Regius, professor de medicina em Utrecht. Estas *Notas* foram destinadas não apenas a refutar o que Descartes entendia ser as falsas teses de Regius, mas também para se distanciar de seu antigo discípulo, que havia começado um tumulto em Utrecht, fazendo afirmações pouco ortodoxas sobre a natureza dos seres humanos. O segundo é um longo ataque dirigido ao reitor de Utrecht, Gisbertus Voetius na *Carta Aberta a Voetius*, publicada em 1643. Isso foi em resposta a um panfleto divulgado anonimamente por alguns amigos de Voetius na Universidade de Leiden atacando ainda mais a filosofia de Descartes. A *Carta Aberta* de Descartes levou Voetius a convocá-lo perante o conselho de Utrecht, que o ameaçou de expulsão e queima pública de seus livros. Descartes, no entanto, foi capaz de fugir para Haia e convencer o Príncipe de Orange a intervir em seu nome.

No ano seguinte (1643), Descartes iniciou uma correspondência afetuosa e filosoficamente frutífera com a Princesa Elizabeth da Boêmia, que era conhecida por seu intelecto agudo e que tinha lido o *Discurso sobre o Método*. No entanto, como esta correspondência com Elizabeth estava começando, Descartes já estava no meio de escrever uma versão de sua filosofia intitulada *Princípios da Filosofia*, que ele finalmente dedicou a ela. Embora originalmente deveria ter seis partes, ele publicou-a em 1644 com apenas quatro completas: Os Princípios do Conhecimento Humano, Os Princípios das Coisas Materiais, o Universo Visível e a Terra. As outras duas partes seriam sobre a vida vegetal e animal e sobre os seres

humanos, mas ele decidiu que seria impossível para ele conduzir todos os experimentos necessários para escrevê-los. Elizabeth sondou Descartes sobre questões que ele não tinha lidado em muitos detalhes antes, incluindo livre arbítrio, as paixões e a moral. Isso eventualmente inspirou Descartes a escrever um tratado intitulado *As Paixões da Alma*, que foi publicado pouco antes de sua partida para a Suécia em 1649. Além disso, durante esses últimos anos, as *Meditações* e *Princípios* foram traduzidos do latim para o francês para um público mais amplo e popular e foram publicados em 1647.

No final de 1646, a rainha Christina da Suécia iniciou uma correspondência com Descartes através de um diplomata francês e amigo de Descartes chamado Chanut. Christina pressionou Descartes sobre questões morais e uma discussão sobre o bem absoluto. Esta correspondência eventualmente levou a um convite para Descartes se juntar à corte da Rainha em Estocolmo em fevereiro de 1649. Embora ele tivesse suas reservas sobre ir, Descartes finalmente aceitou o convite de Christina em julho daquele ano. Ele chegou à Suécia em setembro de 1649, onde foi convidado a se levantar às 5:00 da manhã para encontrar a Rainha para discutir a filosofia, ao contrário de seu hábito habitual, desenvolvido em La Fleche, de dormir no final. Sua decisão de ir para a Suécia, no entanto, foi malfadada, pois Descartes pegou pneumonia e morreu em 11 de fevereiro de 1650.

2. A Virada Moderna

a. Contra o escolástico

Descartes é frequentemente chamado de “Pai da Filosofia Moderna”, o que implica que ele forneceu a semente para uma nova filosofia que rompeu com a antiga de maneiras importantes. Essa “velha” filosofia é de

Aristóteles, pois foi apropriada e interpretada ao longo do período medieval posterior. De fato, o aristotelismo estava tão arraigado nas instituições intelectuais do tempo de Descartes que os comentaristas argumentavam que a evidência de sua verdade poderia ser encontrada na Bíblia. Assim, se alguém tentasse refutar algum princípio aristotélico principal, ele poderia ser acusado de manter uma posição contrária à palavra de Deus e ser punido. No entanto, na época de Descartes, muitos haviam se manifestado de alguma forma contra uma ou outra tese escolástico-aristotélica. Assim, quando Descartes defendeu a implementação de seu sistema moderno de filosofia, as rupturas com a tradição escolástica não foram inéditas.

Descartes rompeu com essa tradição em pelo menos duas maneiras fundamentais. A primeiro foi sua rejeição de formas substanciais como princípios explicativos na física. Pensava-se que uma forma substancial era um princípio imaterial da organização material que resultou em uma coisa particular de um certo tipo. O princípio principal das formas substanciais era a causa final ou propósito de ser esse tipo de coisa. Por exemplo, o pássaro chamou a andorinha. A forma substancial de "deglutição" une-se com a matéria de modo a organizá-la para ser um tipo de andorinha. Isso também significa que quaisquer disposições ou faculdades que a andorinha tem em virtude de ser esse tipo de coisa é explicada pelo objetivo ou causa final de ser uma andorinha. Assim, por exemplo, o objetivo de ser uma andorinha é a causa da capacidade da andorinha de voar. Por isso, a andorinha voa por ser andorinha. Embora isso possa ser verdade, não diz nada de novo ou útil sobre as andorinhas, e assim parecia a Descartes que a filosofia e a ciência escolásticas eram incapazes de descobrir qualquer conhecimento novo ou útil.

Descartes rejeitou o uso de formas substanciais e suas causas finais concomitantes na física precisamente por essa razão. De fato, seu ensaio *Meteorologia*, que apareceu ao lado do *Discurso sobre o Método*, tinha como objetivo mostrar que explicações mais claras e frutíferas podem ser obtidas sem referência a formas substanciais, mas apenas por meio de deduções da configuração e movimento das peças. Assim, seu objetivo era mostrar que os princípios mecanicistas são mais adequados para progredir nas ciências físicas. Outra razão pela qual Descartes rejeitou formas substanciais e causas finais na física foi sua crença de que essas noções eram o resultado da confusão da ideia do corpo com a da mente. Na *Sextas Respostas*, Descartes usa a concepção escolástica da gravidade em uma pedra, para elaborar seu ponto de vista. Por isso, um objetivo característico de ser uma pedra era uma tendência a se mover em direção ao centro da terra. Essa explicação implica que a pedra tem conhecimento desse objetivo, do centro da terra e de como chegar lá. Mas como uma pedra pode saber alguma coisa, já que não pensa? Então, é um erro atribuir propriedades mentais como conhecimento a coisas totalmente físicas. Este erro deve ser evitado distinguindo claramente a ideia da mente da ideia do corpo. Descartes se considerava o primeiro a fazer isso. Sua expulsão dos princípios metafísicos de formas substanciais e causas finais ajudou a abrir caminho para os novos princípios metafísicos de Descartes nos quais sua física moderna e mecanicista se baseava.

O segundo ponto fundamental de diferença que Descartes tinha com a Escolástica foi sua negação da tese de que todo o conhecimento deve vir da sensação. Os Escolásticos eram dedicados ao princípio aristotélico de que todos nascem com uma ficha limpa, e que todo o material para a compreensão intelectual deve ser fornecido através da sensação. Descartes, no entanto, argumentou que, uma vez que os sentidos às vezes

enganam, eles não podem ser uma fonte confiável para o conhecimento. Além disso, a verdade das proposições baseadas na sensação é naturalmente probabilística e as proposições, portanto, são premissas duvidosas quando utilizadas em argumentos. Descartes estava profundamente insatisfeito com tal conhecimento incerto. Ele então substituiu as premissas incertas derivadas da sensação com a certeza absoluta das ideias claras e distintas percebidas apenas pela mente, como será explicado abaixo.

b. Projeto Descartes

No prefácio da edição francesa dos *Princípios da Filosofia*, Descartes usa uma árvore como metáfora para sua visão holística da filosofia. "As raízes são metafísica, o tronco é física, e os ramos emergindo do tronco são todas as outras ciências, que podem ser reduzidas a três principais, a medicina, mecânica e moral". Embora Descartes não se expanda muito mais nesta imagem, alguns outros *insights* sobre seu projeto geral podem ser discernidos. Primeiro, note que a metafísica constitui as raízes que protegem o resto da árvore. Pois é na metafísica de Descartes que se descobre um fundamento epistemológico absolutamente certo e seguro. Isso, por sua vez, fundamenta o conhecimento das propriedades geométricas dos corpos, que é a base para sua física.

Em segundo lugar, a física constitui o tronco da árvore, que cresce diretamente das raízes e fornece a base para o resto das ciências. Em terceiro lugar, as ciências da medicina, da mecânica e da moral crescem do tronco da física, o que implica que essas outras ciências são apenas aplicações de sua ciência mecanicista para determinadas áreas. Finalmente, os frutos da árvore filosófica são encontrados principalmente nesses três ramos, que são as ciências mais úteis e benéficas para a

humanidade. No entanto, um empreendimento tão grande não pode ser conduzido ao acaso, mas deve ser realizado de maneira ordenada e sistemática. Portanto, antes mesmo de tentar plantar essa árvore, Descartes deve primeiro descobrir um método para fazê-lo.

3. Método

Aristóteles e os dialéticos medievais subsequentes estabeleceram um conjunto bastante grande, embora limitado, de formas de argumentos aceitáveis, conhecidas como “silogismos”, compostas por uma premissa geral ou maior, uma premissa particular ou menor e uma conclusão. Embora Descartes reconhecesse que essas formas silogísticas preservam a verdade das premissas à conclusão, de modo que, se as premissas são verdadeiras, então a conclusão deve ser verdadeira, ele ainda as considerou defeituosas.

Primeiro, essas premissas devem ser conhecidas quando, na verdade, são meramente acreditadas, uma vez que expressam apenas probabilidades baseadas na sensação. Assim, conclusões derivadas de premissas meramente prováveis só podem ser prováveis, e, portanto, esses prováveis silogismos servem mais para aumentar a dúvida do que o conhecimento. Além disso, o emprego desse método por aqueles mergulhados na tradição escolástica levou a conjecturas tão sutis e argumentos plausíveis que os contra-argumentos foram facilmente construídos, levando a uma profunda confusão. Como resultado, a tradição escolástica tornou-se uma teia tão confusa de argumentos, contra-argumentos e distinções sutis que a verdade muitas vezes se perdeu nas rachaduras (*Regras para a Direção do Espírito*).

Descartes procurou evitar essas dificuldades através da clareza e certeza absoluta da demonstração de estilo geométrico. Na geometria, os

teoremas são deduzidos de um conjunto de axiomas auto-evidentes e universalmente acordados em definições. Assim, a apreensão direta de verdades claras, simples e indubitáveis (ou axiomas) por intuição e deduções dessas verdades pode levar a um conhecimento novo e indubitável. Descartes achou isso promissor por várias razões. Primeiro, as ideias de geometria são claras e distintas, e, portanto, são facilmente compreendidas ao contrário das confusas e obscuras ideias de sensação. Em segundo lugar, as proposições que constituem demonstrações geométricas não são conjecturas probabilísticas, mas são absolutamente certas para serem imunes à dúvida. Isso tem a vantagem adicional de que qualquer proposta derivada de alguma ou combinação dessas verdades absolutamente certas será absolutamente certa. Assim, as regras de inferência da geometria preservam absolutamente certas verdades, desde axiomas simples, indubitáveis e intuitivamente compreendidos até suas consequências dedutivas, ao contrário dos prováveis silogismos da Escolástica.

A escolha do método geométrico era óbvia para Descartes, dado seu sucesso anterior em aplicar este método a outras disciplinas como a óptica. No entanto, sua aplicação deste método à filosofia não foi pouco diplomática devido a um renascimento de antigos argumentos para o ceticismo global ou radical baseado na dúvida do raciocínio humano. Mas Descartes queria mostrar que verdades intuitivamente compreendidas e deduzidas estão além dessa possibilidade de dúvida. Sua tática era mostrar que, apesar dos melhores argumentos céticos, há pelo menos uma verdade intuitiva que está além de qualquer dúvida e da qual o resto do conhecimento humano pode ser deduzido. Este é precisamente o projeto do trabalho seminal de Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*.

Na *Primeira Meditação*, Descartes apresenta vários argumentos para duvidar de todas as suas crenças anteriormente mantidas. Ele primeiro observa que os sentidos às vezes enganam, por exemplo, objetos à distância parecem ser muito pequenos, e certamente não é prudente confiar em alguém (ou algo) que nos enganou mesmo uma vez. No entanto, embora isso possa se aplicar a sensações derivadas sob certas circunstâncias, não parece certo que "estou aqui, sentado perto do fogo, usando um roupão de inverno, segurando este pedaço de papel em minhas mãos, e assim por diante"?. O ponto de Descartes é que, embora os sentidos nos enganem algumas vezes, que base para a dúvida existe para a crença imediata de que, por exemplo, você está lendo este artigo? Mas talvez a crença de ler este artigo ou de sentar perto da lareira não seja baseada em sensações verdadeiras, mas nas falsas sensações encontradas nos sonhos. Se tais sensações são apenas sonhos, então não é realmente o caso de que você está lendo este artigo, mas na verdade você está dormindo na cama. Como não há uma maneira de distinguir a vida dos sonhos, qualquer crença baseada na sensação tem se mostrado duvidosa. Isso inclui não apenas as crenças mundanas sobre ler artigos ou sentar-se ao fogo, mas até mesmo as crenças da ciência experimental são duvidosas, porque as observações sobre as quais se baseiam podem não ser verdadeiras, mas meras imagens de sonho. Portanto, todas as crenças baseadas na sensação foram colocadas em dúvida, porque tudo pode ser um sonho.

Isso, no entanto, não diz respeito a crenças matemáticas, uma vez que não são baseadas na sensação, mas na razão. Pois mesmo que se esteja sonhando, por exemplo, que, $2 + 3 = 5$, a certeza desta proposta não é colocada em dúvida, pois $2 + 3 = 5$ se quem acredita está acordado ou sonhando. Descartes continua a se perguntar se Deus poderia ou não fazê-

lo acreditar que há uma terra, céu e outras coisas estendidas quando, na verdade, essas coisas não existem. Na verdade, as pessoas às vezes cometem erros sobre coisas que acham que são mais certas, como cálculos matemáticos. Mas talvez as pessoas não se enganem apenas algumas vezes, mas o tempo todo de tal forma que acreditar que $2 + 3 = 5$ é algum tipo de erro persistente e coletivo, e assim a soma de $2 + 3$ é realmente algo diferente de 5. No entanto, tal decepção universal parece inconsistente com a bondade suprema de Deus. De fato, mesmo o engano ocasional do erro matemático também parece inconsistente com a bondade de Deus, mas as pessoas às vezes cometem erros. Então, em consonância com os céticos, Descartes supõe, pelo bem de seu método, que Deus não existe, mas em vez disso há um demônio maligno com poder supremo e astúcia que coloca todos os seus esforços em enganá-lo para que ele esteja sempre enganado sobre tudo, incluindo a matemática.

Desta forma, Descartes colocou todas as suas crenças anteriores em dúvida através de alguns dos melhores argumentos céticos de sua época, mas ele ainda não estava satisfeito e decidiu ir além, considerando falsas as crenças que caíam na menor dúvida. Então, no final da *Primeira Meditação*, Descartes encontra-se em um redemoinho de falsas crenças. No entanto, é importante perceber que essas dúvidas e a suposta falsidade de todas as suas crenças são por causa de seu método: ele realmente não acredita que está sonhando ou está sendo enganado por um demônio maligno; ele reconhece que sua dúvida é meramente hiperbólica. Mas o objetivo dessa dúvida "metodológica" ou "hiperbólica" é limpar a mente de opiniões preconcebidas que possam obscurecer a verdade. O objetivo, então, é encontrar algo que não possa ser duvidado mesmo que um demônio maligno o engane e mesmo que esteja sonhando. Esta primeira verdade indubitável servirá então como um "axioma" metafísico intuitivamente

compreendido do qual absolutamente certo conhecimento pode ser deduzido.

4. A Mente

a. Cogito, ergo sum

Na *Segunda Meditação*, Descartes tenta estabelecer absoluta certeza em seu famoso raciocínio: *Cogito, ergo sum* ou "Penso, logo existo". Essas *Meditações* são conduzidas a partir da perspectiva em primeira pessoa, a partir de Descartes. No entanto, ele espera que seu leitor medite junto com ele para ver como suas conclusões foram alcançadas. Isso é especialmente importante na *Segunda Meditação*, onde ocorre a verdade intuitivamente compreendida de "Eu existo". Então a discussão aqui desta verdade ocorrerá a partir da perspectiva da primeira pessoa ou "eu". Todas as crenças sensoriais foram consideradas duvidosas na meditação anterior, e, portanto, todas essas crenças são agora consideradas falsas. Isso inclui a crença de que eu tenho um corpo dotado de órgãos o sentido.

Mas a suposta falsidade dessa crença significa que eu não existo? Não, pois se eu me convenci de que minhas crenças são falsas, então certamente deve haver um "eu" que estava convencido. Além disso, mesmo que eu esteja sendo enganado por um demônio maligno, eu devo existir para ser enganado. Portanto, "devo finalmente concluir que a proposta, 'eu sou', 'eu existo', é necessariamente verdadeira sempre que é apresentada por mim ou concebida em minha mente". Isso significa apenas que o simples fato de que estou pensando, independentemente de o que estou pensando ou não é verdadeiro ou falso, implica que deve haver algo envolvido nessa atividade, ou seja, um "eu". Portanto, "eu existo" é uma crença indubitável e, portanto, absolutamente certa que

serve como um axioma do qual outras verdades absolutamente certas podem ser deduzidas.

b. A Natureza da Mente e suas Ideias

A *Segunda Meditação* continua com Descartes perguntando: "O que eu sou?" Depois de descartar o conceito tradicional de Escolástico-Aristotélico de um ser humano como animal racional devido às dificuldades inerentes à definição "racional" e "animal", ele finalmente conclui que é uma coisa de pensamento, uma mente: "Uma coisa que duvida, entende, afirma, nega, está disposta, não está disposta, e também imagina e tem percepções de sentido". Nos *Princípios*, parte I, das seções 32 e 48, Descartes distingue a percepção intelectual e a vontade como o que pertence adequadamente à natureza da mente sozinha enquanto a imaginação e a sensação são, em certo sentido, faculdades da mente na medida em que ela está unida com um corpo. Assim, imaginação e sensação são faculdades da mente em um sentido mais fraco do que o intelecto e vontade, uma vez que eles requerem um corpo para executar suas funções. Finalmente, na *Sexta Meditação*, Descartes afirma que a mente ou "eu" é uma coisa não estendida. Agora, como a extensão é a natureza do corpo, é uma característica necessária do corpo, segue-se que a mente é por sua natureza não um corpo, mas uma coisa imaterial. Portanto, o que eu sou é uma coisa de pensamento imaterial com as faculdades de intelecto e vontade.

Também é importante notar que a mente é uma substância e os modos de uma substância pensante são suas ideias. Para Descartes, uma substância é uma coisa que não requer mais nada para existir. Estritamente falando, isso se aplica apenas a Deus cuja existência é sua essência, mas o termo "substância" pode ser aplicado a criaturas em um sentido

qualificado. Mentes são substâncias em que não requerem nada, exceto a concordância de Deus, a fim de existir. Mas as ideias são "modos" ou "formas" de pensar, e, portanto, os modos não são substâncias, uma vez que devem ser as ideias de alguma mente ou de outra. Assim, as ideias requerem, além da concordância de Deus, algumas substâncias de pensamento criadas para existir (ver *Princípios da Filosofia*, parte I, seções 51 e 52). Portanto, a mente é uma substância de pensamento imaterial, enquanto suas ideias são seus modos ou formas de pensar.

Descartes continua a distinguir três tipos de ideias no início da *Terceira Meditação*, ou seja, aquelas que são fabricadas, aventuriosas ou inatas. Ideias fabricadas são meras invenções da mente. Assim, a mente pode controlá-los para que possam ser examinados e reservados à vontade e seu conteúdo interno possa ser alterado. Ideias aventuriosas são sensações produzidas por alguma coisa material existente externamente à mente. Mas, ao contrário das fabricações, as ideias aventuriosas não podem ser examinadas e deixadas de lado à vontade, nem seu conteúdo interno pode ser manipulado pela mente. Por exemplo, não importa o quanto se tente, se alguém está ao lado de um incêndio, ela não pode deixar de sentir o calor como calor. Ela não pode deixar de lado a ideia sensorial do calor, apenas disposto como podemos fazer com nossa ideia de Papai Noel, por exemplo. Ela também não pode mudar seu conteúdo interno para sentir algo além de calor – digamos, frio. Finalmente, ideias inatas são colocadas na mente por Deus na criação. Essas ideias podem ser examinadas e deixadas de lado à vontade, mas seu conteúdo interno não pode ser manipulado. Ideias geométricas são exemplos paradigmas de ideias inatas. Por exemplo, a ideia de um triângulo pode ser examinada e deixada de lado à vontade, mas seu conteúdo interno não pode ser manipulado de modo a deixar de ser a ideia de uma figura de três lados.

Outros exemplos de ideias inatas seriam princípios metafísicos como "o que é feito não pode ser desfeito", a ideia da mente e a ideia de Deus.

A ideia de Deus de Descartes será discutida momentaneamente, mas vamos considerar sua afirmação de que a mente é mais conhecida do que o corpo. Este é o ponto principal do exemplo de cera encontrado na *Segunda Meditação*. Aqui, Descartes faz uma pausa de sua dúvida metodológica para examinar um pedaço particular de cera fresco do favo de mel:

Ele ainda não perdeu o gosto do mel; ele retém um pouco do cheiro de flores a partir do qual foi recolhido, e sua forma de cor e tamanho são simples de ver; é duro, frio e pode ser manuseado sem dificuldade; se você rap-lo com o seu dedo ele faz um som. (AT VII 30: CSM II 20)

A questão é que os sentidos percebem certas qualidades da cera como sua dureza, olfato, e assim por diante. Mas, à medida que se aproxima do fogo, todas essas qualidades sensatas mudam. "Olha: o sabor residual é eliminado, o cheiro vai embora, a cor muda, a forma se perde, o tamanho aumenta, torna-se líquido e quente". No entanto, apesar dessas mudanças no que os sentidos percebem da cera, ela ainda é julgada como a mesma cera agora como antes. Para justificar esse julgamento, algo que não muda deve ter sido percebido na cera.

Esse raciocínio estabelece pelo menos três pontos importantes. Primeiro, toda sensação envolve algum tipo de julgamento, que é um modo mental. Assim, cada sensação é, em certo sentido, um modo mental, e "quanto mais atributos [ou seja, modos] descobrimos na mesma coisa ou substância, mais claro é o nosso conhecimento dessa substância". Com base nesse princípio, a mente é mais conhecida do que o corpo, porque tem ideias sobre coisas estendidas e mentais e não apenas de coisas

estendidas, e por isso descobriu mais modos em si do que em substâncias corporais. Em segundo lugar, isso também deve mostrar que o que é imutável na cera é sua extensão em comprimento, largura e profundidade, o que não é perceptível pelos sentidos, mas apenas pela mente. A forma e o tamanho da cera são modos dessa extensão e podem, portanto, mudar. Mas a extensão que constitui essa cera permanece a mesma e permite o julgamento de que o corpo com os modos existentes nele, depois de ser movido pelo fogo, é o mesmo corpo de antes, mesmo que todas as suas qualidades sensatas tenham mudado. Uma última lição é que Descartes está tentando desmamar seu leitor da dependência de imagens de sentido como fonte ou ajuda ao conhecimento. Em vez disso, as pessoas devem se acostumar a pensar sem imagens, a fim de entender claramente as coisas não facilmente ou precisamente representadas por elas, por exemplo, Deus e a mente. Então, segundo Descartes, coisas imateriais e mentais são mais conhecidas e, portanto, são melhores fontes de conhecimento do que coisas estendidas.

5. Deus

a. Os Argumentos Causais

No início da *Terceira Meditação*, apenas "Eu existo" e "Eu sou uma coisa de pensamento" são inquestionáveis e são, portanto, absolutamente certos. A partir dessas verdades intuitivamente compreendidas, absolutamente certas, Descartes agora deduz a existência de algo diferente de si mesmo, ou seja, Deus. Descartes começa considerando o que é necessário para que algo seja a causa adequada de seu efeito. Isso será chamado de "Princípio da Adequação Causal" e é expresso da seguinte forma: "deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no efeito dessa causa", o que, por sua vez, implica que algo

não pode vir do nada. Aqui Descartes está defendendo uma teoria causal que implica que tudo o que é possuído por um efeito deve ter sido dado a ele por sua causa. Por exemplo, quando uma panela de água é aquecida até ferver, ela deve ter recebido esse calor de alguma causa que tinha pelo menos tanto calor. Além disso, algo que não está quente o suficiente não pode fazer a água ferver, porque não tem a realidade necessária para produzir esse efeito. Em outras palavras, algo não pode dar o que não tem.

Descartes continua a aplicar este princípio à causa de suas ideias. Esta versão do Princípio da Adequação Causal afirma que o que está contido objetivamente em uma ideia deve ser contido formalmente ou eminentemente na causa dessa ideia. Definições de alguns termos-chave estão agora em ordem. Em primeiro lugar, a realidade objetiva contida em uma ideia é apenas seu conteúdo representativo; em outras palavras, é o "objeto" da ideia ou do que se trata essa ideia. A ideia do sol, por exemplo, contém a realidade do sol nele objetivamente. Segundo, a realidade formal contida em algo é uma realidade realmente contida naquela coisa. Por exemplo, o sol em si tem a realidade formal de extensão, uma vez que é na verdade uma coisa ou corpo estendido. Finalmente, uma realidade está contida em algo eminentemente quando essa realidade está contida nela de forma superior, de tal forma que (1) a coisa não possui essa realidade formalmente, mas (2) tem a capacidade de causar essa realidade formalmente em outra coisa. Por exemplo, Deus não é formalmente uma coisa estendida, mas apenas uma coisa de pensamento; no entanto, ele é eminentemente o universo estendido na sua existência em uma forma mais elevada, e conseqüentemente ele tem a capacidade de causar sua existência. O ponto principal é que o Princípio da Adequação Causal também diz respeito às causas das ideias para que, por exemplo, a ideia

do sol seja causada por algo que contenha a realidade do sol na verdade (formalmente) ou de alguma forma superior (eminentemente).

Uma vez estabelecido esse princípio, Descartes procura uma ideia da qual ele não poderia ser a causa. Com base neste princípio, ele pode ser a causa da realidade objetiva de qualquer ideia que ele tenha formal ou eminentemente. Ele é formalmente uma substância finita, e assim ele pode ser a causa de qualquer ideia com a realidade objetiva de uma substância finita. Além disso, uma vez que substâncias finitas requerem apenas a concordância de Deus para existir e os modos requerem uma substância finita e Deus, substâncias finitas são mais reais do que os modos. Assim, uma substância finita não é formalmente, mas eminentemente um modo, e assim ele pode ser a causa de todas as suas ideias de modos. Mas a ideia de Deus é a ideia de uma substância infinita. Uma vez que uma substância finita é menos real do que uma substância infinita em virtude da independência absoluta deste último, segue-se que Descartes, uma substância finita, não pode ser a causa de sua ideia de uma substância infinita. Isso porque uma substância finita não tem realidade suficiente para ser a causa dessa ideia, pois se uma substância finita fosse a causa dessa ideia, então onde ela teria obtido a realidade extra? Mas a ideia deve ter vindo de alguma coisa. Então algo que é na verdade uma substância infinita, ou seja, Deus, deve ser a causa da ideia de uma substância infinita. Portanto, Deus existe como a única causa possível dessa ideia.

Observe que neste argumento Descartes faz uma inferência direta de ter a ideia de uma substância infinita à existência real de Deus. Ele fornece outro argumento que é de natureza cosmológica em resposta a uma possível objeção a este primeiro argumento. Esta objeção é que a causa de uma substância finita com a ideia de Deus também poderia ser uma substância finita com a ideia de Deus. No entanto, qual foi a causa dessa

substância finita com a ideia de Deus? Bem, outra substância finita com a ideia de Deus. Mas qual foi a causa dessa substância finita com a ideia de Deus? Bem, outra substância finita... e assim por diante para o infinito. Eventualmente, uma causa final da ideia de Deus deve ser alcançada a fim de fornecer uma explicação adequada de sua existência em primeiro lugar e, assim, parar o regressão infinito. Essa causa final deve ser Deus, porque só ele tem realidade suficiente para causar isso. Assim, no final, Descartes afirma ter deduzido a existência de Deus das intuições de sua própria existência como uma substância finita com a ideia de Deus e o Princípio da Adequação Causal, que é "manifestar pela luz natural", indicando assim que ela deveria ser uma intuição absolutamente certa também.

b. O Argumento Ontológico

O argumento ontológico é encontrado na *Quinta Meditação* e segue uma linha de raciocínio geométrica mais direta. Aqui Descartes argumenta que a existência de Deus é dedutível da ideia de sua natureza, assim como o fato de que a soma dos ângulos interiores de um triângulo são iguais a dois ângulos retos é dedutível da ideia da natureza de um triângulo. A questão é que esta propriedade está contida na natureza de um triângulo, e por isso é inseparável dessa natureza. Assim, a natureza de um triângulo sem esta propriedade é ininteligível. Da mesma forma, é evidente que a ideia de Deus é a de um ser extremamente perfeito, ou seja, um ser com todas as perfeições em alto grau. Além disso, a existência real é uma perfeição, pelo menos na medida em que a maioria concordaria que é melhor realmente existir do que não. Agora, se a ideia de Deus não contivesse a existência real, então não teria uma perfeição. Assim, não seria mais a ideia de um ser supremamente perfeito, mas a ideia de algo com uma imperfeição, ou seja, a insurreição, e, portanto, não seria mais a ideia

de Deus. Portanto, a ideia de um ser supremamente perfeito ou Deus sem existência é ininteligível. Isso significa que a existência está contida na essência de uma substância infinita, e, portanto, Deus deve existir por sua própria natureza. De fato, qualquer tentativa de conceber Deus como não existente seria como tentar conceber uma montanha sem um vale - ela simplesmente não pode ser feita.

6. Fundação Epistemológica

a. Certeza absoluta e o Círculo Cartesiano

Lembre-se que na *Primeira Meditação* Descartes supunha que um demônio maligno o enganava. Então, enquanto essa suposição permanecer no lugar, não há esperança de obter qualquer conhecimento absolutamente certo. Mas ele foi capaz de demonstrar a existência de Deus a partir de premissas intuitivamente compreendidas, proporcionando assim um vislumbre de esperança de se livrar do cenário demoníaco do mal. O próximo passo é demonstrar que Deus não pode ser um enganador. No início da *Quarta Meditação*, Descartes afirma que a vontade de enganar é "sem dúvida evidência de malícia ou fraqueza" de modo a ser uma imperfeição. Mas, como Deus tem todas as perfeições e nenhuma imperfeição, segue-se que Deus não pode ser um enganador. Para conceber de Deus com vontade de enganar seria concebê-lo a não ter imperfeições e ter uma imperfeição, o que é impossível; seria como tentar conceber uma montanha sem um vale. Esta conclusão, além da existência de Deus, fornece a base absolutamente certa que Descartes estava buscando desde o início das *Meditações*. É absolutamente certo porque ambas as conclusões (ou seja, que Deus existe e que Deus não pode ser um enganador) foram demonstradas a partir de verdades imediatamente compreendidas e absolutamente intuitivas.

Isso significa que Deus não pode ser a causa do erro humano, uma vez que ele não criou humanos com uma faculdade para gerá-los, nem Deus poderia criar algum ser, como um demônio maligno, que está empenhado em enganar. Em vez disso, os humanos são a causa de seus próprios erros quando não usam sua faculdade de julgamento corretamente. Em segundo lugar, a natureza não enganosa de Deus também serve para garantir a verdade de todas as ideias claras e distintas. Então Deus seria um enganador, se houvesse uma ideia clara e distinta que fosse falsa, já que a mente não pode deixar de acreditar que eles são verdadeiros. Portanto, ideias claras e distintas devem ser verdadeiras na dor da contradição. Isso também implica que o conhecimento da existência de Deus é necessário para ter qualquer conhecimento absolutamente certo. Assim, os ateus, que ignoram a existência de Deus, não podem ter absolutamente certo conhecimento de qualquer tipo, incluindo conhecimento científico.

Mas essa garantia verídica gera um problema sério dentro das *Meditações*, decorrente da alegação de que todas as ideias claras e distintas são, em última análise, garantidas pela existência de Deus, que não é estabelecida até a *Terceira Meditação*. Isso significa que essas verdades alcançadas na *Segunda Meditação*, como "Eu existo" e "Eu sou uma coisa de pensamento", e esses princípios usados na *Terceira Meditação* para concluir que Deus existe, não são claramente e claramente compreendidos, e por isso não podem estar absolutamente certos. Portanto, uma vez que as premissas do argumento para a existência de Deus não são absolutamente certas, a conclusão de que Deus existe também não pode ser certa. Isso é o que é conhecido como o "Círculo Cartesiano", porque o raciocínio de Descartes parece ir em um círculo em que ele precisa da existência de Deus para a certeza absoluta das verdades

anteriores e ainda precisa da certeza absoluta dessas verdades anteriores para demonstrar a existência de Deus com absoluta certeza.

A resposta de Descartes a esta preocupação é encontrada nas *Segundas Respostas*. Lá, ele argumenta que a garantia diz respeito apenas à lembrança dos argumentos e não à consciência imediata da clareza e distinção de um argumento atualmente em consideração. Assim, essas verdades alcançadas antes da demonstração da existência de Deus são claras e distintas quando estão sendo atendidas, mas não podem ser consideradas absolutamente certas quando esses argumentos são lembrados mais tarde. Mas uma vez demonstrada a existência de Deus, a lembrança da percepção clara e distinta das premissas é suficiente para absolutamente certo e, portanto, o conhecimento perfeito de sua conclusão (ver também a *Quinta Meditação*).

b. Como evitar erros

Na *Terceira Meditação*, Descartes argumenta que apenas essas ideias chamadas de "julgamentos" podem, estritamente falando, ser verdadeiras ou falsas, pois é apenas em fazer um julgamento que a semelhança, conformidade ou correspondência da ideia com as próprias coisas é afirmada ou negada. Então, se alguém afirma que uma ideia corresponde a uma coisa em si quando realmente não corresponde, então um erro ocorreu. Esta faculdade de julgamento é descrita com mais detalhes na *Quarta Meditação*. Aqui o julgamento é descrito como uma faculdade da mente resultante da interação das faculdades de intelecto e vontade. Aqui, Descartes observa que o intelecto é finito, pois os humanos não sabem tudo e, portanto, sua compreensão das coisas é limitada. Mas a vontade ou faculdade de escolha é aparentemente infinita na medida em que pode ser aplicada a praticamente qualquer coisa. A finitude do

intelecto junto com essa aparente infinitude da vontade é a fonte do erro humano. Pois os erros surgem quando a vontade excede o entendimento de tal forma que algo que está além dos limites do entendimento é voluntariamente afirmado ou negado. Para simplificar: as pessoas cometem erros quando optam por julgar coisas que não entendem completamente. Assim, a vontade deve ser restringida dentro dos limites do que a mente entende para evitar o erro. De fato, Descartes sustenta que os julgamentos devem ser feitos apenas sobre coisas que são clara e distintamente compreendidas, uma vez que sua verdade é garantida pela natureza não enganadora de Deus. Se alguém apenas faz julgamentos sobre o que é clara e distintamente entendido e se abstém de fazer julgamentos sobre coisas que não são, então o erro seria totalmente evitado. Na verdade, seria impossível dar errado se essa regra fosse seguida inabalavelmente.

7. Relação Mente-Corpo

a. A Verdadeira Distinção

Uma das principais conclusões de Descartes é que a mente é realmente distinta do corpo. Mas o que é uma "distinção real"? Descartes explica melhor em *Princípios*, parte 1, seção 60. Aqui ele primeiro afirma que é uma distinção entre duas ou mais substâncias. Em segundo lugar, percebe-se uma distinção real quando uma substância pode ser claramente e distintamente compreendida sem a outra e vice-versa. Em terceiro lugar, essa compreensão clara e distinta mostra que Deus pode trazer qualquer coisa entendida dessa forma. Assim, ao argumentar pela verdadeira distinção entre mente e corpo, Descartes argumenta que 1) a mente é uma substância, 2) pode ser claramente e distintamente entendida sem qualquer outra substância, incluindo corpos, e 3) que Deus poderia

criar uma substância mental sozinha sem qualquer outra substância criada. Então Descartes está, em última análise, argumentando pela possibilidade de mentes ou almas existentes sem corpos.

Descartes argumenta que a mente e o corpo são realmente distintos em dois lugares na *Sexta Meditação*. O primeiro argumento é que ele tem uma compreensão clara e distinta da mente como uma coisa pensante, não estendida e do corpo como uma coisa estendida e não pensante. Assim, essas respectivas ideias são claramente e distintamente entendidas como opostas umas das outras e, portanto, cada uma pode ser entendida sozinha sem a outra. Dois pontos devem ser mencionados aqui. Primeiro, a afirmação de Descartes de que essas percepções são claras e distintas indica que a mente não pode deixar de acreditar que são verdadeiras e, portanto, devem ser verdadeiras, caso contrário, Deus seria um enganador, o que é impossível. Assim, as premissas deste argumento estão firmemente enraizadas em seu fundamento para um conhecimento absolutamente certo. Em segundo lugar, isso indica ainda que ele sabe que Deus pode criar a mente e o corpo da maneira que estão sendo clara e distintamente compreendidos. Portanto, a mente pode existir sem o corpo e vice-versa.

A segunda versão é encontrada mais tarde na *Sexta Meditação* onde Descartes afirma entender a natureza do corpo ou extensão como sendo divisível em partes, enquanto a natureza da mente é entendida como “algo bastante simples e completo” para não ser composto de partes e é, portanto, indivisível. Disso se segue que mente e corpo não podem ter a mesma natureza, pois se isso fosse verdade, então a mesma coisa seria divisível e não divisível, o que é impossível. Portanto, mente e corpo devem ter duas naturezas completamente diferentes para que cada um possa ser entendido por si mesmo sem o outro. Embora Descartes não faça mais

inferências aqui para a conclusão de que mente e corpo são duas substâncias realmente distintas, segue-se, no entanto, de suas respectivas habilidades de serem clara e distintamente compreendidas uma sem a outra que Deus poderia criar uma sem a outra.

b. O problema mente-corpo

O famoso problema mente-corpo tem suas origens na conclusão de Descartes de que a mente e o corpo são realmente distintos. O cerne da dificuldade reside na alegação de que as respectivas naturezas da mente e do corpo são completamente diferentes e, de alguma forma, opostas umas das outras. Por isso, a mente é uma coisa totalmente imaterial, sem qualquer extensão nela; e, por outro lado, o corpo é uma coisa inteiramente material sem pensar nele. Isso também significa que cada substância pode ter apenas seu tipo de modos. Por exemplo, a mente só pode ter modos de compreensão, vontade e, de certa forma, sensação, enquanto o corpo só pode ter modos de tamanho, forma, movimento e quantidade. Mas os corpos não podem ter modos de compreensão ou vontade, uma vez que não são formas de serem estendidos; e as mentes não podem ter modos de forma ou movimento, já que não são formas de pensar.

A dificuldade surge quando se nota que às vezes a vontade move o corpo, por exemplo, a intenção de fazer uma pergunta em sala de aula causa o aumento do braço, e certos movimentos no corpo fazem com que a mente tenha sensações. Mas como duas substâncias com naturezas completamente diferentes podem interagir causalmente? Pierre Gassendi nas *Quintas Objeções* e a Princesa Elizabeth em sua correspondência com Descartes ambos observaram este problema e explicaram-no em termos de contato e movimento. O principal impulso de sua preocupação é que a

mente deve ser capaz de entrar em contato com o corpo, a fim de fazê-lo se mover. No entanto, o contato deve ocorrer entre duas ou mais superfícies, e, uma vez que ter uma superfície é um modo de extensão, as mentes não podem ter superfícies. Portanto, as mentes não podem entrar em contato com corpos para fazer com que alguns de seus membros se movam. Além disso, embora Gassendi e Elizabeth estivessem preocupados com como uma substância mental pode causar movimento em uma substância corporal, um problema semelhante pode ser encontrado indo para o outro lado: como pode o movimento de partículas no olho, por exemplo, viajar através do nervo óptico para o cérebro causar sensações visuais na mente, se nenhum contato ou transferência de movimento é possível entre os dois?

Este pode ser um problema sério para Descartes, pois a existência real de modos de sensação e movimento corporal voluntário indica que a mente e o corpo interagem causalmente. Mas as naturezas completamente diferentes da mente e do corpo parecem impedir a possibilidade dessa interação. Portanto, se esse problema não pode ser resolvido, então ele pode ser usado para implicar que a mente e o corpo não são completamente diferentes, mas eles devem ter algo em comum para facilitar essa interação. Dadas as preocupações de Elizabeth e Gassendi, isso sugere que a mente é uma coisa estendida capaz de ter uma superfície e movimento. Portanto, Descartes não poderia realmente chegar a uma compreensão clara e distinta da mente e do corpo independentemente um do outro, porque a natureza da mente teria que incluir extensão ou corpo nele.

Descartes, no entanto, nunca pareceu muito preocupado com esse problema. A razão para esta falta de preocupação é sua convicção expressa tanto a Gassendi quanto a Elizabeth de que o problema repousa

sobre um mal-entendido sobre a união entre mente e corpo. Embora ele não elabore para Gassendi, Descartes fornece alguma visão em uma carta de 21 de maio de 1643 para Elizabeth. Nessa carta, Descartes distingue entre várias noções primitivas. A primeira é a noção do corpo, que implica as noções de forma e movimento. A segunda é a noção de mente ou alma, que inclui as percepções do intelecto e as inclinações da vontade. A terceira é a noção de união da alma com o corpo, da qual dependem da noção do poder da alma para mover o corpo e o poder do corpo para causar sensações e paixões na alma.

As noções implicadas ou incluídas nas noções primitivas de corpo e alma são apenas as noções de seus respectivos modos. Isso sugere que as noções, dependendo da noção primitiva da união da alma e do corpo, são os modos da entidade resultantes dessa união. Isso também significaria que um ser humano é uma coisa em vez de duas coisas que interagem causalmente através do contato e do movimento como Elizabeth e Gassendi supunha. Em vez disso, um ser humano, isto é, uma alma unida a um corpo, seria um todo que é mais do que a soma de suas partes. Assim, a mente ou alma é uma parte com sua própria capacidade para modos de intelecto e vontade; o corpo é uma peça com capacidade própria para modos de tamanho, forma, movimento e quantidade; e a união da mente e do corpo ou do ser humano, tem uma capacidade para seu próprio conjunto de modos além das capacidades possuídas apenas pelas partes. Por conta disso, os modos de movimento corporal voluntário não seriam modos do corpo sozinhos resultantes de sua interação causal mecanicista com uma substância mental, mas sim seriam modos de todo o ser humano. A explicação de, por exemplo, levantar o braço seria encontrada em um princípio de escolha interna à natureza humana e sensações similares seriam modos de todo o ser humano. Assim, o ser humano estaria fazendo-

se mover e teria sensações e, portanto, o problema da interação causal entre a mente e o corpo é evitado completamente. Finalmente, na conta esboçada aqui, o ser humano de Descartes é na verdade uma coisa toda, enquanto a mente e o corpo são suas partes que Deus *poderia* fazer existir independentemente um do outro.

No entanto, um ponto final deve ser feito antes de fechar esta seção. A posição esboçada nos dois parágrafos anteriores não é a visão predominante entre os estudiosos e requer mais justificativa do que pode ser fornecida aqui. A maioria dos estudiosos entende a doutrina de Descartes da verdadeira distinção entre mente e corpo da mesma forma que Elizabeth e Gassendi fizeram de tal forma que o ser humano de Descartes não seja uma coisa, mas duas substâncias que de alguma forma interagem mecanicamente. Isso também significa que eles acham que o problema mente-corpo é uma falha séria, se não fatal, de toda a filosofia de Descartes. Mas o benefício do breve relato aqui fornecido é que ele ajuda a explicar a falta de preocupação de Descartes com esta questão e suas persistentes alegações de que um entendimento da união da mente e do corpo colocaria para descansar as preocupações das pessoas sobre a interação causal via contato e movimento.

8. Corpo e Ciências Físicas

a. Existência do Mundo Externo

Na *Sexta Meditação*, Descartes reconhece que a sensação é uma faculdade passiva que recebe ideias sensoriais de outra coisa. Mas o que é isso "outra coisa"? De acordo com o Princípio causal de adequação da *Terceira Meditação*, essa causa deve ter pelo menos tanta realidade formal ou eminentemente como está contida objetivamente na ideia sensorial produzida. Deve, portanto, ser o próprio Descartes, um corpo ou

coisa estendida que realmente tem o que está contido objetivamente na ideia sensorial, ou Deus ou alguma criatura mais nobre do que um corpo, que possuiria essa realidade eminentemente. Não pode ser Descartes, já que ele não tem controle sobre essas ideias. Não pode ser Deus ou outra criatura mais nobre do que um corpo, pois se fosse assim, então Deus seria um enganador, porque a forte inclinação de acreditar que os corpos são a causa das ideias sensoriais estaria então errada; e se estiver errado, não há faculdade que possa descobrir o erro. Assim, Deus seria a fonte do erro e não os seres humanos, o que significa que ele seria um enganador. Assim, os corpos devem ser a causa das ideias deles, e, portanto, os corpos existem externamente para a mente.

b. A Natureza do Corpo

Na parte II dos *Princípios*, Descartes argumenta que todo o universo físico é substância corpórea indefinidamente estendida em comprimento, largura e profundidade. Isso significa que a extensão dos corpos constituidores e a extensão que constitui o espaço em que esses corpos estão localizados são os mesmos. Aqui Descartes está rejeitando a alegação de alguns de que os corpos têm algo além da extensão como parte de sua natureza, ou seja, impenetrável, enquanto o espaço é apenas uma extensão penetrável na qual corpos impenetráveis estão localizados.

Portanto, corpo e espaço têm a mesma extensão, pois corpo não é extensão impenetrável e extensão penetrável no espaço, mas sim apenas um tipo de extensão. Descartes sustenta ainda mais que a extensão implica impenetrável e, portanto, só há extensão impenetrável. Ele continua afirmando que: "Os termos 'lugar' e 'espaço', então, não significam nada diferente do corpo que se diz estar em um lugar.... Portanto, não é que os corpos estejam no espaço, mas que o universo estendido seja composto

de uma pluralidade ou um plenário de corpos impenetráveis. Por conta disso, não há lugar onde um determinado corpo esteja localizado, mas o que é chamado de "lugar" é apenas a relação de um corpo particular com outros corpos. No entanto, quando se diz que um corpo muda seu lugar, ele simplesmente mudou sua relação com esses outros corpos, mas não deixa um espaço "vazio" para trás para ser preenchido por outro corpo. Em vez disso, outro corpo toma o lugar do primeiro de tal forma que uma nova parte da extensão agora constitui esse lugar ou espaço.

Aqui um exemplo deve ser útil. Considere o exemplo de uma garrafa de vinho completa. Dizem que o vinho ocupa aquele lugar dentro da garrafa. Uma vez que o vinho é terminado, este lugar agora é constituído pela quantidade de ar que agora o ocupa. Observe que a extensão do vinho e o do ar são dois conjuntos diferentes de corpos, e assim o lugar dentro da garrafa de vinho foi constituído por duas peças diferentes de extensão. Mas, como essas duas peças de extensão têm o mesmo tamanho, forma e relação com o corpo ao seu redor, ou seja, a garrafa, é chamada de um e o mesmo "lugar" mesmo que, estritamente falando, seja composta de duas peças diferentes de extensão. Portanto, enquanto corpos da mesma forma, tamanho e posição continuarem a substituir uns aos outros, é considerado um e o mesmo lugar.

Essa assimilação de um lugar ou espaço com o corpo que o constitui dá origem a um problema filosófico interessante. Uma vez que um lugar é idêntico ao corpo que o constitui, como um lugar mantém sua identidade e, portanto, permanece o lugar "mesmo" quando é substituído por outro corpo que agora o constitui? Um retorno ao exemplo da garrafa de vinho ajudará a ilustrar este ponto. Lembre-se que primeiro a extensão do vinho constituiu o lugar dentro da garrafa e depois, depois que o vinho foi concluído, aquele lugar dentro do corpo foi constituído pela extensão do

ar que agora o ocupa. Assim, como a extensão do vinho é diferente da extensão do ar, parece seguir que o lugar dentro da garrafa de vinho não é exatamente o mesmo lugar, mas dois lugares diferentes em dois momentos diferentes. É difícil ver como Descartes abordaria essa questão.

Outra consequência importante da assimilação de corpos e espaço de Descartes é que um vácuo ou um espaço vazio é ininteligível. Isso porque um espaço vazio, segundo Descartes, seria apenas um espaço não estendido, o que é impossível. Um retorno à garrafa de vinho ilustrará ainda mais este ponto. Observe que o lugar dentro da garrafa de vinho foi primeiro constituído pelo vinho e depois pelo ar. Estes são dois tipos diferentes de coisas estendidas, mas são coisas estendidas, no entanto. Assim, o lugar dentro da garrafa é constituído primeiro por um corpo (o vinho) e depois por outro (ar). Mas suponha que toda a extensão seja removida da garrafa para que haja um "espaço vazio". Agora, a distância é um modo que exige extensão para existir, pois não faz sentido falar de distância espacial sem espaço ou extensão. Então, nestas circunstâncias, nenhum modo de distância poderia existir dentro da garrafa. Ou seja, não existiria distância entre os lados da garrafa e, portanto, os lados tocavam. Portanto, um espaço vazio não pode existir entre dois ou mais corpos.

A estreita assimilação de corpo e espaço de Descartes, sua rejeição ao vácuo e algumas questões textuais levaram muitos a inferir uma assimetria em sua metafísica de pensar e coisas estendidas. Essa assimetria é encontrada na alegação de que mentes particulares são substâncias para Descartes, mas não corpos particulares. Em vez disso, essas considerações indicam para alguns que apenas todo o universo físico é uma substância, enquanto corpos particulares, por exemplo, a garrafa de vinho, são modos dessa substância. Embora as questões textuais sejam muitas, o principal problema filosófico decorre da rejeição do vácuo. O argumento é o

seguinte: corpos particulares não são substâncias realmente distintas, porque dois ou mais corpos particulares não podem ser claramente e distintamente compreendidos com um espaço vazio entre eles; ou seja, eles não são separáveis uns dos outros, mesmo pelo poder de Deus. Portanto, corpos particulares não são substâncias e, portanto, devem ser modos. No entanto, essa linha de raciocínio é resultado de um equívoco do critério para uma distinção real. Em vez de tentar entender dois corpos com um espaço vazio entre eles, um corpo deve ser compreendido sozinho para que Deus pudesse ter criado um mundo com esse corpo, por exemplo, a garrafa de vinho, como sua única existente. Assim, uma vez que requer apenas a concordância de Deus para existir, é uma substância que é realmente distinta de todos os outros pensamentos e substâncias estendidas. Embora também surjam dificuldades para este argumento do relato de Descartes sobre superfícies corporais como um modo compartilhado entre corpos, estes são muito complexos para abordar aqui. Mas, basta dizer que as evidências textuais também são a favor da alegação de que Descartes, apesar do imprevisto problema sobre superfícies, sustentou que corpos particulares são substâncias. A evidência textual mais reveladora é encontrada em uma carta de 1642 para Gibeuf:

Pelo simples fato de considerar duas metades de uma parte da matéria, por menor que seja, como duas substâncias completas... Concluo com certeza que eles são realmente divisíveis. (AT III 477: CSMK 202-203).

Essas considerações em geral, e esta citação em particular, levam a outra característica distinta do corpo cartesiano, ou seja, essa extensão é infinitamente divisível. A questão é que não importa o quão pequena seja um pedaço de matéria, ela sempre pode ser dividida ao meio, e então cada metade pode ser dividida ao meio, e assim por diante ao infinito.

Essas considerações sobre o vácuo e a divisibilidade infinita da extensão equivalem a uma rejeição do atomismo. O atomismo é uma escola de pensamento que remonta aos antigos, que recebeu um renascimento no século XVII, mais notavelmente na filosofia e ciência de Pierre Gassendi. Por conta disso, toda mudança no universo poderia ser explicada pelos movimentos de partículas muito pequenas e indivisíveis chamadas "átomos" em um espaço vazio ou vazio. Mas, se os argumentos de Descartes para rejeitar o vácuo e a divisibilidade infinita da matéria são sólidos, então o atomismo deve ser falso, já que a existência de átomos indivisíveis e um espaço vazio seria ininteligível.

c. Física

Descartes criou uma física não atomística e mecanicista na qual todos os fenômenos físicos deveriam ser explicados pela configuração e movimento das partes minúsculas de um corpo. Esta física mecanicista também é um ponto de diferença fundamental entre as escolas cartesianas e escolásticas-aristotélicas de pensamento. Para este último (como Descartes os entendia), o comportamento regular dos corpos inanimados foi explicado por certos fins para os quais esses corpos se esforçam. Descartes, por outro lado, achava que o esforço humano é mais bem direcionado para a descoberta das causas mecanicistas das coisas, dada a inutilidade das explicações causais finais e como é inútil buscar os propósitos de Deus. Além disso, Descartes sustentou que o método geométrico também deve ser aplicado à física para que os resultados sejam deduzidos das percepções claras e distintas das propriedades geométricas ou quantificáveis encontradas nos corpos, ou seja, tamanho, forma, movimento, determinação (ou direção), quantidade, e assim por diante.

Talvez o resumo mais conciso da visão geral de Descartes sobre o universo físico seja encontrado na parte III, seção 46 dos *Princípios*:

Pelo que já foi dito, estabelecemos que todos os corpos do universo são compostos de um e a mesma matéria, que é divisível em muitas partes indefinidamente, e é de fato dividida em um grande número de partes que se movem em direções diferentes e têm uma espécie de movimento circular; além disso, a mesma quantidade de movimento é sempre preservada no universo. (AT V-III A 100: CSM I 256)

Uma vez que a questão que constitui o universo físico e sua divisibilidade foram previamente discutidas, uma breve explicação do movimento circular dos corpos e da preservação do movimento está em ordem. A primeira tese é derivada da imutabilidade de Deus e implica que nenhuma quantidade de movimento é adicionada ou subtraída do universo, mas sim quantidades de movimento são meramente passadas de um corpo para outro. A imutabilidade de Deus também é usada para sustentar a primeira lei do movimento, que é que “todo e qualquer coisa, na medida do possível, sempre continua no mesmo estado; e assim o que uma vez está em movimento continua sempre em movimento”. Este princípio indica que algo permanecerá em um determinado estado, desde que não esteja sendo afetado por alguma causa externa. Assim, um corpo movendo-se a uma certa velocidade continuará a se mover a essa velocidade indefinidamente, a menos que algo venha para mudá-lo. A segunda tese sobre o movimento circular dos corpos é discutida em *Princípios*, parte II, seção 33. Esta afirmação é baseada na tese anterior de que o universo físico é um plenário de corpos contíguos. Por conta disso, um corpo em movimento deve colidir e substituir outro corpo, que, por sua vez, é colocado em movimento e colide com outro corpo,

substituindo-o e assim por diante. Mas, no final desta série de colisões e substituições, o último corpo movido deve colidir e substituir o primeiro corpo na sequência. Para ilustrar: suponha que o corpo A colide e substitua o corpo B, B substitui C, C substitui D e, em seguida, D substitui A. Isso é conhecido como vórtice cartesiano.

A segunda lei de movimento de Descartes é que "todo movimento é em si recilinear; e, portanto, qualquer corpo que se mova em círculo sempre tende a se afastar do centro do círculo que descreve". Isso é justificado pela imutabilidade e simplicidade de Deus, pois ele preservará uma quantidade de movimento na forma exata em que está ocorrendo até que algumas coisas criadas venham para mudá-la. O princípio expresso aqui é que qualquer corpo considerado por si só tende a se mover em linha reta, a menos que colida com outro corpo, o que o desvia. Observe que esta é uma tese sobre qualquer corpo deixado por si só, e assim apenas corpos solitários continuarão a se mover em linha reta. No entanto, como o mundo físico é um plenário, os corpos não são todos sozinhos, mas constantemente colidindo uns com os outros, o que dá origem aos vórtices cartesianos como explicado acima.

A terceira lei geral de movimento, por sua vez, rege a colisão e deflexão dos corpos em movimento. Esta terceira lei é que "se um corpo colide com outro corpo mais forte do que ele mesmo, ele não perde nenhum de seus movimentos; mas se colidir com um corpo mais fraco, perde uma quantidade de movimento". Esta lei expressa o princípio de que se o movimento de um corpo em linha reta é menos resistente do que um corpo mais forte com o qual ele colide, então ele não perderá nenhum de seu movimento, mas sua direção será alterada. Mas se o corpo colide com um corpo mais fraco, então o primeiro corpo perde uma quantidade de movimento igual à dada no segundo. Observe que todos esses três

princípios não empregam os objetivos ou propósitos (isto é, causas finais) utilizados na física escolástica-aristotésica como Descartes a entendia, mas apenas as leis mais gerais dos mecanismos dos corpos por meio de seu contato e movimento.

d. Corpos Animais e Humanos

Na parte cinco do *Discurso sobre o Método*, Descartes examina a natureza dos animais e como eles devem ser distinguidos dos seres humanos. Aqui Descartes argumenta que se uma máquina fosse feita com a aparência externa de algum animal sem razão, como um macaco, seria indistinguível de um espécime real desse animal encontrado na natureza. Mas se tal máquina de um ser humano fosse feita, seria facilmente distinguível de um ser humano real devido à sua incapacidade de usar a linguagem. O ponto de Descartes é que o uso da linguagem é um sinal de racionalidade e apenas coisas dotadas de mentes ou almas são racionais. Assim, segue-se que nenhum animal tem uma mente ou alma imaterial. Para Descartes isso também significa que os animais não têm, estritamente falando, sensações como fome, sede e dor.

Em vez disso, gritos de dor, por exemplo, são meras reações mecânicas a estímulos externos sem qualquer sensação de dor. Em outras palavras, bater em um cão com uma vara, por exemplo, é uma espécie de entrada e o grito que se segue seria meramente saída, mas o cão não sentiu nada e não podia sentir dor a menos que fosse dotado de uma mente. Os humanos, no entanto, são dotados de mentes ou almas racionais, e, portanto, podem usar a linguagem e sentir sensações como fome, sede e dor. De fato, este "fato" cartesiano está no centro do argumento de Descartes para a união da mente com o corpo resumido

perto do final da parte cinco do *Discurso* e exposto na íntegra na *Sexta Meditação*.

No entanto, Descartes ainda admite que tanto os corpos animais quanto os humanos podem ser melhor entendidos como "máquinas feitas de terra, que Deus forma". A questão é que, assim como o funcionamento de um relógio pode ser melhor compreendido por meio da configuração e movimento de suas partes, assim também com corpos animais e humanos. De fato, o coração de um animal e o de um ser humano são tão parecidos que ele aconselha o leitor sem versículos em anatomia "ter o coração de algum animal grande com pulmões dissecados diante dele (pois tal coração é em todos os aspectos suficientemente parecido com o de um homem), e ser mostrado as duas câmaras ou cavidades que estão presentes nele". Ele então passa a descrever em alguns detalhes o movimento do sangue através do coração, a fim de explicar que quando o coração endurece não está contraindo, mas realmente inchando de forma a permitir mais sangue em uma determinada cavidade. Embora este relato vá contra a (mais correta) observação feita por William Harvey, um inglês que publicou um livro sobre a circulação do sangue em 1628, Descartes argumenta que sua explicação tem a força da demonstração geométrica. Assim, a fisiologia e biologia dos corpos humanos, consideradas sem levar em conta as funções que exigem o funcionamento da alma, devem ser conduzidas da mesma forma que a fisiologia e biologia dos corpos animais, ou seja, através da aplicação do método geométrico à configuração e movimento das peças.

9. Sensações e Paixões

Em seu último trabalho publicado, *Paixões da Alma*, Descartes fornece relatos de como vários movimentos no corpo fazem com que

sensações e paixões surjam na alma. Ele começa fazendo várias observações sobre a relação mente-corpo. Toda a mente está em todo o corpo e todo em cada uma de suas partes, mas ainda assim seu assento principal está em uma pequena glândula no centro do cérebro agora conhecida como a "glândula pineal". Descartes não é explícito sobre o que ele quer dizer com "toda a mente em todo o corpo e o todo em cada uma de suas partes." Mas esta não era uma maneira incomum de caracterizar como a alma está unida ao corpo na época de Descartes.

O ponto principal foi que a alma faz um corpo humano verdadeiramente humano; ou seja, torna-o um corpo humano vivo e não apenas um cadáver. Dado o uso inexplicável de Descartes desta frase, é razoável supor que ele a usou da maneira que seus contemporâneos a teriam entendido. Assim, a mente está unida a todo o corpo e ao todo em cada uma de suas partes na medida em que é uma alma ou princípio de vida. Assim, a união do corpo com a alma faz dele um corpo humano vivo ou um corpo humano, estritamente falando (ver carta para Mersenne datada de 9 de fevereiro de 1645). Mas, o "assento primário", ou seja, o lugar onde a alma desempenha suas funções primárias, é o ponto onde a mente está, de certa forma, afetada pelo corpo, ou seja, a glândula pineal.

Descartes afirma ainda que todas as sensações dependem dos nervos, que se estendem do cérebro até as extremidades do corpo na forma de fibras minúsculas envoltas por membranas semelhantes a tubos. Essas fibras flutuam em uma matéria muito fina conhecida como "espíritos animais". Isso permite que essas fibras flutuem livremente para que qualquer coisa que cause o menor movimento em qualquer lugar do corpo cause movimento naquela parte do cérebro onde a fibra está presa. A variedade de diferentes movimentos dos espíritos animais causam uma variedade de sensações diferentes não na parte do corpo originalmente

afetada, mas apenas no cérebro e, finalmente, na glândula pineal. Então, estritamente falando, a dor não ocorre no pé quando um dedo do pé é escorado, mas apenas no cérebro. Isso, por sua vez, pode causar o alargamento ou estreitamento dos poros no cérebro, de modo a direcionar os espíritos dos animais para vários músculos e fazê-los se mover. Por exemplo, a sensação de calor é produzida pelas partículas imperceptíveis no pote de água fervente, o que causou o movimento dos espíritos animais nos nervos terminando na extremidade da mão. Esses espíritos animais então movem as fibras que se estendem para o cérebro através do tubo de nervos causando a sensação de dor. Isso faz com que vários poros se ampliem ou se estreitem no cérebro, de modo a direcionar os espíritos dos animais para os músculos do braço e fazê-lo mover rapidamente a mão para longe do calor, a fim de removê-la do dano. Este é o modelo de como todas as sensações ocorrem.

Essas sensações também podem causar certas emoções ou paixões na mente. No entanto, diferentes sensações não dão origem a paixões diferentes por causa da diferença de objetos, mas apenas em relação às várias maneiras que essas coisas são benéficas, prejudiciais ou importantes para nós. Assim, a função das paixões é dispor a alma para querer coisas que são úteis e persistir nesse desejo. Além disso, os mesmos espíritos animais que provocam essas paixões também dispõem o corpo a se mover para alcançá-las. Por exemplo, a visão de uma sorveteria, causada pelo movimento dos espíritos animais no olho e através dos nervos para o cérebro e glândula pineal, também pode causar a paixão do desejo surgir. Esses mesmos espíritos animais, então, descartariam o corpo para se mover (por exemplo, em direção à sorveteria) a fim de atingir o objetivo de comer sorvete satisfazendo assim esse desejo. Descartes continua argumentando que existem apenas seis paixões primitivas, ou seja,

admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza. Todas as outras paixões são compostas de alguma combinação desses primitivos ou são espécies de um desses seis gêneros. Grande parte do resto das partes 2 e 3 das *Paixões da Alma* é dedicada a explicações detalhadas dessas seis paixões primitivas e suas respectivas espécies.

10. Moralidade

a. O Código Moral Provisório

Na Parte 3 do *Discurso sobre o Método*, Descartes estabelece um código moral provisório pelo qual planeja viver enquanto está envolvido em sua dúvida metodológica em busca de absoluta certeza. Este código de regras ou máximas "três ou quatro" é estabelecido para que ele não seja congelado pela incerteza nos assuntos práticos da vida. Essas máximas podem ser parafraseadas da seguinte forma:

1. Obedecer às leis e costumes do meu país, apegando-me constantemente à religião católica, e me governando em todos os outros assuntos de acordo com as opiniões mais moderadas aceitas na prática pelas pessoas mais sensatas.
2. Ser o mais firme e decisivo possível na ação e seguir até mesmo as opiniões mais duvidosas uma vez que foram adotadas.
3. Tente dominar a mim mesmo ao invés da fortuna, e mude meus desejos ao invés da ordem do mundo.
4. Reveja as diversas profissões e escolha a melhor.

O principal impulso da primeira máxima é viver uma vida moderada e sensata, enquanto suas crenças anteriormente mantidas foram descartadas devido à sua incerteza. Assim, faz sentido adiar o julgamento sobre tais assuntos até que a certeza seja encontrada. Presumivelmente Descartes

adia as leis e costumes do país em que ele vive por causa da improbabilidade deles levando-o para o caminho errado enquanto suas próprias crenças morais foram suspensas. Além disso, as ações de pessoas sensatas, que evitam os extremos e tomam o caminho do meio, podem fornecer um guia temporário para a ação até que suas crenças morais tenham sido estabelecidas com absoluta certeza. Além disso, embora Descartes pareça colocar suas crenças religiosas em dúvida nas *Meditações*, ele não o faz no *Discurso*. Uma vez que crenças religiosas podem ser aceitas na fé sem uma justificativa racional absolutamente certa, elas não estão sujeitas a dúvidas metodológicas como empregadas no *Discurso*. Assim, suas crenças religiosas também podem servir como guias para a conduta moral durante este período de dúvida. Portanto, a primeira máxima destina-se a fornecer ao Descartes guias ou pedras de toque que provavelmente levarão ao desempenho de ações moralmente boas.

A segunda máxima expressa uma firmeza de ação para evitar a inação produzida pela hesitação e incerteza. Descartes usa o exemplo de um viajante perdido em uma floresta. Este viajante não deve vagar ou mesmo ficar parado, pois nunca vai encontrar o seu caminho. Em vez disso, ele deve continuar andando em linha reta e nunca deve mudar sua direção por pequenas razões. Assim, embora o viajante não possa acabar onde quiser, pelo menos ele estará melhor do que no meio de uma floresta. Da mesma forma, uma vez que a ação prática geralmente deve ser realizada sem demora, geralmente não há tempo para descobrir o curso mais verdadeiro ou mais certo de ação, mas é preciso seguir o caminho mais provável. Além disso, mesmo que nenhuma rota pareça mais provável, alguma rota deve ser escolhida e decididamente adotada e tratada como a mais verdadeira e certa. Seguindo essa máxima, Descartes espera evitar os

arrependimentos experimentados por aqueles que partiram em um curso supostamente bom que mais tarde julgaram ser ruim.

A terceira máxima se junta a Descartes para dominar a si mesmo e não a fortuna. Isso é baseado na percepção de que tudo o que está em seu controle são seus próprios pensamentos e nada mais. Portanto, a maioria das coisas estão fora do controle dele. Isso tem várias implicações. Primeiro, se ele fez o seu melhor, mas não conseguiu alcançar algo, então segue que não estava em seu poder alcançá-lo. Isso ocorre porque seus melhores esforços não foram suficientes para alcançar esse fim, e, portanto, qualquer esforço que fosse suficiente está além de suas habilidades. A segunda implicação é que ele deve desejar apenas as coisas que estão ao seu alcance e, portanto, deve controlar seus desejos em vez de tentar dominar as coisas além de seu controle. Desta forma, Descartes espera evitar o arrependimento experimentado por aqueles que têm desejos que não podem ser satisfeitos, pois essa satisfação está além de seu alcance, de modo que não se deve desejar a saúde quando doente nem a liberdade quando aprisionado.

É difícil ver por que a quarta máxima está incluída. Na verdade, o próprio Descartes parece hesitante em incluí-lo quando afirma no início que seu código moral provisório consiste em "três ou quatro máximas". Embora não examine outras ocupações, Descartes está satisfeito com seu trabalho atual por causa do prazer que recebe ao descobrir novas e não amplamente conhecidas verdades. Isso parece implicar que a escolha correta da ocupação pode garantir um grau de contentamento que não poderia ser alcançado de outra forma, se alguém estiver envolvido em uma ocupação para a qual não se pode ser adequado. Descartes também afirma que sua ocupação atual é a base das outras três máximas, porque é seu plano atual continuar sua instrução que lhes deu origem a elas. Ele

conclui com uma breve discussão de como seu caminho profissional leva à aquisição de conhecimento, que, por sua vez, levará a todos os verdadeiros bens ao seu alcance. Seu ponto final é que aprender a melhor julgar o que é bom e ruim torna possível agir bem e alcançar todas as virtudes e bens alcançáveis. A felicidade é assegurada quando este ponto é alcançado com certeza.

b. Generosidade

Após o *Discurso* de 1637, Descartes não tomou a questão da moralidade de forma significativa novamente até sua correspondência com a Princesa Elizabeth em 1643, que culminou em suas observações sobre generosidade na parte 3 das *Paixões da Alma*. Dada a distância temporal entre suas principais reflexões sobre a moralidade, é fácil atribuir a Descartes dois sistemas morais – o código moral provisório e a ética da generosidade. Mas o pensamento moral posterior de Descartes mantém versões da segunda e terceira máxima sem muita menção à primeira e quarta. Isso indica que a teoria moral posterior de Descartes é realmente uma extensão de seu pensamento anterior com a segunda e terceira máximas em seu núcleo. Nas *Paixões*, parte 3, seção 153, Descartes afirma que a virtude da generosidade "faz com que a autoestima de uma pessoa seja tão grande quanto pode ser legitimamente" e tem dois componentes. O primeiro é saber que apenas a liberdade de descartar vontades está no poder de qualquer um. Assim, as pessoas só devem ser elogiadas ou culpadas por usarem a liberdade, bem ou mal. O segundo componente é a sensação de uma "resolução firme e constante" para usar bem a liberdade de alguém, de tal forma que nunca se pode faltar a vontade de realizar o que foi considerado o melhor.

Observe que ambos os componentes da generosidade se relacionam com a segunda e terceira máxima do código moral provisório anterior. O primeiro componente lembra a terceira máxima em seu reconhecimento da liberdade de escolha das pessoas e do controle que elas têm sobre a disposição de sua vontade ou desejo, e, portanto, devem ser elogiadas e culpadas apenas pelas coisas que estão ao seu alcance. O segundo componente diz respeito à segunda máxima em que ambos pertencem a ações firmes e resolutas. A generosidade requer uma convicção resoluta para usar o livre arbítrio corretamente, enquanto a segunda máxima é uma resolução para manter o julgamento mais provável de levar a uma boa ação sem uma razão significativa para mudar o curso.

No entanto, uma diferença entre esses dois códigos morais é que o código moral provisório do *Discurso* se concentra no uso correto e na promulgação resoluta de julgamentos prováveis, enquanto a ética posterior da generosidade enfatiza uma resolução firme para usar o livre arbítrio corretamente. Assim, em ambos os sistemas morais, o uso correto das faculdades mentais, ou seja, julgamento e livre arbítrio, e a busca resoluta do que é considerado bom deve ser promulgado. Isso, por sua vez, deve levar-nos a um verdadeiro estado de generosidade, a fim de nos considerarmos legitimamente como tendo usado corretamente aquelas faculdades pelas quais os humanos são mais semelhantes a Deus.

11. Referências e Leitura Suplementar

a. Fontes Primárias

- Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, eds. Charles Adam e Paul Tannery, Paris: Vrin, publicado originalmente 1987-1913.

Esta ainda é a edição padrão de todas as obras e correspondências de Descartes em seus idiomas originais.

Citado no texto como volume AT, página.

- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 3 vols. 1984-1991.

Esta é a tradução padrão em inglês de descartes obras filosóficas e correspondência. Citado no texto como CSM ou CSMK volume, página.

b. Fontes secundárias

- Ariew, Roger, Marjorie G. René, eds., *Descartes e Seus Contemporâneos: Meditações, Objeções e Respostas*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Esta é uma coleção de ensaios de estudiosos proeminentes sobre várias questões *levantadas nas Meditações*, objeções a eles e a adequação ou inadequação das respostas de Descartes.

- Broughton, Janet, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

Um estudo do método descartes e seus resultados.

- Dicker, Georges, *Descartes: Uma Introdução Analítica e Histórica*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Uma introdução clara e concisa à filosofia de Descartes.

- Frankfurt, Harry, *Demônios, Sonhadores e Loucos: a Defesa da Razão nas Meditações de Descartes*, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1970.

Um exame clássico das *Meditações de Descartes*.

- Garber, Daniel, *Descartes's Metaphysical Physics*, Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1992.

Fornece um relato detalhado da ciência cartesiana e suas fundações metafísicas.

- Gaukroger, Stephen, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Embora um tanto técnico, esta é uma biografia muito boa do desenvolvimento intelectual de Descartes enfatizando seus primeiros anos e seus interesses em matemática e ciências.

- Kenny, Anthony, *Descartes: Um Estudo de Sua Filosofia*, Nova Iorque: Random House, 1968.

Um estudo clássico da filosofia de Descartes através das *Meditações*.

- Marshall, John, *Teoria Moral de Descartes*, Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1998.

Uma das poucas explicações de comprimento do livro da teoria moral de Descartes.

- Rodis-Lewis, Genevieve, *Descartes: Sua Vida e Pensamento*, trans. Jane Marie Todd, Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1998

Esta é uma biografia muito legível e agradável.

- Rozemond, Marleen, *Descartes's Dualism*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Fornece uma interpretação da verdadeira distinção entre mente e corpo, sua interação causal e teoria da sensação dentro do contexto das teorias escolásticas tardias da união alma-corpo e da sensação.

- Secada, Jorge, *Metafísica Cartesiana: As Origens Escolásticas da Filosofia Moderna*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Um relato às vezes técnico, embora legível, de toda a metafísica de Descartes dentro do contexto do escolástico tardio.

- Skirry, Justin, *Descartes e a Metafísica da Natureza Humana*, Londres: Thoemmes-Continuum Press, 2005.

Fornece um relato da teoria de Descartes sobre a união mente-corpo e como isso o ajuda a evitar o problema mente-corpo.

- Verbeek, Theo, *Descartes e os Holandeses: Reações Precoces à Filosofia Cartesiana 1637-1650*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1994.

Fornece um histórico e relato das controvérsias em Utrecht e Leiden.

- Williston, Byron e Andre Gomby, eds., *Paixão e Virtude em Descartes*, Nova York: Humanity Books, 2003.

Uma antologia de ensaios de muitos estudiosos notáveis sobre a teoria de Descartes sobre as paixões e aspectos de sua teoria moral posterior.

- Williams, Bernard, *Descartes: O Projeto de Puro Inquérito*, Sussex: Harvester Press, 1978.

Relato clássico da filosofia de Descartes em geral.

- Wilson, Margaret, *Descartes*, Londres e Boston: Routledge e Kegan Paul, 1978.

Um clássico em descartes bolsa cobrindo toda a sua filosofia como expressa nas *Meditações*.

Informações do autor

Justin Skirry

Nebraska-Wesleyan University

U. S. A.

BLAISE PASCAL

Blaise Pascal (1623-1662) foi um filósofo, matemático, cientista, inventor e teólogo francês. Em matemática, ele foi um pioneiro nos campos da teoria dos jogos e da teoria da probabilidade. Na filosofia, ele foi um pioneiro no existencialismo. Como escritor de teologia e religião, ele era um defensor do cristianismo.

Apesar da saúde crônica, Pascal fez contribuições históricas para a matemática e para a ciência física, incluindo trabalhos experimentais e teóricos sobre hidráulica, pressão atmosférica e a existência e natureza do vácuo. Como cientista e filósofo da ciência, Pascal defendeu a rigorosa observação empírica e o uso de experimentos controlados; opôs-se ao racionalismo e ao método lógico-dedutivo dos cartesianos; e se opôs às especulações metafísicas e à reverência à autoridade dos teólogos da Idade Média.

Embora ele nunca tenha abandonado totalmente seus interesses científicos e matemáticos, após sua estranha "Noite de Fogo" (a intensa iluminação mística e a conversão da meia-noite que ele experimentou na noite de 23 de novembro de 1654), Pascal voltou seus talentos quase exclusivamente para a escrita religiosa. Foi durante o período de 1656 até sua morte em 1662 que ele escreveu as *Cartas Provinciais* e os *Pensamentos*. O *Cartas Provinciais* é um ataque satírico à casuista jesuíta e uma defesa polêmica do jansenismo. O *Pensamentos* é uma coleção postumamente publicada de notas inacabadas para o que se pretendia ser uma apologia sistemática para a religião cristã. Junto com seus escritos científicos, essas duas grandes obras literárias têm atraído a admiração e o interesse crítico dos filósofos e leitores sérios de todas as gerações.

ÍNDICE

1. Biografia
 - a. Primeiros Anos
 - b. Primeira Conversão
 - c. Reversão mundana
 - d. Segunda Conversão
 - e. Anos Finais
 - f. Milagre do Espinho Sagrado
2. Obras Literárias e Religiosas
 - a. Cartas Provinciais
 - b. Pensamentos
 - I. Plano e Propósito do Trabalho e sua História Textual
 - II. Temas Filosóficos
 - III. Entre miséria e grandeza
 - IV. Abordagens e Interpretação Críticas
 - V. A Aposta
 - c. Obras Menores (opúsculos)
 - I. Escritos sobre a Graça
 - II. Sobre o Espírito Geométrico
 - III. Discurso sobre as Paixões do Amor
 - IV. Discursos sobre a Condição do Grande
 - V. Oração sobre o uso adequado da doença
 - VI. Conversa de Pascal com M. de Saci em Epicteto e Montaigne
3. Obras Matemáticas e Científicas
 - a. Seções Cônicas
 - b. Experimentos no Vácuo
 - c. Triângulo de Pascal e Teoria das Probabilidades

- d. Infinito
- e. Resolvendo o Cicloide
- 4. Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento
 - a. Filosofia da Ciência
 - b. Teoria do Conhecimento
 - I. Razão e Sentido
 - II. O Coração
- 5. Fideísmo
- 6. Existencialismo
- 7. Conclusão: Reputação e Legado Cultural de Pascal
- 8. Referências e leitura suplementar
 - a. Textos e traduções de obras de Pascal
 - b. Estudos biográficos e críticos

1. Biografia

"A vida de Pascal é inseparável de seu trabalho." – A. J. Krailsheimer

A vida de Pascal despertou o mesmo fascínio e gerou tantas discussões acaloradas e comentários eruditos quanto seus escritos. Isso se deve em grande parte à sua personalidade intrigante e enigmática. Lê-lo é entrar em contato direto com sua estranheza e seu encanto. É também encontrar um emaranhado de incongruências e aparentes contradições. Para o próprio Pascal – humilde, mas enérgico; fanático assim como cético; brando e empático, mas também capaz de murchar desprezo – personificou a própria "quimera" que ele declarou ser o homem (*Pensamentos*, 131/164). [Nota: Ao longo deste artigo, os fragmentos dos *Pensamentos* são identificados primeiro (isto é, antes da barra) pelo sistema de numeração de Lafuma e depois (após a barra) pelo de Sellier – L/S.]

O interesse por sua vida também se deve ao nosso desejo natural de aprender mais sobre esse “gênio assustador”, ou *effrayant génie* – frase memorável de Chateaubriand, cuja combinação única de talentos lhe permitiu fazer contribuições revolucionárias não apenas para a matemática e a ciência física, mas também para a teologia e a literatura de sua época. Apenas listar suas realizações é mais uma vez encontrar Pascal, a “quimera” – o enigma humano que era tanto um cruzado de vanguarda da ciência empírica quanto um ávido defensor da antiga profecia, misticismo, milagres e hermenêutica bíblica. Os leitores modernos geralmente ficam chocados ao descobrir que o pai das probabilidades do jogo e do computador mecânico usava um cinto com pontas para castigar a si mesmo e mortificar ainda mais um corpo já atormentado por doenças recorrentes e dores crônicas.

Ele tem sido objeto de dezenas de biografias, começando com *A vida de Monsieur Pascal*, o breve esboço hagiográfico composto por sua irmã Gilberte Périer logo após sua morte em 1662 e publicado pela primeira vez em 1684. Novos tratamentos da vida do autor têm aparecido em francês e inglês com notável regularidade desde então.

As memórias de Périer estabeleceram um precedente ao aplicar um padrão subjacente e uma simetria à vida de seu irmão. A forma implícita é a de uma peça bem feita com estrutura clássica de cinco atos. No tratamento de Périer, esse drama de vida é uma comédia divina que mostra a ascensão espiritual e a eventual salvação de uma alma angustiada que, após uma série de provas e contratempos, se reúne com Deus. Enquanto isso, os biógrafos e comentaristas seculares de Pascal, começando com Voltaire, oferecem uma visão oposta. Eles retratam a carreira de Pascal como essencialmente uma tragédia, um arco descendente traçando o declínio da timidez e da superstição de um

pensador outrora ousado e independente. A caracterização de Nietzsche de Pascal como “a vítima mais instrutiva do cristianismo, assassinada lentamente, primeiro fisicamente, depois psicologicamente” é um resumo típico (*Ecce Homo*, II, 3, p. 243).

Ambas as visões são simplificadas demais. Em primeiro lugar, em nenhum momento de sua vida Pascal foi um libertino ou um livre pensador. Portanto, retratar sua vida como se consistisse em duas “conversões” repentinas e poderosas, com um deslizamento intermediário para o mundanismo e os pecados da carne, parece um pouco patético e melodramático. Da mesma forma, como Pascal apoiou a fé católica por toda a vida e também manteve o interesse por problemas científicos e matemáticos bem depois de seu compromisso com o jansenismo e Port-Royal, parece injusto retratar seus últimos anos como uma traição a seus princípios científicos e não como uma intensificação ou culminação de suas visões religiosas. Apesar dessas e de outras distorções, a divisão tradicional da biografia de Pascal em cinco fases ou períodos continua sendo uma maneira conveniente de revisar sua carreira.

a. Primeiros Anos

Blaise Pascal nasceu em 19 de junho de 1623, em Clermont (atual Clermont-Ferrand), na região de Auvergne, no centro da França. Seus pais eram Étienne Pascal (1588 - 1651), magistrado, funcionário público e membro da classe aristocrática e profissional conhecida como a nobreza do manto, e Antoinette Bégon Pascal (1596-1626), filha de um comerciante de Clermont. Pascal recebeu o nome de seu tio paterno, bem como de São Brás, o santo armênio do século III martirizado por ter sua carne esfolada por pentes de cardagem de ferro, já que seu homônimo mais tarde puniria sua própria carne usando um cinto cravejado de unhas afiadas.

A família Pascal, incluindo a irmã mais velha de Pascal, Gilberte (1620) e a irmã mais nova Jacqueline (1625), desfrutava de um estilo de vida confortável e burguês. Étienne, além de advogado, funcionário público e administrador de impostos, era proficiente em latim e grego, um amador em filosofia natural e um matemático especialista. Ele também era um pai exigente, mas amoroso, que tinha muito orgulho das realizações de seus filhos. Gilberte se tornaria o primeiro biógrafo de Pascal e serviria como um feroz guardião de sua reputação. Jacqueline exibiu um gênio literário precoce e foi aclamada como poetisa e dramaturga antes de se tornar freira em Port-Royal. A mãe de Pascal, conhecida por sua piedade e trabalho de caridade, morreu quando Pascal tinha apenas três anos e Jacqueline era apenas uma criança.

Pascal era uma criança doente que sofreu várias dores e doenças ao longo de sua vida. Segundo uma anedota familiar contada por sua sobrinha, com um ano de idade ele teria sido vítima de uma estranha doença. Seu abdômen ficou distendido e inchado, e o menor incômodo desencadeava acessos de choro e gritos. Essa aflição supostamente continuou por mais de um ano, e a criança muitas vezes parecia à beira da morte.

Ao ouvir a condição do menino, vizinhos atribuíram à bruxaria e culparam uma idosa pobre que ocasionalmente realizava tarefas domésticas para a família Pascal. Étienne, como um cavalheiro educado, no início zombou da acusação, mas quando sua paciência acabou se esgotando, ele confrontou a mulher e a ameaçou de enforcamento se ela não se apresentasse com a verdade. A mulher teria caído no chão e prometido divulgar tudo se sua vida fosse poupada. Ela confessou que em um momento de raiva e ressentimento ela tinha lançado um feitiço sobre a criança – um feitiço fatal que só poderia ser desfeito por tê-la transferida

para alguma outra criatura viva. Supostamente o gato da família foi dado a ela e fez um bode expiatório para a criança condenada. A velha então prescreveu que um cataplasma de ervas especiais fosse aplicado no estômago de Pascal. Após uma intensa crise, durante a qual parecia estar em coma e à beira da morte, Pascal acordou de seu “feitiço” e acabou recuperando a saúde.

Este estranho e improvável conto de “bruxa” dificilmente é crível hoje. Mas parece muito provável que Pascal tenha sofrido uma doença grave e potencialmente fatal na infância, durante a qual seus pais tentaram desesperadamente todos os tipos de curas e tratamentos fantasiosos. Na verdade, a anedota é perfeitamente coerente com o mundo selvagem e paradoxal da cultura do século XVII e, especialmente, da prática médica da época - uma época em que a ciência empírica e a magia natural, novas técnicas iluminadas e superstições antigas, eram rotineiramente misturadas e praticadas lado a lado.

A causa exata e a base dos problemas de saúde de Pascal nunca foram totalmente resolvidas ou explicadas. Segundo Gilberte, após seu aniversário de 18 anos, Pascal nunca mais viveu um dia de sua vida livre de dores ou de algum tipo de doença ou problema de saúde. A opinião médica mais comum é que ele contraiu tuberculose gastrointestinal na primeira infância e que as manifestações da doença, juntamente com sinais de possível nefrite concomitante ou artrite reumatoide, recorreram periodicamente ao longo de sua vida. Os relatos de sua patologia também são consistentes com enxaqueca, síndrome do intestino irritável e fibromialgia - um complexo de doenças frequentemente encontradas juntas e que também ocorrem frequentemente em combinação com sintomas de ansiedade, depressão e sofrimento emocional.

O interesse acadêmico neste assunto envolve mais do que apenas curiosidade ociosa e trabalho de detetive médico. A questão da saúde física e mental de Pascal atinge o cerne dos desejos de aprender mais sobre as condições e circunstâncias que produzem um gênio extraordinário. Aflição e doença, trauma físico ou emocional, uma desvantagem natural ou deficiência muitas vezes serviram como uma motivação adicional ou acelerador para realizações criativas de alto nível. Os exemplos são abundantes - desde a antiga lenda do cego e vagabundo Homer até as histórias documentadas de figuras criativas modernas como Isaac Newton, Van Gogh, Stephen Hawking e Christy Brown. Podemos apenas especular se e até que ponto as doenças e deficiências físicas de Pascal, em vez de retardar sua carreira, podem ter realmente estimulado e dado origem a seus triunfos intelectuais.

Em 1631, poucos anos após a morte de sua esposa, Étienne vendeu seu posto de governo (uma prática comum do dia) junto com a maioria de sua propriedade e se mudou com seus filhos para Paris. Ao longo dos nove anos seguintes, ele dedicou-se às suas atividades científicas e matemáticas amadoras e assumiu o controle pessoal da educação de seus filhos. Reconhecendo cedo os excepcionais dons intelectuais de seu filho, Étienne projetou e supervisionou um programa especial e currículo para o garoto baseado em seus próprios princípios educacionais antiescolares e progressistas.

O jovem Pascal aprendeu latim e grego, bem como história, geografia e filosofia - tudo em horários improvisados, inclusive durante as refeições e em vários horários ao longo do dia. A ciência, ou filosofia natural como a disciplina era então conhecida, acendeu a imaginação de Pascal, e ele demonstrou desde cedo uma curiosidade sobre os fenômenos naturais e uma predileção por planejar experimentos. O direito

civil e canônico também fazia parte de um currículo variado que incluía o estudo da Bíblia e dos Padres da Igreja. Os últimos estudos estavam de acordo com os pontos de vista religiosos pessoais de Étienne, que eram simples e respeitosos e tão progressistas quanto seus pontos de vista sobre educação. Ele ensinou seu próprio princípio fundamental de que tudo o que é uma questão de fé não deve ser tratado também como uma questão de razão; e vice-versa. É um princípio que Pascal levou a sério e seguiu ao longo de sua carreira.

Na crença de que, uma vez exposto à matemática, seu filho ficaria tão cativado por ela que abandonaria ou ignoraria seus outros estudos, Étienne decidiu suspender a instrução em matemática e geometria até que Pascal concluísse o restante de seu treinamento. No entanto, ao descobrir que o menino já havia alcançado uma compreensão intuitiva da disciplina, incluindo sua própria demonstração elaborada independentemente de uma prova em Euclides, Étienne concordou. As páginas de Euclides foram finalmente abertas ao jovem, e assim começou a introdução tardia de Pascal à matemática - a matéria com a qual ele conduziria, às vezes com culpa, um caso de amor para toda a vida.

A educação de Pascal foi única em sua época e seria incomum em qualquer época. Um estudante apaixonado que se aprofundava em cada novo assunto, ele absorveu novos materiais, incluindo, em um período posterior, os componentes mais misteriosos e técnicos da teologia de forma rápida e sem esforço. No entanto, seu aprendizado, embora profundo em algumas áreas, nunca foi amplo e, de certa forma, foi menos notável pelo que incluiu do que pelo que deixou de fora.

Por exemplo, devido a suas doenças variadas, o regime de Pascal não incluía treinamento físico ou qualquer forma de exercício. Além disso, por causa da forma sequestrada, hermética, totalmente privada de sua

escolaridade, ele nunca experimentou nenhum dos contatos pessoais ou oportunidades de desenvolvimento social que a maioria dos jovens, incluindo mesmo monges novatos em escolas monásticas, comumente fazem. Até que ponto isso pode ter deformado ou limitado suas habilidades sociais e interpessoais, é difícil dizer. Ele era conhecido por ser temperamentalmente impaciente e exigente com os outros, enquanto às vezes parecia arrogante e egocêntrico. Mais tarde, em sua carreira, ele reconheceu plenamente suas deficiências e, de fato, puniu-se por sua ambição social e vaidade intelectual.

Pascal não foi amplamente lido nos clássicos ou na literatura contemporânea. Embora estivesse bem familiarizado com o pensamento aristotélico e escolástico, a filosofia para ele consistia principalmente em Epicteto, Montaigne e no debate tradicional entre o estoicismo e o epicurismo. A literatura profana era estranha para ele e, dados seus gostos e hábitos, é impossível imaginá-lo lendo, digamos, Ovídio ou Catulo, muito menos Rabelais. Na verdade, é incerto se ele leu Homero ou Virgílio ou quaisquer versos além dos Salmos e os poemas religiosos de sua irmã Jacqueline. Quanto ao drama, Corneille era um amigo da família que certa vez defendeu pessoalmente a poesia e a dramaturgia de Jacqueline, e o jovem Racine estudou literatura clássica e retórica na escola de Port-Royal, enquanto Jacqueline e Pascal também estavam lá. No entanto, Pascal nunca menciona o trabalho de nenhum dos grandes escritores e, de fato – além de se referir ao palco como uma “diversão perigosa” (*Pensamentos*, 764/630) – parece ter tido pouco interesse pelo teatro francês contemporâneo, que era então em seu apogeu artístico.

Mas o que quer que tenha faltado em educação física, estudos humanísticos e apreciação de arte, Pascal mais do que compensou em suas atividades favoritas. Na verdade, ele avançou tão rapidamente em

física e matemática que Étienne introduziu corajosamente o menino com apenas treze anos de idade em seu pequeno círculo acadêmico parisiense conhecido como *Académie libre*. A figura central desse grupo era o filósofo polímata, matemático, teólogo e teórico da música Père Marin Mersenne, um dos principais intelectuais da época. Mersenne se correspondeu com Descartes, Huygens, Hobbes e outros luminares do período e promoveu ativamente o trabalho de pensadores controversos como Galileu e Gassendi. O círculo de Mersenne também incluiu matemáticos notáveis como Girard Desargues e Gilles de Roberval. Essas figuras inspiradoras serviram ao jovem Pascal como mentores, examinadores, modelos intelectuais e guias acadêmicos.

Foi durante seu envolvimento com o círculo de Mersenne que Pascal publicou, aos dezesseis anos, seu *Ensaio Para as Cônicas*, uma importante contribuição para o campo relativamente novo da geometria projetiva. O ensaio inclui uma prova original sobre as propriedades especiais de hexágonos inscritos em seções cônicas que ainda hoje é conhecido como Teorema de Pascal.

Na mesma época em que Pascal estava trabalhando em seu teorema, Étienne, que já havia servido como conselheiro do cardeal Richelieu, atraiu a ira do primeiro-ministro ao liderar um protesto contra a inadimplência de um título do governo. Ameaçado de prisão, refugiou-se em Auvergne. Ele acabou sendo restaurado às boas graças do cardeal pela intervenção de sua filha Jacqueline (o cardeal, patrono do teatro, ficou encantado não apenas com as habilidades poéticas e dramáticas de Jacqueline, mas também com sua beleza e modos corteses). Também é provável que Richelieu tivesse um motivo adicional para receber Étienne de volta. Pois assim que Étienne voltou ao favor real, Richelieu o nomeou o principal

administrador de impostos de Rouen. A pedido do cardeal, a família Pascal mudou-se de Paris para Rouen no início de janeiro de 1640.

Rouen era uma cidade em crise, assolada pela violência nas ruas, quebras de safra, revolta fiscal e surto de peste. Coube a Étienne lidar com a revolta dos contribuintes, o que ele conseguiu fazer trabalhando com os cidadãos locais e conquistando sua confiança e respeito. Pascal, entretanto, parece ter sido pouco afetado pela mudança de cenário e continuou com seus estudos matemáticos. Ele também empreendeu um novo projeto. Impressionado com o enorme número de cálculos exigidos no trabalho de contabilidade e avaliação de impostos de seu pai, ele se perguntou se o trabalho enfadonho de tal trabalho não poderia ser aliviado por algum tipo de dispositivo mecânico. Começando a trabalhar na ideia em 1642, ele finalmente concebeu, projetou e supervisionou a construção do que foi apresentado ao público em 1645 como a máquina aritmética, mais tarde conhecida como Pascalina. Seu design simples consistia em uma sequência de rodas interconectadas, dispostas de tal maneira que uma volta completa de uma roda empurrava sua vizinha para a esquerda um décimo de volta.

A Pascalina tornou-se assim a primeira calculadora mecânica totalmente funcional do mundo e, em 1649, Pascal recebeu uma patente real do dispositivo. Nos cinco anos seguintes, ele continuou mexendo em seu projeto, experimentando vários materiais e experimentando diferentes arranjos de articulação e mecanismos de engrenagem. Nove modelos de trabalho sobrevivem até hoje e servem como um lembrete de que Pascal não era apenas um platonista matemático absorvido em um mundo superior de números puros, mas também um tipo de engenharia realista e de mente prática, interessado em aplicar os insights da ciência e da matemática à solução de problemas do mundo real.

b. Primeira Conversão

Em um dia aqui em janeiro de 1646, Étienne Pascal, na qualidade de funcionário público, foi convocado para impedir um duelo que aconteceria em um campo fora de Rouen. No caminho, ele escorregou no gelo, fraturou uma perna e machucou o quadril. A família chamou dois especialistas locais, os irmãos Deschamps, que se mudaram para a casa de Pascal por um período de três meses para cuidar de Étienne e supervisionar sua recuperação. Os irmãos acabaram por ser membros da pequena e sagrada comunidade de adoradores agostinianos estabelecida em Port-Royal pelo padre jansenista Jean du Vergier de Hauranne, mais conhecido simplesmente como o abade Saint-Cyran.

Os jansenistas (nomeados em homenagem ao teólogo holandês Cornelius Jansen) aceitaram o estrito credo agostiniano de que a salvação não é alcançada pela virtude ou mérito humano, mas unicamente pela graça de Deus. Em Port-Royal eles praticavam um estilo de vida ascético enfatizando penitência, austeridade, exercícios devocionais e boas obras. Enquanto tratavam Étienne, os irmãos Deschamps compartilharam suas opiniões religiosas rigorosas, exigentes e um tanto tristes com a família Pascal. O próprio Pascal, junto com seu pai e irmãs, nunca havia demonstrado muito fervor religioso genuíno. Eles eram bons católicos de classe média alta, brandos e respeitosos em suas crenças, em vez de zelosos, nem tementes a Deus nem, em grau extraordinário, buscadores de Deus. No entanto, o ardor dos irmãos Deschamps provou ser contagioso. Pascal pegou fogo e leu com avidez os textos jansenistas que lhe foram entregues – sermões de Saint-Cyran junto com obras doutrinárias de Agostinho, Antoine Arnauld (sucessor de Saint-Cyran) e do próprio Jansen. Gradualmente, com crescente segurança e, finalmente, com total sinceridade e convicção, Pascal abraçou o credo jansenista. De acordo

com o relato de Gilberte, ele foi o primeiro da família a se converter à nova fé e, assim que o fez, começou a converter o resto da família, primeiro Jacqueline, depois Étienne e, finalmente, Gilberte e seu marido. Florin Perier. Deve-se acrescentar, no entanto, que do próprio ponto de vista de Pascal, ele não estava tanto “convertido” ao jansenismo, ou a qualquer grupo ou seita em particular, mas sim declarando ou reafirmando seu compromisso com a verdadeira fé.

Em suas memórias, Gilberte se refere aos acontecimentos desse período como a “conversão intelectual” de Pascal, distinguindo-a de sua posterior, mais emocional e traumática “segunda conversão” de 1654. Ela também afirma que nessa época Pascal renunciou formalmente a todos os seus e pesquisas matemáticas e desde então dedicou-se inteira e exclusivamente ao amor e serviço de Deus. Essa afirmação é imprecisa e difícil de entender, visto que apenas um ano depois Florin Périer, o próprio marido de Gilberte, ajudou no que é provavelmente a mais famosa investigação científica de Pascal, o célebre experimento Puy-de-Dôme medindo a pressão do ar e provando a existência do vácuo. Na verdade, apesar da afirmação de Gilberte, provavelmente estaria mais próximo da verdade dizer que, logo após sua conversão ao jansenismo, Pascal retomou seus esforços científicos com ainda mais entusiasmo e energia do que antes. Na primavera de 1647, em parte a conselho de seus médicos, ele retornou a Paris, onde se relacionou mais uma vez com ex-colegas e começou a organizar vários novos ensaios e tratados para publicação. Sua suposta renúncia à filosofia natural e ao brilhante mundo da vida intelectual parisiense durou seis meses.

c. Reversão mundana

Ao contrário do relato de Gilberte, a maioria dos biógrafos aceitaram os anos de 1649 a 1654 como *periode mondaine* na carreira de Pascal – ou seja, como uma época em que ele se retirou de sua promessa de servir apenas a Deus e retomou em um grau significativo a vida de um cavalheiro-cientista.

Não foi um período de devassidão e libertinagem ou qualquer coisa do tipo. Embora mostrasse uma fraqueza ocasional por seda e brocado e gostasse das comodidades tanto de um criado quanto de um coche e seis, Pascal não se tornou um frequentador de salão ou mesmo um *bon vivant*. Ele era simplesmente um jovem que buscava a companhia de colegas especialistas, saboreava os holofotes do reconhecimento por suas realizações pessoais e se deliciava com o mundo social da conversa erudita e do debate intelectual brilhante. Seu lapso ou falha pessoal, se assim pode ser chamado, foi o que os port-realistas chamavam *de libido excelendi* – uma concupiscência da mente e não da carne e um exemplo do desejo humano natural de fama que seu contemporâneo, John Milton, chamado de “aquela última enfermidade da mente nobre”.

Os companheiros de Pascal durante este período incluíram estrelas da cena social de Paris como Artus Gouffier, o Duque de Roannez, um ex-oficial militar, notável cortesão, e diletante amador em ciência e matemática; Antoine Gombaud, o Chevalier de Méré, um soldado, jogador, autor e modelo de *honnêteté* (mais do que mera “honestidade”, este termo conota todo um código de conduta e o estilo de vida galante e alegre de um homem independente do mundo); e Damien Mitton, outro campeão da honestidade cujo nome se tornou sinônimo de charme jovial e narração colorida. Vários comentaristas dos *Pensamentos* argumentam que a obra visa diretamente a cultura da honestidade e que visa

especificamente figuras como Méré e Mitton, ou seja, pessoas que buscam uma vida de virtude e felicidade longe de Deus.

Pouco depois de seu retorno a Paris em 1647 e durante uma virada para pior em sua saúde, Pascal reuniu-se com seu antigo círculo de amigos e colegas intelectuais e também foi introduzido na sociedade educada. Descartes fez uma visita (e de acordo com relatos sabiamente sugeriu que Pascal seguisse um regime de repouso e bouillon em vez da dieta constante de enemas, purgações e derramamentos de sangue favorecidos por seus médicos). O encontro histórico entre os dois rivais científicos e filosóficos supostamente não foi bem.

A nova vida de Pascal em Paris foi interrompida em 1648 pelo início do *Fronde*, o violento confronto civil que começou como uma disputa de poder entre o ministro-chefe Mazurin e os líderes do Parlamento e que continuou como um conflito entre a coroa e várias facções aristocráticas nos próximos cinco anos. Para escapar do caos da máfia e da presença militar em Paris, Pascal retornou a Clermont junto com suas irmãs, cunhados e pai. Lá, ele efetivamente inseriu-se no equivalente a Auvergne da alta sociedade parisiense e retomou sua paixão temporária pela vida honesta. Ele retornou a Paris em 1650, reconectou-se com seus velhos amigos, e começou a revisar e polir vários artigos científicos, incluindo partes de uma versão nunca concluída ou parcialmente perdida de seu *Tratado sobre o Vácuo*.

Em 24 de setembro de 1651, Étienne morreu; ele tinha 63 anos. Pascal e Jacqueline estavam ao lado de sua cama. Gilberte estava em Clermont esperando o nascimento de uma criança que se chamaria Étienne Périer em homenagem ao seu avô. A carta de consolo de Pascal para Gilberte, preservada entre suas obras completas, decepcionou alguns de seus admiradores devido ao seu tom austero e à fria visão jansenista da

morte (não devemos lamentar, mas nos alegrar com a vontade de Deus; o falecido está agora em um mundo melhor; e assim por diante). No entanto, a carta inclui uma nota de afeto pelo homem que assumiu o controle pessoal de sua educação e que foi o primeiro a apresentá-lo ao mundo das ciências e matemática. Pascal termina a carta com uma promessa de que ele, Gilberte e Jacqueline devem redobrar um no outro o amor que eles compartilhavam para seu falecido pai. Alguns meses depois, Jacqueline finalmente cumpriu sua determinação (há muito adiada em obediência aos desejos de seu pai e irmão) de dedicar sua vida ao serviço sagrado e entrar em Port-Royal como freira.

No verão de 1654 Pascal trocou uma série de cartas com Fermat sobre o problema de calcular as chances e probabilidades de jogo. Foi também nessa época (embora muitos tenham duvidado de sua autoria) que ele completou seu *Discurso sobre o Amor*. E de acordo com pelo menos dois de seus biógrafos (Faugère e Bishop) foi durante esse mesmo período (1653-54) que o próprio Pascal foi vítima de paixão amorosa e até contemplou o casamento (supostamente para a virosa Charlotte de Rouannez, sua correspondente frequente e irmã de seu bom amigo, o Duque). Por outro lado, Gilberte em seu relato da vida de seu irmão não faz qualquer menção a um caso de amor, e a evidência de que Pascal já sucumbiu ao romance ou se tornou um pretendente permanece esboçada na melhor das hipóteses.

Um outro evento muito citado, mas duvidoso e não verificado, na vida de Pascal também data desse período. De acordo com várias fontes, nenhuma totalmente, em outubro de 1654, Pascal supostamente se envolveu em um acidente quase fatal ao cruzar a Pont de Neuilly em sua carruagem. Seus cavalos assustados supostamente empinaram, dispararam e mergulharam pela lateral da ponte no Sena, quase arrastando a

carruagem e Pascal atrás deles. Felizmente, o acoplamento principal quebrou e o treinador, com Pascal dentro, milagrosamente se segurou na borda e se estabilizou.

Os comentaristas que dão crédito a essa história atribuem a ela a "segunda conversão" de Pascal e veem seu retorno ao jansenismo como uma consequência imediata e direta de sua experiência de quase morte. Sigmund Freud aceitou a história e até a usou como exemplo de como um trauma grave pode desencadear uma reação obsessiva ou fóbica. No entanto, não há evidências conclusivas de que o evento tenha acontecido.

d. Segunda Conversão

O evento crucial da vida e carreira de Pascal ocorreu em 23 de novembro de 1654, entre as 22h30 e as 12h30. Pascal estava deitado na cama em sua casa no distrito de Marais, em Paris, quando experimentou o êxtase religioso ou a revelação que seus biógrafos chamam de sua "segunda conversão" ou "noite de fogo". Ele produziu um registro escrito desta experiência importante em uma folha de papel, que ele então inseriu em um pedaço de pergaminho dobrado inscrito com um relato duplicado da mesma visão. Este registro duplo, conhecido como *Memorial*, ele manteve costurado no forro de sua jaqueta como uma espécie de símbolo secreto ou testamento privado de sua nova vida e total compromisso com Jesus Cristo. Ninguém, nem mesmo Gilberte ou Jacqueline, estava ciente da existência deste documento, que só foi descoberto após sua morte.

O texto do *Memorial* é enigmático, ejaculatório, portentoso. No topo da folha está uma cruz seguida por algumas linhas estabelecendo a hora e a data, em seguida, a palavra *FEU*(fogo) em todos os maiúsculos e centrada perto do topo da página. Então:

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

Dieu de Jésus-Christ.

Deum meum et Deum vestrum.

Ton Dieu sera mon Dieu.

(Deus de Abraão, Deus de Isaque, Deus de Jacó, não dos filósofos e estudiosos. Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz. Deus de Jesus Cristo. Meu Deus e seu Deus. Teu Deus será meu Deus.)

E assim por diante, em uma veia igualmente extática por mais cerca de dezoito versos. A cópia em pergaminho termina com o juramento solene: "Total submissão a Jesus Cristo e ao meu diretor. Eternamente em alegria por um dia de provação na terra. Não me esquecerei da tua palavra".

Como o nome indica *Memorial*, as palavras de Pascal foram escritas para preservá-las indelevelmente em sua memória e para dar testemunho tangível do que foi para ele um evento que penetrou sua alma e mudou sua vida. Seu relato, apesar de sua brevidade e estilo gnômico, está de acordo com os relatos de conversão e misticismo classicamente descritos e analisados por William James.

Nas semanas anteriores a 23 de novembro de 1654, Pascal visitou várias vezes Jacqueline em Port-Royal e queixou-se, apesar de sua vida social ativa e trabalho científico contínuo, de sentimentos de insatisfação, culpa, falta de propósito e tédio. Como na história de seu acidente de carruagem no Sena, ele parecia ser um homem à beira do abismo - neste caso entre a ansiedade e a esperança. Sua "Noite de Fogo" mudou dramaticamente sua perspectiva e o trouxe de volta à beira do desespero.

e. Anos Finais

Após sua conversão Pascal renunciou formalmente, mas não abandonou totalmente, seus estudos científicos e matemáticos. Em vez disso, ele jurou dedicar seu tempo e talentos à glorificação de Deus, à edificação de seus irmãos na fé e à salvação da comunidade humana em geral. Não demorou muito para que ele fizesse um teste inicial de sua nova determinação.

Na verdade, mal Pascal se comprometeu com Port-Royal, o enclave jansenista, nunca seguro e sempre sob a suspeita vigilante da grande comunidade católica, viu-se sob cerco teológico. Antoine Arnauld, o líder espiritual de Port-Royal e a voz e autoridade intransigentes de suas estritas crenças e valores agostinianos, estava envolvido em uma amarga controvérsia colocando o jansenismo contra o papa, a ordem jesuíta e a maioria dos bispos da França. Com efeito, os oponentes acusavam todo o sistema jansenista de se basear no erro. Em questão estavam questões da doutrina católica envolvendo graça, eleição, retidão humana, poder divino e livre arbítrio. Arnauld negou as acusações e publicou uma série de contra-ataques veementes. Infelizmente, isso só serviu para tornar mais intensa a hostilidade contra ela mesma e a comunidade de Port-Royal. Acabou sendo censurado pela Faculdade de Teologia da Sorbonne e foi ameaçado com acusações oficiais de heresia. Ele buscou refúgio em Port-Royal-des-Champs e aguardou o conceito de Paris e Roma.

Com a voz oficial de Port-Royal efetivamente silenciada, a causa do jansenismo precisava de um novo campeão. Pascal estava pronto para preencher o papel. Durante o período 1656-57, sob o pseudônimo de Louis de Montalte, ele produziu uma série de 18 cartas públicas atacando os jesuítas e defendendo Arnauld e a doutrina jansenista. *As Cartas Provinciais*, como ficaram conhecidas, introduziram um tom e estilo

inteiramente novos no debate teológico contemporâneo. De tempos em tempos, o gênero serviu como um fórum para ofuscação, vituperação, linguagem técnica obscura e prosa acadêmica enfadonha. As *Cartas* de Pascal injetaram uma nova nota de inteligência e humor e variaram da leve ironia e sarcasmo à zombaria e desprezo absolutos. Eles também apresentavam um idioma popular e tom de conversa e faziam uso de recursos literários como caracterização, diálogo, dramatização e voz narrativa. Eles se tornaram uma sensação e atraíram a atenção divertida dos leitores em toda a França. Quem, as pessoas se perguntavam, é esse inteligente Montalte? Os jesuítas, atordoados e lentos para responder, pareciam ter encontrado seu par intelectual.

f. Milagre do Espinho Sagrado

Na mesma semana em que o quinto provincial de Pascal (uma polêmica contra a casuística jesuíta) foi publicado, e justamente quando começaram a circular rumores de um novo antagonismo e desfavor real com o jansenismo, um evento extraordinário ocorreu em Port-Royal. Como presente de um benfeitor, a comunidade aceitou e concordou em expor uma relíquia sagrada – um verdadeiro espinho, assim se dizia, da coroa do Salvador. Em parte, como um ato de fé e em parte por desespero, a sobrinha de Pascal, Marguerite, filha de Gilberte, de dez anos, foi indicada para receber uma incisão curativa do objeto sagrado. Por mais de três anos ela sofria de uma fístula lacrimal, um inchaço ou tumor horrível ao redor do olho que, segundo seus médicos, não tinha cura conhecida e era tratável apenas por cauterização com um estilete em brasa.

No entanto, notavelmente, poucos dias depois de ser picado pelo espinho sagrado, o olho de Marguerite foi completamente curado. O aparente milagre emocionou a família Pascal e toda a comunidade de Port-

Royal; as notícias do evento logo se espalharam fora dos muros de Port-Royal e por todo o país. Após um inquérito, a cura foi confirmada como um milagre de boa-fé e oficialmente aceita como tal. Port-Royal se alegrou e, por um tempo, o antagonismo contra ela por parte da comunidade católica diminuiu. Pascal considerou o milagre um sinal de favor divino para o projeto de suas *Cartas* e para a causa do jansenismo em geral. Também confirmou sua crença em milagres, uma crença que formaria parte do fundamento de sua visão da fé religiosa conforme apresentada nos *Pensamentos*.

Apesar do sinal auspicioso do favor celestial, e embora as *Cartas* tenham sido brilhantemente bem-sucedidos no curto prazo, eles falharam em seu objetivo final de reivindicar Arnauld e Port-Royal. Uma “bula” papal condenando o jansenismo foi emitida por Alexandre VII em outubro de 1656 e aprovada na França em dezembro de 1657. Um juramento oficial decretando que a doutrina jansenista estava contaminada pela heresia circulou e todos os padres, monges e freiras franceses, incluindo o Port-Royalists e a irmã de Pascal, Jacqueline, foram obrigados a assinar. Em 1660, as “pequenas escolas” de Port Royal, conhecidas pela excelência e modelos de educação progressiva, foram fechadas. Em 1661, o mosteiro não tinha mais permissão para aceitar noviços. No início do século seguinte, a abadia seria abolida, a comunidade de fiéis dissolvida e os prédios arrasados. Oprimido por uma força combinada de política real e poder papal, Port-Royal ficaria em ruínas e o jansenismo, embora inspirasse algumas ramificações aleatórias e imitações dos últimos dias, se veria amplamente reduzido a um capítulo interessante, mas breve na história do catolicismo francês.

Enquanto isso, na primavera de 1658, enquanto estudava a Bíblia e fazia trabalhos preparatórios para o que seria seu magnum opus – o

grande pedido de desculpas ao cristianismo que se tornaria o *Pensamentos* – Pascal voltou sua atenção mais uma vez para a matemática e para o problema da *roleta* ou cicloide. Gilberte culpa essa "reversão" das atividades mundanas dos médicos de Pascal, que recomendaram que ele deixasse de fora suas sérias investigações teológicas por atividades mais leves. Ela também afirma que a solução para o problema, que havia desafiado pessoas como Galileu, Torricelli e Descartes, chegou a ele quase apesar de si mesmo e durante um ataque de insônia causado por uma dor de dente. Ela finalmente alega que Pascal decidiu tornar pública sua descoberta apenas quando ele foi finalmente persuadido por outros de que era a vontade de Deus. As alegações de Gilberte são questionáveis. O que se sabe é que quando Pascal, sob o pseudônimo de Amos Dettonville, realmente publicou sua solução, o que foi feito no contexto de um concurso ou desafio que ele havia jogado fora para algumas das melhores mentes matemáticas da Europa, o resultado foi uma controvérsia que ocupou seu tempo e energia por vários meses e que o distraiu de trabalhar em seu novo projeto.

Os *Pensamentos* ocuparam os últimos anos de Pascal e foram empreendidos em um momento em que sua saúde, que nunca foi robusta, se deteriorou e piorou progressivamente. Originalmente concebido como uma defesa abrangente da fé cristã contra os incrédulos, o trabalho em sua forma existente é uma rica variedade de notas, fragmentos, aforismos, homilias, ensaios curtos, sermões e vislumbres que, mesmo em seu estado desorganizado e inacabado, constituem uma contribuição poderosa e fascinante para a filosofia, teologia e arte literária.

Pascal trabalhou com determinação nos *Pensamentos* na medida em que sua saúde o permitiu, o que infelizmente não foi muito frequente ou por muito tempo. No início de 1659, ele já estava gravemente doente e só

conseguia trabalhar por curtos períodos antes de sucumbir à exaustão física e mental. Sua condição melhorou um pouco um ano depois, quando ele foi transferido de Paris para sua cidade natal, Clermont, mas esse alívio durou apenas alguns meses. Quando voltou a Paris, reuniu energia suficiente para elaborar seu plano de um sistema de transporte público de ônibus para a cidade. Quando essa nova ideia foi realizada e colocada em operação em 1662, Paris tinha o primeiro sistema de trânsito desse tipo no mundo.

Os últimos dois anos da vida de Pascal foram passados em Paris sob os cuidados e supervisão de Gilberte e Florin, que haviam alugado uma casa nas proximidades. Foi um período sombrio para todos os Pascals; Jacqueline morreu em 1661, apenas alguns meses depois de ser forçada a assinar o formulário condenando o Augustinus de Jansen como herético. À medida que a saúde física de Pascal piorava, seus poderes mentais enfraqueciam e seus hábitos pessoais e visão espiritual se tornavam ainda mais duros e austeros. De acordo com Gilberte, ele considerava qualquer tipo de prazer gastronômico ou deleite gastronômico como uma forma odiosa de sensualidade e adotou a visão (muito pouco gaulesa) de que se deve comer estritamente para se alimentar e não para se divertir. Ele defendia o ideal de pobreza e afirmava que se deveria preferir e usar os bens produzidos pelos artesãos mais pobres e honestos, não aqueles fabricados pelos melhores e mais talentosos. Ele limpou sua casa de luxos e móveis bonitos e acolheu uma família sem-teto. Ele até alertou Gilberte para não ser publicamente afetuosa com os filhos – alegando que as carícias podem ser uma forma de sensualidade, dependência e autoindulgência. Em sua opinião, uma vida dedicada a Deus não permitia vínculos pessoais íntimos – nem mesmo familiares.

Durante seus últimos dias, ele queimou com febre e cólicas. Seus médicos o agrediram com suas curas habituais. Ele oscilava dentro e fora da consciência e sofreu uma série de convulsões violentas recorrentes. No entanto, Gilberte atesta que recuperou a clareza de espírito a tempo de fazer uma confissão final, receber o Santíssimo Sacramento e receber a extrema-unção. Suas últimas palavras coerentes foram: "Que Deus nunca me abandone". Ele morreu à 1h da manhã de 19 de agosto de 1662, aos 39 anos.

Mesmo Pascal post-mortem foi incapaz de escapar da curiosidade e intromissão de seus médicos. Pouco depois de sua morte, uma autópsia foi realizada e revelou, entre outras patologias, câncer de estômago, doença hepática e lesões cerebrais. Nem após a morte, ele teve paz com o fogo cruzado ainda em andamento entre os jesuítas e Port-Royal. Pascal, perguntaram-lhe, era verdadeiramente ortodoxo e um bom católico? Um crente sincero e defensor dos poderes do Papa e do sacerdócio e da intervenção efetiva dos Santos? Ele rejeitou a heresia jansenista em seu leito de morte e aceitou uma teologia mais moderada e indulgente? Essas questões foram levantadas e debatidas por uma sucessão de biógrafos, críticos, advogados do diabo dos últimos dias e grandes inquisidores póstumos. Suas obras se saíram melhor, tendo recebido, durante os três séculos e meio desde sua morte, atenção editorial de primeira linha, várias traduções excelentes e uma abundância de comentários acadêmicos especializados. Os *Pensamentos* e as *Cartas Provinciais* lhe renderam um lugar no panteão da não-ficção filosófica francesa ao lado de nomes como Montaigne, Descartes, Voltaire, Rousseau e Sartre.

2. Obras Literárias e Religiosas

a. Cartas Provinciais

As *Cartas Provinciais* de Pascal (a partir de agora *Cartas* ou *Provinciais*) são uma série de 18 cartas mais uma "Resposta" fictícia e um fragmento inacabado composto e publicado entre janeiro de 1656 e março de 1657. Seu objetivo era defender a comunidade jansenista de Port-Royal e seu principal porta-voz e líder espiritual, Antoine Arnauld, de difamações e acusações de heresia, ao mesmo tempo em que liderava uma contra-ofensiva contra os acusadores (principalmente os jesuítas). Trocas polêmicas, muitas vezes amargas e pessoais, eram uma característica comum da paisagem teológica do século XVII. Pascal se aventurou nessa luta particular com um conjunto único de armas - uma mente afiada por exercícios matemáticos e debates científicos, uma inteligência afiada e habilidades literárias e dramáticas afiadas.

No pano de fundo das cartas estão dois eventos notáveis: (1) Em maio de 1653, o Papa Inocêncio X em uma bula intitulada *Cum Occasione* ("Em ocasião") declarou cinco proposições supostamente contidas no Augustinus de Cornélio Jansênio como heréticas. (2) Em janeiro de 1656, após um longo e acalorado julgamento, Arnauld, que repetidamente negou que as cinco proposições estivessem no texto de Jansen, foi oficialmente censurado e expulso da Sorbonne.

As cinco proposições podem ser indicadas da seguinte forma:

1. Mesmo os justos, não importa o quanto eles possam se esforçar, não têm o poder e a graça para manter todos os mandamentos.
2. Em nossa condição de queda é impossível resistirmos à graça interior.
3. Para merecer mérito ou condenação, devemos estar livres de compulsão externa, embora não por necessidade interna.

4. É heresia dizer que podemos aceitar a graça ou resistir a ela.

5. Cristo não morreu por todos, mas apenas pelos eleitos.

Duas perguntas separadas estavam em jogo: (1) As proposições estão realmente em Jansen, se não explicitamente e literalmente, então implicitamente em significado ou intenção? Essa era a chamada questão de fato (*de fait*). (2) As proposições, tão claramente e normalmente compreendidas, são de fato heréticas? Essa era a questão do direito ou da lei (*de droit*). A posição Port-Royal foi *sim* no caso da segunda pergunta, *não* no caso do primeiro. Arnauld afirmou que as proposições não ocorrem, textualmente ou não, em qualquer lugar do texto de Jansen, mas ele reconheceu que se elas ocorressem lá (ou em qualquer outro lugar), elas eram de fato heréticas. Apesar do fato de que ele negou qualquer apoio às cinco proposições, ele e a comunidade de Port-Royal como um todo ficaram sob suspeita de aprová-las secretamente, se não as abraçar abertamente.

Tal foi a situação em que Pascal se encontrou quando se sentou para compor a primeira *provinciana*. O que ele produziu foi algo totalmente novo nos anais da controvérsia religiosa. No lugar da fúria usual e da disputa técnica, ele adota um tom de franqueza e simplicidade coloquial. Ele se apresenta como um cidadão modesto, comum e privado (originalmente anônimo, mas mais tarde identificado nas cartas coletadas pelo pseudônimo Louis de Montalte) que está escrevendo de Paris para um "amigo provincial". O propósito de "Montalte" é transmitir suas observações pessoais, insights e comentários sobre as disputas aprendidas e poderosas que ocorreram recentemente na Sorbonne. Em essência, através de sua persona fictícia, Pascal fornece um relato de *O Caso Arnauld* e o caso contra o jansenismo como visto por um estranho friamente observador e brincalhão.

No decorrer da carta, Pascal/Montalte introduz uma série de interlocutores fictícios que explicam ou defendem as visões jansenistas, jesuítas e tomísticas sobre uma série de questões teológicas, mais notavelmente as doutrinas de graça suficiente em relação à graça eficaz e a noção de poder próximo. Estes são exatamente o tipo de assuntos teológicos profundamente esotéricos, altamente técnicos que "Montalte" e seu "amigo provincial" (e, portanto, por extensão e mais importante, seu público-alvo de cidadãos de fala simples, senso comum, concidadãos) provavelmente acharam tenso, incompreensível e um tanto bobo. Por meio de recursos de entrevista e diálogo, Montalte consegue apresentar essas questões em termos relativamente claros e compreensíveis e convence o leitor de que as visões jansenista e tomista de cada uma são virtualmente idênticas e perfeitamente ortodoxas. Ele continua mostrando que qualquer discrepância aparente entre as duas posições – e de fato todo o ataque ao jansenismo e Arnauld – não é baseado em doutrina, mas é inteiramente político e pessoal, um produto da calúnia e conspiração jesuíta. Com efeito, um complicado conflito teológico é apresentado na forma de um simples drama humano. A ironia e a sátira mordaz são transmitidas com a desenvoltura suave de uma epístola horaciana.

Nem todas as *províncias* lidam com as mesmas questões e preocupações que a primeira. Nem todos eles exibem o mesmo estilo lúdico e tom de "*brincadeira*" que Voltaire tanto admirava. Na verdade, algumas das cartas posteriores, longe de serem alegres e afáveis, são apaixonadas e alcançam uma eloquência sublime; outros são absolutamente cruéis e violentos em seu ataque. As cartas 1-3 oferecem uma defesa de Arnauld, desafiando seu julgamento e censura. A carta 4, colocando um jesuíta contra um jansenista, serve de ponte entre os provinciais 1-3 e 5-10. As cartas 5-10 atacam a casuística e a doutrina

jesuíta; neles Montalte acusa a Sociedade de hipocrisia e frouxidão moral e de colocar a tranquilidade de consciência e a glória da Ordem acima do verdadeiro dever cristão e do amor a Deus. As cartas 11-16 não são mais dirigidas ao “amigo provincial”, mas sim dirigidas diretamente aos padres jesuítas. A carta 14 inclui uma extensa discussão tanto da lei natural quanto da divina e faz uma importante distinção ética entre homicídio, pena de morte e suicídio. A carta 16 termina com a famosa apologia de Pascal pela prolixidade: “Esta carta é muito longa, simplesmente porque não tive tempo para encurtá-la”. As cartas 17 e 18 são endereçadas ao Padre Annat, SJ, confessor do Rei, e são diretos e pessoais. Aqui Pascal praticamente abandona o artifício de “Montalte” e parece quase se apresentar em sua própria pessoa. Na Carta 17, uma virtual retomada e resumo do caso das cinco proposições, ele repete mais uma vez que escreve puramente como cidadão privado e nega ser membro de Port Royal. Uma vez que Pascal não era um monge nem um solitário dentro da comunidade, a alegação é tecnicamente precisa, embora sem dúvida o deixe aberto às mesmas acusações de distorção da verdade e casuística que ele levanta contra os jesuítas.

Embora as *Cartas* tenham conquistado um grande número de leitores e desfrutado de um período de sucesso popular, elas falharam em atingir seu objetivo estratégico de preservar a doutrina port-royal e jansenista de ataques externos. Eles também tiveram algumas consequências infelizes e não intencionais. Eles foram acusados, por exemplo, de incitar o cinismo, o desrespeito e até mesmo o desprezo pelo clero nas mentes dos cidadãos comuns. Rapidamente traduzidos para o inglês e o latim, eles também se tornaram populares entre os leitores protestantes, felizes em estender o ataque ferino de Pascal à moralidade jesuíta em uma crítica satírica contra o catolicismo como um todo. Depois da publicação dos provinciais, o

termo jesuítico tornar-se-ia sinónimo de astuto e subtil e as palavras casuística e casuística nunca mais estariam isentas de uma conotação de sofisma e desculpa. Banidos por ordem de Luís XIV em 1660 e colocados no Índice e queimados pela Inquisição, os provincianos, no entanto, viviam na clandestinidade e no exterior com sua popularidade intacta.

Hoje, os provinciais mantêm o valor documental tanto como relíquias do jansenismo quanto como espécimes sobreviventes da polémica religiosa do século XVII, mas os leitores modernos os valorizam principalmente por sua excelência literária. Eles representam o modelo original não apenas para o gênero de não-ficção satírica, mas também para o estilo clássico da prosa francesa em todos os outros gêneros. Rabelais e Montaigne eram basicamente inimitáveis e muito peculiares e idiossincráticos para servir como modelo de estilo para escritores posteriores. A combinação de clareza viva e elegância concisa de Pascal estabeleceu um padrão para autores franceses de La Rochefoucauld, Voltaire e Diderot a Anatole France. Até mesmo Paul Valéry, indiscutivelmente o crítico mais severo de Pascal, criticou seu predecessor em um estilo de prosa muito agradecido a ele. Boileau afirmou basear seu próprio estilo poético conciso e vigoroso na prosa dos provincianos: "Se eu escrever quatro palavras", disse ele, "apago três", que também era o hábito de Pascal. Voltaire declarou que as *Cartas* reunidas são "o livro mais bem escrito" que já apareceu na França. D'Alembert também apreciava o trabalho, mas desejava que Pascal tivesse direcionado sua sagacidade e ironia para suas próprias crenças absurdas. Ele argumentou que o jansenismo é tão "chocante" e merecedor de escárnio e ridículo quanto as doutrinas de Molina e dos jesuítas. Dos leitores modernos de Pascal, apenas o arquiconservador Joseph de Maistre, ponta de lança do contrailuminismo, desdenhou totalmente a obra, chamando o jansenismo

de heresia “vil” e “descarada” e achando o estilo das Cartas rancoroso e amargo.

No final, é lamentável que o principal debate nas províncias tenha sido teológico e não filosófico, pois teria sido útil e interessante ter a discussão franca de Pascal sobre livre-arbítrio vs. determinismo psicológico, em vez de um tortuoso confronto doutrinário entre graça eficaz e graça suficiente. A própria fórmula de Jansen – que “o homem irresistivelmente, embora voluntariamente, faz o bem ou o mal, conforme seja dominado pela graça ou pela concupiscência” – é paradoxal e tenta ter as duas coisas (pode um ato ser voluntário e irresistível?). Pascal também parece equívoco sobre o assunto, embora insista que seus pontos de vista são consistentes com a ortodoxia católica. Ele lutou com o problema da graça e do livre arbítrio não apenas nas *Cartas*, mas também em partes dos *Pensamentos* e especialmente em seus *Escritos Sobre a Graça* (1657-58), onde oferece um extenso comentário sobre Agostinho e compara o calvinista, visões jansenistas e jesuítas. No entanto, mesmo aí, seu relato é obscuro e teológico, em vez de contundente e filosófico e, portanto, é de interesse principalmente de especialistas, e não de leitores em geral.

b. Pensamentos

I. Plano e Propósito do Trabalho e sua História Textual

Os *Pensamentos* são uma raridade entre as obras literárias e filosóficas – uma magnum opus de um grande autor que alcançou o status de clássico apesar de inacabado, fragmentário e quase como um álbum de recortes. A *Eneida*, os *Contos de Canterbury*, *Sobre a natureza das coisas*, os manuscritos de Kafka, todos tinham trabalhos restantes ou estavam incompletos quando seus autores morreram, mas parecem rascunhos finais em comparação com os *Pensamentos*. Sainte-Beuve comparou a

obra a uma torre na qual as pedras foram empilhadas, mas não cimentadas. O texto, como o temos hoje, representa as notas reunidas, fragmentos, aforismos diversos e pequenos ensaios em andamento do que seria uma Apologia detalhada e abrangente do Cristianismo – uma defesa da fé contra o ateísmo, deísmo, libertinagem, filosofia pagã e o culto da honestidade.

Inspirado pela força e certeza de sua própria conversão e pela excitação tardia do Santo Espinho, Pascal foi ainda mais encorajado pelo recente sucesso dos provinciais. Confiante em seus poderes de argumentação e persuasão, tanto lógico quanto literário, sentiu-se chamado a empreender um novo e ousado projeto. A nova obra seria nada menos que uma afirmação definitiva e justificação do cristianismo contra seus detratores e críticos. Seria também um exercício de alcance espiritual e proselitismo – um apelo sincero, dirigido tanto à razão quanto ao coração, convidando escarnecedores, duvidosos, indecisos e perdidos a se juntarem à comunhão católica. Nos *Pensamentos*, Pascal assumiria tanto o papel de Apologista quanto de Apóstolo.

Na primavera de 1658, ele apresentou um esboço detalhado de seu projeto, explicando seu escopo e objetivos, para uma plateia de amigos e membros de Port-Royal. O plano foi recebido com entusiasmo e recebeu total aprovação e endosso do grupo. A obra seria unificada, mas em camadas e texturizada, com múltiplas seções e duas partes principais:

Primeira parte: miséria do homem sem Deus.

Segunda parte: Felicidade do homem com Deus.

ou

Primeira parte: essa natureza é corrupta. Provado pela própria natureza.

Segunda parte: que existe um Redentor. Provado pelas Escrituras. (6/40).

O projeto foi concebido como um exemplo do que hoje é chamado de *apologético imanente*. Em termos simples, isso significa que Pascal não baseará sua apresentação em argumentos objetivos, lógica sistemática e provas metafísicas da existência de Deus. De fato, com exceção de alguns casos, como 135/167, onde encontra evidências na natureza para um Ser que é "necessário, infinito e eterno", Pascal evita a maioria das provas tradicionais de Deus, mesmo a de Agostinho. Em vez disso, ele apelará para o desenrolar da história da fé cristã a partir de suas raízes na profecia do Antigo Testamento através de seu desenvolvimento inicial para a Igreja moderna. Além disso, ele apelará diretamente para o espírito humano subjetivo e para a experiência pessoal de cada leitor, enfatizando nossa *necessidade* humana existencial por Deus e nossos sentimentos de incompletude e miséria além dele.

Em essência, Pascal deixará para os leitores decidir se seu relato sobre a condição humana e suas descrições de seus mundos sociais e físicos (não como eles gostariam que fossem, mas como eles realmente experimentá-los em nossas vidas diárias) são críveis e persuasivos. Se o leitor aceitar suas contas, Pascal estará a meio caminho de seu objetivo. Permanecerá para ele convencer ainda mais os leitores de que a solução para nossa miséria, para a desordem e injustiça da vida, é a aceitação de Jesus Cristo. Ele argumentará que não só a crença no cristianismo não é contrária à razão, mas que é a única religião totalmente compatível com ele. Para apoiar esta afirmação, ele oferecerá evidências históricas a seu favor da autoridade das Escrituras e testemunhas antigas, e também sob a forma de milagres, profecias e hermenêuticas figurais (tipológicas). No entanto, ele admite que essa evidência não será conclusiva – pois o

cristianismo nunca poderá ser provado apenas por razão ou autoridade. Deve ser aceito no coração (*coeur* – um termo especial no vocabulário de Pascal que inclui conotações de "espírito", "alma", "instinto humano natural" e até mesmo "amor"): "É o coração que vive a Deus, e não a razão. Isso, então, é a fé: Deus sentiu pelo coração, não pela razão" (424/680).

Tal em essência era o plano. Sua execução, limitada pela doença quase constante de Pascal e fadiga, continuou durante seus quatro anos restantes. Após sua morte, seus manuscritos foram colocados sob custódia de Arnauld e um comitê de colegas jansenistas. Ao transcrever os manuscritos, o comitê produziu duas cópias variantes. A edição original de Port Royal dos trabalhos de Pascal saiu em 1670, incompleta e cuidadosamente examinada para evitar ofender o governo. Prosper Faugère trouxe à tona uma edição revisada e autoritária da obra em 1844. Várias novas edições, com diferentes arranjos do material, surgiram ao longo do século seguinte. O pedido numérico usado na edição de 1897 de Léon Brunschvicg tornou-se padrão, mas foi substituído primeiro pela edição de 1951 de Louis Lafuma (que foi baseada na Primeira Cópia) e depois novamente pela edição de 1976 de Phillipe Sellier (que foi baseada na Segunda Cópia). A publicação da edição de Jean Mesnard de 1993 dá aos leitores franceses mais um excelente texto.

II. Temas Filosóficos

Morte, Deus, infinito, a natureza do universo, os limites da razão, o sentido da vida – essas são apenas algumas das grandes ideias e temas filosóficos que Pascal reflete no curto espaço dos *Pensamentos*. De fato, além dos fragmentos gnômicos de Heráclito ou dos textos aforísticos terse de Wittgenstein, é difícil pensar em uma obra que embala tantas reflexões filosóficas provocativas em tão poucas páginas.

No entanto, mesmo com seus múltiplos títulos de assunto e ampla gama de tópicos, a obra ainda pode ser lida como a exploração profunda de um único grande tema: a condição humana, vista sob seus dois aspectos opostos, mas interrelacionados – nossa miséria sem Deus e nossa grandeza com ele. Pascal argumenta que sem Deus nossa condição espiritual é essencialmente um estado de miséria caracterizado por ansiedade, alienação, solidão e tédio. Ele sugere que, se pudéssemos ficar quietos por um instante e olhar honestamente para dentro de nós mesmos, reconheceríamos nosso desespero. No entanto, passamos a maior parte do tempo bloqueando ou ocultando nossa verdadeira condição de nós mesmos por meio de formas de autoengano e amor-próprio (como Agostinho antes dele, Pascal descreve com precisão os mecanismos de negação e defesa do ego muito antes de serem clínica e tecnicamente definidos por Sigmund Freud).

O principal desses dispositivos de proteção do ego é o *divertissement* (diversão ou distração), o termo de Pascal para nossa necessidade contínua e tendência quase viciante de buscar formas de entretenimento e diversão irracionais ou entorpecentes. Tais “distrações” às vezes podem envolver comportamento imoral ou culpável, por exemplo, prostituição, embriaguez, promiscuidade sexual, mas mais frequentemente assumem a forma de hábitos e atividades que são meramente inúteis ou autoindulgentes, como jogos ou salões. Podem até consistir em passatempos basicamente inocentes, mas que, não obstante, são vãos, triviais ou pouco edificantes, por exemplo, esportes como tênis e esgrima. Do ponto de vista severo de Pascal, mesmo as artes, e especialmente a dança e o teatro, não passam de espécies de diversão. Assim como todos os luxos, bens de consumo e prazeres mundanos com os quais orgulhosamente nos cercamos. De acordo com Pascal, usamos

esses bens e atividades não, como supomos auto-lisonjosamente, para certificar nossas realizações ou adicionar um toque de felicidade à nossa vida interior. Pelo contrário, nós os usamos principalmente como uma forma de esconder nossa sombria realidade interior de nós mesmos e uns dos outros. Eles são um meio de negar nossa própria mortalidade e vacuidade. (136/168; 139/171.)

III. Entre miséria e grandeza

Com efeito, as diversões nos impedem de reconhecer nossa miséria essencial. Eles criam uma falsa sensação de segurança que esconde o abismo ou vácuo interior. Por outro lado, a miséria e a insegurança são apenas parte de nossa natureza. Nossa condição, como Pascal aponta repetidamente nos *Pensamentos* e também em sua “conversa” com Sacy, é dual. Somos uma parte miséria e uma parte grandeza; e ao lado de nossos sentimentos de isolamento e miséria, também temos um profundo senso de nossa dignidade e valor intrínsecos. Pascal nos chama de “caniços pensantes”, embora sua ênfase seja no pensamento. Pois o pensamento, ele argumenta, é toda a base de nossa dignidade, o atributo de nossa natureza que nos eleva e nos separa do resto do universo material. É um acidente da história que a coleção de anotações de Pascal passou a se chamar *Pensamentos*. Mas o título é apropriado, pois a obra como um todo poderia muito bem ser descrita como uma extensa meditação sobre a consciência humana, sobre o que significa pensar.

IV. Abordagens críticas e interpretação

A crítica e a interpretação dos *Pensamentos* seguiram duas abordagens principais. A primeira, que poderia ser chamada de abordagem convencional ou histórica, é a favorecida pela maioria dos

estudiosos literários e historiadores da religião, incluindo mais notavelmente Philippe Sellier, David Wetsel e Jean Mesnard. De acordo com essa visão, os *Pensamentos* devem ser entendidas dentro do contexto e do quadro de apologética cristã tradicional. Além disso, o projeto e o propósito originais do autor (na medida em que a bolsa moderna pode determiná-los) devem ser cuidadosamente reconstruídos e totalmente respeitados. A maioria dos biógrafos e críticos que seguem essa abordagem concordam que o objetivo principal de Pascal era articular e defender o cristianismo – e especialmente a forma agostina-jansenista do cristianismo praticada em Port-Royal – contra seus adversários cétricos, ateus e deístas. Em particular, argumentaram, Pascal pretende converter o contemporâneo livre-pensador e *homem honesto* – ou seja, uma figura muito parecida com seus amigos Mitton e Méré e, de fato, não muito diferente de uma versão secular, racionalista e mundina de si mesmo.

Entende-se, portanto, que a obra não é um drama interno que encena as lutas pessoais de Pascal com a crença religiosa, mas sim um diálogo articamente inventado com o proselitismo retórico de um adversário imaginário. O "eu" da obra, nesta visão, não é o próprio Pascal *na persona propria*, mas uma ficção polifônica – uma gama de vozes literárias e máscaras adotadas por Pascal estritamente como um dispositivo retórico e como um meio de persuasão. Assim, sempre que parecemos ouvir a voz narrativa dos *Pensamentos* expressando medo, dúvida, conflito ou agonia existencial, devemos entender essa voz não como a própria de Pascal, mas como a de uma criação literária ou persona cujas expressões devem ser interpretadas ironicamente ou como apresentadas para efeito dramático ou retórico.

Embora ele não fosse nem um estudioso literário nem um historiador da religião (mas mais como uma versão "rabugenta" de cada um), Voltaire

parece ter lido e entendido os *Pensamentos* desta maneira tradicional. Ou seja, ele interpretou o trabalho como um exemplo de apologética cristã destinada a um escorheiro ou duvidoso praticamente como ele mesmo. Nem preciso dizer que ele não foi influenciado pelos argumentos de Pascal. À alegação de que a condição humana é de ansiedade e miséria, ele responde que não somos tão perversos nem miseráveis como Pascal diz. Quanto à extensa discussão de Pascal sobre milagres, profecias, a interpretação figurativa das Escrituras, e afins, Voltaire considera o esforço como tanto fôlego desperdiçado. Ele até sugere que o cristianismo estaria melhor sem desculpas tão tensas e exageradas, que ele comparou a tentar sustentar um carvalho ao circundá-lo com palhetas.

O poeta e crítico T. S. Eliot, em seu ensaio introdutório de 1933 aos *Pensamentos*, também interpreta a obra desta maneira tradicional. No entanto, em oposição direta a Voltaire, a quem ele reconhece ser o maior crítico de Pascal, ele acha os argumentos de Pascal sobre todo sincero e psicologicamente persuasivo. Ele se afasta da leitura tradicional apenas na medida em que considera os *Pensamentos* não apenas como uma obra de apologética cristã, mas também como um exemplo de biografia espiritual, uma expressão da personalidade forte e idiossincrática de Pascal e combinação única de paixão e intelecto (360).

Em oposição a essa maneira essencialmente histórica e acadêmica de ler os *Pensamentos*, vários críticos e comentaristas, de Chateaubriand e Walter Pater a Paul Valéry, AJ Krailsheimer e Lucien Goldmann, ofereceram versões do que poderia ser chamado de abordagem "romântica", "confessional" ou "fenomenológica". De acordo com esta linha de interpretação, a narrativa fragmentária de Pascal representa um retrato fictício de uma alma em crise ou uma verdadeira confissão pessoal à maneira de Agostinho (e mais tarde Rousseau). Ou seja, apresenta um *grito*

de coração ou *grito de triunfo* que fornece um olhar direto para o coração e a alma de um penitente ex-pecador que, depois de uma longa e agonizante luta, encontra Cristo e renuncia ao mundo. Os próprios leitores românticos discordam na medida em que esse exercício de auto-revelação é um produto consciente – ou seja, um artefato cuidadosamente arranjado e habilmente feito – ou, em uma veia mais psicanalítica, a expressão dos conflitos internos reais do autor e dos motivos e intenções inconscientes. Também oferecem diferentes interpretações do público ou destinatário da obra. Os *Pensamentos* são um monólogo dramático? Uma confissão privada endereçada a Deus? Um diálogo entre Pascal e o leitor? Entre Pascal e ele mesmo? Eles realmente pretendem converter um Méré ou um Mitton, e eles são endereçados apenas aos céticos e aqueles que não têm fé? Ou eles são destinados também como um exercício meditativo e inspiração para cristãos ativos, uma ferramenta espiritual para ajudar a guiar os crentes e fortalecer sua fé? Ou talvez Pascal, à maneira de São Paulo, esteja tentando ser tudo para todas as pessoas e, assim, até certo ponto, tentando fazer alguma ou todas as coisas acima ao mesmo tempo?

O grande crítico vitoriano Walter Pater compara os *Pensamentos* à tragédia shakespeariana e observa que Pascal não é um cético convertido ou ex-infiel que viu a luz. Em vez disso, ele parece pego "no centro de uma crise trágica perpetuamente mantida mantendo a fé firmemente, mas em meio aos pontos bem posicionados de dúvida essencial ao seu redor". Os *Pensamentos*, Pater continua a afirmar, dramatizam uma intensa dialética interior: "nenhuma supersessão calma de um estado de dúvida por um estado de fé; as dúvidas nunca morrem, elas são apenas mantidas em uma *agonia* perpétua.

Esta visão dos *Pensamentos* é como um diálogo interior ou psicomaquia dramatizando a própria luta pessoal de Pascal entre fé e

dúvida é completamente rejeitada por Jean Mesnard e outros estudiosos que insistem que qualquer indício de tal luta é apenas uma pose retórica por parte de Pascal e empregada para efeito dramático.

Pascal foi proclamado herege e calvinista durante sua vida e foi chamado de tudo, de cético a niilista pelos leitores modernos. Assim, até certo ponto Paul Valéry em seu controverso ensaio "*Variações Sobre Pensamentos*" foi, em sua maioria, apenas repetindo críticas ao autor que críticos anteriores, muitos deles clérigos católicos, haviam feito antes (por exemplo, que ele era um teólogo pobre, que ele era insensível à beleza natural e à arte, e assim por diante). Valéry parece reconhecer uma distinção entre Pascal, o autor, e o "Eu" dos *Pensamentos*, mas ele acha o "eu" da obra tão artificial e exagerado que acusa o autor de ser hipócrita e insincero. Pensando na passagem nos *Pensamentos* sobre o terror induzido pelo "silêncio eterno" do espaço infinito (201/233), ele diz, aqui está um "cristão estranho", que contempla os céus estrelados, mas não consegue descobrir seu Pai Celestial. Ecoando um como anteriormente feito por Voltaire, Valéry compara Pascal a um poeta trágico que retrata a condição humana como muito mais sombria e dura do que realmente é; que descreve vividamente os medos e tormentos da vida, mas que quase não retrata seus prazeres e alegrias, seus momentos de excitação e intensidade.

Lucien Goldmann argumentou que a forma fragmentária dos *Pensamentos* pode ser um acidente devido à morte de Pascal, mas também se qualifica como um produto criativo brilhantemente alcançado, uma forma estética e psicologicamente apropriada que não apenas reflete o verdadeiro estilo e estado de espírito de Pascal ele mesmo e de sua persona narrativa, mas também capta o humor e temperamento de seu tempo. Escrevendo a partir de uma perspectiva lukácsiana-marxista e

evolutiva que ele chama de “estruturalismo genético”, Goldmann vê Pascal como uma força criativa de ponta e, ao mesmo tempo, um produto de suas circunstâncias pessoais e época histórica. Nessa interpretação, Pascal estabelece polaridades dialéticas nos *Pensamentos* – a miséria do homem vs. sua grandeza; concupiscência vs. piedade e sacrifício; Tipo do Antigo Testamento vs. Antítipo do Novo Testamento; razão vs. o coração; e assim por diante, todas as quais são polaridades supostamente resolvidas e reconciliadas na pessoa de Jesus Cristo. Essas polaridades são homólogas e paralelas às oposições históricas mais amplas do período: a nova ciência vs. filosofia antiga e teologia tradicional; racionalismo cartesiano vs. ceticismo; a classe administrativa (nobreza do vestuário) e burguesia vs. A nobreza; Protestantismo e Jansenismo vs. Catolicismo; e assim por diante. Visto dessa forma, os *Pensamentos* podem ser vistos como encapsulando e efetivamente dramatizando as principais dinâmicas intelectuais e sociais de toda uma época.

V. A Aposta

Um dos desenvolvimentos mais notáveis da filosofia ocidental é o fato de que uma lasca dos *Pensamentos*, um único fragmento de um texto fragmentário e, mas uma pequena parte da obra desarrumada, multi-parte, inacabada que a contém, alcançou uma vida literária completa própria, com sua própria história animada de comentários e críticas. Este é o famoso fragmento (418/680) conhecido como *Le Pari de Pascal*, ou "Aposta de Pascal". Discussões extensas da Aposta podem ser encontradas tanto impressas quanto online, incluindo um artigo nesta enciclopédia. Essas discussões abordam uma série de questões relativas à Aposta, como seu status no desenvolvimento da teoria da decisão e da teoria da probabilidade, as várias objeções que foram feitas contra ela, e as

numerosas versões revisadas ou alternativas e aplicações que foram derivadas dela. Esta seção assumirá apenas duas questões relacionadas ao tema: (1) a questão de se o próprio Pascal aprovou ou não a Aposta e acredita que ela apresenta um argumento legítimo e persuasivo para a fé em Deus; (2) a resposta à Aposta por parte de alguns filósofos e críticos selecionados, juntamente com um olhar para alguns de seus precedentes na história literária.

Simplesmente caracterizada, a Aposta é um diálogo em segunda pessoa no qual Pascal imagina um indivíduo forçado a escolher entre a crença em Deus e a descrença nele. Ele analisa a situação como se o leitor-protagonista (o "você" do diálogo imaginário) estivesse envolvido em um grande jogo existencial de lançamento de moedas. As condições e possíveis resultados da Aposta são apresentados na tabela a seguir:

	Você aposta que Ele existe	Você aposta que Ele não existe.
Deus existe	+ ∞ (ganho infinito)	- ∞ (perda infinita)
Deus não existe	- x (perda finita)	+ x (ganho finito)

Pascal argumenta que dados os termos da Aposta não é simplesmente prudente, é praticamente obrigatório apostar na existência de Deus e ilógico e totalmente tolo apostar contra Ele. Pois considere: se você apostar na existência Dele, você pode ganhar uma recompensa infinita (uma eternidade no paraíso) com o risco de apenas uma pequena perda (quaisquer prazeres terrenos que você seria obrigado a renunciar durante sua vida mortal). Por outro lado, se você apostar contra a

existência Dele, arrisca a possibilidade de uma perda infinita (perda do paraíso – junto com a possibilidade de uma eternidade no Inferno) por apenas um ganho limitado (a oportunidade de desfrutar de alguns anos valiosos) das delícias mundanas.

Pascal foi um católico ao longo da vida cuja conversão pessoal de uma fé morna para uma fé sincera foi realizada não por um argumento racional, mas por uma experiência mística que mudou sua vida. Portanto, é improvável que ele próprio tenha dado uma consideração pessoal séria a um argumento como a Aposta. Ele simplesmente não precisava de nenhum outro incentivo ou indução racional para acreditar além da convicção apaixonada dentro de seu próprio coração. Por outro lado, não é improvável que ele pensasse que a aposta poderia atrair e talvez até influenciar um libertino, um cético ou um deísta que poderia estar à beira da crença. E isso vale ainda mais para uma figura como um Méré ou Mitton ou qualquer um dos outros jovens galantes e conhecedores da honestidade que Pascal conheceu nos salões e salas de jogos de Paris. Afinal, o que melhor do que uma aposta para atrair um apostador? “Sigam-me”, disse Jesus aos pescadores Pedro e André, “e eu vos farei pescadores de homens” (Mateus 4:19). Da mesma forma, Pascal, no papel de um apóstolo dos últimos dias, usa um jogo de azar como uma rede para trazer os pecadores à salvação.

O conceito da Aposta não era original com Pascal. Versões dele podem ser encontradas desde *As Bacantes*, de Eurípides. Na peça, quando Dionísio se proclama uma divindade e exige ser adorado, Cadmus argumenta que é prudente, mesmo que não acreditemos nele, honrá-lo como um deus, já que não há mal nenhum em fazê-lo (por outro lado, arriscamos uma grande quantidade de dificuldades pessoais ao não mostrar-lhe a devida reverência se ele realmente é um deus).

A anedota de Thomas More do Galante e do Frade apresenta de forma invertida um conflito e moral semelhantes: Quando um galante vê um frade andando descalço na neve, ele lhe pergunta por que ele suporta tanta dor. O frade responde que a dor é trivial, se nos lembrarmos do Inferno. "Mas e se não houver inferno?", pergunta o galante divertido, acrescentando "então tu é um grande tolo." "Sim, mestre", responde o frade, "mas e se *houver* um inferno? Então tu é um tolo maior.

Uma paródia moderna cômica da Aposta ocorre no musical da Broadway de 1951, *Garotos e Garotas*. O jogador profissional Sky Masterson desafia um grupo de colegas profissionais com uma proposta: em um único rolo de um par de dados, ele pagará a cada jogador \$1000 se perder. Mas se ele ganhar, os jogadores terão que participar de uma reunião de renascimento à meia-noite na missão Salve-uma-Alma. Como na Aposta de Pascal, a aposta parece irresistível: há um grande pagamento se você ganhar, com apenas um pequeno sacrifício, e até mesmo uma chance de salvação, se você perder. Sky ganha sua aposta. Os jogadores estão "salvos".

Voltaire chamou a Aposta de "indecente e infantil" e achou estranho que Pascal reduzisse questões da mais alta gravidade à matemática dos jogos de azar. Quanto à aposta em si, ele ressalta que só porque alguém me promete que eu desfrutarei de um grande benefício não significa que seja verdade. Por exemplo, suponha que uma vidente me diga que ela tem uma forte presença que eu vou ganhar na loteria. Claro que espero que ela esteja certa, mas devo apostar no seu suposto conhecimento prévio? Se sim, quanto? No final, Voltaire afirma que a Natureza oferece muito mais evidências para a existência de Deus do que as sutilezas matemáticas de Pascal.

Seguindo as objeções de Voltaire, Diderot apontou que o mesmo argumento básico de Pascal (melhor acreditar do que não acreditar) se aplicaria igualmente bem a qualquer outra religião: "Um imã poderia argumentar tão bem assim". De fato, por essa lógica, pode-se argumentar que quanto mais fanática a religião, e quanto mais extrema suas recompensas prometidas por crenças e punições por não-crença, mais poderoso o argumento a seu favor.

Embora ele não aborde especificamente a questão levantada pela Apostas de Pascal, John Stuart Mill em seu ensaio "Teísmo" fornece uma defesa utilitária do conceito de esperança religiosa. Com efeito, argumenta que num caso em que a verdade é incerta e as alternativas, imortalidade da alma vs. extinção; existência de Deus vs. Sua inexistência, parece igualmente provável, é legítimo preferir a opção mais esperançosa como sendo a escolha mais provável conducente à felicidade geral.

Em seu ensaio "A Vontade de Acreditar" William James oferece uma avaliação crítica acentuada da Apostas e acha o argumento básico de Pascal fraco, sofístico e insincero:

... Quando a fé religiosa se expressa assim, na linguagem da mesa de jogo, ela é colocada em seus últimos trunfos. Certamente a própria crença pessoal de Pascal em missas e água benta teve outras fontes; e esta célebre página dele é apenas um argumento para os outros, um último e desesperado arrebatamento de uma arma contra a dureza do coração incrédulo. Sentimos que uma fé em missas e água benta adotada voluntariamente após tal cálculo mecânico careceria da alma interior da realidade da fé; e se nós mesmos estivéssemos no lugar da Deidade, provavelmente teríamos um prazer particular em cortar os crentes desse padrão de sua infinita recompensa (224).

No entanto, tendo dito isso, James continua a fazer um caso pragmático para a crença voluntária semelhante à defesa utilitária de Mill de "esperança" e, em certa medida, comparável ao "salto de fé" de Kierkegaard. Ele argumenta que há questões em que a verdade está em dúvida e a ciência é incapaz de julgar como na questão de se Deus existe. Onde essa escolha é, em seus termos, *ao vivo* (o que significa que parece de interesse vital e valor para nós e nos envolve emocionalmente), *importante* (o que significa que não é trivial e tem sérias consequências), e *forçado* (o que significa que *devemos* escolher de um jeito ou de outro e não podemos simplesmente sentar a cerca ou ficar de lado), então é legal, de fato até mesmo necessário para nós pesar os riscos e evidências e *escolher*. No final, James basicamente reformula a Aposta de Pascal de uma nova forma, refocando suas dimensões existenciais e psicológicas e dispensando o que ele considera como suas metáforas de jogo stagy e barateando.

c. Obras Menores (Opúsculos)

Além de suas duas grandes obras (os *Pensamentos* e as *Provinciais*), Pascal também escreveu várias obras mais curtas abordando uma ampla gama de temas - da legitimidade política e ordem social ao estoicismo e ao amor romântico. Segue-se uma breve visão geral e um pouco dos trabalhos mais conhecidos e mais importantes.

I. Escritos sobre a Graça

Essencialmente um extenso comentário sobre a natureza humana e a doutrina da graça divina, os *Escritos* representam a aventura mais ambiciosa de Pascal na arena do debate teológico católico. Publicado pela primeira vez em 1779, o trabalho foi escrito ao mesmo tempo que as

provinciais e cobre muito do mesmo terreno (poder próximo, concupiscência, livre arbítrio e assim por diante), embora de maneira mais séria e menos arrogante e de maneira mais formal, direta e metódica. Juntamente com outros assuntos profundos, Pascal aqui explica a distinção de Agostinho entre a natureza humana em seu estado não caído como pura, inocente e naturalmente justa, embora capaz de escolha e erro, e nossa condição pós-lapsária, que é escrava da concupiscência e naturalmente propensa, de fato praticamente obrigado a fazer o mal se não fosse pela graça proveniente de Deus. Adão estava de pé, mas livre para cair; nós, filhos de Adão, somos oprimidos pelo pecado e incapazes de nos erguer por nosso próprio esforço. Mas somos livres para aceitar a graça e, portanto, podemos ser elevados.

Pascal dissecou o problema do livre-arbítrio de maneira similarmente agostiniana. Adão tinha livre arbítrio no sentido de poder escolher livremente o bem ou o mal, embora naturalmente se inclinasse para o primeiro. Nós, em nosso estado concupiscente, também somos livres para escolher. No entanto, somos naturalmente inclinados a preferir o mal, que em nossa condição caída e ignorante comumente confundimos com o bem. Pascal também aponta que pela graça de Jesus Cristo, uma graça infundida pelo Espírito Santo, podemos alcançar uma vontade redimida - uma vontade suficiente para vencer a concupiscência e capaz de reconhecer e escolher o bem.

Os comentaristas dos *Escritos* questionaram se sua representação da graça (que é apresentada como algo amplamente misterioso, mas vital para a salvação) é consistente com a abordagem apologética racional e o estilo sistemático de argumento que Pascal procurou usar nos *Pensamentos*.

II. Sobre o Espírito Geométrico

O ensaio de Pascal sobre o "espírito geométrico" delineia tanto uma teoria do conhecimento quanto uma capacidade intelectual ou faculdade mental lógica. Ele afirma que a geometria e a matemática são as únicas áreas da investigação humana que fornecem conhecimento que é certo e infalível. Ele então apoia essa afirmação com argumentos e demonstrações. Ele passa a descrever uma certa qualidade ou faculdade da mente que ele chama de espírito geométrico, que ele define como a capacidade de tomar verdades conhecidas ou percebidas e apresentá-las de tal maneira - com passos tão precisos, elegância perfeita e lógica rigor - que sua verdade não pode deixar de ser reconhecida e aprovada por outros. Tal persuasão irrefutável e triunfante - a capacidade de vencer toda dúvida e contra-argumento - parece ter sido o objetivo de Pascal em todos os seus escritos, seja sobre assuntos científicos ou em questões de disputa teológica. De qualquer forma, o "espírito geométrico" é tanto uma característica proeminente do próprio gênio de Pascal quanto uma importante ideia epistemológica (ilustrando tanto os poderes quanto as limitações da mente humana) à qual ele volta repetidamente ao longo de seus escritos.

III. Discurso sobre as Paixões do Amor

A autoria de Pascal do "Discurso sobre as paixões do amor" tem sido contestada pela razão óbvia de que seu assunto (amor romântico) e sentimentos (que o amor exalta a alma, que aqueles com as maiores almas são os amantes mais verdadeiros, que o amor secreto ou não declarado o amor envolve tanto uma alegria requintada quanto uma dor agonizante, e assim por diante) são altamente atípicos do escritor e parecem estar muito fora de seu alcance de interesse e especialização. No entanto, o estilo do

Discurso é distintamente pascaliano e algumas das ideias nele contidas (como a distinção entre a mente “geométrica” e o espírito de “finesse”) são comprovadamente dele. Assim, sua autoria, embora duvidosa, é pelo menos possível, e assim a questão para seus críticos e biógrafos se torna: como explicar uma obra que parece tão totalmente contrária aos hábitos e reputação modestos do próprio Pascal, muito mais no espírito dos salões de Paris em vez das celas de Port-Royal?

A maneira mais popular de lidar com o *Discurso* tem sido simplesmente descartá-lo como não canônico e considerá-lo, no fundo, algum tipo de pastiche composto anonimamente que incorpora fragmentos e ecos de Pascal juntamente com seleções de outras fontes. Alternativamente, pode-se argumentar que o *Discurso* foi escrito no estilo e espírito dos salões de Paris porque o próprio Pascal o escreveu intencionalmente nesse estilo, possivelmente como uma espécie de exercício literário ou demonstração de sua parte para divertir seus amigos Méré e Mitton e seu círculo (pode-se facilmente imaginar o par desafiando seu tímido amigo a tentar tal exercício e depois se deliciando com sua performance bem-sucedida). Portanto, embora o *Discurso* possa realmente ser de Pascal, seu conteúdo e sentimentos são em sua maior parte artificiais e insinceros, muitos das opiniões expressas serem meras reafirmações ou variações de velhos lugares-comuns e platitudes sobre o amor romântico, tiradas da poesia preciosa de sua própria época ou da literatura anterior (veja, por exemplo, as regras medievais do amor cortês de Andreas Capellanus, um compêndio de observações espirituosas, elevadas, mordazes ou irônicas sobre o amor muito semelhantes às de Pascal).

IV. Discursos sobre a Condição do Grande

Apesar de seu status menor, o "Discursos sobre o Grande" é, no entanto, de interesse, uma vez que é o único trabalho de Pascal que tenta formular algo como uma filosofia social ou política. A obra (que é dirigida a um jovem de alto grau) começa com uma parábola sobre um naufrago em uma ilha a quem os habitantes (devido à sua estreita semelhança física) confundem com seu rei há muito perdido. Tal, argumenta Pascal, é a condição daqueles nascidos à nobreza ou riqueza dentro da sociedade: é apenas por coincidência ou acidente de sorte e pelo poder do costume e da convenção, não por natureza, que eles têm seu status. A partir disso, segue-se que as pessoas de posto são obrigadas a se comportar com a devida humildade e nunca devem se permitir tratar aqueles em degraus mais baixos da sociedade com insolência ou desrespeito. Pascal conclui os *Discursos* lembrando seu jovem aprendiz de sua verdadeira condição e o instigou a governar e liderar com beneficência.

Simplemente declarado, a filosofia política expressa nos *Discursos* é nobre. Pascal reconhece que as origens da desigualdade humana são de dois tipos, naturais e institucionais. As primeiras surgem de habilidades relativas ou deficiências de mente ou corpo. Por exemplo, A tem visão melhor que B; X é mais alto e mais forte que Y). As desigualdades institucionais, a menos que sejam sancionadas pela lei divina, são inteiramente convencionais e às vezes até arbitrárias e podem ser rescindidas ou derrubadas. Isso, no que diz respeito à teoria social, é sobre o que Pascal vai nos *Discursos*. Como seu principal objetivo é oferecer instrução moral a um jovem nobre, ele não aborda temas como propriedade, contrato social, teoria do direito divino, que foi uma visão recentemente e ávidamente afirmada por Luís XIV, ou a ética da revolta. A partir de comentários dispersos nos *Pensamentos*, sabemos que ele era

politicamente conservador e desprezava a violência. Aparentemente, sua experiência durante o Fronde o levou a acreditar que mesmo a ordem opressiva é melhor do que a anarquia e que não há pior mal social do que a guerra civil (ver *Pensamentos* 94/128, 81/116, 85/119).

V. Oração sobre o uso adequado da doença

A "Oração a Deus sobre o Uso Adequado da Doença" de Pascal é uma obra marcante que tem perplexo e ofendido alguns leitores enquanto desperta simpatia e admiração em outros. Leitores do primeiro tipo, sabendo das doenças persistentes e da dor crônica de Pascal, estão perturbados em encontrá-lo aqui não apenas implorando perdão pelos poucos prazeres que desfrutou durante seus breves intervalos de saúde, mas até mesmo agradecendo a Deus por sua vida de aflições e implorando sinceramente a Ele por mais do mesmo. Esses leitores vêem a "*Oração*" como uma expressão de morbidade quase patológica e o testamento de um fanático. Interpretado dessa forma, o retrato de Pascal dos prazeres da vida como cruel e mortal e de doença e aflição como salutar e cura não parecem tanto paradoxos sagrados como evidência da medida em que a escuridão do jansenismo escureceu toda a sua perspectiva.

Esta leitura é defeituosa em pelo menos duas maneiras. Primeiro, ignora o fato de que os paradoxos invocados na "*Oração*" – a vida é a morte; a morte é a vida; saúde é doença, doença é saúde; dor é prazer, prazer é dor; e assim por diante – são comuns cristãos e que o uso retórico de tais figuras tinha sido uma característica padrão do discurso cristão (veja, por exemplo, os escritos dos sermões de Agostinho ou João Donne e Sonetos Sagrados). Em segundo lugar, qualquer acusação de melodrama exagerado ou exagero na "*Oração*" também ignora o grau em que doenças graves e taxas devastadoras de mortalidade – pragas, mortes,

execuções, amputações – eram uma parte cotidiana da vida na Europa durante o século XVII. Vista neste contexto, a "*Oração*" ainda pode atingir os leitores modernos como desoladamente sombria, mas expressa sentimentos e sentimentos que muitos dos contemporâneos de Pascal estariam familiarizados e compartilhados.

A "*Oração*" pode ser caracterizada com mais precisão como uma simples declaração de fé e humildade e um apelo por paciência e coragem. Expressa a mistura de neo-estoicismo e *desprezo mundi* que era comum em orações e sermões da época. O estoicismo cristão havia sido recentemente introduzido na literatura francesa através dos escritos de Guillaume du Vair, e Pascal provavelmente tinha lido *O Manual* de Epicteto na tradução de Du Vair. Embora ele tenha permanecido crítico do estoicismo clássico, ele aparentemente estava mais aceitando a versão de Du Vair – uma visão filosófica e teológica que sustenta que devemos aceitar voluntariamente, como uma revelação da vontade divina, qualquer que seja o destino que Deus nos concede. Longe de ser uma doutrina fanática, este era um código que até mesmo os descrentes achavam agradável. Na verdade, a maioria de nós acha admirável quando indivíduos que são gravemente acometidos por uma doença ou que sofreram a perda de um órgão ou membro aceitam sua condição com força e equanimidade.

VI. Conversa de Pascal com M. de Saci sobre Epicteto e Montaigne

A obra menor *Entrevista com M. de Saci* não é propriamente de Pascal, mas foi composto por Nicolas Fontaine, um membro da comunidade Port-Royal. É o registro de uma conversa que ocorreu entre Pascal e seu diretor espiritual Lemaistre de Sacy logo após Pascal se estabelecer em Port-Royal em 1654. A obra só foi publicada em 1736, mas é um documento importante, pois representa a discussão mais completa

que temos das opiniões de Pascal sobre a filosofia ocidental. O retrato de Pascal que emerge da *Conversação* é bem desenhado e parece autêntico, e as palavras e estilo são reconhecidamente seus. Muitas das ideias apresentadas na obra podem ser encontradas espalhadas por todo o *Pensamentos*, onde são expressas em linguagem quase semelhante e onde mais uma vez Epictetus e Montaigne se destacam como opostos poderosos: o primeiro defendendo, mas superestimando a grandeza e a nobreza da humanidade, este último reconhecendo, mas exagerando nossa loucura e ignorância.

Pascal elogia Epicteto como um filósofo brilhante cujo conhecimento de nossos deveres morais essenciais e especialmente de nossa necessidade de paciência, coragem, fé e humildade é insuperável. Infelizmente, o "orgulho diabólico" do filósofo o desvia. Por exemplo, Epicteto supõe erroneamente que a razão humana é um guia perfeitamente confiável para a verdade. Ele também erra ao perceber que a mente e os sentidos são suficientes para perceber e entender a verdadeira natureza e a justiça geral do cosmos.

De Montaigne, Pascal observa que, embora ele fosse um católico professado, ele, no entanto, escolheu renunciar à doutrina cristã como fonte de direito moral e se voltou para seu, reconhecidamente falível, julgamento pessoal e instinto natural como guias éticos. Pascal então passa a criticar Montaigne por seu pirronismo total e minucioso simbolizado pelo dispositivo de uma balança que Montaigne havia estampado no teto de seu estudo com seu famoso lema *Que sais-je?* (O que eu sei?) inscrito abaixo. Pascal argumenta que, em contraste com Epicteto, o erro de Montaigne não consiste em glorificar ou superestimar a razão e o conhecimento humano, mas sim em negar-lhes qualquer crédito ou status. Pascal confessa que é um esporte agradável ver Montaigne fazer buracos

nos argumentos de seus oponentes e ver "razão orgulhosa tão irresistivelmente perplexa com suas próprias armas". É claro que, ironicamente, o ceticismo de Montaigne efetivamente mina não apenas as opiniões de seu oponente, mas também seus próprios argumentos.

Perto do final da conversa, Pascal lança-se em uma peroração oratória descrevendo como os erros, imperfeições e polaridades opostas representadas pelos dois filósofos são, em última análise, mediados e reconciliados na pessoa de Jesus Cristo.

É, portanto, a partir dessa iluminação imperfeita que acontece que aquele [ou seja, Epicteto] conhecendo os deveres do homem e ignorando sua impotência, se perde na presunção, e que o outro [ou seja, Montaigne], conhecendo a impotência e sendo ignorante do dever, cai na frouxidão; de onde parece que uma vez que um leva à verdade, o outro ao erro, haveria a partir de sua aliança um sistema perfeito de moral. Mas em vez desta paz, nada além de guerra e uma ruína geral resultaria de sua união; para um estabelecer certeza, a outra dúvida, a grandeza do homem, a outra sua fraqueza, eles destruiriam as verdades, bem como as falsidades uns dos outros. Para que eles não possam subsistê-los sozinhos por causa de seus defeitos, nem se unirem por causa de sua oposição, e assim eles se quebram e destroem uns aos outros para dar lugar à verdade do Evangelho. Isso é que harmoniza as contrariedades por um ato totalmente divino, e unindo tudo o que é verdade e expulsando tudo o que é falso, assim faz deles uma sabedoria verdadeiramente celestial na qual os opostos concordam que eram incompatíveis nas doutrinas humanas... Tal é a maravilhosa e nova união que Só Deus poderia ensinar, e que Ele sozinho poderia fazer, e que é apenas um tipo e um efeito da união inefável de duas naturezas na única pessoa de um Deus-Homem.

Nenhum parágrafo único resume melhor as visões filosóficas e teológicas de Pascal do que essa comparação climática.

3. Trabalhos Matemáticos e Científicos

a. Seções Cônicas

Pascal fez sua primeira importante descoberta matemática e publicou seu primeiro artigo, o *Ensaio Para as Cônicas* (1640), aos dezesseis anos de idade. Quase um ensaio, o trabalho é um documento de uma página que consiste em três diagramas, três definições e dois temas. Embora tenha tido pouco impacto imediato além de um pequeno círculo de matemáticos, foi uma contribuição revolucionária para o novo campo emergente da geometria projetiva. Sua descoberta (à qual ele se referiu como seu "Hexagrama Místico") é conhecida hoje como o Teorema de Pascal. Ele afirma que, se seis pontos estão situados em uma seção cônica (uma elipse, parábola ou hipérbole), e se esses pontos são unidos por segmentos de linha para formar um hexágono, então se os lados desse hexágono são projetados além da seção, os pares de lados opostos se encontrarão em três pontos, todos os quais estão em uma linha reta.

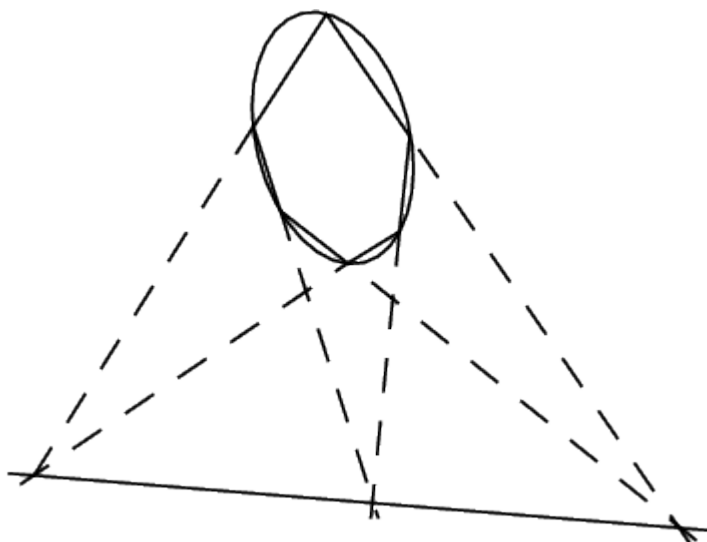


Figura 1: O "Hexagrama Místico" de Pascal. Esta ilustração mostra que quando os lados opostos de um hexágono inscrito em uma

elipse são projetados, eles se cruzam em três pontos ao longo de uma linha reta (neste caso, todos os pontos estão inteiramente fora da elipse).

Após sua morte, os trabalhos matemáticos inéditos de Pascal (incluindo o que parece ter sido um tratado completo sobre cônicas) foram coletados por seu sobrinho Étienne Périer. Por fim, esses manuscritos foram entregues ao grande filósofo e matemático alemão Gottfried Leibniz para sua avaliação e uso. Leibniz deixou um extenso conjunto de notas sobre a coleção e registrou sua admiração pelo gênio de Pascal. Infelizmente, os papéis originais de Pascal foram todos perdidos.

b. Experimentos no Vácuo

Em 1644, o físico italiano Evangelista Torricelli, testando uma hipótese sugerida por Galileu, pegou um tubo de vidro fechado em uma das extremidades e o encheu de mercúrio. Ele então inverteu o tubo, com a extremidade aberta para baixo, em uma tigela que também continha mercúrio e observou o mercúrio no tubo cair ligeiramente, deixando um espaço vazio no topo. Ao contrário da visão científica predominante sustentada por aristotélicos e cartesianos, segundo a qual um vácuo na natureza é uma impossibilidade física, Torricelli supôs que o espaço no topo do tubo era de fato um vácuo e que foi criado pela pressão do externo ar, que equilibrava exatamente a pressão exercida pela coluna de mercúrio no interior do tubo.

Pascal soube do experimento de seu ex-mentor Père Mersenne. Entusiasmado com as controversas questões científicas em jogo, ele começou a trabalhar na elaboração de seu próprio teste experimental dos resultados de Torricelli. Apenas obter o aparato necessário representava um enorme desafio. Os cientistas da época normalmente tinham que

projetar, especificar, supervisionar a produção, testar e, claro, pagar por seu próprio equipamento. Pascal fez tudo isso e depois começou a trabalhar conduzindo seus próprios experimentos e demonstrações. Confiante em seus resultados, ele saiu em turnê para demonstrar sua hipótese, o que conseguiu fazer usando tubos de diferentes comprimentos e diâmetros e uma variedade de líquidos. Ele publicou suas descobertas em um pequeno panfleto *Novos Experimentos sobre o Vácuo* (1647).

O experimento decisivo, provando que o nível de mercúrio no tubo foi devido à pressão de ar externo, foi realizado no Puy-de-Dôme, a cúpula montanhosa de lava perto do Clermont nativo de Pascal. Pascal projetou e organizou o experimento, mas por causa de seus problemas de saúde foi conduzido por seu cunhado Florin Périer, juntamente com uma equipe de observadores, clérigos e funcionários locais. Usando dois tubos idênticos, a equipe mediu os níveis de mercúrio em um ponto base da cidade. Então, com uma parte do partido ficando para trás para monitorar o nível de mercúrio em um tubo, que permaneceu na base, Florin e o resto do partido subiram a montanha com o outro tubo e mediram o nível de mercúrio em várias elevações. Verificou-se que o nível de mercúrio no tubo móvel (ou teste) variou inversamente com a altitude. Enquanto isso, o nível de mercúrio no tubo estacionário (ou controle) nunca variou. Experimentos repetidos produziram os mesmos resultados conclusivos: o nível de mercúrio foi devido à pressão do ar, que também tem a capacidade de criar um vácuo.

Pascal publicou um registro do experimento em um pequeno documento intitulado "O Relato do Grande Experimento do Equilíbrio dos Fluidos", ao qual ele anexou uma nota de encerramento que merece citação, uma vez que marca um ponto de virada histórico no avanço da ciência moderna em relação à antiga autoridade. Com base em seus

experimentos, ele afirma "que a natureza não tem repugnância pelo vácuo" e "não faz nenhum esforço para evitá-lo":

... todos os efeitos que foram atribuídos ao seu horror têm sua origem no peso e pressão do ar, que é sua única e verdadeira causa... Não é apenas nesta ocasião que, quando a fraqueza dos homens não foi capaz de encontrar as verdadeiras causas, sua sutileza substituiu causas imaginárias às quais deram nomes falsos enchendo os ouvidos e não a mente. Diz-se, assim, que a simpatia e a antipatia dos corpos naturais são causas eficientes, responsáveis por muitos efeitos, como se os corpos inanimados fossem capazes de simpatia e antipatia; é o mesmo com a antiperistase e com muitas outras causas quiméricas, que apenas dão um vão consolo à fome do homem de conhecer verdades ocultas e que, longe de revelá-las, servem apenas para encobrir a ignorância de tais inventores e alimentar a de seus seguidores.

Um outro documento relacionado ao vácuo que data desse período (29 de outubro de 1647) e que merece menção especial é a resposta de Pascal ao (felizmente embora improvável) Père Noël. Um padre jesuíta que abraçou a doutrina amplamente aceita (aprovada por físicos aristotélicos e cartesianos) de que a natureza é um material pleno e não permite vácuo, Noël havia escrito uma carta a Pascal defendendo o ponto de vista do *horror do vazio* e argumentando que o espaço vazio que Pascal afirma ter observado no topo dos tubos em seus experimentos não um espaço vazio, mas um espaço necessariamente preenchido com "ar rarefeito" ou alguma outra forma sutil de substância. A resposta de Pascal é um espécime perfeito de eufemismo e tolerância educada em que o tom frequentemente se aproxima, mas nunca se transforma em condescendência ou ridículo. As provincianas são geralmente citadas

como a instância original do estilo de prosa francês clássico, mas a carta a Noël e, de fato, uma série de artigos científicos de Pascal - todos notáveis por sua força, clareza, concisão e elegância, bem como por sua total ausência de bombástico, fustão e adorno desnecessário - também poderia reivindicar a definição do modelo. Um parágrafo inicial da carta de Pascal define sucintamente seus critérios e padrões de verdade em questões de investigação científica; dois parágrafos posteriores ilustram sua maneira diplomática, mas enérgica, de lidar com o tipo de ignorância erudita que Francis Bacon se referiu como “imaginações vãs” e os “ídolos do teatro”:

A regra [do método científico] é nunca fazer um julgamento decisivo, afirmando ou negando uma proposição, a menos que o que se afirma ou nega satisfaça uma das duas seguintes condições: ou a de si mesma ela aparece tão claramente e distintamente sentido ou à razão, de acordo com um ou outro, que a mente não pode duvidar de sua certeza, e isso é o que chamamos de princípio ou axioma, pois, por exemplo, se iguais forem adicionados a iguais, os resultados são iguais; ou que seja deduzida como uma consequência infalível e necessária de tais *princípios* ou *axiomas*... Tudo que satisfaça uma dessas condições é certo e verdadeiro, e tudo que satisfaz nem é considerado duvidoso e incerto. Julgamos decisivamente as coisas do primeiro tipo e deixamos o resto indeciso, chamando-os, de acordo com seus desertos, agora uma *visão*, agora um *capricho*, ocasionalmente uma *fantasia*, às vezes uma *ideia*, e no máximo um *pensamento feliz*; e como é precipitado afiá-los, inclinamo-nos ao negativo, pronto, no entanto, para retornar à afirmativa se uma demonstração convincente trouxer sua verdade à luz....

Pois todas as coisas desse tipo [isto é, entidades hipotéticas] cuja existência não é manifesta aos sentidos são tão difíceis de acreditar quanto

fáceis de inventar. Muitas pessoas, mesmo entre os homens mais eruditos do dia, se opuseram a mim com esta mesma substância [isto é, ar rarefeito ou alguma matéria etérea comparável] antes de você (mas simplesmente como uma ideia e não como uma verdade certa), e que é por isso que eu mencionei isso entre minhas proposições. Outros, para preencher o espaço vazio com algum tipo de matéria, imaginaram uma com a qual encheram todo o universo, porque a imaginação tem essa peculiaridade de produzir as maiores coisas com tão pouco tempo e esforço quanto as pequenas coisas; alguns consideraram esta matéria como sendo da mesma substância que o céu e os elementos, e outros de uma substância diferente, conforme ditava sua fantasia, pois eles a descartavam como sendo de seu próprio trabalho.

Mas se pedirmos a eles, como a vocês, que nos mostrem este assunto, eles respondem que não pode ser visto; se pedimos que faça um som, eles dizem que não pode ser ouvido, e assim com todos os demais sentidos; e eles pensam que fizeram muito quando convenceram outros de impotência para mostrar que não existe, privando-se de todo poder para mostrar que existe.

Pascal posteriormente compôs, mas nunca publicou, duas monografias detalhadas que foram descobertas entre seus manuscritos após sua morte: um *Tratado sobre o Equilíbrio dos Líquidos* e um *Tratado sobre o Peso da Massa do Ar*. Esses dois tratados representam contribuições para as ciências da hidráulica e hidrostática e incluem a descoberta de que, se nenhuma outra força estiver atuando em um fluido, a pressão será a mesma em todo o fluido e a mesma em todas as direções – uma observação conhecida hoje como *Princípio de Pascal*. É em reconhecimento ao seu importante trabalho no estudo da mecânica dos

fluidos que uma unidade padrão de pressão é hoje conhecida como pascal (Pa), definida como uma força igual a 1 Newton por metro quadrado.

c. Triângulo de Pascal e Teoria das Probabilidades

Em 1654, Pascal respondeu a uma série de problemas colocados por seu amigo Antoine Gombaud, o autodenominado Chevalier de Méré, um matemático amador e jogador notável. Suponha, perguntaram a Pascal, que você recebe 24 lançamentos de um par de dados. Qual é a probabilidade de você lançar seis duplos pelo menos uma vez? Méré também fez uma pergunta relacionada conhecida como “problema dos pontos” (também conhecido como problema da divisão das apostas). Este problema pergunta, se um jogo de apostas for encerrado antes de ser concluído, como os competidores devem dividir as apostas? Por exemplo, suponha que A e B estejam jogando um jogo em que o vencedor leva tudo, no qual um ponto é marcado a cada tentativa e o vencedor é o primeiro jogador a atingir dez pontos. Como devem ser divididas as apostas se o jogo terminar depois que A tiver 7 pontos e B tiver 5?

Pascal desenvolveu soluções para esses e outros problemas relacionados ao cálculo das probabilidades de jogo e, em troca de cartas, compartilhou suas ideias com o grande matemático de Toulouse, Pierre de Fermat. Juntos, os dois correspondentes fundaram efetivamente a moderna teoria da probabilidade.

Parte da fundação para a teoria moderna é fornecida no “Tratado sobre o Triângulo Aritmético” de Pascal, que ele compôs em 1653. (Ele enviou uma cópia deste documento a Fermat durante sua correspondência, mas nunca foi publicada até depois de sua morte). O Tratado explica como construir e aplicar a configuração notável (em essência, uma matriz triangular de coeficientes binomiais) conhecida hoje

como “Triângulo de Pascal”. A matriz foi gerada e usada anteriormente por matemáticos chineses, indianos, persas e europeus, e Pascal nunca afirmou tê-la descoberto ou originado. Ele estava simplesmente interessado em demonstrar suas fascinantes propriedades e poderes.

1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
1	3	6	10	15	21	28	36	45		
1	4	10	20	35	56	84	120			
1	5	15	35	70	126	210				
1	6	21	56	126	252					
1	7	28	84	210						
1	8	36	120							
1	9	45								
1	10									
1										

Figura 2. Triângulo de Pascal.

Pascal chama o quadrado contendo cada número na matriz de uma *célula*. O numeral 1 está no topo de suas *linhas perpendiculares* na cabeça do triângulo; aqueles no lado esquerdo do triângulo são *linhas paralelas*. Ele chama o terceiro lado (diagonal) do triângulo de *base*. Células ao longo de qualquer linha diagonal são chamadas de *células da mesma base*. A primeira linha diagonal (que consiste no número 1) é a linha 0. A segunda linha diagonal (1, 1) é a linha 1; e assim por diante. O valor numérico de cada célula é igual à soma de suas células perpendiculares e paralelas imediatamente precedentes. Por exemplo, 120 na diagonal base (item 4 na linha 7) = 36 + 84.

Além disso, o valor do número de cada célula também é igual à soma de todas as células da linha anterior (da primeira célula à célula imediatamente acima da célula alvo). Por exemplo, 126 (o valor numérico de célula 6 na linha 5) = 1 + 4 + 10 + 20 + 35 + 56 (a soma das células 1-6 da linha 4).

Pascal explica em detalhes como o Triângulo pode ser usado para calcular combinações (ou seja, calcular C em casos em que ${}_nC_r = n$ coisas tomadas r de cada vez). Como Pascal demonstra, para encontrar a resposta, movemos perpendicularmente até a n^a linha e, em seguida, movemos diagonalmente r células. Por exemplo, para ${}_5C_4$, nós íamos perpendicularmente para baixo para a linha 5 e, em seguida, mover diagonalmente 4 células e descobrir que o número de combinações é 5. Da mesma forma, se calcularmos para ${}_6C_3$, nós descenderíamos 6 linhas e, em seguida, diagonalmente 3 células e descobriríamos que a resposta é 20. E assim por diante. Em outra seção do *Tratado*, Pascal explica como usar o Triângulo para resolver o Problema dos Pontos.

Soluções para os problemas de Méré:

1. Probabilidade de pelo menos um duplo-seis em 24 rolos de dois dados: $1 - (35/36)^{24} = 0,4914$.

2. Problema dos pontos: A precisa de mais 3 pontos, B precisa de mais 5 pontos. (O jogo terminará após mais sete tentativas, pois nesse momento um dos jogadores deve atingir dez pontos.) Conte 3 + 5 linhas no triângulo; em seguida, some os primeiros 5 itens. Essa soma dividida pela soma de todos os itens na linha é a parte da aposta de A. Em seguida, some os 3 itens restantes na linha e divida esse total pela soma de todos os itens na linha. Essa será a porção de B.

Do Triângulo:

$(1+7+21+35+35) \div (1+7+21+35+35+21+7+1) = 99/128 =$ porção de A.

$(1+7+21) \div (1+7+21+35+35+21+7+1) = 29/128 =$ porção B.

Expresso em porcentagem, A recebe 77,34375% da participação; B recebe 22,65625 por cento da participação.

d. Infinito

A ideia de infinito matemático – de um número que pode ser vagamente concebido, mas cujas propriedades e natureza nunca podem ser totalmente compreendidas – tem fortes afinidades com a ideia de Deus de Pascal e também se relaciona com sua Aposta e com sua ansiedade pessoal enquanto contempla o "silêncio eterno desses espaços infinitos" (201/233).

Imagine o Triângulo de Pascal. Agora perceba que há um número infinito desses triângulos, cada um estendendo-se vertical e horizontalmente ao infinito, com cada base diagonal na estrutura contendo dentro dele um subconjunto teoricamente infinito de triângulos cada vez menores. Tal é a noção paradoxal do infinito, um conceito que surpreendeu e assombrava Pascal, e que tem provocado, perplexo e intrigado uma longa lista de teóricos e comentaristas de Nicolau de Cusa e Giordano Bruno a Bertrand Russell e David Foster Wallace. Embora a ideia do infinito possa encher a imaginação de pavor, ela também pode, como Pascal aponta na conclusão de seu tratado do *Espírito Geométrico*, nos proporcionar uma verdadeira compreensão da natureza e do nosso lugar nela:

Mas aqueles que percebem claramente essas verdades serão capazes de admirar a grandeza e o poder da natureza neste duplo infinito que nos cerca de todos os lados, e aprender por essa maravilhosa consideração de conhecer a si mesmos, em relação a si mesmos, assim, colocados entre uma infinitude e uma negação de extensão, entre uma infinitude e uma negação de número, entre uma infinitude e uma negação de movimento, entre uma infinitude e uma negação do tempo. A partir do qual podemos aprender a estimar-nos

pelo nosso verdadeiro valor, e a formar reflexões que valerão mais do que todo o resto da geometria em si.

e. Resolvendo o Cicloide

Uma descoberta que deveria ter sido o último triunfo matemático de Pascal acabou criando acrimonia e controvérsia. Na primavera de 1658, supostamente como uma distração enquanto lutava com uma dor de dente, ele assumiu o problema da *roleta* ou *cicloide*, um problema que havia intrigado alguns dos melhores matemáticos da Europa, incluindo Galileu e Descartes, por quase um século.

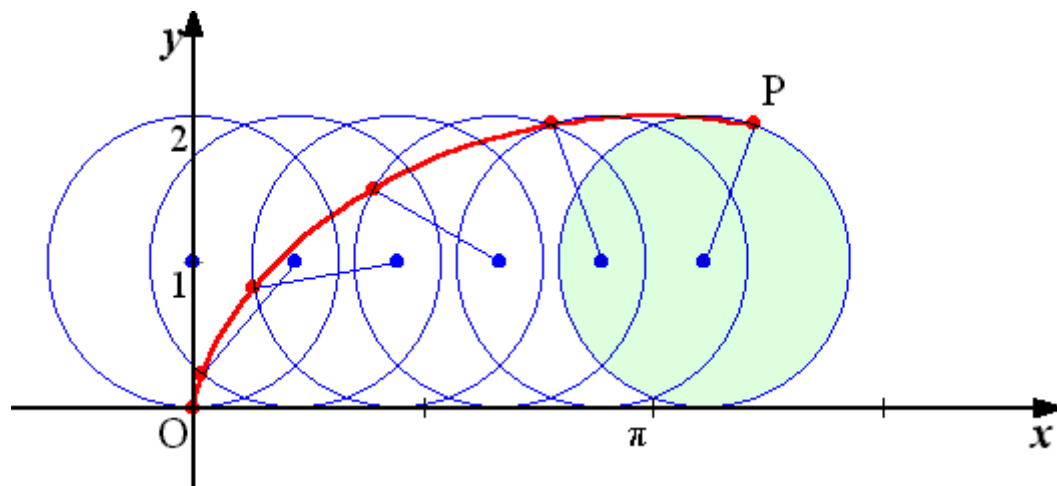


Figura 3: Cicloide

Imagine um ponto P na circunferência de um círculo giratório. Um cicloide é a curva descrita por P enquanto rola ao longo de uma linha reta. O desafio é descobrir e provar a área dessa curva geometricamente. Pascal elaborou sua própria solução e, como era prática comum na época, lançou um desafio público aos colegas matemáticos. Sob o nome de Amos Dettonville, um anagrama do pseudônimo Louis de Montalte, que ele usou para escrever as *provinciais* (um anagrama do lema *Talentum Deo Soli* – "Meu talento só para Deus" – de acordo com Morris Bishop), Pascal elaborou uma lista de seis problemas relacionados ao cicloide e ofereceu um prêmio de 600 libras à primeira pessoa a resolvê-los (Bispo 222). Se

depois de um prazo especificado, nenhuma solução fosse relatada, "Dettonville" revelaria a sua própria.

Um problema surgiu quase imediatamente quando Pascal descobriu que suas quatro primeiras perguntas já haviam sido resolvidas por seu amigo Roberval. O concurso foi, portanto, reduzido às duas últimas questões, uma mudança que, infelizmente, não ficou clara para todos os concorrentes. Além disso, alguns concorrentes protestaram que o prazo era injustificadamente curto. Christian Huygens e Christopher Wren publicaram soluções, mas não concorreram ao prêmio. Alguns outros matemáticos eminentes participaram e apresentaram respostas. No entanto, Pascal, não encontrando nenhuma das submissões totalmente satisfatória, eventualmente revelou suas próprias soluções e declarou-se o vencedor. Previsivelmente, isso provocou amargura e suspeitas de plágio ou deturpação de todos os lados.

Embora a controvérsia tenha deixado uma mancha na reputação de Pascal, seu trabalho sobre o cicloide tem sido admirado por matemáticos posteriores por sua engenhosidade e elegância, e ele é creditado, ao lado de seus grandes contemporâneos Galileu, Torricelli, Descartes, Mersenne, Roberval, Fermat, Wren e Huygens, como tendo ajudado a resolver a curva outrora conhecida por seu poder de atrair e cativar todos os que a estudaram como a "Helen dos geômetros". Em 1672, depois de ter obtido e revisado cópias dos artigos de Pascal sobre as cônicas e o cicloide, Leibniz atestou seu brilho e concluiu que se não fosse por um "destino maligno" (por qual frase não está claro se ele quis dizer a curta vida de seu autor ou sua absorção na teologia jansenista) Pascal teria quase certamente passado para fazer mais e mais descobertas matemáticas.

Resumindo as conquistas científicas e matemáticas de Pascal, pode-se dizer que em uma era de amadorismo, quando todos, desde padres e

advogados até soldados e salões se misturavam em "filosofia natural", isto é, ele teve que comunicar conceitos dramaticamente novos, altamente complexos e abstratos para leitores que careciam de sua extraordinária imaginação e facilidade matemática. Tendo feito suas descobertas de forma mais ou menos instintiva, usando suas próprias invenções e métodos matemáticos particulares, ele descobriu que tinha que "traduzir" suas ideias para a linguagem e os procedimentos convencionalmente aceitos por seus colegas e colegas numerófilos. Aplicando sua própria terminologia, pode-se dizer que ele fez suas descobertas por meio do que chamou de *l'esprit de finesse*, ou seja, a mente intuitiva, com suas voltas e reviravoltas instintivas, palpites de sorte e adivinhações inspiradas.

Ele descobriu, no entanto, que para comunicar suas descobertas a outros, ele tinha que recorrer ao que denominou *l'esprit géométrique*, isto é, o espírito geométrico, que ele definiu como a habilidade ou capacidade de "demonstrar verdades já encontradas e de elucidando-os de tal maneira que a prova deles seja irresistível". A excelência em ciência e matemática, argumentou ele, requer ambas as capacidades. Foi sorte de Pascal possuir *l'esprit de finesse* e *l'esprit géométrique* em rara e poderosa abundância.

4. Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento

a. Filosofia da Ciência

Dos muitos grandes filósofos naturais do século XVII – um grupo que inclui tanto teóricos quanto experimentalistas e nomes ilustres como Galileu, Descartes, Bacon, Boyle, Huygens e Gassendi – Pascal foi indiscutivelmente o mais próximo de articular uma filosofia coerente, abrangente e duradoura da ciência consistente e comparável à visão padrão que prevalece hoje, exceto que ele ficou aquém. Como Desmond

M. Clarke argumentou, Pascal estava dividido entre seu amor pela prova geométrica e demonstração lógica pura por um lado e seus instintos céticos e pragmáticos em favor do experimentalismo e do empirismo, por outro. Como resultado, ele parecia preso em uma espécie de limbo filosófico (ver "Filosofia da Ciência de Pascal", em Hammond, 118). Da mesma forma, embora ele parecesse reconhecer que nosso conhecimento do mundo natural é apenas provável e nunca pode ser certo, uma parte dele, no entanto, permaneceu encantada pelo "fogo-fátuo" ou "Santo Graal" de certeza absoluta.

Na maioria dos outros aspectos, a perspectiva de Pascal está à frente de seu tempo e admirável em seu autocontrole e em sua consciência de suas próprias limitações. Ao contrário de Bacon, ele abre espaço para hipóteses e até mesmo insights e conjecturas imaginativas (*l'esprit de finesse*) e também permite um componente dedutivo à la Descartes (*l'esprit géométrique*). Ele reconhece que todas as hipóteses devem ser testadas e confirmadas por experimentos rigorosos e, mesmo que não tenha realizado seus experimentos exatamente como descritos, ele aceita a necessidade de tais testes. Boyle, em particular, permaneceu cético em relação aos experimentos de Pascal, chamando-os de "mais engenhosos do que praticáveis". Ele ficou especialmente maravilhado com a disponibilidade de 40 pés. Tubos Torricelli e acessórios de latão projetados com precisão quase microscópica. Tentando reproduzir um dos testes hidrostáticos de Pascal envolvendo uma mosca em uma câmara de água, Boyle atesta que "após o teste com uma mosca forte" a criatura "afogou-se imediatamente" (243.)

Pascal entendeu plenamente que uma vez que uma hipótese é testada e confirmada, o problema de determinar a verdadeira causa do fenômeno ainda permanece e se torna uma questão para novas

conjecturas. Por exemplo, veja sua previsão, experimentalmente confirmada, de que o nível de mercúrio em um tubo de Torricelli diminuirá à medida que a altitude aumenta. Pascal alegou que esse fenômeno se deveu ao peso do ar, embora soubesse que outros fatores também poderiam explicar o mesmo efeito. De fato, pelo que ele sabia, uma emanção invisível do deus Mercúrio pode ter influenciado seus resultados (ironicamente, o famoso experimento Puy-de-Dôme tinha sido realizado perto de um templo antigo para essa diáspora). Como Pascal observou ao Padre Noël, explicações fantasiosas para fenômenos são tão fáceis de imaginar quanto impossíveis de refutar.

Em sua correspondência com Noël, Pascal em um ponto sugere que é fatal para a hipótese de alguém se um teste experimental falhar em confirmar um resultado previsto. No entanto, como ele mesmo e seus colegas experimentalistas certamente sabiam, pode haver quase tantas razões pelas quais um resultado esperado não ocorre, como aparelhos defeituosos, falta de controles adequados, erros de medição, circunstâncias extraordinárias de teste etc. para um resultado que ocorre como esperado. Aparentemente, em sua pressa de defender a nova ciência do experimentalismo contra seus críticos, tanto cartesianos quanto escolásticos, Pascal queria pelo menos ser capaz de dizer que, se os experimentos não podem provar conclusivamente uma dada hipótese, então eles podem pelo menos ser capazes de refutá-la. Se essa era sua intenção, ele estava antecipando em quase três séculos a teoria da falsificação empírica de Karl Popper e se opunha a (e aparentemente temia a perspectiva de) qualquer visão semelhante à teoria do holismo de confirmação de Quine, segundo a qual todas as afirmações científicas são melhor apenas prováveis e não existe um experimento decisivo.

b. Teoria do Conhecimento

Que-sais-je? ("O que eu sei?") perguntou o cético Montaigne, uma pergunta que em seu caso era mais retórico do que sincero. *Que puis-je savoir?* ("O que eu posso saber?") foi a variação mais séria de Pascal, embora também ligeiramente cética. Antecipando-se a Kant, ele se perguntou com quais limitações e com que nível de segurança podemos dizer com confiança que sabemos o que acreditamos saber.

Pascal foi plausivelmente rotulado de empirista, fundacionalista e até positivista e cético. A confusão é compreensível e se deve em grande parte ao fato de que suas visões epistemológicas são complexas e parecem, em certos aspectos, equívocas ou inconsistentes. Por exemplo, ele aceita a regra da autoridade em algumas áreas do conhecimento, como a história antiga, enquanto se opõe e até proíbe em outras, especialmente nas ciências físicas. Ele também reconhece três diferentes tipos ou fontes de conhecimento relacionadas às suas chamadas "três ordens": corpo/sentido; mente/razão; coração/vontade ou instinto, cada um com seu próprio domínio ou área de aplicabilidade, grau de certeza e testes de confirmação e confiabilidade.

I. Razão e Sentido

Em um mundo perfeito, a razão humana seria 100% confiável e manteria o controle. Presumivelmente, Adão, antes da Queda, tinha uma visão tão pura e certa das coisas, de tal forma que havia uma congruência perfeita ou correspondência entre suas percepções interiores e o mundo exterior. Pascal acredita que os axiomas e os primeiros princípios da matemática, geometria e lógica constituem conhecimento desse tipo. Eles são percebidos diretamente pela razão e (juntamente com quaisquer consequências que podemos deduzir diretamente deles) representam o

único conhecimento que podemos conhecer infalivelmente e com certeza. É apenas no que diz respeito a tais axiomas e princípios que Pascal aceita os critérios de *clareza* e *distinção* de Descartes como evidência confiável da verdade. Todo o resto está sujeito a erros e dúvidas.

Crítico do racionalismo cartesiano e do método dedutivo, que ele chamou de "inútil e incerto" – 887/445, Pascal foi, em sua maior parte, um empirista e experimentalista que considerou que nosso conhecimento do mundo natural é adquirido através dos sentidos e deve ser testado e empiricamente verificado por experimento. A razão também tem um papel nesse processo. Ela guia nossas observações e nos ajuda na formação de hipóteses e previsões. É a razão pela qual também julga e aprova (ou desaprova) os resultados finais, embora o faça com base em evidências empíricas, não em lógica dedutiva ou algum sistema preconcebido.

No Prefácio de seu *Tratado sobre o Vácuo*, Pascal declara que a razão e o sentido sozinhos devem governar e a autoridade não tem lugar no estabelecimento da verdade científica. A autoridade deve ser respeitada, diz ele, na história, jurisprudência, línguas e, sobretudo, em questões de teologia, onde a autoridade das Escrituras e dos Padres é onipotente. Mas, ele argumenta que, no caso da reverência da ciência física para os antigos, pode realmente ofuscar a verdade e impedir o avanço do conhecimento, especialmente quando tal reverência é, cega, equivocada ou excessivamente devota. Ele conclui o Prefácio com uma inversão espirituosa de papéis no debate acalorado e contínuo entre "antigos e modernos":

Aqueles que chamamos de antigos eram realmente novos em todas as coisas, e adequadamente constituíram a infância da humanidade; e como nos unimos ao seu conhecimento a experiência dos séculos

que os seguirem, é em nós mesmos que devemos encontrar essa antiguidade que reverenciamos nos outros.

II. O Coração

Se há um elemento de mistério na teoria do conhecimento de Pascal, é na fonte do conhecimento e do ser interior que ele chama de *Coeur* (coração). Em lugares espalhados por todo o *Pensamentos* ele faz referência a um *logique du coeur* (lógica do coração) ou um *ordre du coeur* (ordem do coração). Mas o que exatamente ele quer dizer com tais frases que ele nunca explica claramente. O termo *coração* aparece mais famosamente no fragmento 423/680:

O coração tem suas razões, que a razão não sabe. Nós sentimos isso em mil coisas. Digo que o coração naturalmente ama o Ser Universal, e também a si mesmo naturalmente, conforme se entrega a eles; e endurece-se contra um ou outro à sua vontade. Você rejeitou um, e ficou com o outro. É por razões que você se ama?

"O coração tem suas razões, que a razão não sabe." Não só o famoso aforismo de Pascal se tornou um clichê citado, como também conseguiu entrar e até mesmo permear a cultura popular na forma de letras de música, como o título de uma memória de amor, e como uma mensagem de carinho ou benção em adesivos e cartões de saudação. Mesmo as pessoas que nunca leram uma página dos *Pensamentos* estão familiarizadas com a citação, e embora pareça seguro dizer que Pascal não tinha tal significado sentimental em mente, *amor*, em seus vários sentidos, do amor romântico e do amor próprio à caridade e instinto materno, parece uma associação inevitável quando ouvimos a frase "razões do coração". Na verdade, o estudioso católico Romano Guardini tem

plausivelmente oferecido "amor" e "caridade" como traduções apropriadas ou sinônimos para "coração" (*coeur*, 133).

Também foi sugerido que por "coração" Pascal significa algo transcendendo a razão e antes dela (Peters 168-171; Kearns 101-02), quase como se fosse algum tipo de intuição kantiana, ou como se fosse uma forma de inteligência natural ou divinamente dotada na vanguarda da percepção; alguns professores instintivos que, sem contradizer a razão, podem superá-la ou suplementá-la. (110/142). Tal faculdade, se for de fato instintiva, presumivelmente seria inabitada e, portanto, parte de nossa natureza básica e algo que todos os humanos compartilham ou um presente especial ou graça concedida por Deus aos eleitos. E se for intuitivo, então ele possivelmente tem alguma relação com o que Pascal em outros lugares denomina *l'esprit de finesse*, o componente sutil ou intuitivo do intelecto que de alguma forma "vê" ou penetra diretamente em verdades que *l'esprit géométrique*, a inteligência lógica ou sequencial, pode chegar apenas através de etapas incrementais e dedutivas. O conhecimento do coração seria então como um brilho fraco ou traço do entendimento instantâneo e clarividente de que o adão infalível se acreditava desfrutar no Paraíso. De qualquer forma, a noção de *raison du Coeur* (razão do coração) continua sendo um ponto crítico nos estudos de Pascal e colocou um mistério e desafio para seus leitores.

5. Fideísmo

O *fideísmo* pode ser definido como a visão de que a verdade religiosa é apurada apenas pela fé e que a fé é separada, superior e geralmente antagônica à razão. Sempre que o termo aparece em uma discussão religiosa ou filosófica, é tipicamente em conjunto com uma lista que inclui nomes como Tertuliano, Luther, Montaigne, Kierkegaard,

Wittgenstein e William James. O nome de Pascal é frequentemente inserido neste grupo.

Com base na definição anterior de fideísmo, Pascal não se encaixa nessa lista, embora a tendência de incluí-lo seja compreensível. Talvez a evidência mais convincente a favor de rotulá-lo de fideísta seja o fato marcante de sua conversão à meia-noite e “Noite de Fogo”, a experiência poderosa e visionária, claramente mais mística do que racional, com base na qual ele acabou rejeitando explicitamente “o deus dos filósofos”. No entanto, só porque o meio ou processo através do qual uma crença é alcançada pode não ser racional, não significa que a própria crença seja irracional. Para Pascal, essa crença era sua aceitação de Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador. Kekule descobriu a forma e a estrutura da molécula de benzeno em um sonho. Embora seu meio de descoberta não fosse racional, o que ele descobriu era bastante razoável e provou ser verdadeiro.

Outra razão pela qual as visões religiosas de Pascal às vezes são confundidas com o fideísmo é sua noção de um Deus infinito e oculto, que está essencialmente além de nossa compreensão e entendimento e cuja existência e natureza transcendem as perspectivas limitadas da razão e da percepção do sentido. No entanto, mais uma vez, só porque Deus supera ou ilude o sentido empírico e a razão não significa que Ele seja contrário ou incompatível com eles. “A fé”, escreve Pascal, “realmente diz o que os sentidos não dizem, mas não o contrário do que eles veem. Está acima deles, e não contrário a eles” (185/265). Quanto à infinitude e incompreensibilidade de Deus, elas também superam ou confundem a razão, mas não são necessariamente contrárias a ela. A noção de infinito matemático nos confunde da mesma maneira. Como aponta Pascal, só porque algo é incompreensível, por exemplo, Deus, o infinito, “uma esfera

cujo centro está em toda parte e cuja circunferência não está em lugar nenhum", não significa que não possa existir (149.230/182.262).

Alguns críticos até usaram a própria Aposta (418/680) como base para vincular Pascal ao fideísmo, uma vez que esse fragmento apresenta e ilustra vividamente a visão de que a existência de Deus é incerta e não pode ser provada. De particular significado a esse respeito é o parágrafo em que Pascal, em uma observação que parece ecoar quase tanto Tertuliano quanto São Paulo, francamente reconhece a "loucura" do credo cristão:

Quem, então, culpará os cristãos por não serem capazes de dar razões para suas crenças, uma vez que professam a crença em uma religião que não podem explicar? Eles declaram, quando o expõem ao mundo, que é tolice, estupidez; e aí você reclama porque não provam! Se eles provassem isso, eles não manteriam sua palavra; é pela falta de provas que eles mostram que não carecem de sentido.

Mas, novamente, não ser capaz de provar ou dar uma explicação convincente para uma crença não é exatamente a mesma coisa que dizer que a crença é incompatível ou contrária à razão. Teorias conspiratórias são tipicamente apoiadas e impossíveis de provar, mas raramente são implausíveis ou ilógicas. Além disso, não é apenas uma afirmação fideísta, mas uma visão católica perfeitamente ortodoxa (e, de fato, um fato amplamente observável) de que a razão tem limites; que é de fato, como Pascal afirma, *irracional* confiar em razão demais. "O último passo da razão é o reconhecimento de que há um número infinito de coisas que estão além disso." (188/220.)

Pascal evitou as provas metafísicas da existência de Deus não por motivos fideístas porque pensava que, como construções racionais, eram

contrárias à fé, mas porque sentia que eram emocionalmente estéreis e muito obscuras e técnicas para persuadir um descrente:

As provas metafísicas da existência de Deus estão tão distantes do raciocínio humano e tão envolvidas que causam pouco impacto e, mesmo que ajudassem algumas pessoas, seria apenas no momento em que assistiram à demonstração, porque uma hora mais tarde, eles teriam medo de ter cometido um erro. (190/222)

E é por isso que não pretendo aqui provar por razões da natureza nem a existência de Deus, nem a Trindade, nem a imortalidade da alma, nem nada desse tipo: não apenas porque não me sentiria competente para encontrar na natureza argumentos que convenceriam os ateus endurecidos, mas também porque tal conhecimento, sem Cristo, é inútil e estéril. Ainda que alguém se convencesse de que as proporções entre os números são verdades imateriais, eternas, dependentes de uma primeira verdade na qual subsistem, chamada Deus, não consideraria que tenha feito muito progresso em sua salvação. O Deus do cristão não consiste apenas em um Deus que é o autor das verdades matemáticas e da ordem dos elementos. Essa é a porção dos pagãos e epicuristas. (449/690)

No final, a razão mais forte para negar a Pascal um lugar dentro do fideísmo é que ele acreditava que mesmo as provas mais "irracionais" do cristianismo - as profecias, milagres, confirmações tipológicas e assim por diante - não apenas não eram contrárias à razão, mas eram na verdade perfeitamente compatível com ele. (Ele declarou as profecias do Antigo Testamento e do Novo Testamento "a prova mais pesada" da divindade de Jesus - 335/368.) O fato de o cristianismo ser razoável, embora não

demonstrável pela razão, resume efetivamente um dos argumentos centrais de todo o *Pensamentos*.

6. Existencialismo

Pascal é frequentemente incluído nas fileiras dos filósofos “existencialistas”, ao lado de nomes como Agostinho, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Sartre.

Novamente pode-se perguntar (como foi no caso de sua alegada afiliação com o fideísmo) se ele pertence a tal lista. Mais uma vez, a resposta estrita e técnica parece ser que ele não é um existencialista – embora neste caso o rótulo seja indiscutivelmente mais apropriado e possa até ser justificado.

Se um atributo definidor do existencialismo é o endosso da máxima de Sartre de que “a existência precede a essência”, então Pascal não se qualifica. Pois, em sua opinião, os seres humanos entram no mundo com uma natureza amplamente definida e determinada e um destino que é parcialmente traçado, parcialmente livre. Somos feitos à imagem de Deus e, portanto, capazes de pensamento racional e liberdade de escolha, mas nossa razão está nublada e nossa vontade é depravada. Somos criaturas quebradas e estaríamos irremediavelmente perdidos se não fosse pela graça divina. Se tal visão da condição humana é incompatível com o existencialismo, então Pascal não é existencialista.

Por outro lado, se Agostinho e Kierkegaard (ou qualquer pensador cristão) podem ser considerados existencialistas em algum sentido amplo, então é difícil ver por que Pascal também não se qualifica. Como Agostinho e Kierkegaard, ele enfatiza a prioridade do indivíduo e o caráter profundamente pessoal de nossa escolha de acreditar. Como eles, ele valoriza e exemplifica pessoalmente uma extrema interioridade, de fato, às

vezes exibe uma absorção quase fanática em sua vida mental e espiritual. E mesmo que ele não pudesse aceitar plenamente a afirmação de que a existência precede a essência, ele poderia pelo menos aprovar a afirmação de Sartre de que mesmo um pequeno acréscimo de livre arbítrio é decisivo. Como Sartre coloca o caso, "se não somos totalmente determinados, então somos totalmente livres". Pascal concordaria, embora atribuisse essa liberdade à graça divina, em vez de aceitá-la como um mero dom ou produto do acaso.

As Confissões, com foco no eu e na identidade pessoal, e especialmente no eu como um registro cumulativo, inscrito na memória, de nossas decisões e eventos que alteram a vida, é concebivelmente o primeiro texto existencialista. E à sua estranha forma, os textos pseudônimos de Kierkegaard, apesar de serem oblíquos e aparentemente auto-egocênticos, também representam uma forma de confissão pessoal e autobiografia espiritual. *Os Pensamentos* se coloca como um texto intermediário nesta série, um experimento em apologético autobiográfico ligando o estilo direto e confessional de Agostinho com as múltiplas personas, vinhetas líricas e fragmentos pensativos típicos de Kierkegaard.

Que a vida humana sem Deus é miserável e que a condição humana é marcada por inquietação, ennui e ansiedade é uma observação comum aos três escritores. Outra característica comum de seu trabalho é a imagem recorrente de um vasto abismo ou abismo. Agostinho compara a alma humana a um abismo profundo e a compara à Noz-Americana que precede a Criação (Gênesis 1:2). Sem a luz de Deus, ele sugere, somos apenas um vazio escuro. Kierkegaard argumenta que a liberdade humana implica necessariamente um sentimento constante de ansiedade, e sua imagem de nossa condição é a de uma pessoa à beira de um precipício escuro. O temor de Pascal do silêncio do espaço infinito (201/233) e

imagens semelhantes nos *Pensamentos* do vazio e da escuridão ecoam esses sentimentos. E no fundo desta imagem também está a lenda de sua *correção pessoal* - ou seja, sua sensação de que ele era constantemente seguido por um abismo pessoal. (Esta lenda se relaciona com a história acima mencionada de seu acidente na Ponte de Neuilly quando seu treinador supostamente quase mergulhou no Sena - um evento não confirmado, mas devald que foi perpetuado e basicamente permanentemente consagrado no poema de Baudelaire "Le Gouffre" e nos escritos de Freud sobre obsessão.)

Nas *Confissões* Agostinho descreve a longa provação que eventualmente leva à sua conversão. Mas sua narrativa não termina nesse ponto. Em vez disso, ele deve começar um novo teste espiritual e uma jornada - o de realmente viver uma vida cristã. Da mesma forma, Kierkegaard nunca escreveu sobre *ser* cristão, mas sempre de *se tornar* um. Ele considerava uma vida cristã autêntica como um julgamento constante e tarefa. Como Agostinho, Pascal coloca exigências espirituais ainda mais duras em si mesmo *após* sua conversão. E como Kierkegaard, ele acredita que o verdadeiro cristianismo é uma *imitação cada vez* mais esforçada christi, uma contínua reformulação de si mesmo na imagem e espírito de Jesus.

Com essas semelhanças em mente, não é exagero dizer que partes inteiras dos *Pensamentos*, traduzidas para o latim ou dinamarquês, poderiam facilmente passar por um trecho de Agostinho ou do Treinamento de Kierkegaard no *Cristianismo* ou outro dos textos "edificantes" do autor. Da mesma forma, se colocarmos Pascal em uma sequência de escritores "existencialistas cristãos", uma linha que indiscutivelmente procede de Agostinho a Kierkegaard e, em seguida, para, digamos, Unamuno e Berdyaev, encontramos a mesma ênfase na

experiência pessoal e liberdade e responsabilidade individual; a mesma habilidade retórica e floresce verbal; o mesmo talento para metáfora e auto-dramatização. Em suma, se aceitarmos o existencialismo não tanto como um sistema ou corpo de doutrina, mas como mais uma perspectiva ou atitude em relação à vida – um sentido de vida exigente e realmente trágico (retratado graficamente e com força semelhante a Dostoievski no fragmento 434/686) – então Pascal pode ser considerado um filósofo existencialista.

7. Conclusão: Reputação e Legado Cultural de Pascal

"Pascal nunca perde a capacidade de ofender, bem como de edificar" – Harold Bloom (1).

"Como poucos", escreveu Walter Pater no que seria seu último trabalho, um brilhante ensaio crítico sobre Pascal, "quão selecionados, são as figuras literárias que ganharam a honra de receber críticas regulares em curso, tanto apreciativas quanto depreciativas, de seus sucessores". Pascal ganhou essa honra e é daquela rara e seleta empresa, tendo adquirido durante os quase quatro séculos desde seu nascimento uma longa linhagem de admiradores e detratores, incluindo muitos dos principais nomes da literatura mundial. Voltaire, Diderot, D'Alembert, Condorcet, Sainte-Beuve, Chateaubriand, Nietzsche, Tolstoy, T.S. Eliot, Borges, Bertrand Russell, Paul Valéry, Harold Bloom – a lista de escritores e pensadores importantes que estudaram Pascal e passaram a expressar sua apreciação ou descontentamento poderia ser estendida literalmente para páginas.

Em seu ensaio introdutório aos *Pensamentos* publicado em 1933, Eliot se referiu a Pascal como "um daqueles escritores que serão e que devem ser estudados de novo pelos homens em todas as gerações. Não é

ele que muda, mas nós que mudamos. Não é nosso conhecimento sobre ele que aumenta, mas nosso mundo que altera e nossas atitudes em relação a ele" (355).

Por alguma razão, Eliot supôs que nosso conhecimento de Pascal era basicamente completo oitenta anos atrás e que os estudos modernos fariam pouco para alterar ou aumentar nossa compreensão de sua vida e obra. Nesse ponto ele estava bastante enganado. Na verdade, pelo contrário, devido aos trabalhos biográficos e textuais de estudiosos como Lafuma, Sellier e Mesnard, os estudantes de Pascal hoje têm uma compreensão muito mais completa da vida pessoal, família, história médica, desenvolvimento intelectual e religioso do autor e meio social, bem como um senso muito melhor da provável ordem, design e método dos *Pensamentos*, do que qualquer geração anterior de leitores.

No entanto, o ponto principal de Eliot – que Pascal representa um desafio único para as sensibilidades modernas – é verdadeiro. A esse respeito, Pascal se coloca como uma espécie de marca de referência existencial: uma estrela polar em relação à qual nós, como leitores, somos capazes (e na opinião de Eliot obrigados) a nos localizar. Ele continua sendo um ponto fixo contra o qual somos desafiados a medir a sinceridade e a durabilidade de nossos próprios valores e crenças.

Ecoando o que o próprio Pascal disse sobre a experiência de ler Montaigne, o editor, tradutor e comentarista de Pascal, A.J. Krailsheimer, comentou que o que encontramos quando lemos Pascal é na verdade algo que descobrimos sobre nós mesmos (76). Na verdade, o que tanto Krailsheimer quanto Eliot estão sugerindo é que, em última análise, não há um Pascal, mas muitos – possivelmente tantos quanto há leitores de seus textos. Por exemplo, Pascal de Voltaire – o gênio científico e a sagacidade iluminista que se tornou fanático religioso azedo – é a imagem inversa do

Pascal adorado pela comunidade port-royal - o santo gentil que abandonou as atividades mundas frívolas para assumir a Cruz. Para Nietzsche, a máxima de Pascal "*il faut s'abêtir*" ("deve-se tornar-se estúpido") é terrível, uma crucificação do intelecto; para Unamuno é um paradoxo profundo e a mais alta sabedoria. O Pascal de Valéry é um pregador astuto e insistente, alheio à beleza da natureza; o Pascal de Sainte-Beuve é um "atleta, mártir e herói do mundo moral invisível". O que Gilberte Perier chama de "segunda conversão" de seu irmão, Bertrand Russell considera um ato de "suicídio filosófico". E assim por diante. Em suma, os escritos de Pascal, e especialmente os Pensamentos, serviram menos como uma janela para a alma do autor do que como uma espécie de espelho ou prisma refletindo as diferentes perspectivas e opiniões de seus leitores.

É claro que qualquer soma adequada do legado cultural de Pascal deve incluir suas contribuições para a teoria da probabilidade e a teoria dos jogos e sua invenção do computador mecânico (em homenagem à qual o cientista da computação suíço Niklaus Wirth apropriadamente nomeou sua nova linguagem de programação Pascal). E deve-se incluir todos os outros conceitos científicos, matemáticos e teológicos homônimos (Teorema de Pascal, Princípio de Pascal, Triângulo de Pascal, Apostas de Pascal e assim por diante) que levam seu nome. Além disso, todo sistema moderno de transporte intraurbano ou interurbano também tem uma dívida com o filósofo, que primeiro concebeu tal sistema e negligenciou sua implementação original na cidade de Paris.

No entanto, o presente mais valioso de Pascal para os leitores modernos é indiscutivelmente seu estilo único. Sua combinação de sagacidade, ironia e aforismo, sua facilidade e clareza, seu ar de alguém habilidoso tanto na conversa urbana quanto no debate técnico erudito já

estava em grande parte presente e em exibição deslumbrante em Montaigne. As mesmas características reaparecem nos escritos de Voltaire e dos filósofos. E hoje, em grande parte graças a Pascal, esses atributos se tornaram parte da tradição literária francesa. No entanto, o que diferencia o estilo de Pascal, especialmente nos Pensamentos, é que ele adiciona a seu élan e brilho característicos um tom de angústia existencial: uma qualidade visionária, juntamente com um elemento de estranheza que é totalmente estranho às obras de Montaigne e Voltaire, mas que aparece com força em escritores como Dante, Kafka e Borges. A imaginação de Pascal, como a deles, parece assombrada pela noção de infinito e por imagens de mistério e turbulência; por círculos, labirintos, precipícios e abismos:

"No extremo oposto de uma distância infinita, uma moeda está sendo girada..." 418/680.

"A natureza é uma esfera infinita cujo centro está em toda parte e cuja circunferência não está em lugar nenhum" 199/230.

Relativamente poucos escritores, e certamente poucos filósofos, têm sua qualidade estranha, usando esse termo no sentido de Freud como a habilidade de fazer ideias familiares parecerem estranhas e ideias estranhas parecerem familiares. Pater corretamente o chamou de o equivalente intelectual do raio.

8. Referências e Leitura Suplementar

a. Textos e traduções de obras de Pascal

- Faugère, Prosper, ed. *The Miscellaneous Writings of Pascal* (composto por *Cartas, Ensaaios, Conversas e Pensamentos Diversos*). George Pearce, Tr. London: Longman, Brown, Green e Longmans, 1849.

- Mesnard, Jean, ed. *Œuvres complètes de Pascal*. 4 vols. (até o momento). Paris: Desclée de Brouwer, 1964-1992.
- Pascal, Blaise, Gilberte Pascal Périer e Louis Lafuma (ed). *Oeuvres Complètes*. Seuill, 1980.
- Pascal, Blaise. *Pensamentos, Cartas e Opuscles*. Wright, TR. Nova Iorque: Hurd e Houghton, 1869.
- Pascal, Blaise. *Cartas Provinciais, Canetasées, Tratados Científicos*. Enciclopédia Britânica, 1952.
- Pascal, Blaise. *Pensées, pensées*. Roger Ariew, trans. Indianápolis: Hackett Publishing Co., 2004.
- Pascal, Blaise. *Canetasées*. AJ Krailsheimer, trans. Penguin Books, 1995.
- Pascal, Blaise. *Pensées e Outros Escritos*. Honor Levi, trans. Anthony Levi, ed. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995.
- Pascal, Blaise. *Letras Provinciais*, traduzidas por Hilaire Belloc, Sociedade da Verdade Católica, 1921.
- Pascal, Blaise. Édition de Pascal, *Provinciales, Pensées et opuscules divers*. Phillipe Sellier e G. Ferryrolles, eds. Paris: La Pochothèque, 2004.
- Pascal, Jacqueline, Gilberte Pascal Périer e Marguerite Périer. *Lettres, opuscles et mémoires de madame Perier et de Jacqueline, soeurs de Pascal, et de Marguerite Perier, sa nièce: Publiés sur les manuscrits originaux par M. P. Faugère*. Armand Prosper Faugère, ed. Paris: Auguste Vaton, 1845. (Elibron Classics edição réplica, 2001.)

b. Estudos biográficos e críticos

- Bishop, Morris. *Pascal: A Vida de Gênio*. Nova Iorque: Reynel & Hitchcock, 1936.

- Bloom, Harold, ed. *Blaise Pascal: Visões Críticas Modernas*. Chelsea House, 1989.
- Borges, Jorge Luis. "Esfera de Pascal". Em *Não-Ficções Seleccionadas*. Penguin Books, 1999.
- Boyle, Robert. *Paradoxos hidrostaticales: Feitos por Novos Experimentos*. William Hall, 1666.
- Cobb, William Frederick. "Pascal". Em James Hastings e John A. Selbie, eds. *The Enciclopédia de Religião e Ética, Parte 18*. Reimpressão. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003. 645-657.
- Primo, Victor. *Études sur Pascal*. 5^{ésimo} edição. Paris, Didier, 1857. Digitalizado pelo Google Books.
- Davidson, Hugh M. *Blaise Pascal*. Twayne, 1983.
- Edward, AWF. *Triângulo Aritmético de Pascal: A História de uma Ideia Matemática*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002.
- Eliot, T.S. "As *Pensées* de Pascal". *Redações seleccionadas*. Nova Iorque: Harcourt, Brace e World, 1964; 355-368.
- Faugere, Prosper. *Génie et Écrits de Pascal*. Paris, 1847. Digitalizado pelo Google Books.
- Goldmann, Lucien. *O Deus Oculto: Um Estudo da Visão Trágica nas Canetas de Pascal e as Tragédias de Racine*. Tr. Philip Thody. Brill, 1964.
- Guardini, Romano. *Pascal para nosso tempo*. Pastor e Pastor, 1966.
- Hammond, Nicholas, ed. *O companheiro de Cambridge para Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- James, William. "A Vontade de Acreditar". Em *Religião de Tolstoi a Camus*. Walter Kaufmann, Ed. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002. 221-238.

- Jones, Matthew. *A Boa Vida na Revolução Científica: Descartes, Pascal, Leibniz e o Cultivo da Virtude*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Kearns, Edward John. *Ideias na França do século XVII*. Manchester, Reino Unido: Manchester University Press, 1979.
- Krailsheimer, A.J. *Pascal*. Hill e Wang, 1980.
- Melzer, Sara E. *Speech of the Fall: A Study of Pascal's Pensées*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Mesnard, Jean. *O Pascal*. Claude e Marcia Abraão, tr. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1969.
- Mesnard, Jean. *Pascal: Sua vida e obras*. Londres: Harvill Press, 1952.
- Mill, J.S. "Theism". Em *Três Ensaios sobre Religião*. Londres: Longmans, Green, and Company, 1885.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre a Genealogia da Moral e Ecce Homo*. Walter Kaufmann, TR. New York: Vintage Books, 1969.
- Pater: "Pascal" em *Estudos Diversos: Uma Série de Ensaios*, Londres: MacMillan, 1920.
- Périer, Gilberte Pascal. *Pascal*. Paris: Lettres Moderne, 1964.
- Peters, James R. *A Lógica do Coração: Agostinho, Pascal, e a Racionalidade da Fé*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing, 2009.
- Sainte-Beuve, Charles Augustin. "Pascal". Em *Ensaios*, volume 1. Londres: Gibbings and Company Limited, 1901, pp. 1-15.
- Sartre, Jean-Paul. "Liberdade e Responsabilidade". Em *A Filosofia do Existencialismo: Ensaios Seleccionados*. Biblioteca Filosófica, 1965.
- Sellier, Phillipe. *Pascal et Saint Augustin*. A. Colin, 1970.
- Vainio, Olli-Pekka. *Além do Fideísmo: Identidades Religiosas Negociáveis*. Surrey, Reino Unido: Ashgate Publishing, 2010.

- Valéry, Paul. "*Variação sur une 'Pensée.'*" *Revue Hebdomadaire*, XXXII (14 de julho de 1923), 161-170.
- Voltaire. *Cartas Filosóficas*. Mineola, NY: Dover Publications, 2003.
- Wallace, David Foster. *Tudo e Mais: Uma História Compacta do Infinito*. NOVA Iorque: WW Norton, 2003.
- Wetsel, David. *L'Écriture et le Reste: The Pensées of Pascal in the Exegetical Tradition of Port-Royal*. Columbus, Ohio: The Ohio State University Press, 1981.
- Wood, William. *Blaise Pascal sobre Duplicidade, Pecado e a Queda: O Instinto Secreto*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Informações do autor

David Simpson

DePaul University

EUA

BARUCH DE SPINOZA

Baruch de Spinoza (1632-1677) foi um dos mais importantes dos filósofos pós-cartesianos que floresceram na segunda metade do século XVII. Ele fez contribuições significativas em praticamente todas as áreas da filosofia, e seus escritos revelam a influência de fontes divergentes como estoicismo, racionalismo judeu, Maquiavel, Hobbes, Descartes, e uma variedade de pensadores religiosos heterodoxos de sua época. Por essa razão, ele é difícil de categorizar, embora ele geralmente seja contado, juntamente com Descartes e Leibniz, como um dos três principais racionalistas. Dada a desvalorização da percepção do sentido como meio de adquirir conhecimento, sua descrição de uma forma puramente intelectual de cognição, e sua idealização da geometria como modelo de filosofia, essa categorização é justa. Mas não deve nos cegar ao ecletismo de suas atividades, nem à impressionante originalidade de seu pensamento.

Entre os filósofos, Spinoza é mais conhecido por sua *Ética*, uma obra monumental que apresenta uma visão ética que se desenrola a partir de uma metafísica monística na qual Deus e a Natureza são identificados. Deus não é mais o criador transcendente do universo que o governa através da providência, mas a própria Natureza, entendida como um sistema infinito, necessário e totalmente determinístico do qual os humanos fazem parte. Os humanos encontram a felicidade apenas através de uma compreensão racional deste sistema e seu lugar dentro dele. Por conta disso e das muitas outras posições provocativas que ele defende, Spinoza tem permanecido uma figura extremamente controversa. Para muitos, ele é o prenúncio da modernidade iluminada que nos chama a viver pela orientação da razão. Para outros, ele é o inimigo das tradições que nos sustentam e do negador do que é nobre dentro de nós. Após uma

revisão da vida e das obras de Spinoza, este artigo examina os principais temas de sua filosofia, principalmente como estão estabelecidos na *Ética*.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Método Geométrico e a *Ética*
3. Metafísica
 - a. Monismo de Substância
 - I. Definições
 - II. Proposições preliminares
 - III. Substância Monismo Demonstrado
 - b. O Sistema Modal
 - I. *Natura naturans* e *Natura naturata*
 - II. Dois tipos de modo
 - III. Determinismo causal
 - IV. Paralelismo causal
4. Mente e Cognição
 - a. A Mente como a Ideia do Corpo
 - b. Imaginação
 - I. Percepção do sentido
 - c. Ideias inadequadas
 - d. Ideias adequadas
 - e. Três tipos de conhecimento
5. Psicologia
 - a. Rejeição à Livre Vontade
 - b. O Princípio *conatus*
 - c. Os Afetos
 - d. Escravidão

6. Ética
 - a. Liberdade das Paixões
 - b. *Conatus* e a Orientação da Razão
 - c. Conhecimento de Deus como o Bem Mais Alto
 - d. Amor Intelectual de Deus e Beata humana
 - e. Eternidade da Mente
 - f. Conclusão
7. Referências e leitura suplementar
 - a. Textos e Traduções de Spinoza
 - b. Estudos Gerais Adequados como Introduções
 - c. Estudos mais avançados e especializados
 - d. Ensaios coletados sobre Spinoza

1. Vida e Obras

Spinoza veio ao mundo como judeu. Nascido em 1632, era filho de pais de Marrano. Eles imigraram para Amsterdã a partir de Portugal para escapar da Inquisição que se espalhou pela Península Ibérica e vivem na atmosfera relativamente tolerante da Holanda. O pai de Spinoza, Michael, era um comerciante bem-sucedido e um membro respeitado da comunidade. Sua mãe, Hanna, a segunda das três esposas de Michael, morreu em 1638, pouco antes de Spinoza completar seis anos.

O jovem Spinoza, que recebeu o nome de Baruch, foi educado na academia de sua congregação, a escola Talmud Torá. Lá ele recebeu o tipo de educação que a comunidade considerava necessária para constituir alguém como um judeu educado. Isso consistia principalmente em estudo religioso, incluindo instrução em hebraico, liturgia, Torá, escritos proféticos e comentários rabínicos. Embora Spinoza sem dúvida se destacasse nisso, ele não passou para os níveis mais altos de estudo que se

concentravam no Talmude e eram normalmente realizados por aqueles que se preparavam para o rabinato. Quer por desejo, quer por necessidade, Spinoza deixou a escola para trabalhar nos negócios do pai, que acabou assumindo com o meio-irmão, Gabriel.

A comunidade judaica em Amsterdã não era de forma alguma fechada, mas as atividades comerciais de Spinoza o colocaram em contato com correntes de pensamento mais diversas do que aquelas às quais ele havia sido exposto até então. Mais significativamente, ele entrou em contato com os chamados protestantes de "pensamento livre" - dissidentes do calvinismo dominante - que mantinham um vivo interesse em uma ampla gama de questões teológicas, bem como nos últimos desenvolvimentos em filosofia e ciência. Isso naturalmente incluía a obra de Descartes, considerada por muitos na Holanda como a mais promissora das várias alternativas à escolástica que surgiram nas últimas décadas. Para discutir seus interesses, esses livres-pensadores se organizaram em pequenos grupos, chamados de colégios, que se reuniam regularmente. Spinoza pode ter participado de tais reuniões já na primeira metade da década de 1650, e é mais provável que aqui ele tenha recebido seu primeiro contato com o pensamento cartesiano.

Isso não quer dizer que Spinoza tenha deixado de explorar os recursos de sua própria tradição - ele mergulhou, por exemplo, nos escritos de figuras filosoficamente importantes como Maimônides e Gersonides - mas seus horizontes intelectuais estavam se expandindo e ele experimentava uma inquietação que o levou a olhar mais longe. Foi nessa época que ele se colocou sob a tutela de um ex-jesuíta, Franciscus Van den Enden, que havia recentemente fundado uma escola de latim em Amsterdã. Van den Enden acabou por ser o professor perfeito para Spinoza. Além de ter uma excelente reputação de latinista, era um médico

que se mantinha a par de tudo o que havia de novo nas ciências. Ele também era conhecido por sua mentalidade supostamente irreligiosa e era um defensor apaixonado dos ideais políticos democráticos. É seguro dizer que os estudos de Spinoza com Van den Enden incluíram mais do que lições sobre como declinar substantivos.

A reorientação intelectual de Spinoza, no entanto, teve um custo. Suas visões cada vez menos ortodoxas e, talvez, a negligência em sua observância da lei judaica prejudicaram suas relações com a comunidade. A tensão tornou-se tão grande que, em 1656, os anciãos da sinagoga tomaram medidas para excomungá-lo. Sem fornecer detalhes, o mandado de excomunhão o acusa de "heresias abomináveis" e "ações monstruosas". Em seguida, lança uma série de maldições contra ele e proíbe que outras pessoas se comuniquem com ele, façam negócios com ele, leiam qualquer coisa que ele possa escrever ou até mesmo se aproximem dele. Spinoza ainda podia ser judeu, mas agora era um pária.

Pouco se sabe sobre as atividades de Spinoza nos anos imediatamente após sua excomunhão. Ele continuou seus estudos com Van den Enden e ocasionalmente passou a residir na casa de seu professor. Como agora era impossível para ele continuar no comércio, é mais provável que nessa época ele tenha começado a polir lentes como ocupação. Também há evidências de que ele viajava periodicamente para Leiden para estudar na universidade. Lá ele teria recebido instrução formal em filosofia cartesiana e se familiarizado com o trabalho de proeminentes cartesianos holandeses. Em 1661, ele se estabeleceu perto de Leiden, na cidade de Rijnsburg.

Foi nesse mesmo período, no final da década de 1650, que Spinoza embarcou em sua carreira literária. Seu primeiro trabalho, o *Tratado sobre a Emenda do Intelecto*, é uma tentativa de formular um método filosófico

que permitiria à mente formar as ideias claras e distintas que são necessárias para sua perfeição. Contém, além disso, reflexão sobre os diversos tipos de conhecimento, um tratamento prolongado de definição e uma longa análise da natureza e das causas da dúvida. Por razões desconhecidas, o *Tratado* foi deixado inacabado, embora pareça que Spinoza sempre teve a intenção de completá-lo. Pouco depois, enquanto estava em Rijnsburg, Spinoza começou a trabalhar em seu *Tratado Curto sobre Deus, o Homem e seu bem-estar*. Este trabalho, circulado em particular entre amigos, prevê muitos dos temas de sua obra madura, a *Ética*. Mais notavelmente, contém uma afirmação inequívoca das teses mais famosas de Spinoza – a identidade de Deus e da Natureza.

A estadia de Spinoza em Rijnsburg foi breve. Em 1663 mudou-se para a cidade de Voorburg, não muito longe de Haia, onde se estabeleceu em uma vida tranquila, mas ocupada. A mando de amigos, ele imediatamente começou a preparar para a publicação um conjunto de lições que ele havia dado a um aluno em Leiden sobre os *Princípios da Filosofia de Descartes*. O resultado foi o único trabalho que ele deveria publicar com seu próprio nome, agora latinizado para Bento: *Os Princípios da Filosofia, Partes I e II de René Descartes, Demonstrado de acordo com o Método Geométrico por Bento de Spinoza de Amsterdã*. Como condição de publicação, Spinoza fez com que seu amigo, Lodewijk Meyer, escrevesse um prefácio para a obra, alertando o leitor de que seu objetivo era apenas a exposição e que ele não endossava todas as conclusões de Descartes. Ele também anexou um pequeno artigo, intitulado *Pensamentos Metafísicos*, no qual ele esboçou algumas de suas próprias opiniões. Apesar de sua admiração por Descartes, Spinoza não queria ser visto como um cartesiano.

O trabalho de Spinoza em Descartes mostra que ele se interessou desde o início no uso do método geométrico na filosofia. Além de

colocar partes dos *Princípios* em forma geométrica, ele começou a experimentar demonstrações geométricas de material retirado de seu próprio *Tratado Curto*. Foi a partir dessa experimentação que surgiu a ideia para uma apresentação totalmente geométrica de seu pensamento. Ele começou a trabalhar nisso em algum momento no início da década de 1660, e em 1665 partes substanciais do que se tornaria a *Ética* estavam circulando em forma de rascunho entre seus amigos em Amsterdã. Embora ele estivesse bem no projeto até então, o clima político e religioso da época fez Spinoza hesitar em completá-lo. Ele optou por ter cautela e suspendeu o trabalho sobre ele, voltando-se para um livro que prepararia uma audiência receptiva à *Ética*. Este foi o *Tratado Teológico-Político*, que ele completou e publicou anonimamente em 1670.

O objetivo de Spinoza no *Tratado Teológico-Político* era argumentar que a estabilidade e a segurança da sociedade não são prejudicadas, mas, sim, reforçada pela liberdade de pensamento, o que significa principalmente a liberdade de filosofar. Como está claro no texto, ele considerou a principal ameaça a essa liberdade emanada do clero, a quem acusou de jogar sobre os medos e superstições das pessoas para manter o poder. Sua solução foi desfazer o clero de todo o poder político, mesmo a ponto de colocar autoridade sobre a prática da religião nas mãos do soberano. O soberano, argumentou Spinoza, deveria estender amplas liberdades dentro deste domínio, exigindo adesão a não mais do que um credo mínimo que era neutro em relação às seitas concorrentes e o significado dos quais estava aberto a uma variedade de interpretações. Isso, ele esperava, permitiria aos filósofos a liberdade de fazer seu trabalho livre das restrições do sectarismo.

Como era de se esperar, o *Tratado Teológico-Político* foi recebido com uma tempestade de críticas. Foi condenada como uma obra do mal, e

seu autor foi acusado de ter intenções nefastas ao escrevê-lo. Até mesmo alguns dos amigos mais próximos de Spinoza estavam profundamente perturbados com isso. Embora ele tivesse tentado assiduamente evitá-lo, Spinoza encontrou-se envolvido em controvérsias religiosas acaloradas e selado com uma reputação de ateísmo, algo que ele se ressentiu muito.

O último passo de Spinoza, em 1670, foi para Haia, onde ele viveria seus anos restantes. Além de ter que lidar com as consequências de seu *Tratado Teológico-Político*, ele testemunhou uma revolução política que culminou no assassinato do Grande Pensionista da Holanda, Jan De Witt, juntamente com seu irmão, Cornelius, por uma multidão furiosa de orangistas-calvinistas. Spinoza admirava De Witt por suas políticas liberais e ficou horrorizado com o assassinato. Com a ascensão da facção orangista-calvinista, ele sentiu sua própria situação como tênue.

Apesar dessas distrações, Spinoza continuou. Ele empreendeu novos projetos, incluindo a escrita de uma gramática hebraica, e voltou a trabalhar na *Ética*. Dada a hostilidade com que o *Tratado Teológico-Político* foi cumprido e as realidades do novo cenário político, ele deve ter feito isso com um profundo senso de pessimismo sobre suas chances de obter sucesso. Em 1675 estava completo. Como ele percebeu que seus inimigos cresceram em influência e oportunidade, no entanto, Spinoza decidiu não publicá-lo. A visão pública da declaração definitiva de sua filosofia teria que esperar até depois de sua morte.

Nessa época, Spinoza estava em estado de saúde debilitada. Enfraquecido por uma doença respiratória, ele dedicou o último ano de sua vida a escrever uma obra de filosofia política, seu *Tratado Político*. Embora deixado inacabado em sua morte, a intenção de Spinoza era mostrar como governos de todos os tipos poderiam ser melhorados e defender a superioridade da democracia sobre outras formas de

organização política. Seguindo a liderança de Maquiavel e Hobbes, seu argumento era não utópico, baseado em uma avaliação realista da natureza humana extraída da teoria psicológica estabelecida na *Ética*. Na parte que ele terminou, Spinoza mostrou-se um astuto analista de diversas formas constitucionais e um pensador original entre os teóricos liberais de contratos sociais.

Spinoza morreu pacificamente em seu quarto alugado em Haia em 1677. Ele não deixou testamento, mas os manuscritos de suas obras inéditas - o *Tratado sobre a Emenda do Intelecto*, a *Ética*, a *Gramática Hebraica* e o *Tratado Político* junto com sua correspondência - foram encontrados em sua mesa. Estes foram imediatamente enviados para Amsterdã para publicação e, em pouco tempo, apareceram impressos como *B.D.S. Opus Posthuma*. Mas, mesmo na morte, Spinoza não conseguiu escapar da controvérsia; em 1678, essas obras foram proibidas em toda a Holanda.

2. Método Geométrico e a Ética

Ao abrir a obra-prima de Spinoza, a *Ética*, fica-se imediatamente impressionado com sua forma. É escrito no estilo de um tratado geométrico, assim como os *Elementos* de Euclides, com cada livro compreendendo um conjunto de definições, axiomas, proposições, escólios, e outras características que compõem o aparato formal da geometria. Alguém se pergunta por que Spinoza teria empregado esse modo de apresentação. O esforço deve ter sido enorme, e o resultado é uma obra que só os leitores mais dedicados conseguem percorrer.

Parte disso é explicado pelo fato de que o século XVII foi uma época em que a geometria estava desfrutando de um ressurgimento do interesse e era extraordinariamente tida em alta estima, especialmente dentro dos

círculos intelectuais nos quais Spinoza se movia. Podemos acrescentar a isso o fato de que Spinoza, embora não fosse cartesiano, era um ávido estudante das obras de Descartes. Como é bem sabido, Descartes foi o principal defensor do uso do método geométrico na filosofia, e suas *Meditações* foram escritas mais geométrico, no estilo geométrico. A esse respeito, pode-se dizer que a *Ética* é de inspiração cartesiana.

Embora essa caracterização seja verdadeira, ela precisa de qualificação. As *Meditações* e a *Ética* são trabalhos muito diferentes, não apenas em substância, mas também em estilo. Para entender essa diferença deve-se levar em conta a distinção entre dois tipos de método geométrico, o analítico e o sintético. Descartes explica essa distinção da seguinte forma:

A análise mostra a verdadeira maneira pela qual a coisa em questão foi descoberta metodicamente e como era *a priori*, de modo que se o leitor estiver disposto a segui-la e dar atenção suficiente a todos os pontos, ele fará a coisa própria e a entenderá tão perfeitamente quanto se tivesse descoberto para si mesmo... A síntese, em contraste, emprega um método diretamente oposto onde a busca é, por assim dizer, *um posteriori*... Demonstra a conclusão claramente e emprega uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, de modo que se alguém nega uma das conclusões pode ser mostrado de uma vez que está contido no que já passou antes, e, portanto, o leitor, por mais argumentativo ou teimoso que seja, é obrigado a dar seu parecer favorável. (CSM II,110-111)

O método analítico é o caminho da descoberta. Seu objetivo é conduzir a mente à apreensão de verdades primárias que possam servir de fundamento a uma disciplina. O método sintético é o modo de invenção.

Seu objetivo é construir, a partir de um conjunto de verdades primárias, um sistema de resultados, cada um dos quais totalmente estabelecido com base no que veio antes. Sendo as *Meditações* uma obra cujo objetivo explícito é estabelecer os fundamentos do conhecimento científico, é apropriado que ela empregue o método analítico. A *Ética*, porém, tem outra finalidade, para a qual o método sintético é apropriado.

Como o próprio título indica, a *Ética* é uma obra de filosofia ética. Seu objetivo final é ajudar-nos a alcançar a felicidade, que se encontra no amor intelectual de Deus. Esse amor, segundo Spinoza, surge do conhecimento que adquirimos da essência divina, na medida em que vemos como as essências das coisas singulares decorrem necessariamente dela. Em vista disso, é fácil ver por que Spinoza favoreceu o método sintético. Começando com proposições relativas a Deus, ele foi capaz de empregá-la para mostrar como todas as outras coisas podem ser derivadas de Deus. Ao apreender a ordem das proposições tal como são demonstradas na *Ética*, alcançamos assim um tipo de conhecimento que se aproxima do conhecimento que subscreve a felicidade humana. Somos, por assim dizer, colocados no caminho da felicidade. Dos dois métodos, apenas o método sintético é adequado para esta finalidade.

3. Metafísica

Embora a *Ética* não seja principalmente um trabalho de metafísica, o sistema que ele apresenta se destaca como um dos grandes monumentos na tradição da grande especulação metafísica. O que talvez seja mais notável sobre este sistema é que ele é uma espécie de monismo - a doutrina de que toda a realidade é em algum sentido significativo. No caso de Spinoza, isso é exemplificado pela alegação de que há uma e apenas uma substância. Esta substância que ele identifica como Deus. Embora o

monismo tenha tido seus defensores no ocidente, eles têm sido poucos e distantes entre si. Spinoza é sem dúvida o maior entre eles.

a. Monismo de substância

Spinoza constrói seu caso para o monismo da substância em um argumento bem fundamentado que culmina no IP14. Podemos seguir melhor o curso deste argumento dividindo-o em três partes. Primeiro, examinamos quatro definições que desempenham um papel crucial no argumento. Em segundo lugar, examinamos duas proposições às quais a demonstração do IP14 apela. E terceiro, passamos para a demonstração do próprio IP14.

I. Definições

Entre as oito definições que abrem o Livro Um da *Ética*, as quatro seguintes são mais importantes para o argumento do monismo de substâncias:

ID3: *Por substância eu entendo o que está em si e é concebido por si só, ou seja, que cujo conceito não exige o conceito de outra coisa, a partir da qual deve ser formado.*

Esta definição tem dois componentes. Primeiro, uma substância é o que existe em si mesma. Isto quer dizer que é um assunto metafísico final. Embora outras coisas possam existir como características de uma substância, a substância não existe como uma característica de qualquer outra coisa. Segundo, uma substância é o que é concebido através de si mesmo. Isto quer dizer que a ideia de uma substância não envolve a ideia de outra coisa. As substâncias são ontologicamente e conceitualmente independentes.

ID4: *Por atributo eu entendo o que o intelecto percebe de uma substância, como constituindo sua essência.*

Um atributo não é qualquer propriedade de uma substância – é sua própria essência. Tão perto é a associação de um atributo e a substância da qual é um atributo que Spinoza nega que haja uma distinção real entre eles.

ID5: *Pelo modo eu entendo os afetos de uma substância, ou aquela que está em outra através da qual também é concebida.*

Um modo é o que existe em outro e é concebido através de outro. Especificamente, ela existe como uma modificação ou afeição de uma substância e não pode ser concebida além dela. Ao contrário das substâncias, os modos são ontologicamente e conceitualmente dependentes.

ID6: *Por Deus eu entendo um ser absolutamente infinito, ou seja, uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, dos quais cada um expressa uma essência eterna e infinita.*

Deus é uma substância infinita. Por esta Spinoza significa tanto que o número de atributos de Deus é ilimitado e que não há atributo que Deus não possui. À medida que avançamos pela *Ética*, aprendemos que apenas dois desses atributos podem ser conhecidos pela mente humana. São pensamentos e extensões.

II. Proposições preliminares

Spinoza se move a partir dessas definições para demonstrar uma série de proposições relativas à substância em geral e a Deus em particular com base na qual ele demonstrará que Deus é a única substância. As duas proposições a seguir são marcos no argumento geral e são explicitamente invocadas na demonstração do IP14:

IP5: *Na Natureza não pode haver duas ou mais substâncias da mesma natureza ou atributo.*

Em apoio a esta proposição, Spinoza argumenta que, se duas ou mais substâncias existissem, elas seriam diferenciadas por diferença de modos ou por uma diferença de atributos. No entanto, eles não poderiam ser diferenciados por uma diferença de modos, pois as substâncias são anteriores na natureza aos seus modos. Assim, eles teriam que ser diferenciados por uma diferença de atributos. Controversamente, Spinoza leva isso a implicar que nenhuma substância pode ter exatamente o mesmo conjunto de atributos, nem pode ter um atributo comum. As substâncias devem ser totalmente diferentes umas das outras.

IP11: *Deus, ou uma substância composta por atributos infinitos, cada um dos quais expressa essência eterna e infinita, existe necessariamente.*

Em apoio a esta proposta, Spinoza oferece uma variante do chamado Argumento Ontológico. A consideração básica sobre a qual esta variante repousa é que ela diz respeito à natureza da substância existir. Spinoza estabelece isso anteriormente, em IP7, apelando para o fato de que as substâncias, sendo totalmente diferentes umas das outras, não podem produzir umas às outras. Uma vez que nada mais pode produzir uma substância, as substâncias devem ser auto-causadas, ou seja, que diz respeito à natureza da substância existir. Imaginar que Deus não existe é, portanto, absurdo. Como uma substância que consiste em atributos infinitos, diz respeito à natureza divina existir.

III. Substância monismo demonstrado

Com essas proposições em vigor, Spinoza tem tudo o que precisa para demonstrar que há uma e apenas uma substância e que essa substância é Deus:

IP14: *Exceto Deus, nenhuma substância pode ser ou ser concebida.*

A demonstração desta proposição é extremamente simples. Deus existe (pelo IP11). Uma vez que Deus possui todos os atributos (por ID6), se qualquer substância diferente de Deus existisse, ela possuiria um atributo em comum com Deus. Mas, como não pode haver duas ou mais substâncias com um atributo comum (por IP5), não pode haver outra substância senão Deus. Deus é a única substância.

As implicações desta proposição são surpreendentes, e Spinoza pode ser visto trabalhando-os através do restante da *Ética*. Obviamente, essa proposição marca uma ruptura com o pluralismo de substância defendido pela maioria dos filósofos ocidentais. Mesmo Descartes, de quem Spinoza aprendeu muito na área da metafísica, postulou uma pluralidade de substâncias mentais e físicas, juntamente com Deus, a quem ele considerava o paradigma de uma substância. Mais importante, sinaliza uma rejeição do teísmo clássico, a ideia de que Deus é o criador do universo que permanece ontologicamente distinto dele e o governa de acordo com sua vontade soberana. Spinoza não tem nada além de desprezo por essa ideia e a descarta como um produto da imaginação. Como é que ele reconceitualiza a relação entre Deus, a substância infinita e a ordem das coisas finitas, torna-se claro apenas quando nos voltamos para sua explicação do sistema modal.

b. O Sistema Modal

Em consonância com sua rejeição ao teísmo clássico, Spinoza famosamente identifica Deus com a Natureza. A natureza não é mais vista como um poder distinto e subordinado a Deus, mas como um poder que é um e o mesmo com o poder divino. A frase '*Deus sive Natura*' ('Deus ou Natureza') captura essa identificação e é justamente celebrada como uma

expressão sucinta de sua metafísica. Isoladamente, no entanto, a frase é relativamente desinformativa. Não nos diz nada sobre como Spinoza, tendo rejeitado a relação criador/criação postulada pelo modelo clássico, concebe a relação entre Deus e o sistema de modos.

I. *Natura Naturans e Natura naturata*

Para preencher seus pensamentos sobre este assunto, Spinoza distingue entre a Natureza tomada em seu aspecto ativo ou produtivo, que ele identifica com Deus ou os atributos divinos, e a Natureza tomada em seu aspecto derivado ou produzido, que ele identifica com o sistema de modos. O primeiro ele chama de *Natura naturans* (literalmente: "natureza naturando") e o segundo ele chama de *Natura naturata* (literalmente: "natura natureza"). O uso dessas fórmulas por Spinoza é revelador em dois aspectos. Primeiro, seu duplo emprego de '*Natura*' sinaliza a unidade ontológica que existe entre Deus e o sistema de modos. Cada modo dentro do sistema é uma modificação de nada além da própria substância que é Deus. Em segundo lugar, seu emprego dos '*naturans*' ativos no primeiro e do passivo '*naturata*' no segundo sinaliza uma relação causal entre Deus e o sistema modal. Deus não é meramente o tema dos modos; ele é um poder ativo que produz e os sustenta.

Em vista da unidade ontológica que existe entre Deus e o sistema modal, Spinoza tem o cuidado de especificar que a causalidade divina é imanente e transitória. O que isso significa é que a atividade causal de Deus não passa fora da substância divina para produzir efeitos externos, como seria se Deus fosse um criador no sentido tradicional. Em vez disso, permanece inteiramente dentro da substância divina para produzir a multiplicidade de modos que constituem o sistema modal. Spinoza compara isso à maneira como a natureza de um triângulo é produtiva de

suas próprias propriedades essenciais: "Do poder supremo de Deus, ou natureza infinita, infinitamente muitas coisas em infinitas muitas maneiras, ou seja, todas as coisas, necessariamente fluíram, ou sempre seguem, pela mesma necessidade e da mesma maneira que a partir da natureza de um triângulo que segue, da eternidade e da eternidade, que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos" (IP17S1). Todo o sistema modal, *Natura naturata*, segue imanentemente da natureza divina, *Natura naturans*.

II. Dois Tipos de Modo

Neste quadro relativamente simples, Spinoza introduz uma complicação. Há, diz ele, dois tipos de modo. O primeiro consiste no que ele chama de modos infinitos e eternos. Estas são características difundidas do universo, cada uma das quais vem da natureza divina na medida em que segue da natureza absoluta de um ou outro dos atributos de Deus. Exemplos incluem movimento e descanso sob o atributo de extensão e intelecto infinito sob o atributo do pensamento. O segundo consiste no que pode ser chamado de modos finitos e temporais, que são simplesmente as coisas singulares que povoam o universo. Modos deste tipo também seguem da natureza divina, mas o fazem apenas como cada um segue de um ou outro dos atributos de Deus na medida em que é modificado por uma modificação que é em si finita e temporal. Exemplos incluem corpos individuais sob o atributo de extensão e ideias individuais sob o atributo do pensamento.

Infelizmente, Spinoza faz pouco para explicar o que são esses modos infinitos e eternos ou que relação eles têm com os modos finitos e temporais. Seguindo a sugestão de uma declaração no *Tratado Sobre a Emenda do Intelecto* de que as leis da natureza estão embutidas nos modos infinito e eterno, muitos comentaristas sugeriram que Spinoza

pensava nesses modos como governando a maneira pela qual os modos finitos afetam um ao outro. Por exemplo, se as leis de impacto estão de alguma forma incorporadas no modo infinito e eterno de movimento e repouso, então o resultado de qualquer colisão particular será determinado por esse modo junto com as propriedades relevantes (velocidade, direção, tamanho, etc.) dos órgãos envolvidos. Se isso estiver correto, então Spinoza prevê que todo modo finito seja totalmente determinado por linhas de causalidade que se cruzam: uma linha horizontal que se estende através da série de modos finitos antecedentes e uma linha vertical que sobe através da série de modos infinitos e termina em um ou outro dos atributos de Deus.

III. Determinismo causal

Seja como for que Spinoza finalmente conceba a relação entre modos infinitos e finitos, ele é claro sobre uma coisa – o sistema de modos é um sistema inteiramente determinístico no qual tudo está totalmente determinado a ser e agir:

IP29: Na natureza não há nada contingente, mas todas as coisas foram determinadas a partir da necessidade da natureza divina de existir e produzir um efeito de uma certa forma.

Spinoza nos lembra que a existência de Deus é necessária. Diz respeito à própria natureza da substância existir. Além disso, uma vez que cada modo segue a partir da necessidade da natureza divina, seja da natureza absoluta de um ou outro dos atributos de Deus, como é o caso dos modos infinitos e eternos, ou de um ou outro dos atributos de Deus na medida em que é modificado por uma modificação que é finita, como é o caso dos modos finitos, eles são todos necessários também. Como não há nada além da substância divina e seus modos, não há nada que seja

contingente. Qualquer aparecimento de contingência é o resultado de um defeito no conhecimento, seja de Deus ou da ordem das causas. Assim, Spinoza torna central para sua teoria do conhecimento que conhecer uma coisa adequadamente é conhecê-la em sua necessidade, como tem sido totalmente determinada por suas causas.

IV. Paralelismo Causal

Uma pergunta óbvia a ser feita neste ponto é se é possível que modos finitos pertencentes a um atributo atuem e determinem modos finitos pertencentes a outro atributo. A resposta de Spinoza é um inequívoco não. As relações causais existem apenas entre os modos que se enquadram no mesmo atributo. Sua explicação para isso pode ser rastreada até um axioma estabelecido no início do Livro Um:

IA4: O conhecimento de um efeito depende, e envolve, o conhecimento de sua causa.

Dado este axioma, se um modo finito que se enquadra sob um atributo fosse ter Deus como sua causa na medida em que ele é considerado sob um atributo diferente, ou seja, se fosse causado por um modo finito caindo sob um atributo diferente, então o conhecimento desse modo envolveria o conhecimento desse outro atributo. Como não tem, esse modo não pode ter Deus como sua causa na medida em que ele é considerado sob algum outro atributo. Em outras palavras, não pode ser causado por um modo finito que cai sob algum outro atributo.

Quando aplicados a modos que se enquadram nos atributos dos quais temos conhecimento – pensamento e extensão – isso tem uma consequência extremamente importante. Não pode haver interação causal entre ideias e corpos. Isso não significa que ideias e corpos não estejam relacionados entre si. Na verdade, é uma das teses mais conhecidas da

Ética que as linhas de causalidade que correm entre elas são estritamente paralelas:

IIP7: A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.

Na demonstração desta proposição Spinoza diz que é uma consequência de IA4 e deixa por isso mesmo. No entanto, é evidente que esta proposição tem fundamentos profundos em seu monismo de substância. Assim como o pensamento e a extensão não são atributos de substâncias distintas, as ideias e os corpos não são modos de substâncias distintas. Eles são “uma e a mesma coisa, mas expressos de duas maneiras” (IIP7S). Se ideias e corpos são uma e a mesma coisa, entretanto, sua ordem e conexão devem ser as mesmas. A doutrina do monismo da substância assegura dessa maneira que ideias e corpos, embora causalmente independentes, são causalmente paralelos.

4. Mente e Cognição

É neste ponto que a metafísica de Spinoza toca em sua teoria da mente e produz algumas de suas consequências mais profundas. Mais obviamente, o monismo da substância o proíbe de afirmar o tipo de dualismo que Descartes afirmou, aquele em que a mente e o corpo são concebidos como substâncias distintas. Além disso, sua afirmação de que os modos que se enquadram em diferentes atributos não têm interação causal, mas são causalmente paralelos entre si, o proíbe de afirmar que a mente e o corpo interagem. Como ele leva a sério a realidade do mental enquanto rejeita o dualismo e elimina a interação, as visões de Spinoza sobre a mente são geralmente ouvidas com simpatia de uma forma que as visões de Descartes não são.

a. A Mente como a Ideia do Corpo

Para entender o relato de Spinoza da mente devemos começar com ilP7. Esta proposição, juntamente com seu escólio, compromete-o à tese de que para cada modo finito de extensão existe um modo de pensamento finito que corresponde a ele e do qual não é realmente distinto. Mais elaborada, compromete-o à tese de que (1) para cada corpo simples existe uma ideia simples que corresponde a ele e da qual não é realmente distinta e (2) para cada corpo composto existe uma ideia composta que corresponde a ele e a partir do qual não é realmente distinta, composta, por assim dizer, de ideias correspondentes a cada um dos corpos dos quais o corpo composto é composto. Spinoza conta todas essas ideias, sejam simples ou compostas, como *mentes*. A este respeito, ele não considera a mente humana única. É simplesmente a ideia que corresponde ao corpo humano.

Ao tomar essa posição, Spinoza não quer dizer que todas as mentes são iguais. Como as mentes são expressões dos corpos aos quais correspondem no domínio do pensamento, algumas têm habilidades que outras não têm. Simplificando, quanto maior a capacidade de um corpo agir e ser praticado, maior a capacidade da mente que corresponde a ele para a percepção. Spinoza elabora:

Na proporção em que um corpo é mais capaz do que outros de fazer muitas coisas ao mesmo tempo, ou de ser agido de várias maneiras ao mesmo tempo, sua mente é mais capaz do que outras de perceber muitas coisas ao mesmo tempo. E na medida em que as ações de um corpo dependem mais de si mesmo, e na medida em que outros corpos concordam menos com ele em suas ações, sua mente é mais capaz de compreender distintamente. E dessas

[verdades] conhecemos a excelência de uma mente sobre as outras.
(IIP13S)

Aqui está a explicação da excelência da mente humana. O corpo humano, como um composto altamente complexo de muitos corpos simples, é capaz de agir e receber a ação de inúmeras maneiras que outros corpos não podem. A mente humana, como uma expressão desse corpo no domínio do pensamento, espelha o corpo como um composto altamente complexo de muitas ideias simples e, portanto, possui capacidades perceptivas superiores às de outras mentes não humanas. Somente uma mente que corresponda a um corpo de complexidade comparável ao corpo humano pode ter habilidades perceptivas comparáveis às da mente humana.

b. Imaginação

Uma habilidade perceptiva que é de particular interesse para Spinoza é a imaginação. Ele considera isso uma capacidade geral de representar corpos externos como presentes, estejam eles realmente presentes ou não. A imaginação, portanto, inclui mais do que a capacidade de formar aquelas construções mentais que normalmente consideramos imaginativas. Inclui memória e percepção sensorial também. Como é claramente impossível circular no mundo sem isso, Spinoza admite que é “assim [que] conheço quase todas as coisas que são úteis na vida” (TIE 22).

Dito isto, Spinoza consistentemente opõe a imaginação ao intelecto e a vê como fornecendo nada mais do que uma percepção confusa. Para usar sua terminologia preferida, as ideias da imaginação são inadequadas. Eles podem ser essenciais para se locomover no mundo, mas nos dão uma imagem distorcida e incompleta das coisas nele. Para entender por que, é

útil começar com a percepção sensorial. Esta é a forma mais importante de percepção imaginativa, e é dela que derivam todas as outras.

I. Percepção do sentido

Segundo Spinoza, a percepção sensorial tem sua origem na ação de um corpo externo sobre um ou outro dos órgãos sensoriais do próprio corpo. A partir disso, surge uma série complexa de mudanças no que equivale ao sistema nervoso do corpo. Como a mente é a ideia do corpo, ela representará essas mudanças. Isso, afirma Spinoza, é o que constitui a percepção sensorial.

Para explicar como esse ato de representação produz a percepção de um corpo externo, Spinoza apela para o fato de que o estado alterado do corpo é uma função tanto da natureza do corpo quanto da natureza do corpo externo que causou esse estado. Por causa disso, a representação da mente desse estado expressará algo mais do que a natureza do próprio corpo. Expressará também a natureza do corpo externo:

IIP16: A ideia de qualquer modo em que o corpo humano seja afetado por corpos externos deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo externo.

É essa característica do ato de representação da mente – que expressa a natureza de um corpo externo – que explica como tal ato constitui percepção do sentido.

c. Ideias inadequadas

Em vista disso, não é difícil ver por que Spinoza julga a percepção sensorial inadequada. Baseada na representação da mente do estado do próprio corpo, e não na representação direta de corpos externos, a

percepção sensorial é indireta. Como isso vale para todas as ideias imaginativas, o problema com todas elas é o mesmo:

IIP16C2: *Segue-se, segundo, que as ideias que temos de corpos externos indicam a condição do nosso próprio corpo mais do que a natureza dos corpos externos.*

É por causa disso que Spinoza se refere às ideias da imaginação como confusas. A visão que eles dão de corpos externos é inevitavelmente colorida, por assim dizer, pelas lentes do próprio corpo.

A confusão, no entanto, é apenas um aspecto da inadequação das ideias imaginativas. Tais ideias também são mutiladas. A razão para isso está em IA4, que afirma que o conhecimento de um efeito depende e envolve o conhecimento de suas causas. Esta é uma condição que as ideias imaginativas nunca podem satisfazer. A mente pode conter a ideia de um corpo externo, mas não pode conter ideias de todas as causas desse corpo. Estes, sendo infinitos, estão fora de seu escopo e estão totalmente contidos apenas no intelecto infinito de Deus. As ideias de corpos de Deus podem ser adequadas, mas as nossas não são. Eles são separados daquelas ideias que são necessárias para torná-las adequadas.

d. Ideias Adequadas

Embora as ideias imaginativas de corpos externos sejam os exemplos mais importantes de ideias inadequadas, elas não são os únicos exemplos. Spinoza continua mostrando que as ideias da mente do corpo, sua duração e suas partes são todas inadequadas. Assim como a ideia da mente de si mesma. Mesmo assim, ele continua otimista sobre a possibilidade de ideias adequadas.

Esse otimismo torna-se evidente à medida que Spinoza muda sua atenção de ideias imaginativas de coisas singulares para ideias intelectuais

de coisas comuns. Essas coisas comuns são coisas que são comuns a todos os corpos ou comuns ao corpo humano e a certos corpos pelos quais o corpo humano é regularmente afetado. Spinoza nos conta pouco mais sobre essas coisas comuns, exceto dizer que elas estão plenamente presentes no todo e em cada uma das partes de cada corpo em que estão presentes. No entanto, é bastante certo que a classe de coisas comuns a todos os corpos inclui o atributo de extensão e o modo infinito e eterno de movimento e descanso. O que está incluído na classe de coisas comuns ao corpo humano e aos corpos pelos quais o corpo humano é regularmente afetado não é tão certo. Seja lá o que for, no entanto, Spinoza nos assegura que nossas ideias delas só podem ser adequadas.

Para ver por que, considere alguma coisa, A, que é comum ao corpo humano e algum corpo pelo qual o corpo humano é afetado. A, afirma Spinoza, estará plenamente presente na afecção que surge no corpo humano como resultado da ação do corpo externo, assim como está nos próprios dois corpos. Como resultado, a mente, ao possuir a ideia dessa afecção, não apenas terá a ideia de A, mas sua ideia não será confusa nem mutilada. A ideia da mente de A será adequada.

Este resultado é de extrema importância. Como qualquer ideia decorrente de uma ideia adequada é ela própria adequada, essas ideias, apropriadamente chamadas de noções comuns, podem servir como axiomas em um sistema dedutivo. Ao elaborar esse sistema, a mente se envolve em um tipo de cognição fundamentalmente diferente do que quando se envolve em qualquer uma das várias formas de percepção imaginativa. Em todas as formas de percepção imaginativa, a ordem das ideias espelha a ordem das afecções corporais, e esta ordem, dependendo como depende dos encontros fortuitos do corpo com corpos externos, é inteiramente fortuita. Em contraste, a derivação de ideias adequadas de

noções comuns dentro de um sistema dedutivo segue uma ordem totalmente diferente. Isso Espinosa chama de ordem da razão. O caso paradigmático é a geometria.

e. Três tipos de conhecimento

Com essa distinção entre percepção adequada e inadequada em vigor, Spinoza introduz um conjunto de distinções adicionais. Ele começa com percepção inadequada, que ele agora chama de conhecimento do primeiro tipo, e divide-o em duas partes. O primeiro consiste em conhecimento a partir de experiência aleatória (*experientia vaga*). Trata-se de um conhecimento "a partir de coisas singulares que foram representadas para nós através dos sentidos de uma forma que é mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto" (P40S2). O segundo consiste em conhecimento de sinais (*ex signis*), "por exemplo, do fato de que, tendo ouvido ou lido certas palavras, relembramos as coisas, e formamos certas ideias delas, como aquelas através das quais imaginamos as coisas"(P40S2). O que liga essas duas formas de conhecimento é que eles não têm uma ordem racional. É óbvio que o conhecimento a partir da experiência aleatória segue a ordem dos afetos do corpo humano, mas também o conhecimento dos sinais. Um romano que ouve a palavra "*pomum*", por exemplo, pensará em uma maçã, não porque haja qualquer conexão racional entre a palavra e o objeto, mas apenas porque eles foram associados em sua experiência.

Quando alcançamos o que Spinoza chama de segundo tipo de conhecimento, razão (*ratio*), subimos de uma percepção inadequada para uma percepção adequada das coisas. Esse tipo de conhecimento é adquirido "pelo fato de termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas" (P40S2). O que Spinoza tem em mente aqui é o

que acabou de ser indicado, ou seja, a formação de ideias adequadas das propriedades comuns das coisas e o movimento por meio de inferência dedutiva à formação de ideias adequadas de outras propriedades comuns. Ao contrário do conhecimento do primeiro tipo, essa ordem de ideias é racional.

Podemos pensar que, ao alcançar este segundo tipo de conhecimento, alcançamos tudo o que está disponível para nós. No entanto, Spinoza adiciona um terceiro tipo, que ele considera superior. Ele chama esse conhecimento intuitivo (*scientia intuitiva*) e nos diz que ele "provém de uma ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência [formal] das coisas"(P40S2). Infelizmente, Spinoza é mais uma vez obscuro em uma junção crucial, e é difícil saber o que ele tem em mente aqui. Ele parece estar vislumbrando um tipo de conhecimento que dá uma visão da essência de alguma coisa singular juntamente com uma compreensão de como essa essência segue a necessidade da essência de Deus. Além disso, a caracterização desse tipo de conhecimento como intuitiva indica que a conexão entre a essência individual e a essência de Deus é apreendida em um único ato de apreensão e não é chegada por qualquer tipo de processo dedutivo. Como isso é possível nunca é explicado.

Deixando de lado os problemas de obscuridade, ainda podemos ver algo do ideal que Spinoza almeja. Ideias inadequadas são incompletas. Por eles percebemos as coisas sem perceber as causas que as determinam, e é por isso que as imaginamos contingentes. O que Spinoza está oferecendo com o terceiro tipo de conhecimento é uma forma de corrigir isso. É importante notar, no entanto, que ele não está propondo que possamos ter esse conhecimento com respeito à existência duracional de qualquer item em particular. Como já vimos, isso exigiria ter ideias de todas as

causas temporais de uma coisa, que são infinitas. Em vez disso, ele está propondo que podemos tê-lo com respeito à essência de uma coisa singular como decorre da essência de Deus. Ter esse tipo de conhecimento é entender a coisa como necessária e não como contingente. É, para usar a famosa frase de Spinoza, considerá-la *sub quadam specie aeternitatis*, sob certo aspecto de eternidade.

5. Psicologia

Uma das áreas mais interessantes, mas pouco estudadas, do pensamento de Spinoza é sua psicologia, cuja peça central é sua teoria dos afetos. Spinoza, é claro, não foi o primeiro filósofo a se interessar pelos afetos. Ele só precisava olhar para o trabalho de Descartes e Hobbes na geração anterior e para o trabalho dos estóicos antes deles para encontrar discussões sustentadas sobre o assunto. Seu próprio trabalho mostra que ele aprendeu muito com esses pensadores.

Apesar de suas dívidas, Spinoza expressou profunda insatisfação com as opiniões daqueles que o precederam. Sua insatisfação reflete a orientação naturalista que desejava trazer para o assunto:

A maioria dos que escreveram sobre os afetos, e o modo de vida dos homens, parecem tratar, não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Na verdade, eles parecem conceber o homem na Natureza como um domínio dentro de um domínio. Pois eles acreditam que o homem perturba, em vez de seguir, a ordem da Natureza, que ele tem poder absoluto sobre suas ações, e que ele é determinado apenas por si mesmo. (III Prefácio)

Em oposição ao que ele via como uma tendência por parte dos filósofos anteriores de tratar os humanos como exceções à ordem natural,

Spinoza propõe tratá-los como sujeitos às mesmas leis e determinantes causais como todo o resto. O que emerge pode ser melhor descrito como uma teoria mecanicista dos afetos.

a. Rejeição à Livre Vontade

Ao elaborar essa nova perspectiva, a primeira coisa na agenda de Spinoza é eliminar o que ele vê como a confusão mais difundida que nós, como humanos, temos sobre nós mesmos. Esta é a crença no livre-arbítrio. Spinoza não tem nada além de desprezo por essa crença e a trata como uma ilusão que surge do fato de que as ideias que temos de nossas ações são inadequadas. “Os homens acreditam ser livres”, escreve ele, “porque são conscientes de suas próprias ações e ignoram as causas pelas quais são determinados” (IIIP2S). Se adquiríssemos ideias adequadas de nossas ações, já que elas levariam consigo o conhecimento de suas causas, veríamos imediatamente essa crença como a ilusão que é.

A posição de Spinoza sobre esse assunto é obviamente ditada pelo determinismo de sua metafísica. A mente, como um modo finito, está totalmente determinada a ser e agir por outros modos finitos. Postular uma faculdade de vontade pela qual ela se torna autônoma e independente de determinantes causais externos é removê-la da natureza. Espinosa não aceitará nada disso. Como é totalmente parte da natureza, a mente deve ser compreendida de acordo com os mesmos princípios que regem todos os modos.

b. O Princípio *conatus*

O primeiro e mais importante desses princípios é o que veio a ser conhecido como o Princípio *conatus*:

IIIP6: *Cada coisa, tanto quanto pode pelo seu próprio poder, esforça-se para perseverar no ser.*

A interpretação correta deste princípio está longe de ser clara, mas parece colocar uma espécie de inércia existencial dentro dos modos. Cada modo, na extensão de seu poder, age para resistir à destruição ou diminuição de seu ser. Spinoza expressa isso dizendo que cada modo tem um esforço inato (*conatus*) para perseverar no ser. Este esforço é tão central para o modo que ele identifica como a própria essência de um modo:

IIIP7: *O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência real da coisa.*

Embora um pouco misterioso quanto ao que significa dizer que o esforço de um modo é sua essência, essa identificação desempenhará um papel fundamental na teoria ética de Spinoza. Entre outras coisas, fornecerá a base sobre a qual ele pode determinar o que está envolvido na vida pela orientação da razão.

c. Os Afetos

Spinoza começa sua descrição dos afetos com aqueles que resultam da ação de causas externas sobre a mente. Estes são os afetos passivos, ou paixões. Ele identifica três como primários - *alegria*, *tristeza* e *desejo* - e caracteriza todos os outros como envolvendo uma combinação de um ou mais deles junto com algum tipo de estado cognitivo. Amor e ódio, por exemplo, são alegria e tristeza aliadas à consciência de suas respectivas causas. A saudade, por exemplo, é o desejo associado à lembrança do objeto desejado e à consciência de sua ausência. Todas as paixões restantes são caracterizadas de maneira semelhante.

Embora a alegria, a tristeza e o desejo sejam primitivos, cada um deles é definido em relação ao esforço da mente pela perseverança. Alegria é aquele afeto pelo qual a mente passa a uma perfeição maior, entendida como um poder aumentado de esforço. A tristeza é aquele afeto pelo qual a mente passa a uma perfeição menor, entendida como uma diminuição do poder de esforço. E o desejo é a própria luta pela perseverança na medida em que a mente está consciente disso. Como todas as paixões são derivadas desses afetos primários, toda a vida passional da mente é assim definida em relação ao esforço pela perseverança.

Isso pode parecer paradoxal. Na medida em que a mente se esforça para perseverar em ser, parece ser ativa em vez de passiva. Isso é verdade, mas devemos perceber que a mente se esforça tanto na medida em que tem ideias adequadas quanto na medida em que tem ideias inadequadas. As paixões são definidas apenas em relação ao esforço da mente na medida em que ela tem ideias inadequadas. De fato, as próprias paixões são uma espécie de ideias inadequadas. E como todas as ideias inadequadas são causadas de fora, também o são as paixões. É a este respeito que devem ser considerados passivos e não ativos.

Isso, entretanto, não é o caso daqueles afetos que são definidos em relação ao esforço da mente na medida em que ela tem ideias adequadas. Todos esses afetos, sendo eles próprios uma espécie de ideias adequadas, são ativos. Espelhando sua análise das paixões, Spinoza toma duas delas como primitivas – alegria ativa e desejo ativo – e trata as demais como derivadas (ele não reconhece a possibilidade de uma forma ativa de tristeza, pois a diminuição da perfeição da mente, que é o que está envolvido na tristeza, só pode ocorrer pela ação de causas externas). Ao fazer isso, ele coloca um elemento dentro a vida afetiva que não é apenas

ativa, mas, porque está fundamentada no esforço da mente na medida em que possui ideias adequadas, é totalmente racional. É uma preocupação central do programa ético de Spinoza maximizar esse elemento.

d. Escravidão

Que Spinoza desejasse maximizar os afetos ativos é compreensível à luz de sua caracterização da vida conduzida sob o domínio das paixões. Tal vida é aquela em que o indivíduo exerce pouco autocontrole efetivo e é fustigado por circunstâncias externas de maneiras bastante aleatórias. "O homem que está sujeito aos afetos [passivos]", escreve Spinoza, "está sob o controle não de si mesmo, mas da fortuna, em cujo poder ele está tão grande que muitas vezes, embora veja o melhor para si mesmo, ele ainda é forçado a seguir o pior" (IV Prefácio). A vida sob o domínio das paixões é uma vida de escravidão.

Infelizmente, a extensão em que podemos nos livrar do domínio das paixões é limitada. Há duas razões para isso. A primeira é que a mente é um modo de poder limitado, mas está inserida em uma ordem da natureza na qual existe um número infinito de modos cujo poder supera o seu próprio. Pensar que a mente pode existir inalterada dentro desta ordem é presumir, falsamente, que ela é dotada de poder infinito ou que nada na natureza age sobre ela. A segunda, que é uma especificação da primeira, é que um afeto não é reprimido apenas porque é combatido pela razão. Deve ser combatido por um afeto mais forte do que ele. O problema é que muitas vezes a razão carece desse poder afetivo. Isso porque a força dos afetos ativos, que pertencem à razão, é função apenas da força da mente, ao passo que a força dos afetos passivos, as paixões, é função da força de suas causas externas, que em muitos casos é maior. Em tais casos, a razão é incapaz de anular a paixão e é impotente como guia. "Com isso", conclui

Spinoza, “mostrei a causa pela qual os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal desperta perturbações da mente e muitas vezes cede à luxúria de todo tipo”. (IV17S). Essa é a vida de escravidão.

6. Ética

É a partir desse diagnóstico um tanto pessimista da condição humana que parte a teoria ética de Spinoza. Em vista disso, não surpreende que sua ética seja em grande parte de libertação, uma libertação que está diretamente ligada ao cultivo da razão. A esse respeito, a orientação ética de Spinoza é muito mais parecida com a dos antigos do que com a de seus contemporâneos. Como os antigos, ele procurou não tanto analisar a natureza e a fonte do dever moral quanto descrever a vida humana ideal. Esta é a vida que é vivida pelo chamado “homem livre”. É a vida de quem vive sob a orientação da razão e não sob o domínio das paixões.

a. Liberdade das Paixões

Nas proposições iniciais do Livro V, Espinosa enumera uma série de aspectos em que a mente, apesar de sua condição de servidão, é capaz de enfraquecer o domínio que as paixões exercem sobre ela. De um modo geral, é capaz de fazer isso na medida em que adquire ideias adequadas. Isso, nos diz Spinoza, se deve ao fato de que “o poder da mente é definido apenas pelo conhecimento, enquanto a falta de poder, ou paixão, é julgada apenas pela privação do conhecimento, isto é, por aquilo através do qual as ideias são chamadas inadequadas” (VP20S). Dois exemplos ilustram esse poder libertador das ideias adequadas.

Primeiro, Spinoza afirma que a mente é capaz de formar ideias adequadas de seus afetos. Pode assim formar ideias adequadas das

paixões, que são ideias inadequadas. Como não há distinção real entre uma ideia e a ideia dessa ideia, essas paixões das quais a mente forma ideias adequadas são assim dissolvidas.

Em segundo lugar, o efeito de uma coisa sobre a mente é diminuído na medida em que é entendido como necessário e não contingente. Tendemos, por exemplo, a nos entristecer menos com a perda de um bem quando entendemos que sua perda era inevitável. Da mesma forma, tendemos a ficar menos irritados com as ações de outra pessoa quando entendemos que ela não poderia ter agido de outra forma. Uma vez que as ideias adequadas apresentam as coisas como necessárias e não como contingentes, a aquisição de tais ideias diminui seu efeito sobre a mente.

Como ilustram esses exemplos, o poder da mente sobre as paixões é função das ideias adequadas que ela possui. A libertação está na aquisição do conhecimento, que fortalece a mente e a torna menos suscetível às circunstâncias externas. Ao assumir essa posição, Spinoza se insere em uma longa tradição que remonta aos estóicos e, finalmente, a Sócrates.

b. *Conatus* e a Orientação da Razão

Spinoza nos diz que o modelo de vida humana – a vida vivida pelo “homem livre” – é aquela que é vivida pela orientação da razão e não sob a influência das paixões. Isso nos diz muito pouco, no entanto, a menos que saibamos o que a razão prescreve. Para fazer essa determinação, Spinoza recorre ao esforço da mente pela perseverança:

Como a razão não exige nada contrário à Natureza, exige que todos se amem, busquem seu próprio benefício, o que é realmente útil para ele, querem o que realmente levará um homem a uma maior perfeição, e absolutamente, que todos devem se esforçar para preservar seu próprio ser o mais longe que puder. Isso, de fato, é tão

necessariamente verdadeiro quanto que o todo é maior do que a sua parte. (IVP18S)

A prescrição da razão é egoísta. Devemos agir de acordo com nossa natureza. Mas como nossa natureza é idêntica ao nosso esforço para perseverar no ser, a razão prescreve que façamos tudo o que for vantajoso para nós e busquemos tudo o que nos ajude em nosso esforço. Agir dessa maneira, insiste Spinoza, é agir virtuosamente.

Isso não significa que, ao vivermos sob a orientação da razão, nos colocamos necessariamente em desacordo com os outros. A razão prescreve que os indivíduos busquem qualquer ajuda na luta pela perseverança. Mas como os bens necessários para perseverar no ser só podem ser obtidos no contexto da vida social, a razão dita que ajamos de maneira que conduza à estabilidade e à harmonia da sociedade. Espinosa chega a dizer que em uma sociedade em que todos vivem guiados pela razão, não haveria necessidade de autoridade política para restringir a ação. É somente na medida em que os indivíduos vivem sob o domínio das paixões que eles entram em conflito uns com os outros e precisam de autoridade política. Aqueles que vivem guiados pela razão entendem isso e reconhecem essa autoridade como legítima.

c. Conhecimento de Deus como o Bem Mais Alto

A afirmação de Spinoza de que aqueles que vivem sob a orientação da razão viverão naturalmente em harmonia uns com os outros recebe algum apoio de sua visão do bem maior para o ser humano. Este é o conhecimento de Deus. Uma vez que esse conhecimento pode ser possuído igualmente por todos que o buscam, pode ser buscado por todos sem colocar ninguém em conflito.

Para estabelecer que o conhecimento de Deus é o bem supremo, Spinoza novamente apela para o fato de que o esforço da mente é sua essência. Uma vez que o que se segue apenas da essência da mente são ideias adequadas, isso permite que ele interprete o esforço da mente como um esforço por ideias adequadas. É um esforço de compreensão:

IVP26: *O que nos esforçamos pela razão não é nada além de compreensão; nem a mente, na medida em que usa a razão, julga qualquer outra coisa útil para si mesma, exceto o que leva à compreensão.*

A partir daqui, é apenas um passo fácil mostrar que o conhecimento de Deus é o maior bem da mente. Como uma substância infinita, Deus é a maior coisa que pode ser concebida. Além disso, uma vez que tudo além de Deus é um modo de Deus, e uma vez que os modos não podem ser nem concebidos sem a substância de que são modos, nada mais pode ser ou ser concebido à parte de Deus. Spinoza conclui:

IVP28: *O conhecimento de Deus é o maior bem da mente: sua maior virtude é conhecer Deus.*

O conhecimento de Deus é a realização da mente que se esforça para perseverar no ser.

d. Amor Intelectual de Deus e Bem-Aventuração Humana

Ao elaborar essa tese, Spinoza especifica esse conhecimento como conhecimento de terceiro tipo. Este é o conhecimento que procede da ideia adequada de um ou outro dos atributos de Deus para a ideia adequada da essência formal de alguma coisa singular que se segue desse atributo. Quando possuímos conhecimento do terceiro tipo, possuímos percepção adequada da essência de Deus considerada não apenas em si mesma, mas como o poder causal imanente das modificações particulares às quais está sujeita. O conhecimento do primeiro tipo, porque é

inadequado, e o conhecimento do segundo tipo, porque se restringe às propriedades comuns das coisas, ambos falham em nos dar isso.

Ao atingir o terceiro tipo de conhecimento, a mente passa para o mais alto estado de perfeição disponível para ela. Como resultado, experimenta alegria ativa no maior grau possível. Mais importante, uma vez que é por esse tipo de conhecimento que a mente entende que Deus é a causa de sua própria perfeição, ela também dá origem a um amor ativo por Deus. Este Spinoza se refere como o amor intelectual de Deus. É o correlato afetivo do terceiro tipo de conhecimento.

O amor intelectual de Deus acaba por ter muitas propriedades únicas. Entre outras coisas, é inteiramente constante, não tem contrários, e é o próprio amor pelo qual Deus ama a si mesmo. Mais significativamente, constitui a bem-aventurança daquele que o possui. Quando tal amor domina a vida afetiva, alcança-se a serenidade e a liberdade da paixão que é a marca da sabedoria. Spinoza assim escreve sobre a pessoa que alcançou esse amor que ele “difícilmente é perturbado em espírito, mas sendo, por uma certa necessidade eterna, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, ele nunca deixa de ser, mas sempre possui verdadeira paz de espírito” (VP42S). Isso é bem-aventurança humana.

e. Eternidade da Mente

O comentário de Spinoza de que uma pessoa que alcançou o amor intelectual de Deus “nunca deixa de ser” é no mínimo desconcertante. Sinaliza um compromisso com a visão de que, de uma forma ou de outra, a mente, ou parte dela, sobrevive à morte do corpo:

VP23: A mente humana não pode ser absolutamente destruída com o corpo, mas algo dele permanece que é eterno.

À primeira vista, isso parece violar a afirmação antidualista de Spinoza de que mente e corpo são uma e a mesma coisa concebida sob dois atributos diferentes. Com base nessa afirmação, seria de se esperar que ele rejeitasse a sobrevivência da mente de qualquer maneira. O fato de ele afirmar isso tem sido compreensivelmente uma fonte de grande controvérsia entre seus comentaristas.

Pelo menos parte do problema pode ser eliminada levando-se em conta uma distinção crucial que Spinoza faz entre a existência do corpo e sua essência. A existência do corpo é sua duração real através do tempo. Isso envolve seu surgimento, as mudanças que sofre em seu ambiente e sua destruição final. Em contraste, a essência do corpo é não duracional. Está fundamentado na essência atemporal de Deus, especificamente como uma entre as inúmeras maneiras particulares de ser estendida.

A importância dessa distinção reside no fato de que, ao apelar para a doutrina do paralelismo, Spinoza pode concluir que existe uma distinção correspondente com relação à mente. Há um aspecto da mente que é a expressão da existência do corpo, e há um aspecto da mente que é a expressão da essência do corpo. Espinosa prontamente admite que o aspecto da mente que expressa a existência do corpo não pode sobreviver à destruição do corpo. É destruído com a destruição do corpo. Tal, entretanto, não é o destino do aspecto da mente que expressa a essência do corpo. Como seu objeto, esse aspecto da mente não é duracional. Como apenas o que é duracional deixa de ser, esse aspecto da mente não é afetado pela destruição do corpo. É eterno.

Aqui devemos ter cuidado para não interpretar mal o que Spinoza está dizendo. Em particular, não devemos pensar que ele esteja oferecendo algo que se aproxime de uma doutrina pura da imortalidade pessoal. Na verdade, ele descarta a crença na imortalidade pessoal como

decorrente da confusão: "Se atendermos à opinião comum dos homens, veremos que eles estão realmente conscientes da eternidade de sua mente, mas que a confundem com duração e atribuem-no à imaginação, ou memória, que acreditam permanecer após a morte" (VP34S). Os indivíduos têm alguma consciência da eternidade de suas próprias mentes. Mas eles acreditam erroneamente que esta eternidade pertence ao aspecto duracional da mente, a imaginação. Como é a imaginação, incluindo a memória, que constitui a identidade única de uma pessoa como pessoa, a crença na imortalidade pessoal é igualmente equivocada.

Nada disso quer dizer que a doutrina de Spinoza sobre a eternidade da mente não tenha relevância para a ética. Embora a imaginação não seja eterna, o intelecto é. E como o intelecto é constituído pelo estoque de ideias adequadas da mente, a mente é eterna precisamente na medida em que tem essas ideias. Como consequência, uma pessoa cuja mente é constituída em grande parte por ideias adequadas participa mais plenamente da eternidade do que uma pessoa cuja mente é constituída em grande parte por ideias inadequadas. Assim, enquanto Spinoza não nos oferece nenhuma esperança de imortalidade pessoal, podemos nos consolar com o fato de que "a morte é menos prejudicial para nós, quanto maior o conhecimento claro e distinto da mente e, portanto, mais a mente ama a Deus" (VP38S).

f. Conclusão

Spinoza não finge que nada disso é fácil. A aquisição de ideias adequadas, especialmente aquelas pelas quais alcançamos o conhecimento do terceiro tipo, é difícil, e nunca podemos escapar completamente da influência das paixões. No entanto, Spinoza defende aqueles que fazem o esforço a promessa, não da imortalidade pessoal,

mas da participação na eternidade dentro desta vida. Ele fecha a *Ética* com estas palavras:

Se a maneira como mostrei levar a essas coisas agora parece muito difícil, ainda assim, pode ser encontrada. E, claro, o que é encontrado tão raramente deve ser difícil. Pois se a salvação estava à mão, e poderia ser encontrada sem grande esforço, como quase todos poderiam negligenciá-la? Mas todas as coisas excelentes são tão difíceis quanto raras. (VP42S)

7. Referências e Leitura Suplementar

Todas as passagens dos textos de Spinoza são retiradas das traduções que aparecem em *As Obras Coletadas de Spinoza*. Vol.I. Editado e traduzido por Edwin Curley. (Princeton: Princeton University Press, 1985). As passagens da *Ética* são citadas de acordo com Livro (I – V), Definição (D), Axioma (A), Proposição (P), Corolário (C) e Scholium (S). (IVP13S) refere-se à *Ética*, Livro IV, Proposição 13, Scholium. As passagens do Tratado sobre a Emenda do Intelecto são citadas de acordo com o número do parágrafo. (TIE 35) refere-se ao *Tratado sobre a Emenda do Intelecto*, parágrafo 35.

Todas as passagens dos textos de Descartes são retiradas das traduções que aparecem em *Os Escritos Filosóficos de Descartes*. 2 Vols. Editado e traduzido por John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). As passagens são citadas de acordo com o volume e o número da página. (CSM II,23) refere-se a Cottingham, Stoothoff & Murdoch, Volume II, página 23.

a. Textos e Traduções de Spinoza

- *Ópera Spinoza*. 4 Vols. Editado por Carl Gebhart. (Heidelberg: Carl Winter, 1925).

- Edição crítica padrão dos escritos e correspondências de Spinoza em latim e holandês.
- *As Obras Coletadas de Spinoza*. Editado e traduzido por Edwin Curley. (Princeton University Press, 1985).
 - Primeiro de dois volumes (o segundo ainda não está completo) no que, quando concluído, se tornará a tradução padrão para o inglês dos escritos e correspondências de Spinoza.
- *Um Leitor spinoza: a ética e outras obras*. Editado e traduzido por Edwin Curley. (Princeton: Princeton University Press, 1994).
 - Leitor útil que contém todo o texto da *Ética*, bem como seleções substanciais do *Tratado sobre a Emenda do Intelecto*, do *Tratado Curto* e do *Tratado Teológico-Político*. Também contém seleções úteis da correspondência de Spinoza.
- *Baruch Spinoza: Os Trabalhos Completos*. Editado por Michael L. Morgan e traduzido por Samuel Shirley. (Indianápolis: Hackett, 2002).
 - Apenas tradução moderna para o inglês das obras completas de Spinoza, incluindo sua correspondência.

b. Estudos Gerais Adequados como Introduções

- Allison, Henry. *Benedict de Spinoza: Uma Introdução*. (New Haven: Yale UP, 1987).
- Curley, Edwin. *Atrás do Método Geométrico*. (Princeton: Princeton University Press, 1988).
- Lloyd, Genevieve. *Spinoza e a "Ética"*. (Londres: Routledge, 1996).
- Hampshire, Stuart. *O Spinoza*. (Londres: Pinguim, 1951).
- Steinberg, Diane, *em Spinoza*. (Belmont, CA: Wadsworth, 2000).

c. Estudos Mais Avançados e Especializados

- Bennett, Jonathan. *Um estudo da "Ética" de Spinoza*. (Indianápolis: Hackett, 1984).
- De Dijn, Herman. *Spinoza: O Caminho para a Sabedoria*. (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1996).
- Della Rocca, Michael. *Representação e o Problema mind-body em Spinoza*. (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Donagan, Alan. *O Spinoza*. (Chicago: University of Chicago Press, 1988). Curley, Edwin. *Metafísica de Spinoza: Uma Redação em Interpretação*. (Cambridge: Harvard University Press, 1969).
- Delahunty, R.J. *Spinoza*. (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985).
- Lloyd, Genevieve, *Parte da Natureza: Autoconhecimento na Ética de Spinoza*. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994).
- Mark, Thomas Carson. *A Teoria da Verdade de Spinoza*. (Nova Iorque: Columbia University Press, 1972).
- Mason, Richard. *O Deus da Spinoza: Um Estudo Filosófico*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Nadler, Steven. *Spinoza: Uma Vida*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Nadler, Steven. *A Heresia de Spinoza*. (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Wolfson, Harry Austryn. *A Filosofia de Spinoza*. 2 Vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1934).
- Woolhouse, R.S. *Descartes, Spinoza, Leibniz: O Conceito de Substância na Metafísica do Século XVII*. (Londres: Routledge, 1993).
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza e Outros Hereges*. Vol.I: *O Marrano da Razão*; Vol.II: *As Aventuras da Immanência*. (Princeton: Princeton University Press, 1989).

d. Ensaios coletados sobre Spinoza

- Chappell, Vere (ed.). *Baruch de Spinoza*. (Nova Iorque: Garland Publishing, 1992).
- Curley, Edwin e Pierre-François Moreau (eds.). *Spinoza: Problemas e Direções*. (Leiden: E.J. Brill, 1990).
- Freeman, Eugene e Maurice Mandelbaum (eds.). *Spinoza: Ensaios em Interpretação*. (LaSalle, IL: Open Court, 1975).
- Garrett, Don (ed.). *O companheiro de Cambridge para Spinoza*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Grene, Marjorie (ed.). *Spinoza: Uma Coleção de Ensaios Críticos*. (Garden City, NY: Doubleday/Anchor Press, 1973).
- Grene, Marjorie e Debra Nails (eds.). *Spinoza e as Ciências*. (Dordrecht: Reidel, 1986).
- Kennington, Richard (ed.). *A Filosofia de Baruch Spinoza*. (Washington DC: Catholic University Press, 1980).
- Lloyd, Genevieve (ed.). *Spinoza Critical Assessments*, 4 Vols. (Londres: Routledge, 2001).
- Shanan, Robert e J.I. Biro (eds.). *Spinoza: Novas Perspectivas*. (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1978).

Informações do autor

Blake D. Dutton

Loyola University Chicago

EUA.

NICOLAS MALEBRANCHE

Nicolas Malebranche (1638 - 1715) foi um filósofo francês e racionalista da tradição cartesiana. Mas ele também era um padre oratório na Igreja Católica. Temas religiosos permeiam suas obras, e em vários lugares ele afirma claramente sua intenção de escrever filosofia *como católico*. Esses temas religiosos são importantes para entender sua filosofia. Como racionalista, Malebranche dá grande ênfase à importância da Razão.

No entanto, por identificar a Razão com a Palavra Divina, ou seja, com o Filho ou Segunda Pessoa da Trindade, seu racionalismo tem características que não são comuns entre outras formas de racionalismo. Por exemplo, a Razão é uma pessoa divina e, portanto, capaz de uma ampla gama de ação. Ao traçar algumas das consequências dessa identificação da Razão com a Palavra Divina, o aluno de Malebranche é rapidamente imerso em uma ampla gama de suas ideias teológicas e filosóficas favoritas.

O presente artigo explorará três ideias teológicas que desempenham um papel especial no pensamento filosófico de Malebranche: a Trindade, o Pecado Original e a Encarnação.

Índice

1. Um relato trinitário da razão
2. Amor e Ordem
3. Pecado Original
4. Razão Universal como Professor Externo
5. Conclusão
6. Referências e leitura suplementar
 - a. Formato de referência

1. Um relato trinitário da razão

As características da doutrina da Trindade que são de maior importância para a compreensão das visões filosóficas de Malebranche são as seguintes:

(1) Existem três pessoas da Divindade, geralmente conhecidas como o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Malebranche, no entanto, segue os versos de abertura do Evangelho de João, que chama o Filho de *Logos*. A tradução usual disso para o inglês é "Palavra", mas também pode ser traduzida como "Razão", e é assim que Malebranche entende. Da mesma forma, Malebranche preferiu a tradição agostina de dar o nome de "Amor" ao Espírito Santo.

(2) As três pessoas são consubstanciais e coeternais; ou seja, eles não são três deuses distintos, mas um Deus e são inseparáveis. (3) Os seres humanos são criados de alguma forma à imagem de Deus, de modo que haja uma espécie de analogia, por mais solta, indireta ou aproximada, entre a mente humana e a Trindade.

A influência dessas ideias é reconhecível no relato de Malebranche sobre ideias. Em vez de manter ideias inatas, Malebranche afirma que elas são encontradas em Deus. Na verdade, ele as identifica com ideias divinas no sentido teológico tradicional. Teólogos atribuíram ideias a Deus desenhando uma analogia ao design artístico. Assim como o artesão que faz um produto conhece seu produto independentemente da existência real desse produto, uma vez que a existência real do produto pressupõe o plano ou ideia pelo qual o artesão o faz em primeiro lugar, então Deus sabe sua criação por meio de ideias produtivas. Uma vez que essas ideias não podem ser algo independente do próprio Deus, elas são simplesmente a própria substância divina na medida em que as perfeições de Deus são *particícáveis* ou *imitadas* por criaturas: cada criatura à sua

maneira limitada imita ou 'partições' a perfeição ilimitada infinita de Deus. Conhecendo sua própria perfeição ilimitada, então, Deus sabe todas as coisas que Ele poderia fazer, e assim todas as coisas que poderiam vir a existir. É essa concepção de ideias que compõe o pano de fundo principal para o relato de Malebranche de ideias e, pressionado pelos críticos, Malebranche ao longo de sua carreira colocou cada vez mais ênfase nesse elemento de seu pensamento derivado da tradição. O lugar de Malebranche nesta tradição é mais explicitamente desenvolvido no Prefácio dos *Diálogos* de 1696, onde ele cita uma série de passagens de Agostinho e Tomás de Aquino, a fim de extrair uma descrição geral das ideias divinas, que ele então aplica diretamente às ideias em sua conta.

Malebranche vai mais longe do que isso, em território que poderia muito bem ter tornado os teólogos tradicionais desconfortáveis. As ideias não são meramente em Deus no sentido de que elas são a substância divina entendida de uma certa forma; eles são de alguma forma uma manifestação da Razão de Deus, que é "coeternal e consubstancial com Ele" (LO 614; OC 3:131). O uso do termo "consubstancial", termo teológico tradicional aplicado à Palavra ou Filho, ou seja, a segunda Pessoa da Trindade, marca a direção em que o Oratório quer tomar essa linha de raciocínio. Baseando-se, e modificando, a tradição agostina, Malebranche sugere que um relato adequado da razão à qual regularmente apelamos deve estar enraizado na doutrina cristã da Trindade. A Razão de Deus é a Palavra, e somos racionais porque a Palavra, os *Logos*, é o nosso *Professor de Interior* (uma frase agostina). Quando atendemos a várias ideias estamos aprendendo com a Palavra Divina, razão universal; assim, a tese de Malebranche de que todas as coisas são vistas em Deus é uma forma de colocar a Palavra no centro da epistemologia. As ideias são a província da segunda Pessoa da Trindade; atribuir ideias a nós mesmos é cometer o

grave erro de atribuir a nós mesmos o que só pertence a Deus. É deixar de ver (usar outra frase agostina que é um dos ditados favoritos do Oratório) que *não somos nossa própria luz*. Este movimento trinitário é a base para a versão de Malebranche do racionalismo; A razão é infalível porque a Razão é literalmente Deus.

Em um relato trinitário da Razão há necessariamente mais na Razão do que um relato de nossas ideias racionais pode cobrir por conta própria. Como Professor de Interior, a Razão não só nos ilumina com ideias, mas também nos guia na indagação através de sentimentos interiores, particularmente prazeres e dores. Alguns antecedentes explicando a visão de Malebranche sobre o papel da liberdade no inquérito ajudarão a esclarecer essa reviravolta incomum em sua epistemologia.

O entendimento é "aquela faculdade passiva da alma por meio da qual recebe todas as modificações das quais é capaz" (LO 3; OC 1:43). Por outro lado, a vontade é "*a impressão ou impulso natural que nos leva em direção ao bem geral e indeterminado*" (LO 5; OC 1:46). A vontade é ativa, embora Malebranche tenha o cuidado de qualificá-lo pela frase "em certo sentido" (LO 4; OC 1:46), e livre, onde a liberdade é "*a força que a mente tem de transformar essa impressão em objetos que nos agradam, e fazê-la para que nossas inclinações naturais sejam direcionadas a algum objeto específico*" (OC 1:46; cf. LO 5). Quando acreditamos em algo necessário, é porque "não há nessas coisas nenhuma relação adicional a ser considerada que o entendimento ainda não percebeu" (LO 9; OC 1:53). Precisamos de liberdade porque há muitos casos em que isso ainda não ocorreu, exigindo que direcionemos nossa atenção (outro ato da vontade) em outras direções, e, mais importante, porque tudo o que o intelecto recebe tem *alguma* aparência de verdade (parece que percebemos, afinal), então "se a vontade não fosse livre e se fosse infalivelmente e necessariamente

levou a tudo ter a aparência da verdade e da bondade, seria quase sempre enganado" (LO 10; OC 1:54). À primeira vista, isso nos forçaria a dizer que Deus, como autor de nossas naturezas, é a fonte de nossos erros. Para evitar essa premissa, Malebranche conclui que Deus nos dá liberdade para que possamos, nestas circunstâncias, evitar cair em erro. Em particular, nos é dada liberdade para que possamos nos abster de aceitar o meramente provável, continuando a investigar "até que tudo a ser investigado seja desvendado e trazido à tona" (LO 10; OC 1:54).

Portanto, temos o dever epistêmico de usar nossa liberdade o máximo que pudermos, desde que não a usemos para evitar ceder à "percepção clara e distinta de todos os constituintes e relações do objeto necessário para apoiar um julgamento bem fundamentado" (LO 10; OC 1:55). Como sabemos que alcançamos uma percepção clara e distinta? Malebranche não apela a nada intrínseco à percepção clara e distinta em si. Em vez disso, ele sugere que a conheçamos através das "reprovações interiores da nossa razão" (LO 10; OC 1:55), "a poderosa voz do Autor da Natureza", que ele também chama de "as reprovações de nossa razão e o remorso de nossa consciência" (LO 11; OC 1:57). Ou seja, sabemos que percebemos claramente e distintamente algo porque quando tentamos duvidar da percepção, a Razão nos repreende com dores de consciência intelectual. Além dessas dores de consciência intelectual, somos liderados por "uma certa convicção interna" e "os impulsos sentidos ao meditar" (LO 13; OC 1:60).

É no contexto de discutir esses sentimentos, de fato, que a Razão aparece pela primeira vez no corpo principal de sua grande obra, a *Busca da Verdade*, e, uma vez que sentimentos semelhantes sobre "as respostas que Ele dá a todos aqueles que sabem questioná-Lo corretamente" surgem na conclusão do trabalho, esses sentimentos epistêmicos podem

talvez ser ditos para enquadrar todo o trabalho. Eles desempenham um papel importante nos *Diálogos sobre metafísica e sobre religião* também. Somos informados pelo personagem Theodore no início dos *Diálogos* que a Razão orienta o inquérito dispensando condenações e reprovações (JS 33; OC 12:194), e o ponto se repete ao longo dos *Diálogos*. Malebranche admite que distinguir essa orientação do preconceito pode ser difícil, mas este talvez seja o ponto da *Busca* como um manual para evitar erros: ao nos dar regras e diretrizes pelas quais evitar erros, nos ajuda a ouvir a voz da Razão (cf. LO xlii-xliii, 529; OC 1:25-26, 2:453-454).

2. Amor e Ordem

Malebranche estende esse racionalismo trinitário a fim de dar sua própria opinião sobre a alegação de que as mentes humanas estão à imagem de Deus, sugerindo no *Tratado sobre a Moral* que nossas vidas estão estruturadas pela própria Trindade:

O Pai, a quem o poder é atribuído, faz com que eles participem de Seu poder, tendo estabelecido-os como causas ocasionais de todos os efeitos que produzem. O Filho comunica sua sabedoria a eles e revela todas as verdades para eles através da união direta que eles têm com a substância inteligível que Ele contém como Razão Universal. O Espírito Santo os anima e os santifica através da impressão invencível que têm para o bem, e através da caridade ou amor da Ordem que Ele infunde em todos os corações (OC 11:186; W 163).

Esta curta passagem sobre o caminho que estamos à imagem de Deus dá um resumo sucinto de uma série de afirmações que Malebranche considera importantes; também mostra o quão intimamente relacionadas com suas preocupações trinitárias muitas de suas posições filosóficas mais

distintas são. Primeiro, há o ocasionalismo, a visão de que só Deus é uma verdadeira causa. Em segundo lugar, há a união com a Razão Universal, segundo a qual somos racionais apenas pela união com a Palavra Divina. Em terceiro lugar, há a vontade entendida como a "impressão invencível para o bem", que é atribuída ao Espírito Santo.

O Espírito Santo não é invocado por Malebranche com tanta frequência como o Pai e o Filho, mas há várias passagens que sugerem a importância do Espírito; por exemplo, em Elucidação Dez: "Pois uma vez que Deus não pode agir sem conhecimento e apesar de si mesmo, Ele fez o mundo de acordo com a sabedoria e através do impulso de Seu amor – Ele fez todas as coisas através de Seu Filho e no Espírito Santo como as Escrituras ensinam" (OC 3:141; cf. LO 620). Apesar de receber menos ênfase, este terceiro elemento, a teoria do amor que está associada ao Espírito como a teoria da Razão está associada ao Filho, desempenha um papel importante no relato de como estamos relacionados com a Razão. Reconhecer isso requer reconhecer o papel da Razão na moralidade; A razão é (moral) ordem.

A noção de Ordem é o cerne da teoria ética de Malebranche, uma vez que "o que torna um homem justo é que ele ama a ordem e que ele conforma sua vontade com ela em todas as coisas; da mesma forma, o pecador é tal só porque a ordem não o agrada em tudo e porque ele prefere ter a ordem de acordo com seus próprios desejos" (OC 3:137; cf. LO 618). A ordem, por sua vez, é explicada na moda agostina em termos das ideias divinas. Tendo argumentado que as ideias não representam coisas igualmente nobres ou perfeitas, Malebranche continua a explicar a importância dessa desigualdade:

Se é verdade, então, que Deus, que é o Ser universal, contém todos os seres dentro de Si mesmo de forma inteligível, e que todos esses

seres inteligíveis que têm uma existência necessária em Deus não são em todos os sentidos igualmente perfeitos, é claro que haverá uma ordem necessária e imutável entre eles, e que assim como existem verdades necessárias e eternas porque há relações de magnitude entre os seres inteligíveis, deve haver também uma ordem necessária e imutável por causa das relações de perfeição entre esses mesmos seres. Uma ordem imutável diz, então, que as mentes são mais nobres do que os corpos, pois é necessário que duas vezes duas são quatro, ou que duas duas não são cinco (LO 618; OC 3:137-138).

Sabemos que as ideias não são todas iguais porque julgamos as perfeições das coisas por meio de suas ideias, e é certo que as coisas em si não são todas iguais na perfeição; algumas coisas se distinguem das outras, pois têm "mais inteligência ou marca de sabedoria" (LO 618; OC 3:137). Por causa dessa desigualdade, que é efetivamente uma desigualdade na saliência moral das coisas que conhecemos por meio de ideias, o mundo eterno e imutável inteligível de ideias também é uma ordem eterna e imutável. Esta ordem, no entanto, não é uma ordem meramente descritiva. Se não houvesse nada mais na Ordem divina do que a teoria das ideias, seria "mais uma verdade especulativa do que uma lei necessária" (LO 618; OC 3:138). Malebranche quer ir mais longe. Essa ordenação de perfeições entre as ideias divinas tem uma necessidade que restringe até mesmo Deus. Para pegar esse sistema de ideias divinas e torná-lo "lei necessária", o Oratório introduz sua teoria do amor.

Essa teoria, como a teoria das ideias, está enraizada na compreensão da natureza divina. Assim como a teoria das ideias está enraizada em Deus como *sendo em geral*, então a teoria do amor está enraizada em Deus como *bom em geral*. A bondade de Deus é uma bondade universal ou

soberana; Deus é "um bem que contém todos os outros bens dentro de si" (LO 269; OC 2:16). Como tal, Deus é o único objeto perfeito ou completamente adequado para o amor, e, portanto, Deus ama a si mesmo perfeitamente. Ao amar a si mesmo, Ele necessariamente ama o que em Si mesmo representa perfeitamente, ou seja, Sua própria autoimagem, sabedoria divina ou razão universal, que contém a ordem de todas as coisas; e por causa disso, Deus sempre age de acordo com a Ordem Divina. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são inseparáveis, e, portanto, Deus necessariamente tem um Amor pela Ordem. Malebranche chega ao ponto de dizer que "é uma contradição que Deus não deve amar e ordenar" (LO 594; OC 3:97). É por causa desse amor necessário que a ordem tem um aspecto normativo; por causa desse amor, a ordem tem "a força da lei" para todas as mentes (LO 620; OC 3:140), ambos criados e não criados.

Uma vez que Deus ama a si mesmo, e ao fazê-lo opera de acordo com a Ordem, Deus nos cria com um impulso para o bem mais perfeito, ou seja, a Si mesmo. Essa é a nossa vontade. Como malebranche afirma,

Só porque Deus ama a si mesmo nós amamos qualquer coisa, e se Deus não se amasse a si mesmo, ou se Ele não impressionou continuamente na alma do homem um amor como o Seu, ou seja, o impulso do amor que sentimos em relação ao bem em geral, não amaríamos nada, não iríamos nada, e como resultado, estaríamos sem vontade, já que a vontade é apenas a impressão da natureza que nos leva ao bem em geral... (LO 337; OC 2:126-127)

Porque a ordem tem a força da lei, Deus nos faz de acordo com a Ordem; parte disso envolve nos fazer amar a Deus sozinhos como nosso bem soberano. Isso nos deixa com a questão de outros bens além de Deus. Malebranche às vezes diz que Deus ama apenas a si mesmo (por

exemplo, LO 364; OC 2:169). No entanto, isso nunca significa que Deus não ama outras coisas; na verdade, "Ele ama todas as suas obras" (LO 330, 666; OC 2:113, 3:220). A razão é que, como bem soberano, Deus ama outras coisas em amar a si mesmo. Como ele observa, "Deus ama apenas a si mesmo – Ele ama Suas criações apenas porque elas estão relacionadas com Suas perfeições, e Ele as ama na medida em que elas têm essa relação – na análise final Que Deus ama a si mesmo e as coisas que Ele criou com o mesmo amor" (LO 364; OC 2:169-170). Por outro lado, nem todas as coisas têm o mesmo tipo de relação consigo mesmo; há, como notamos acima, diferentes relações de perfeição na Ordem. A mente é mais perfeita que o corpo; e, sendo mais perfeito, está mais intimamente relacionado a Deus e, portanto, mais adorável. Por causa deste Deus *não pode* que a mente seja subordinada ao corpo. Esta não é uma necessidade metafísica ou lógica, mas uma necessidade ética (uma obrigação) que pressupõe a necessidade metafísica do amor divino. Dado que Ele ama a Ordem, Ele deve fazer a ordem certa de perfeições entre as criaturas; este "deveria" é uma obrigação fundamentada no amor.

Deus, ao amar a si mesmo, ama a Razão ou a Ordem soberanas e, por causa desse amor, a Ordem tem força normativa. Quando vemos na Razão que a alma é mais perfeita do que o corpo, por exemplo, podemos reconhecer esse princípio não apenas como uma verdade, mas uma lei: "a lei viva do Pai" (JS 238; OC 12:302). Porque é de acordo com a Ordem que a Ordem seja amada, e como Deus sempre age por amor à Ordem, e, portanto, sempre em conformidade com ela, Deus direciona nosso próprio amor para a Ordem. Além disso, a lei da Ordem é sancionada pela própria onipotência divina. A conformidade com a Ordem será, a longo prazo, recompensada, enquanto a divergência da Ordem será punida. Em um aspecto fundamental, no entanto, a ordem não é como outras leis. Em um

caso de direito humano, podemos avaliar uma lei, e talvez rejeitá-la, considerando princípios superiores aos incorporados na própria lei. Por ser a lei mais alta, isso nunca pode ser o caso da Ordem; quando avaliamos a bondade ou racionalidade de qualquer lei, só podemos fazê-lo comparando-a à Ordem. Como divina, a Ordem é o bem em geral; como Razão, Ordem é o que torna qualquer coisa racional. A ordem, em suma, é autoritária de todas as formas significativas. Essa autoridade é essencial para a discussão de Malebranche sobre a natureza humana em seu estado natural, "pré-lamentável", ou seja, seu estado antes da Queda.

3. Pecado Original

Sabemos que Deus age de acordo com a Ordem, e que, portanto, tudo o que Deus cria está originalmente em conformidade com a Ordem. Porque a Razão nos mostra as ideias divinas, temos acesso cognitivo à Ordem e, portanto, conhecemos o estado original e natural dos seres humanos (o que Deus criou os seres humanos) apesar de não estarmos nele mesmos:

Mas para falar com precisão do homem inocente, criado à imagem de Deus, devemos consultar as ideias divinas da ordem imutável. É lá que encontramos o modelo de um homem perfeito como nosso pai era antes de seu pecado (JS 65; OC 12:103).

Nessa visão, nosso estado natural nada mais é do que nosso estado ético ideal; somos mais naturais quando somos perfeitos. O que encontramos em "o modelo do homem perfeito" é, de certa forma, como nós, mas de certa forma não. Como nós, Adão em seu estado original foi feito de forma a ser constituído por duas relações, uma para bens sensíveis e outra para a Razão. Esta dupla união, de espírito para Deus e mente para

corpo, paira grande no pensamento de Malebranche, e ele vê isso em termos emprestados de Santo Agostinho. Nossa união com Deus é o que nos eleva, e dela "a mente recebe sua vida, sua luz e toda a sua felicidade"; no entanto, nosso apego excessivo ao nosso corpo "degrada infinitamente o homem e é hoje a principal causa de todos os seus erros e misérias" (LO xxxiii; OC 1:9). Essa união íntima de temas éticos, epistemológicos, metafísicos e teológicos é característica do pensamento de Malebranche; um desvio da perfeição ética implica uma corrupção da natureza e uma ocultação de nossas habilidades cognitivas, e esse desvio do ideal não é nada além de distração da Razão Divina.

No entanto, se é assim, Adão (homem como Deus o criou originalmente) deve diferir de nós em não ser capaz de desfrutar de bens sensíveis de uma maneira que sempre entrou em conflito com, ou distraído, o bem da Razão soberana. Deus trabalha de acordo com as leis gerais, como a Ordem exige, mas como as leis gerais estão agora, é muito fácil para nossa união com os órgãos interferir com a nossa união com a Razão. Portanto, deve ter havido alguma característica especial na situação de Adão que lhe deu maior controle sobre sua união sensorial com o corpo. Como Adão foi criado para ser sujeito apenas a Deus, ele mereceu uma habilidade especial para manter sua relação com a Razão divina (JS 233; OC 12:296). Uma vez que Deus sempre age de acordo com a Ordem, Ele não pode submeter a mente ao corpo porque isso violaria a Ordem submetendo o mais nobre aos menos nobres. Malebranche interpreta isso para significar que algo deve ter sido feito para tornar possível para Adão não se distrair da Razão pelos corpos. Nos *Diálogos* Theodore diz a Aristes precisamente o que essa coisa deve ter sido:

E concluir de tudo isso que antes do pecado havia exceções favorecendo os seres humanos nas leis da união da alma e do corpo.

Ou melhor, concluir a partir dele que havia uma lei que foi abolida, pela qual a vontade humana foi a causa ocasional dessa disposição do cérebro pela qual a alma é protegida da ação de objetos embora o corpo seja atingido por eles, e que, portanto, apesar dessa ação, nunca foi interrompida em suas meditações e êxtase. Você não sente algum vestígio desse poder em si mesmo quando você está profundamente absorvido no pensamento e a luz da verdade penetra e encanta você? (JS 65; OC 12:103)

Quando olhamos para o que deveria ser natural para nós e, portanto, o que tornou nosso estado original diferente do nosso estado atual, talvez ache surpreendente que envolva uma habilidade especial para controlar nossos cérebros - uma habilidade que agora não naturalmente nos falta. Embora, intrigantemente, Malebranche pense que ainda temos traços dele quando estamos "profundamente absorvidos no pensamento".

O exame de nós mesmos à luz da Razão, portanto, nos leva a concluir que estamos atualmente em estado de desordem. Como Malebranche ilustra, aludindo à carta de Paulo aos romanos, "cada um de nós está suficientemente ciente de uma lei em si mesmo que o captura e desordena, uma lei não estabelecida por Deus porque é contrária à ordem imutável da justiça, que é a regra inviolável para todas as Suas vontades" (LO 580; OC 3:72). Na prática, esse transtorno é uma preocupação excessiva com os corpos, uma preocupação tão forte que é uma dependência patológica. Tratamos corpos, ao invés de Deus, como nosso verdadeiro bem da mente. Isso nos faz exaltar nossa união com os órgãos sobre a nossa união com a Ordem, no processo que corre, é claro, dos princípios da Ordem (princípios como "corpos não são dignos de amor" e "todo o amor que Deus coloca em nós deve acabar nele"). Dado que essa

moção de amor em relação ao bem é a vontade, e dado que a vontade rege a atenção, somos levados a atender mais a assuntos sensíveis do que sua importância ética e valor para a investigação mereceria. Embora os sentidos não sejam corruptos em si mesmos, então, nossa dependência excessiva deles é uma característica essencial da corrupção de nossas capacidades cognitivas. Malebranche considera esses assuntos, pelo menos em um nível muito geral, como conhecimento comum.

Para Malebranche, o pecado original não é *puramente* uma doutrina conhecida sobre a fé porque é algo do qual ele acha que todos nós podemos estar conscientes em nós mesmos, comparando-nos, conhecidos pelo sentimento interior, com a Ordem, que é conhecida claramente pelas ideias, mas obscuramente pelos sentimentos interiores que ela afeta. Em outras palavras, podemos reconhecer nossa desordem através de princípios morais ou, mais obscuramente, através dos sentimentos de consciência. Através da fé aprendemos detalhes importantes sobre essa desordem, particularmente sobre sua história, algumas das quais não poderíamos conhecer de outra forma; a desordem em si, no entanto, é algo que todos podem reconhecer. A razão nos ensina que há uma maneira de as coisas serem; experiência nos mostra que não somos do jeito que deveríamos ser. Além disso, a experiência parece também sugerir que a razão pela qual não somos do jeito que deveríamos ser não é que *não* possamos ser assim, pelo menos em qualquer sentido absoluto. Malebranche não desenvolve a ideia, mas parece sugerido pela declaração de Theodore nos *Diálogos* que ainda podemos experimentar "algum vestígio desse poder" (JS 65; OC 12:102). Em geral, nossas mentes estão nubladas e confusas, mas em raras ocasiões, vamos além disso.

Além disso, por afetar a forma como interagimos com bens sensíveis, a desordem do pecado original tem sérias consequências epistêmicas. Em

particular, "a mente constantemente se espalha externamente; esquece-se de si mesmo e daquele que o ilumina e penetra, e se permite ser tão seduzido por seu corpo e por aqueles que o cercam que imagina encontrar nelas sua perfeição e felicidade" (LO 657; OC 3:203). Nossa união primária é com a razão soberana, mas distraída pela nossa união com coisas sensatas, tratamos esta última união como se fosse mais importante; e porque "não podemos aumentar nossa união com coisas sensatas sem diminuir nossa união com verdades inteligíveis" (LO 415; OC 2:257), ignoramos nossa união com razão universal na medida em que dedicamos nossa atenção a coisas sensatas. A razão, diz Malebranche, é que gostamos de fazer julgamentos e, portanto, tentamos ter esse prazer sem antes consultar Reason (LO 649; OC 3:189). Essa característica é ruim para nós se estivermos interessados em evitar erros, como veremos. Por enquanto, o que é interessante é o quão acentuadamente essa dependência indutora de erros do corpo diferencia a natureza humana em seu estado original e ideal da natureza humana como atualmente a encontramos. Há uma espécie de inevitabilidade sobre alguns aspectos da nossa dependência do corpo. Nossas ideias estão turvas, nossa atenção fica cansada (JS 65; OC 12:103), e na prática há pouco que podemos fazer sobre isso. Malebranche é claro que este não foi o caso com Adão, devido ao poder especial sobre o corpo que já notamos, um poder que nós (pelo menos além de um certo grau) visivelmente não temos.

Uma vez que perdemos a capacidade de governar nossos cérebros adequadamente porque sua presença em nós estava ligada por princípios da Ordem ao nosso mérito, agora devemos lutar para superar distúrbios que Adão no Éden teria facilmente superado. Há um sentido em que isso tem sido uma queda da inteligência, uma vez que nosso pensamento está agora sujeito às limitações do nosso corpo e, portanto, estamos

naturalmente inclinados a cometer erros estúpidos. Antes do pecado, Adão não era estúpido o suficiente para pensar que os corpos eram a verdadeira causa de seu prazer (LO 593; OC 3:96). Nós, no entanto, nos tornamos tão estúpidos. Esta é a raiz do diagnóstico de Malebranche da base psicológica para a alegação de que os corpos são verdadeiras causas, uma alegação que ele considera ser o erro filosófico mais perigoso que o pecado original gerou. Isso nos leva imediatamente à motivação para o ocasionalismo de Malebranche, sua visão de que só Deus é uma verdadeira causa.

Para Malebranche, uma visão de mundo pagã segue de perto, e talvez seja a principal consequência do pecado original. É esse reconhecimento que media entre seus argumentos contra a conexão necessária e suas opiniões gerais; é por meio de seu papel *ético*, como corretivos às presunções da mentalidade pagã, que os argumentos lhe interessam; ver a excelente discussão de Gouhier (1926, pp. 108-114). A frase de Gouhier para esta visão de mundo pagã, *la philosophie du serpent*, a filosofia da serpente, captura perfeitamente a visão de Malebranche. Ocasionalmente é um antídoto ético, ou pelo menos um tratamento ético, para nossa tendência à idolatria, e, em particular, para um exemplo especialmente pernicioso desta idolatria:

Se a *natureza* da filosofia pagã é uma quimera, se essa natureza não é nada, devemos ser avisados dela, pois há muitas pessoas que estão enganadas com relação a ela. Há mais do que pensamos que atribuem impensadamente às obras de Deus, que se ocuparam com este ídolo ou ficção da mente humana, e que a tornam a honra devido apenas à Divindade. (LO 668; OC 3:223-224)

A superstição filosófica de poderes causais ou naturezas eficazes é apenas mais um exemplo triste da terrível falha da natureza humana em atender às exigências da Ordem; é apenas mais uma expressão da "oposição secreta entre Deus e o homem" (LO 657; OC 3:204). Tem sua raiz em uma falha religiosa, o fracasso em dar a Deus o crédito que Ele deve.

4. Razão Universal como Professor Externo

Mesmo que o pecado original coloque nossas capacidades cognitivas em um estado miserável, Malebranche não levanta as mãos em desespero, nem recorre ao ceticismo. As razões para o otimismo de Malebranche têm a ver com o papel ativo e pessoal desempenhado pela Razão Universal na vida humana. Sem seu papel *pessoa*/de razão soberana, desespero e ceticismo seriam inevitáveis. Com isso, Malebranche pode se dar ao luxo de ser otimista.

A primeira razão para o otimismo de Malebranche é que nunca estamos totalmente isolados do ensino da Razão. No entanto, grande parte do nosso perverso fascínio por bens corporais pode obscurecer a orientação, mas a razão ainda nos guia. Não só a Razão ainda nos ilumina com ideias, como "nos ensina internamente" quando nos damos ao trabalho de nos envolvermos em meditação filosófica (LO 13; OC 1:61). A razão ainda nos encoraja, adverte e nos repreende como nossa consciência intelectual. Embora preconceitos resultantes do pecado original tenham dificultado a descoberta da verdade, o conhecimento ainda é possível.

A segunda razão pela qual Malebranche pode ser otimista é que a Razão não tem sido ociosa diante de nossa perversidade. Isso é visto mais claramente na Encarnação. Em tempos mais seculares, este pode ser o

pedaço mais difícil do sistema de Malebranche para envolver a mente; mesmo alguém disposto a permitir a Razão um papel ativo na orientação do inquérito pode recusar tomar a Encarnação como uma parte essencial da epistemologia. Não é, no entanto, *uma adição ad hoc* às outras reivindicações do Oratório. Seria, de fato, bastante estranho se ele não pensasse nesse sentido, dadas outras alegações que ele faz. A razão é a segunda Pessoa da Trindade, os *Logos* ou a Palavra Divina; a Palavra é, nas palavras iniciais do evangelho de João, a luz de todos que vêm ao mundo, e também é a Palavra feita carne. É razão pela qual consultamos em inquérito; A razão nos ilumina com ideias, julga nossas ações, nos repreende por maus usos da liberdade e nos recompensa para o bem. Diante de tudo isso, não é de surpreender que a Razão tome uma mão ativa e pessoal na fixação da bagunça epistemológica e ética em que a humanidade caída se encontra; Malebranche já insistiu que a Razão toma uma mão ativa e pessoal em uma série de áreas epistemológicas e éticas.

Na Encarnação, portanto, a Palavra divina recorreu a um novo método de ensino em sua tentativa de neutralizar nossa condição caída:

O Filho de Deus, que é a sabedoria de Deus ou a verdade eterna, tornou-se homem e tornou-se sensato para tornar-se conhecido por homens cruéis e carnal. Ele queria instruí-los por meio do que estava cegando-os, mas ele Ele queria levá-los ao Seu amor, libertá-los de bens sensatos por meio das mesmas coisas que os escravizavam. Lidando com tolos, ele usou uma espécie de tolice para torná-los sábios (LO 367; OC 2:124. Cf. também LO 417-418; OC 2:260-261).

A Palavra Divina tomou forma física porque os seres humanos têm um amor excessivo por coisas sensoriais. De acordo com Malebranche, isso nos ensina várias coisas. Primeiro, em nosso próprio ensino devemos

investir verdade inteligível com o tipo de apresentação que de alguma forma apelaria para os sentidos. Isso pode ser exagerado, é claro. Ele está sendo feito corretamente apenas quando nos eleva ao inteligível em vez de lisonjear os sentidos, ou, mais especificamente, quando faz com que as pessoas se retirem para *dentro* para pensar e meditar em vez de *para fora*, a fim de serem entretidos por coisas sensatas (cf. LO 418; OC 2:261).

Malebranche também contempla que a Sabedoria se torne sensata "a fim de condenar e sacrificar em sua pessoa todas as coisas sensatas". Ele não elabora muito sobre esta frase, mas o Prefácio para a *Busca* deixa claro o suficiente. Ele afirma que uma das lições que a Encarnação nos deve ensinar é "o desprezo que devemos ter por todos os objetos dos sentidos" (LO xxxviii; OC 1:18). Ao unir-se a um corpo, ele exaltava à mais alta dignidade qualquer coisa poderia ter, ou seja, união com Deus; tornou-se "o mais estimado de coisas sensatas." Este "mais estimado de coisas sensatas", no entanto, foi subjugado à verdade divina ao ponto de sofrimento e morte. A ideia é que, se mesmo a coisa mais sensata mais estimável deve ser considerada menos importante do que a verdade e a ordem, do que *todas as* coisas sensatas devem ser consideradas menos importantes do que a verdade e a ordem. A partir deste, Malebranche conclui que "devemos gradualmente nos acostumar a desacreditar os relatórios que nossos sentidos fazem sobre todos os corpos ao nosso redor, que eles sempre retratam como dignos de nossa aplicação e respeito". Como ele pergunta retoricamente no *Tratado sobre a Natureza e a Graça*, "Jesus Cristo não sacrificou e destruiu, em sua pessoa, todos os prazeres e prazeres sensatos? Não tem sido a vida dele para nós um exemplo contínuo de humildade e de penitência? (R 131-132; OC 5:53).

Na verdade, Malebranche defende que outros tomem Jesus Cristo como modelo epistemológico. Talvez não seja comum apelar para

exemplares epistemológicos e não éticos, mas na filosofia de Malebranche a epistemologia e a ética estão intimamente relacionadas. Na verdade, há passagens que sugerem que ele as considera essencialmente a mesma coisa. Considere, por exemplo, a seguinte passagem, que abre

O erro é a causa da miséria dos homens; é o princípio sinistro que produziu o mal no mundo; gera e mantém em nossa alma todos os males que nos afligem, e podemos esperar por felicidade sólida e genuína apenas trabalhando seriamente para evitá-lo (LO 1; OC 1:39).

O erro aqui é intelectual e moral. Que ambos parecem ser necessários pelo papel da vontade. Cada erro é um uso indevido de vontade contrária à orientação da Razão e, portanto, pode ser tratado como uma rebelião imoral contra a Razão (cf. LO 8-11; OC1:50-54). Uma vez que a Encarnação envolve a perfeita união do corpo, da mente e da Palavra Divina, a Palavra encarnada é um caso paradigma de perfeita relação ordenada entre os três e, portanto, em si serve como parte da pedagogia da Razão, como "a regra da beleza e da perfeição" (R 123; OC 5:41) contra o qual devemos medir-nos.

A terceira maneira pela qual Malebranche pensa que a Palavra encarnada estende seu trabalho de ensinar a raça humana é a mais óbvia, através do ensino moral explícito, que nos comunica "de forma sensata e palpável os comandos eternos da lei divina", de modo a reforçar seus impulsos internos muitas vezes ignorados (JS 81; OC 3:121). Em relação a isso, Malebranche considera o ensino da Igreja uma forma que o ensino da Razão toma. Ou seja, a Igreja é "uma autoridade visível emanando da Sabedoria encarnada", estendendo esse ensino moral através do tempo (JS 81; OC 3:121). Isso é em parte necessário porque a Razão está

interessada em ensinar "os pobres, os simples, os ignorantes e aqueles que não sabem ler", não apenas "aqueles que têm vida suficiente, bem como mente e conhecimento, para discernir a verdade do erro" (JS 255-256; OC 12:322-323). O exercício da razão da autoridade de ensino *visível*/ não cessou, mas continua na Igreja, que continua o trabalho da Razão de compensar as falhas humanas.

Não é de surpreender, então, que Malebranche ataque a noção protestante de *sola scriptura* como não meramente teologicamente problemática, mas também filosoficamente irracional. Mesmo que o autor do Evangelho de Mateus fosse o apóstolo, e mesmo que possamos supor que não houve corrupção na transmissão do texto, não podemos basear nossa fé nas palavras que lemos lá a menos que tenhamos uma autoridade infalível ensinando que o evangelista foi inspirado por Deus. A única autoridade infalível é o próprio Deus, por isso o Espírito Santo deve revelar a inspiração das Escrituras para cada pessoa individualmente ou para a igreja como uma confiança para todos; desta escolha, diz Malebranche, "este último é muito mais simples, mais geral, mais digno de providência do que o primeiro" (JS 256; OC 12:323). Mesmo que admitamos que Deus revelou a cada indivíduo que o texto foi inspirado, Malebranche acha que isso está longe de ser adequado; depois de reconhecer o texto como inspirado você ainda deve vir a entendê-lo. Uma vez que Deus deseja que todas as pessoas cheguem ao conhecimento da verdade, deve haver algo para nos ajudar a nos levar a ela, e novamente a escolha é entre inspiração de cada pessoa individualmente ou da igreja coletivamente. Mas, afirma Malebranche, é absurdo atribuir a cada pessoa a assistência divina que se nega a toda a igreja em assembleia, dado que a igreja preserva a tradição e, mais do que qualquer indivíduo, merece que Jesus Cristo garanta sua proteção. Jesus imita o Pai tanto quanto possível; portanto, "Ele nunca

agirá de uma determinada pessoa de uma maneira particular sem alguma razão particular, sem algum tipo de necessidade" (JS 258; OC 12:325). Uma vez que é geralmente suficiente para Cristo preservar os fiéis preservando a autoridade da Igreja e a infalibilidade em questões de fé, é absurdo e presunçoso esperar iluminação especial lendo as Escrituras por si só, assim como é absurdo e presunçoso esperar que Deus faça exceções às leis naturais para sua conveniência pessoal.

A existência de uma igreja ou sociedade divina (com autoridade, escritura, ensino e rituais) torna possível à Razão fazer o mais bem à maioria das pessoas da maneira mais simples, preparando-se para a restauração mesmo daqueles que não têm o lazer ou a capacidade de fazer meditação filosófica rigorosa (JS 257-258; OC 12:323-324). As graças da iluminação e do sentimento (R 151; OC 5:97) estender a dupla função de ensino da Razão discutida anteriormente, ou seja, a iluminação por ideias e orientação por sentimentos. Essas graças formam e guiam a Igreja, fazendo com que certos aspectos de seu ensino, por exemplo, pregam com base nas Escrituras, uma autoridade infalível em cuja base argumentos quase como demonstrações podem ser formados. Na opinião de Malebranche, a Razão é, portanto, a base para a infalibilidade da Igreja Católica em questões de fé e moral. Ele estava certo em dizer que sua filosofia era uma filosofia católica.

5. Conclusão

Há várias maneiras pelas quais os interesses religiosos de Malebranche afetam sua discussão filosófica.

(1) A razão tem as características da Segunda Pessoa da Trindade, ou seja, o Filho ou Palavra de Deus. A razão é uma pessoa divina. Isso permite

que Malebranche atribua uma gama mais ampla de atividades à Razão do que poderia ser atribuída a uma razão impessoal.

(2) A influência trinitária ajuda a esclarecer por que Malebranche não tem problema em falar como se a Razão, em seu aspecto de Ordem, constrangesse até Mesmo Deus: ele tem um relato trinitário de por que Deus deve agir de acordo com a Ordem.

(3) O pecado original desempenha um papel extraordinariamente importante na filosofia de Malebranche, a tal ponto que até mesmo a discussão de Malebranche sobre temas muito filosóficos, como a questão de se há poderes causais, é afetada por sua compreensão do pecado original e sua tendência a nos arrastar para longe da meditação atenta sobre ideias divinas na Razão.

(4) Não há dúvida de que a filosofia de Malebranche é católica por toda parte. Temas e ideias puramente católicos surgem por toda parte, a tal ponto que ele não hesita em trazer doutrinas católicas sobre a Encarnação ou a Igreja em suas discussões filosóficas.

Estes são apenas alguns exemplos. Há muitas outras maneiras pelas quais as visões e práticas religiosas de Malebranche se refletem em sua filosofia: suas discussões de graça e providência, sua teódica, sua relação com a Escola Francesa de Espiritualidade fundada por Bérulle, e muito mais. Muitos deles apenas começaram a ser estudados em qualquer detalhe. Se, no entanto, examinássemos todas as formas em que a filosofia de Malebranche fosse influenciada por suas visões religiosas, isso não seria diferente de um exame completo de cada faceta de sua filosofia.

6. Referências e Leitura Suplementar

a. Formato de referência

Neste artigo foi utilizado o seguinte formato de referência para as obras de Malebranche:

(LO 418; OC 2:261; cf. também R 131-132; OC 5:53)

A tradução em inglês é dada primeiro, com seu número de página; seguido por 'OC' para indicar a edição padrão francesa, o *Oeuvres Complètes*, com o volume e o número da página; referências análogas particularmente notáveis seguem o "cf. também". Às vezes, quando a referência é destinada a duas passagens diferentes igualmente, o seguinte formato tem sido utilizado:

(LO 330, 666; OC 2:113, 3:220)

As traduções em inglês são listadas primeiro, enquanto suas páginas *correspondentes nos Complètes Oeuvres são listadas* em ordem após o ponto e vírgula. Assim, "OC 2:113" corresponde a "LO 330" e "OC 3:220" corresponde a "LO 666". Quando a passagem citada no artigo se desvia da tradução em inglês, isso é observado pelo seguinte formato:

(OC 12:196; cf.JS 147)

As abreviaturas da edição que foram utilizadas são:

JS: *Diálogos sobre Metafísica e sobre Religião*, Nicholas Jolley e David Scott, eds. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997.

A Busca da Verdade, Thomas Lennon e Paul Olscamp, eds. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997.

OC: *Oeuvres Complètes de Malebranche*, 20 vols., André Robinet, ed. Paris: J. Vrin, 1958-84.

R: *Tratado sobre Natureza e Graça*, Patrick Riley, ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

W: *Tratado de Ética*, Craig Walton, ed. Dordrecht: Kluwer, 1993.

A bolsa atual sobre o papel da religião na filosofia de Malebranche é bastante limitada, e o que existe é um pouco desigual. Os seguintes são sugeridos como úteis para aqueles que desejam estudar este tema. Alguns deles discutem o assunto por si só, enquanto outros simplesmente levantam questões e tópicos importantes para uma investigação mais aprofundada no curso da discussão de outras coisas.

b. Leitura suplementar

- Arnauld, Antoine. *Em True and False Ideas*, Elmar Kremer, ed. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990. Este importante trabalho, ocasionado pelas opiniões de Malebranche sobre a graça, começou a longa disputa entre Arnauld e Malebranche.
- Astell, Mary e Norris, John. *Cartas sobre o Amor de Deus*, E. Derek Taylor e Melvyn New, eds. London: Ashgate, 2005. John Norris era um britânico de mal-humorado; sua correspondência com Mary Astell é um excelente recurso para identificar características do

pensamento de Malebranche que teria sido considerado especialmente relevante para a religião no período.

- Connell, Desmond. *A Visão em Deus: As Fontes Escolásticas de Malebranche*, Paris: Nauwelaerts, 1967. O livro de Connell, apesar de seu tema relativamente limitado, é um bom começo para os interessados em olhar para a questão de como o pensamento de Malebranche se relaciona com o contexto mais amplo do pensamento católico do qual ele emerge.
- Gouhier, Henri. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 2nd ed., Paris: J. Vrin, 1948.
- Gouhier, Henri. *La vocation de Malebranche*, Paris: J. Vrin, 1926. Este e o trabalho imediatamente anterior ainda são os textos imperdíveis para qualquer estudo da relação entre a religião de Malebranche e sua filosofia.
- Guérout, Martial. *Malebranche*, 3 vols. Paris: Aubier, 1955-59. Este trabalho bastante extenso discute uma série de questões relacionadas à religião em Malebranche, e tem algumas discussões particularmente notáveis sobre o augustinianismo de Malebranche.
- Jolley, Nicholas. *A Luz da Alma: Teorias das Ideias em Leibniz, Malebranche e Descartes*. No curso de sua discussão sobre teorias de ideias, Jolley levanta uma série de questões-chave que devem ser consideradas por qualquer pessoa interessada na relação entre religião e filosofia em Malebranche.
- Nadler, Steven. *Arnauld e a Filosofia Cartesiana das Ideias*, Princeton: Princeton University Press, 1989. Entre outras coisas, Nadler considera a importante questão de por que Arnauld escolheu começar seu ataque ao *Tratado sobre a Natureza e a Graça* com uma crítica à filosofia da *Busca após a Verdade*.

- Radner, Ephraim. *Espírito e Natureza: Um Estudo do Jansenismo do Século XVII*, Nova Iorque: Encruzilhada, 2002. Radner está principalmente preocupado com as controvérsias teológicas sobre os recorrentes jansenistas, mas a disputa entre Arnauld e Malebranche é tratada como um importante pano de fundo para esta questão religiosa.
- Reid, Jasper. "Malebranche on Intelligible Extension", *British Journal of the History of Philosophy* 11:4 (2003), 581-608. Uma excelente demonstração de como considerar os interesses teológicos de Malebranche pode esclarecer quebra-cabeças surgidos em outros lugares de sua filosofia.
- Robinet, André. *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Paris: J. Vrin, 1965. Este trabalho contém discussões boas, embora ocasionalmente curtas, de várias questões religiosas nas obras de Malebranche (notadamente o pecado original).
- Schmaltz, Tad. *A Teoria da Alma de Malebranche: Uma Interpretação Cartesiana*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1996. Este trabalho apenas discute obliquamente assuntos relevantes para temas religiosos na filosofia de Malebranche, mas atualmente é a melhor discussão dos diversos papéis que Malebranche atribui ao sentimento.

Informações do autor

Brandon Watson

Austin Community College

U. S. A.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Amplamente aclamado como um gênio universal, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) foi um dos pensadores mais importantes do final do século XVII e início do século XVIII. Um polímata e um dos fundadores do cálculo, Leibniz é mais conhecido filosoficamente por seu idealismo metafísico; sua teoria de que a realidade é composta de “mônadas” espirituais e não interativas, e sua tese frequentemente ridicularizada de que vivemos no melhor de todos os mundos possíveis. Embora essas ideias possam fazer sua filosofia parecer extremamente abstrata, Leibniz tinha grande interesse em campos menos abstratos, como física empírica e jurisprudência. Ele também fez grandes contribuições para a lógica, com alguns considerando-o o maior lógico desde Aristóteles.

Devido à sua crença em um universo racionalmente ordenado, seu compromisso com o princípio da razão suficiente e sua aceitação de ideias inatas, Leibniz é corretamente classificado junto com Descartes e Spinoza como um dos primeiros racionalistas modernos seminais. Leibniz se destaca nessa tradição, no entanto, por seus novos esforços para encontrar compatibilidade entre o pensamento clássico e o moderno. Ele manteve noções antigas e escolásticas como forma substancial e causa final, enquanto ao mesmo tempo tentava melhorar as filosofias mecânicas de Hobbes, Spinoza e Descartes. Ele também esperava que seu sistema filosófico abrangente servisse como um terreno comum para unir as denominações cristãs decididamente divididas na Europa. Tais atividades irênicas fazem de Leibniz uma figura de transição única na história da filosofia. Ele foi considerado o último na linhagem dos grandes platônicos cristãos e o primeiro pensador a enfrentar os problemas intelectuais da Europa moderna. Após uma introdução à sua vida e obra, este artigo examina os elementos-chave do ambicioso programa filosófico de Leibniz.

ÍNDICE

1. Vida e Escritos
2. Princípios-chave
3. Metafísica
 - a. Formas Substanciais
 - b. Substância como Conceito Completo
 - c. Causalidade e Harmonia Pré-Estabelecida
 - d. Idealismo
 - e. A Natureza do Corpo
 - f. Causalidade eficiente e final
4. Teodiceia
 - a. Projeto de Leibniz
 - b. Deus
 - c. Mundos Possíveis e Otimismo
 - d. Liberdade e Necessidade
5. Epistemologia
 - a. Ideias e Conhecimentos
 - b. Ideias Inatas
 - c. Pequenas Percepções
 - d. Reflexão, Memória, Autoestima
6. Ética
 - a. Intelecto e Vontade
 - b. Justiça e Caridade
7. Referências e leitura suplementar
 - a. Fontes Primárias: Textos e Traduções de Leibniz
 - b. Fontes Secundárias
 - I. Textos Introdutórios
 - II. Estudos Mais Avançados
 - III. Ensaios Coletados

1. Vida e Escritos

Leibniz nasceu em 1º de julho de 1646, durante os últimos anos da Guerra dos Trinta Anos, na cidade luterana de Leipzig. Seu pai, Friedrich, era professor de filosofia moral na Universidade de Leipzig. Sua mãe, Catherina Schmuck, era filha de um professor de direito. Leibniz cresceu em um ambiente luterano educado e, segundo todos os relatos, ortodoxo. Entre os livros de seu pai, os de seu avô materno e as contribuições do ex-sogro livreiro de Friedrich, Leibniz teve acesso a uma impressionante biblioteca. Ainda jovem, ele ganhou amor pela literatura clássica e pelos escritos dos Padres da Igreja.

De 1661-63, Leibniz fez estudos universitários em Leipzig, com uma breve estada na universidade de Jena em 1663. Na época, o currículo dessas universidades ainda era amplamente escolar, com algumas práticas pedagógicas com traços da tradição enciclopédica ramista. Os principais professores de Leibniz, Jakob Thomasius em Leipzig e Erhard Weigel em Jena, eram aristotélicos com interesses ecléticos. Leibniz tinha seus próprios interesses ecléticos, tendo adquirido alguma familiaridade, principalmente de segunda mão, com a filosofia mecânica moderna. Mais tarde em sua vida, ele relatou um passeio fatídico pelo Rosental em Leipzig, no qual debateu os respectivos méritos do pensamento escolástico e moderno. "O mecanicismo finalmente prevaleceu", lembrou ele, "e me levou a aplicar-me à matemática" (G III, 606). Embora imerso no aprendizado clássico e escolástico, Leibniz desde muito jovem formou-se um homem da época.

Leibniz se formou em Direito, obtendo seu doutorado na Universidade de Altdorf em 1666. Seus escritos de seus anos de estudante incluem sua dissertação de bacharelado, *Uma Disputa Metafísica sobre o Princípio da Individuação*, um trabalho inicial em lógica combinatória

intitulado *Uma Dissertação sobre a Arte das Combinações*, e trabalho na teoria jurídica.

Após curtas passagens em Nuremburgo e Frankfurt, Leibniz teve seu primeiro grande emprego na corte católica do Príncipe-Arcebispo de Mainz, Johann Philipp von Schönborn em 1668. Leibniz foi incumbido de reformar códigos legais e estatutos. Durante seu tempo em Mainz, Leibniz estabeleceu uma importante relação com o Barão Johann Christian von Boineburg, o estadista central na corte de Mainz. Boineburg apreciou os consideráveis talentos de Leibniz e estabeleceu diante dele a tarefa de resolver as questões filosóficas e teológicas mais urgentes do dia. Através de sua associação com Boineburg, Leibniz começou a ver os desafios da filosofia moderna, especialmente o materialismo de Gassendi e Hobbes, colocados na crença na imortalidade da alma, na crença em Deus e no direito natural, e às compreensões católicas e luteranas da eucaristia.

Leibniz, assim, de 1668 a 1670 começou a trabalhar em uma série de estudos preliminares destinados a fazer parte de um trabalho abrangente intitulado *Manifestações Católicas*. Embora este sonhado *magnum opus* nunca tenha se concretizado, Leibniz nunca abandonou seu objetivo de desenvolver uma filosofia moderna agradável à teologia cristã. Além de seus escritos de *Demonstrações Católicas*, os *Elementos do Direito Natural* de Leibniz, escritos entre 1669 e 1671, também contribuíram para esses esforços. Além disso, durante esse período Leibniz intensificou seu interesse pela física, escrevendo a *Teoria do Movimento Abstrato* e a *Nova Hipótese Física*, e escrevendo uma carta sem resposta a Thomas Hobbes sobre a teoria física do inglês no que se refere à filosofia da mente. Leibniz em retrospectiva achou essas obras físicas jovens pouco impressionantes, mas atestam a diversidade de seus interesses.

Mainz abriu Leibniz para uma gama extraordinariamente ampla de preocupações filosóficas; seu período mais intenso de desenvolvimento intelectual logo se seguiu. Em 1672, Leibniz foi enviado para Paris em uma missão diplomática, bem como em negócios pessoais para Boineburg. Paris expôs Leibniz a aprendizados, recursos e interlocutores como ele nunca tinha visto. Ele teve acesso aos escritos inéditos de Descartes e Pascal. Ele se reuniu com os principais intelectuais parisienses Antoine Arnauld e Nicholas Malebranche. Estudou matemática sob o comando do matemático holandês Christiaan Huygens, visitou duas vezes Londres, em 1673 e 1676, encontrando-se com os matemáticos e físicos da *Sociedade Real*. O amigo de Leibniz, Walther von Tschirnhaus, embora proibido de mostrar a Leibniz uma cópia avançada, saciou Leibniz de muitos dos conteúdos da *Ética* de Spinoza. Isso levou Leibniz, ao deixar Paris em 1676, a fazer uma excursão a Haia para visitar Spinoza.

Paris e Londres ofereceram a Leibniz a oportunidade de se estabelecer como uma estrela em ascensão na órbita intelectual europeia e Leibniz não desperdiçou sua chance. Em 1675 ele desenvolveu o cálculo infinitesimal, apenas três anos depois de começar o estudo sério da matemática contemporânea. Ele também continuou a escrever sobre uma ampla gama de tópicos filosóficos. Sua *Confissão de um Filósofo* de 1672-3 foi sua primeira resposta ao problema do mal e à questão do determinismo. Sua coleção mais importante de artigos metafísicos do período, *De summa rerum*, contém algumas das primeiras respostas de Leibniz ao monismo de Spinoza, com reflexões sobre a relação entre mente e corpo, sobre a natureza do contínuo e sobre a harmonia universal.

Em 1676, Leibniz aceitou um cargo na corte do Duque Johann Friedrich de Hanôver, empregado principalmente para servir como bibliotecário da corte e para consultar sobre projetos de engenharia nas

minas de Harz. Depois de seu gosto das cenas intelectuais em Paris e Londres, Leibniz encontrou a vida em Hanôver uma decepção. Apesar de sua falta de perspectivas profissionais, Leibniz, na década seguinte, aguçaria sua visão intelectual. Ele publicou uma série de ensaios importantes sobre matemática, epistemologia e física na nova revista *Acta Eruditorum*. Em 1686, enquanto nevava no Harz, Leibniz compôs "um pequeno discurso sobre metafísica". Agora publicado sem o diminutivo "pequeno", o *Discurso sobre Metafísica* é amplamente considerado a primeira declaração filosófica madura de Leibniz. Leibniz enviou um resumo do *Discurso* a Arnauld, desencadeando uma correspondência estendida e esclarecedora entre eles sobre questões de liberdade, causalidade e ocasionalismo.

Em 1689, Leibniz viajou para a Itália a negócios oficiais, pesquisando possíveis laços ancestrais com os Duques Guelfos de Hanôver. Leibniz, que nunca deixou que os deveres oficiais interferissem em sua própria agenda intelectual, aproveitou a oportunidade para apresentar sua metafísica aos principais intelectuais católicos. Ele também escreveu obras sobre cosmologia nos esforços para exonerar o sistema copernicano da censura do Vaticano.

Leibniz retornou em 1690 para Hanôver, que permaneceu sua base até sua morte. Leibniz continuou a escrever prodigiosamente e podemos mencionar aqui apenas uma pequena amostra de suas obras. 1695 viu a publicação da primeira parte de seu *Espécime da Dinâmica* e seu *Novo Sistema da Natureza*. O trabalho anterior incluía as reflexões de Leibniz sobre a natureza da força, e de muitas maneiras foi desenvolvido em resposta à *Principia Mathematica* de Newton; esta última foi a primeira apresentação pública de Leibniz de sua teoria da harmonia pré-estabelecida. Em 1703, Leibniz começou a trabalhar em *Os Novos Ensaios*

sobre o *Entendimento Humano*, um diálogo de duração de livro em resposta ao Ensaio de Locke *Sobre a Compreensão Humana*. O único livro que Leibniz publicou durante sua vida, *A Teodiceia*, foi lançado em 1710. Neste trabalho, Leibniz defende sua tese de que vivemos no melhor de todos os mundos possíveis e defende a razoabilidade do cristianismo contra o fideísmo e o ceticismo de Pierre Bayle. Em 1714, Leibniz escreveu a *Monadologia*, a última declaração sumária abrangente de suas visões filosóficas.

Ao longo desses anos em Hanover, Leibniz manteve um número impressionante de correspondentes epistolares. Notáveis entre eles foram Samuel Clark, Burchard de Volder, Johann Bernoulli, Bartholomew Des Bosses e Christian Wolff. Leibniz também se correspondia e frequentemente se encontrava com Sophie, Eleitora de Hanôver, e sua filha Sophie Charlotte, Rainha da Prússia. Essas mulheres encorajaram e, de muitas maneiras, possibilitaram as atividades filosóficas de Leibniz enquanto trabalhava na corte.

Os últimos anos de Leibniz foram obscurecidos por acusações de que ele roubou ideias dos artigos de Isaac Newton ao desenvolver o cálculo na década de 1670. Leibniz foi inocentado das acusações e agora é aceito que os dois homens desenvolveram o cálculo independentemente. Leibniz morreu em 14 de novembro de 1716, após luta contra a gota e a artrite.

Ao contrário de outras grandes luzes filosóficas de sua época, e apesar de ter escrito mais do que qualquer um deles, Leibniz não produziu nenhuma grande obra. Ele parecia mais à vontade no diálogo, na correspondência e na controvérsia. O *Discurso da Metafísica* e a *Monadologia* são suas obras metafísicas mais comumente estudadas. Os estudiosos discordam sobre até que ponto as duas obras estão de acordo,

mas juntas elas fornecem uma base sólida para o pensamento de Leibniz. A *Teodiceia* é um clássico da teologia filosófica e os *Novos Ensaio*s fornecem o relato mais completo da epistemologia de Leibniz. Este artigo irá resumir a filosofia de Leibniz principalmente como ela é apresentada nessas obras. Seria um erro, no entanto, pensar que se pode obter um quadro completo dos interesses de Leibniz a partir dessas obras e o leitor é encorajado a consultar as muitas excelentes seleções editadas dos textos de Leibniz.

2. Princípios-chave

Vários princípios-chave formam o núcleo da filosofia de Leibniz. Embora Leibniz nunca os liste em série, como, por exemplo, os axiomas da Ética de Spinoza, os princípios moldam o pensamento de Leibniz e fundamentam suas principais reivindicações. Ele se refere a eles ao longo de seus escritos e nos referiremos a eles ao longo de nossa discussão. Embora cada um desses princípios mereça uma análise mais aprofundada por direito próprio, nós os apresentamos apenas brevemente aqui. Verdadeiramente exclusivo de Leibniz não são tanto esses princípios em si mesmos, mas o uso que ele os faz coletivamente.

Na *Monadologia*, Leibniz escreve que raciocinamos "com base em dois grandes princípios" (M 30). O primeiro deles é o princípio da contradição, que considera que toda contradição é falsa. Dito de forma clássica, o princípio da contradição sustenta que algo não pode ser tanto "x" quanto "não x" ao mesmo tempo e no mesmo aspecto. Aristóteles alegou que toda lógica e raciocínio pressupõe o princípio da contradição e Leibniz não vê razão para pensar o contrário.

O segundo grande princípio da razão é o princípio da razão suficiente, "em virtude do qual consideramos que não podemos encontrar

nenhum fato verdadeiro ou existente, nenhuma afirmação verdadeira, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outra forma, embora a maioria dessas razões não nos podem ser conhecidas" (M 31). A afirmação clássica do princípio da razão suficiente é *nihil sine ratione*: não há nada sem razão ou causa. Leibniz sustenta que todo estado de coisas tem uma explicação, mesmo que devamos admitir que muitas vezes não temos informações suficientes para fornecer uma explicação. O princípio da razão suficiente assume grande proeminência na filosofia de Leibniz, principalmente em suas explicações sobre substância, causalidade, liberdade e otimismo.

Intimamente relacionado com o princípio da razão suficiente está o princípio do melhor. Este princípio sustenta que os seres racionais sempre escolhem e agem para o melhor. Desta forma, a razão é teleologicamente ordenada para o bem. No pensamento de Leibniz, se a razão não optasse pelo que é melhor, ela agiria arbitrariamente; não teria uma razão suficiente para escolher uma opção em detrimento de outra, violando assim o segundo grande princípio da razão. A bondade fornece a razão suficiente para a escolha racional. O princípio do melhor se manifesta de maneira diferente nos casos de Deus e das mentes criadas. Deus, a quem Leibniz considera "um ser absolutamente perfeito" (DM 1), e que assim sabe o que é melhor, sempre age da melhor maneira. Mentes criadas, que têm um grau finito de perfeição e, portanto, conhecimento limitado do que é melhor, sempre agem de acordo com o que parece ser o melhor de suas perspectivas limitadas.

O princípio do predicado na noção fornece a noção de verdade de Leibniz: o predicado está no sujeito. Em qualquer proposição afirmativa verdadeira, o predicado está contido no sujeito. Para que a proposição "Leibniz é um matemático" seja verdadeira, a ideia "matemático" deve de

alguma forma ser incluída na ideia "Leibniz". A interpretação de Leibniz do princípio do predicado na noção, veremos, tem consequências de longo alcance para sua metafísica. De forma um tanto relacionada, Leibniz afirma o princípio da identidade dos indiscerníveis, que afirma que quaisquer dois objetos que compartilham todas as propriedades são de fato o mesmo objeto idêntico. Cada objeto individual contém alguma característica individualizante. Importante para Leibniz, essa característica individuante deve ser algo intrínseco ao indivíduo, e não simplesmente uma separação no espaço e no tempo, que Leibniz considera denominações puramente extrínsecas. O princípio da identidade dos indiscerníveis está intimamente ligado ao princípio do predicado na noção, na medida em que o último faz das propriedades intrínsecas a base de toda verdade e o primeiro faz de tais propriedades a base da identidade e da individuação.

Um princípio-chave final digno de nota é o princípio da continuidade. "Nada acontece de repente, e um dos meus grandes princípios é que a natureza nunca dá saltos", escreve Leibniz em *Novos Ensaios*. "Eu chamo isso de Lei da continuidade" (NE 56). Toda mudança é contínua; nunca há um salto, mas sim uma série de estágios intermediários. Este princípio é especialmente pertinente ao desenvolvimento de Leibniz do cálculo infinitesimal, mas relevante também para sua metafísica e epistemologia.

3. Metafísica

a. Formas Substanciais

Um dos primeiros projetos intelectuais que Leibniz estabeleceu para si mesmo foi determinar a relação adequada entre a filosofia aristotélica ensinada em sua universidade em Leipzig e a nova filosofia mecânica defendida por pensadores como Galileu, Descartes e Hobbes. Leibniz

abraça a física mecânica moderna como o método adequado para investigar a natureza, mas ele se distingue entre os pensadores do século XVII pela profundidade de seus esforços para reter vários conceitos metafísicos-chave da filosofia antiga e medieval. O principal desses conceitos é a ideia aristotélica de forma substancial. Embora Leibniz não adote o entendimento tradicional da forma substancial em seus detalhes, sua luta com a legitimidade dessa noção define a trajetória de grande parte de sua metafísica.

Aristóteles, seguido pelos escolásticos medievais, argumenta que qualquer coisa individual consiste em uma forma substancial, que determina o tipo de coisa que é, e matéria, que individualiza a coisa e a torna numericamente distinta de outras substâncias semelhantes. Assim, um esquilo particular consiste na forma universal "esquilo" moldando e dirigindo material particular. No século XVII, a ideia de que formas substanciais deveriam entrar em relatos físicos da natureza torna-se especialmente odiosa. Citando "esquilo", afirmam os modernos, nada nos diz sobre a atividade de um esquilo. Para pensadores como Hobbes e Descartes, as formas substanciais são ficções inúteis, na melhor das hipóteses, supérfluas e, na pior, enganosas. As leis mecânicas de base matemática que regem a matéria em movimento são suficientes para explicar toda a natureza, sem necessidade de levar em conta o tipo de coisa sob investigação. O que conta para descrever o comportamento de um esquilo não é o seu "esquilo", mas as forças que seus membros exercem uns sobre os outros, os diferenciais de pressão em seu sistema circulatório e outros dados quantificáveis. Esta abordagem torna possível ter um único método para investigar todos os fenômenos naturais.

Leibniz concorda que as formas substanciais não têm utilidade na física, mas insiste que as explicações metafísicas da realidade requerem

algo como formas substanciais. A explicação mecânica aborda adequadamente a atividade do mundo físico, mas não sua natureza subjacente. Para Leibniz, o mundo corpóreo, sua própria essência, depende de princípios incorpóreos. Tanto a metafísica puramente materialista de Hobbes quanto o estrito dualismo de substância de Descartes falham em apreciar adequadamente a dependência da natureza de entidades puramente metafísicas. Em última análise, a defesa de Leibniz das formas substanciais fornece o primeiro passo no desenvolvimento de sua metafísica idealista.

Leibniz oferece várias defesas de formas substanciais, nas quais ele tenta não reviver a noção de forma de Aristóteles por atacado, mas sim provar a existência de entidades irreduzíveis e incorpóreas. Um argumento gira em torno do princípio da razão suficiente: o fato de que o próprio mundo corpóreo não pode oferecer nenhuma explicação para suas características particulares. Por que um determinado corpo ocupa tanto espaço, tem uma forma específica ou se move exatamente dessa maneira? Limitando-se a uma explicação mecânica, pode-se dizer que as características do corpo A foram causadas pelo corpo B, ou pode-se dizer que o corpo A teve sua constituição particular desde a eternidade. A primeira abordagem leva a uma regressão infinita na explicação, o que significa que nunca chega a uma explicação. Há sempre ainda outro corpo a exigir explicação. A última abordagem, para Leibniz, também não oferece nenhuma explicação real. Ele sente que citar a eternidade como uma razão equivale a responder à pergunta "Por que A, x?" com "Simplesmente porque A é x e sempre foi x", evitando a pergunta. Como o mundo corpóreo não contém explicação suficiente para suas próprias características, Leibniz conclui que a causa de tais características está nos princípios incorpóreos.

Em uma segunda defesa dos princípios substanciais incorpóreos, Leibniz nega a distinção cartesiana entre as qualidades primárias dos corpos e as qualidades secundárias, como cor e temperatura (DM 12). Descartes, antecipando Locke, argumenta que as qualidades secundárias dos corpos são relativas ao sujeito que as percebe. Por exemplo, como observamos em casos de daltonismo, uma pessoa percebe um objeto como vermelho e outra pessoa o mesmo objeto como verde. A cor, continua o argumento, não é, portanto, uma propriedade do próprio corpo, mas depende da interação entre o objeto e o observador. Descartes sustenta, no entanto, que tamanho, forma e movimento não são propriedades relativas, mas constituem a essência do próprio corpo. Leibniz, acreditando que o espaço e o tempo são relativos, contesta que essas propriedades primárias que dependem do espaço e do tempo também incluem algo relativo à percepção. Nenhuma qualidade material percebida, portanto, explica o que um corpo é essencialmente. Segue-se que os princípios incorpóreos devem ser os blocos de construção metafísicos reais da realidade.

Um terceiro argumento para formas substanciais vem do tratamento da força por Leibniz. Descartes havia confundido força com o que chamaríamos de momento. Ele mediu a força multiplicando a massa pela velocidade, não pela aceleração ou pelo quadrado da velocidade. Para Leibniz, esse erro de Descartes aponta para um fato importante sobre a realidade. O movimento, medido por mv , é relativo. Quando vários objetos mudam de posição, não se pode com certeza atribuir movimento a um ou outro objeto. Força, no entanto, tem mais realidade. Temos motivos suficientes para atribuí-lo a um corpo em detrimento de outros. Em outras palavras, temos mais certeza de qual corpo em um sistema é a causa próxima de mudanças em outros corpos. A força, portanto, tem mais

realidade do que o movimento e, no entanto, a força não é corpórea da mesma forma que a massa e a velocidade, uma vez que a força não é estendida. Embora a confusão de Descartes pareça simplesmente um erro de cálculo, Leibniz vê nela uma indicação adicional de que as realidades que fundamentam os objetos corpóreos não são elas próprias corpóreas.

b. Substância como Conceito Completo

Embora sua defesa de substâncias incorpóreas permita a Leibniz reconciliar parcialmente o pensamento pré-moderno e moderno, Leibniz ainda precisa articular sua própria explicação da natureza dessas substâncias. No §8 do *Discurso da Metafísica*, Leibniz assume a tarefa de definir a substância individual. Ele começa com a definição de Aristóteles, que afirma que quando muitas coisas são ditas de um sujeito, mas não é dito de mais nada, esse sujeito é corretamente chamado de substância individual. Assim, por exemplo, dizemos de Alexandre, o Grande, que ele é macedônio e ambicioso, mas não dizemos de qualquer outra coisa que seja Alexandre, o Grande. Assim, Alexander é uma substância individual.

Leibniz considera esta definição aristotélica de substância meramente lógica. Ela nos diz algo sobre a estrutura do pensamento e da linguagem, mas não fornece um relato metafísico da substância. Para avançar para uma compreensão metafísica adequada, Leibniz acredita que devemos olhar mais de perto para a natureza da predicação. "Toda predileção verdadeira", ele escreve, "tem alguma base na natureza das coisas." Aqui, Leibniz mostra sua crença de que há isomorfismo entre metafísica e lógica. Todas as proposições verdadeiras têm uma base ontológica. Tudo o que podemos dizer de Alexandre, o Grande, está incluído na natureza de Alexandre.

A ideia de que cada substância inclui todos os predicados que pertencem a ela é, Leibniz toma, simplesmente uma reafirmação metafísica do princípio predicado-em-noção. Com base neste princípio, Leibniz chega à sua noção de substância como um conceito completo:

A natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão completa que é suficiente para conter e nos permitir deduzir a ela todos os predicados do sujeito ao qual a noção é atribuída. (DM 8)

O pensamento de Leibniz é essencialmente este: se alguém tivesse um intelecto suficientemente poderoso, poderia deduzir da ideia de qualquer substância individual tudo o que poderia ser dito dela, da mesma forma que se alguém tivesse uma ideia clara e distinta de um círculo, pode-se deduzir todas as propriedades de um círculo. Do próprio conceito de Alexandre, o Grande, o intelecto infinito de Deus pode deduzir todas as qualidades de Alexandre, inclusive que ele é o vencedor de Dario. Ser uma substância, então, é ter tal conceito completo correspondente. Toda substância, por assim dizer, inclui sua biografia.

A partir da década de 1690, "mônada" tornou-se o termo preferido de Leibniz para uma substância completa, incorpórea e individual. O termo mônada deriva do grego *mónos*, que significa sozinho ou solitário. Leibniz introduz o termo para enfatizar o fato de que as substâncias individuais não são apenas completas, mas também simples. Como mostrou a defesa de Leibniz das formas substanciais, o reino material precisa ser fundamentado em algo incorpóreo. A matéria, no entanto, pode ser infinitamente dividida. Leibniz, portanto, raciocina que deve haver mônadas infinitamente simples povoando o mundo até mesmo nos níveis mais infinitesimais. Leibniz compara a plenitude e a complexidade do universo monádico a lagoas e jardins "aninhados".

Cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas, e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo de uma planta, cada membro de um animal, cada gota de seus humores, ainda é outro jardim ou lagoa. (M 67)

As mônadas são, portanto, "átomos espirituais", os blocos de construção incorpóreos de toda a realidade. Eles são as entidades completas que merecem a designação de "substância".

É da natureza de cada mônada ter seu próprio princípio interno de atividade. Como escreve Leibniz, "a atividade é da essência da substância em geral" (NE 65). A partir da década de 1690, Leibniz se refere à atividade interna das substâncias como suas forças ativas primitivas. Definir substância em termos de atividade é importante para Leibniz por várias razões. Por um lado, esta posição é compatível com sua afirmação de que a atividade de entidades corpóreas é fundamentada na de entidades incorpóreas. Para desempenhar esse papel, as próprias mônadas incorpóreas devem estar ativas. Mais importante ainda, Leibniz aborda a discussão da substância no *Discurso da Metafísica* com o objetivo de diferenciar as ações de Deus daquelas das criaturas. Ao argumentar que cada substância tem sua própria força ativa primitiva, Leibniz se distancia tanto do monismo de Spinoza quanto do ocasionalismo de Malebranche, o primeiro sustentando que as coisas individuais não são substâncias em si, mas modos de uma única substância divina, e o último invocando o poder de Deus para explicar os atos comuns das criaturas.

Para Leibniz, cada uma dessas posições aprecia insuficientemente que cada substância é completa e ativa em si mesma. Pois, se as substâncias criadas carecessem de atividade, não haveria distinção entre as substâncias reais criadas e as substâncias possíveis ainda não criadas na mente de Deus, uma distinção modal central para a teodiceia de Leibniz.

c. Causalidade e Harmonia Pré-Estabelecida

Se cada substância é completa em si mesma e não requer nenhuma outra substância para ser compreendida, segue-se que toda substância finita é causalmente independente de tudo exceto de Deus. Cada substância criada é, como diz Leibniz, "como um mundo à parte" (DM 14). Mas como pode ser isso? Como Alexandre pode derrotar Dario sem ser parente e, portanto, de certa forma dependente de Dario? De forma mais ampla, como Leibniz pode enquadrar sua linguagem de "mundo à parte" com nossa experiência de viver em um mundo com uma infinidade de relações de causa e efeito entre substâncias?

Leibniz responde a essas questões oferecendo uma teoria única de interação causal, que ele chama em diferentes pontos de teoria da harmonia pré-estabelecida ou de hipótese de concomitância. A teoria sustenta que, embora duas substâncias não se influenciem diretamente, elas podem se expressar, ou seja, a atividade de uma pode ser refletida no conceito da outra. Alexandre, costumamos dizer, causou a morte de Dario. Leibniz não se opõe a esse tipo de atribuição causal, mas insiste que, no nível metafísico, o que chamamos de causalidade não passa disso: é da natureza de Alexandre ser aquele que derrota Dario e também é da natureza de Dario para ser derrotado por Alexandre. Essas duas substâncias independentes, como diz Leibniz, "espelham" uma à outra, de modo que, no exato momento em que se pode afirmar que Alexandre é o vencedor de Dario, também pode-se afirmar que Dario é a vítima de Alexandre.

Portanto, embora cada substância seja "como um mundo à parte", as substâncias formam um mundo comum espelhando-se ou expressando-se umas às outras. Deus ordena no momento da criação - nos termos de Leibniz, ele "pré-estabelece" - que as percepções de todas as criaturas do

mundo se harmonizem umas com as outras, que haja um alinhamento estrito para que, no momento, eu me perceba batendo no ombro de meu amigo, ela se percebe como sendo tocada. Leibniz gosta de comparar a relação entre substâncias àquela entre dois relógios perfeitamente sincronizados que permanecem alinhados apesar de nunca se tocarem. A interação causal não é mais do que encontramos nesses relógios, a atividade harmonizada de entidades independentes. Leibniz descreve as famosas mônadas independentes como “sem janelas”, nem deixando entrar nenhuma influência externa nem emitindo qualquer influência (M 7). Este é o universo leibniziano: mônadas sem janelas em harmonia pré-estabelecida.

A teoria da harmonia pré-estabelecida inclui a afirmação bastante forte de que cada substância está harmonizada com todas as outras substâncias do mundo. Este deve ser o caso se as substâncias devem formar um mundo comum com uma história comum, uma vez que a expressão mútua é a única relação possível entre substâncias independentes. Isso significa que meu conceito expressa a natureza até mesmo de um peixe que viveu há milhares de anos? Em uma palavra, sim. Embora Alexandre e Dario se expressem muito mais distintamente do que eu expresse o antigo peixe, meu conceito deve trazer traços da existência desse peixe, pois somos membros de um mundo comum. Isso pode parecer fantástico, até absurdo, mas se considerarmos o quanto nossa própria experiência reflete as atividades e esforços de nossos predecessores, e o quanto suas atividades foram limitadas por seu ambiente natural, então talvez possamos começar a apreciar a percepção de Leibniz de que cada substância carrega traços de, ou expressa vagamente, todo o universo, passado, presente e futuro.

A explicação de Leibniz da causalidade via harmonia preestabelecida e expressão mútua levou alguns comentaristas a acusar Leibniz do que eles chamam de "problema do espelhamento". Eles objetam que se a substância A expressa a essência de todas as outras, mas estas, por sua vez, expressam a substância A, então o mundo é como uma sala de espelhos que refletem uns aos outros, mas não imagens concretas. Nesse cenário, o conceito de qualquer substância dada não é completo, como diria Leibniz, mas vazio.

Embora essa linha de objeção aponte para algumas das complexidades e dificuldades potenciais na teoria da harmonia preestabelecida, vale a pena mencionar que Leibniz vê cada substância como um espelho fundamental de Deus. "Pode-se até dizer que toda substância carrega de alguma forma o caráter da infinita sabedoria e onipotência de Deus e o imita tanto quanto é capaz" (DM 9). Afirmar que cada substância reflete a essência de Deus, enquanto também espelha todas as outras substâncias, não responde diretamente ao problema do espelhamento. Observar que cada substância reflete a essência de Deus em virtude de sua própria atividade individualizadora interna talvez forneça uma resposta mais satisfatória, e é provável que a solução de Leibniz para o problema do espelhamento esteja nessa direção.

d. Idealismo

A defesa de Leibniz das mônadas incorpóreas como fundamento do mundo físico, sua noção de substância como um conceito completo e sua explicação da causalidade por meio de uma harmonia pré-estabelecida contribuem para o tipo de idealismo de Leibniz. Por idealismo entendemos a tese de que nada existe no mundo a não ser mentes e suas ideias. Como

Leibniz resume seu idealismo: "Não há nada no mundo além de substâncias simples e nelas a percepção e o apetite" (AG 181).

Por percepção, Leibniz entende o "estado passageiro que envolve e representa uma multidão na unidade ou na substância simples" (M 14). Como cada substância é metafisicamente completa em si mesma e "como um mundo à parte", todas as mudanças em seu estado surgem espontaneamente, ou seja, sem a intervenção de outras substâncias. No entanto, uma vez que cada substância reflete todas as outras, ela deve conter uma multiplicidade de representações dentro de si. A sequência de representações espontâneas é o que Leibniz chama de percepção. É importante ressaltar que Leibniz postula que todos os seres do mundo percebem. Esta é mais uma consequência do fato de que a representação mútua é a única relação entre mônadas em harmonia pré-estabelecida. O que distingue as mentes racionais e conscientes de todas as outras substâncias não é a percepção, mas a apercepção, ou a capacidade de refletir sobre seus processos mentais.

Sobre o apetite, Leibniz escreve: "A ação do princípio interno que produz a mudança ou passagem de uma percepção a outra pode ser chamada de apetite; é verdade que o apetite nem sempre pode atingir completamente toda a percepção para a qual tende, mas sempre obtém algo dela. E alcança novas percepções" (M 15). A melhor analogia aqui talvez seja uma função matemática, onde o apetite é o análogo da equação da função, ou a lei da série, e onde cada percepção representa um valor discreto. O ponto de Leibniz é que cada substância tem uma orientação que a define e que governa a transição entre as percepções. Isso não significa que cada indivíduo possa escolher ou determinar plenamente a sequência de suas percepções, pois ele é constrangido pela necessidade de representar fielmente a atividade de outras substâncias. O apetite

indica, no entanto, que existe um esforço ou tendência única para cada substância que molda a maneira pela qual ela reflete o mundo. Portanto, Leibniz descreve as substâncias como tantos "pontos de vista" distintos sobre o universo (DM 14; M 57).

Nas substâncias compostas, como os animais vivos cujas várias partes contribuem para o bem-estar de todo o organismo, as mônadas simples se unem sob a direção de uma mônada dominante (M 70). Cada mônada mantém sua independência substancial, mas os organismos vivos exibem um nível especialmente alto de harmonia intermonádica. Embora Leibniz não defina em detalhes as operações das mônadas dominantes, essas mônadas devem pelo menos subsumir outras sob seus próprios princípios ou apetites internos. A atividade das mônadas subordinadas serve, assim, aos objetivos da mônada dominante. Por outro lado, as mônadas subordinadas devem ter uma influência particularmente forte nas percepções das mônadas dominantes, sendo, por assim dizer, extensões delas. "Não há nada no mundo a não ser substâncias simples, e nelas percepção e apetite" pode soar como uma afirmação simples, mas sua simplicidade não deve mascarar os múltiplos graus de coordenação entre as percepções e os apetites das mônadas.

e. A Natureza do Corpo

Segue-se do idealismo de Leibniz que os corpos são fenomenais. Em outras palavras, o mundo físico é a percepção de perceber as mônadas. Leibniz se esforça, no entanto, para insistir que seu sistema torna os corpos "fenômenos bem fundamentados". Com isso, Leibniz quer dizer que os corpos não são percepções arbitrárias sem veracidade. A harmonia pré-estabelecida entre todas as substâncias estabelece um reino comum de

verdade. Nossas percepções, portanto, nos fornecem conhecimento da realidade e servem como ponto de partida para a ciência empírica.

Embora "fenômenos bem fundamentados" possam parecer uma expressão vazia dentro de uma estrutura idealista, ela ganha significado a partir do compromisso de Leibniz com o princípio da razão suficiente, isto é, o princípio de que nada acontece sem razão ou causa. Para Leibniz, a ordem racional da criação de Deus certifica a confiabilidade da percepção sensorial, uma vez que Deus – a mais racional de todas as mentes – não pode fazer nada sem ter uma razão para fazê-lo. Seria arbitrário da parte de Deus me dar este conjunto particular de percepções em vez de algum outro conjunto se não fosse o caso de minhas percepções terem alguma base em outras substâncias existentes (NE 56). O design racional completo do mundo garante que minhas percepções de fato reflitam a verdadeira ordem das coisas.

Definir corpos como "fenômenos bem fundamentados" deixa em aberto a questão da relação da mente de um indivíduo com seu próprio corpo. Afinal, minha experiência com meu corpo parece qualitativamente diferente de minha percepção de outras coisas no mundo. Meu braço, por exemplo, move-se para cima quando desejo tirar o chapéu. Outros corpos não respondem à minha vontade de maneira semelhante. Leibniz novamente invoca sua teoria da harmonia pré-estabelecida para explicar essa aparente interação entre os estados mental e corporal de uma pessoa.

Quando desejo levantar o braço, é precisamente no momento em que tudo está disposto no corpo para o fazer, de modo que o corpo se mova em virtude das suas próprias leis; embora aconteça pela admirável, mas infalível harmonia entre as coisas que essas coisas conspiram para esse fim precisamente no momento em que a vontade se inclina para isso, pois Deus o levou em consideração de

antemão, quando tomou sua decisão sobre a sucessão de todas as coisas no universo (LA 92).

Leibniz explica que Deus organizou o mundo de tal forma que a mente e o corpo de uma pessoa não se influenciam diretamente, mas ainda assim correspondem perfeitamente em todos os momentos. Leibniz se esforça para enfatizar que a mente não move diretamente o corpo porque ele quer preservar a integridade da física. A física moderna, baseada nos princípios da inércia e da conservação da força, exige que o movimento dos corpos seja explicado por outros corpos. Se as mentes influenciassem diretamente os corpos, a força poderia ser adicionada ao mundo a qualquer momento, e nem o princípio da inércia nem o princípio da conservação se sustentariam. O que causa o movimento do meu braço são os impulsos elétricos e as sinapses do meu sistema nervoso. Os paralelos entre nossos desejos e nossos movimentos corporais não são instâncias de interação, mas de harmonia.

É importante notar que Leibniz vê a harmonia pré-estabelecida entre mente e corpo como decorrente de sua teoria geral da substância. Visto que as mentes são substanciais e os corpos fenomenais, meu corpo é, em certo sentido, apenas uma percepção particularmente distinta de minha mente. Nesse sentido, a percepção do próprio corpo não é qualitativamente diferente da experiência de outros fenômenos. Tomando a descrição de Leibniz das mônadas como vários "pontos de vista" do universo, talvez possamos comparar o corpo ao visor de alguém, às lentes de alguém no universo, desde que não tomemos a metáfora muito literalmente, tratando o corpo como uma substância independente.

Embora Leibniz adote a linguagem de "fenômenos bem fundamentados" para caracterizar os corpos, os estudiosos têm debatido até que ponto o idealismo de Leibniz implica o fenomenalismo. O debate,

colocado de uma forma, é se Leibniz torna os corpos tão “bem fundamentados” que eles têm mais realidade do que o termo fenômenos sugere. Existe algum consenso em torno da ideia de que Leibniz não reduz totalmente os corpos a percepções, à la Berkeley, uma vez que os corpos são agregados de mônadas substancialmente reais. Menos certo é se a realidade substancial das mônadas torna menos adequado rotular Leibniz de fenomenalista. Dada a insistência de Leibniz de que “não há nada no mundo além de substâncias simples [incorpóreas] e nelas percepção e apetite” (AG 181) e seu próprio uso do termo fenômenos, parece mais provável que Leibniz não desejasse atribuir corpos de mônadas agregadas têm o mesmo status metafísico das mônadas que as compõem. Em suma, as mônadas são substanciais, os corpos são fenomenais e o idealismo leibniziano implica o fenomenalismo.

f. Causalidade eficiente e final

A recuperação de Leibniz da noção de forma substancial floresceu em sua metafísica monádica idealista e na teoria da harmonia pré-estabelecida. A harmonia pré-estabelecida ordena que a atividade dos corpos seja explicada por outros corpos, não por mentes. Ao explicar as atividades dos corpos, Leibniz faz um segundo grande esforço para reconciliar o pensamento antigo e o moderno. Ele monta uma defesa da utilidade das causas finais na física.

Aristóteles distinguiu entre quatro causas, ou quatro maneiras de explicar o ser de uma coisa. Filósofos do século XVII acharam particularmente censurável a ideia de causa final. A causa final de algo indica seu propósito ou objetivo. Por exemplo, pode-se afirmar que a causa final de uma árvore é crescer e se reproduzir. Pensadores como Descartes, Hobbes e Spinoza rejeitaram a utilidade das causas finais nas

explicações do mundo físico, tanto quanto rejeitaram a utilidade das causas formais ou formas substanciais. Eles restringiram a física ao estudo de causas eficientes, explicações mecânicas de corpos em movimento. Explicamos o crescimento das árvores observando a transferência de nutrientes das raízes para os galhos, a troca de compostos na respiração, os meios de reprodução. Para os modernos, qualquer menção ao propósito de uma árvore pertence à poesia, não à física.

Leibniz está tão comprometido com a explicação mecânica quanto seus contemporâneos, mas ele resiste à tendência do século 17 de desacreditar completamente as causas finais. Ele reconcilia as duas abordagens oferecendo uma doutrina de dupla explicação. Para Leibniz, os eventos na natureza estão sujeitos à explicação por causas eficientes ou finais. Leibniz não adere estritamente à noção aristotélica de causa final, assim como não adere à noção aristotélica de forma substancial. O que Leibniz percebe, no entanto, é que a consideração do estado final de um processo físico pode muitas vezes ter tanto poder preditivo quanto a consideração das forças motrizes envolvidas. No §22 do *Discurso sobre Metafísica*, Leibniz cita a prova de Fermat da lei de refração da luz. Fermat derivou a lei observando que a luz segue o caminho mais fácil, ou o caminho de menor resistência. Nesse sentido, Fermat tomou nota do fim ou objetivo que os raios de luz alcançam. Em contraste, Descartes provou a mesma lei apenas examinando as causas eficientes, comparando a refração da luz a bolas de tênis quicando e considerando fatores como velocidade e massa. A refração da luz, observa Leibniz, pode ser explicada e prevista sob dois paradigmas causais separados.

O desenvolvimento do cálculo de Leibniz o ajuda muito em sua defesa das causas finais. Usando o que hoje chamaríamos de cálculo variacional, Leibniz pode mostrar que a mudança na natureza ocorre em

pontos ótimos onde a derivada desaparece. Os sistemas, portanto, tendem a certos estados finais e a análise desses estados pode nos fornecer um poder preditivo significativo. O cálculo permite que Leibniz vincule as discussões da causa final à matemática, não à poética.

Embora Leibniz ache aceitáveis tanto as explicações causais eficientes quanto as finais, ele insiste em que elas sejam mantidas separadas. Não devemos invocar discussões de propósito simplesmente quando nos falta uma explicação mecânica suficiente. As causas finais não preenchem as lacunas em nossa compreensão das causas eficientes; eles fornecem outro método de investigação inteiramente. Leibniz favorece explicações por causas eficientes, com certeza, pois elas abrem grandes possibilidades para a engenharia. Ainda assim, ele considera qualquer um dos métodos uma explicação legítima do mundo. As causas eficientes, Leibniz gosta de dizer, nos mostram o poder de Deus; as causas finais, ao trazer à luz a franqueza e eficiência da natureza, revelam a sabedoria de Deus.

4. Teodiceia

a. Projeto leibniz

Leibniz classifica a paz de espírito como "a maior causa de [sua] filosofia" (L 148). O ponto central dos esforços de Leibniz para garantir a paz de espírito é a tese de que vivemos no melhor de todos os mundos possíveis, uma posição agora comumente chamada de otimismo leibniziano. Leibniz argumenta que se pudermos assegurar a nós mesmos que Deus age da melhor maneira possível, então podemos confiar na justiça de Deus e ter verdadeira paz de espírito. Claro, não é de forma alguma evidente que nosso mundo, que inclui sofrimento e maldade, é compatível com a justiça divina, nem é auto-evidente quais critérios poderiam certificar o mundo como "o melhor de tudo possível". Leibniz,

portanto, dedica muito argumento à defesa da justiça divina e cunha o termo "teódico" – das palavras gregas para Deus (*teós*) e justiça (*díkē*) – para descrever este projeto.

b. Deus

A tese de que Deus age da melhor maneira possível decorre da noção de Deus como "um ser absolutamente perfeito" (DM 1). Leibniz aceita a prova ontológica de Descartes para a existência de Deus, que prova a existência de Deus por meio de nossa ideia de perfeição, com uma ressalva. Para Leibniz, Descartes deixa sua prova aberta à objeção de que Deus não existe porque Deus não pode existir. "Um ser absolutamente perfeito", postula essa objeção, é uma impossibilidade lógica. Assim, Leibniz se propõe a demonstrar que um único ser pode possuir todas as perfeições de maneira logicamente consistente. Ele reforça a prova ontológica fundamentando a demonstração da realidade de Deus em uma demonstração da possibilidade de Deus.

Leibniz esclarece o que ele quer dizer com "perfeição" ao estipular que aquelas propriedades incapazes de um grau mais alto não se qualificam como perfeições. O "maior de todos os números" é uma contradição, assim como o "maior de todos os números", uma vez que número e magnitude são quantidades infinitamente contínuas. No entanto, não há nada inerentemente contraditório em "o mais alto grau de conhecimento" ou "o mais alto grau de poder", então a onisciência e a onipotência são consideradas perfeições divinas (DM 1). Podemos dizer que um ser possui conhecimento e poder ilimitados sem pregar atributos impossíveis e sem sentido de Deus. Importante para os propósitos de uma prova ontológica, a existência se qualifica como perfeição sob a definição de Leibniz.

Leibniz defende a compatibilidade de todas as perfeições estipulando ainda que por “perfeição” ele quer dizer uma qualidade simples e positiva (L 167). Uma vez que reconhecemos que as perfeições são qualidades simples, Leibniz acredita que facilmente chegamos à conclusão de que não há nada inerentemente contraditório na ideia de um ser perfeito. Pois, se duas perfeições fossem incompatíveis, esse fato seria evidente imediatamente ou através de uma análise das perfeições em questão. No caso de perfeições como conhecimento e poder, nenhuma incompatibilidade imediata se apresenta. No entanto, como essas qualidades são simples, elas não podem ser divididas em componentes que podem ser mostrados como incompatíveis. Uma vez que a incompatibilidade das perfeições não pode ser demonstrada nem por si mesma, nem por demonstração, Leibniz conclui que Deus é um ser logicamente possível. E – seguindo a lógica da prova ontológica – se possível, Deus é necessário.

Leibniz não nega outras provas a posteriori para a existência de Deus. Pelo contrário, ele emprega várias dessas provas em seus escritos. Uma vez que se volta tanto para a ideia de perfeição, no entanto, sua defesa da prova ontológica ocupa um lugar especial em sua teodiceia e, portanto, em sua filosofia como um todo.

c. Mundos Possíveis e Otimismo

Como um ser absolutamente perfeito, Deus age da maneira mais perfeita. Para entender o que isso significa para um relato da criação e uma defesa da justiça de Deus, Leibniz recorre à ideia de mundos possíveis. Um mundo possível é qualquer conjunto de substâncias possíveis cujos atributos são mutuamente consistentes ou compatíveis entre si. Mônadas cuja existência mútua não acarretaria contradições são consideradas

possíveis e, portanto, membros potenciais de um mundo comum. Deus, em sua onisciência, examina um número infinito de conjuntos possíveis de substâncias e escolhe criar o mundo ideal ou o melhor possível.

O que caracteriza o melhor mundo possível? Por qual critério Deus faz sua seleção? No *Discurso sobre Metafísica*, Leibniz escreve que Deus seleciona aquele mundo que mais efetivamente equilibra a simplicidade dos meios com a riqueza dos efeitos (DM 5). Ele compara Deus a um arquiteto habilidoso que emprega melhor o espaço e os recursos disponíveis, ou a um geômetra habilidoso que encontra a solução mais elegante para um problema. A simplicidade dos meios exige que haja ordem, eficiência, continuidade e inteligibilidade no mundo. A riqueza de efeitos requer a maximização da bondade metafísica e moral. A bondade metafísica denota a quantidade de essência ou perfeição no mundo, em suma, até que ponto várias criaturas no mundo imitam a essência inesgotável de Deus. Maximizar a bondade metafísica requer, portanto, no mínimo, a criação de uma grande variedade de criaturas. A bondade moral refere-se à felicidade dos seres racionais, particularmente à perfeição e avanço de suas faculdades racionais.

Muitos estudos são dedicados a determinar precisamente como Leibniz vê a riqueza e a simplicidade coincidindo no melhor mundo possível. A tarefa de interpretação ganha complexidade pelo fato de que Leibniz também fala de Deus otimizando a beleza e a harmonia, e até mesmo às vezes sugere que o melhor mundo possível progride continuamente em perfeição ao longo do tempo. Apesar das dificuldades de interpretação, é claro que no mínimo os seres racionais devem habitar um mundo inteligível. As perfeições dos seres racionais interferem umas nas outras pelo menos e, portanto, são maximamente possíveis. Raramente o conhecimento e a virtude de uma pessoa impedem ou proíbem o

conhecimento e a virtude de outra. Em contraste, a beleza de uma cordilheira exclui a beleza das planícies em um determinado espaço e tempo. Como os seres racionais são capazes de conhecer Deus e entrar em relacionamento com ele, eles são os maiores responsáveis por maximizar a bondade moral e metafísica do mundo. A ordem inteligível da criação os ajuda nisso, tornando o conhecimento de vários fenômenos acessível por meio de hipóteses simples.

Crucialmente, a existência do sofrimento não conta como prova contra o nosso mundo como sendo o melhor possível. Pelas luzes de Leibniz, a bondade do mundo como um todo não requer que cada aspecto do mundo seja digno de escolha em si mesmo. A dor e o sofrimento encontram seu lugar no melhor mundo possível como "males necessários" para maximizar sua bondade geral. Aqui, surge a questão da justiça de Deus e vem à tona a verdadeira importância dos mundos possíveis para a teodiceia de Leibniz. Como Deus pode querer criar dor e sofrimento? A criação deles não compromete a justiça divina? Leibniz responde que o divino desejará apenas o que é bom. O intelecto divino toma, por assim dizer, esse desejo do bem e determina a melhor forma de realizá-lo. A construção do melhor mundo possível é obra do intelecto divino, e não é mais uma questão da vontade de Deus do que a solução de uma equação de álgebra depende da minha vontade. Deus, afirma Leibniz, deseja antecipadamente o bem e, conseqüentemente, deseja o melhor. Deus nunca deseja o mal em si mesmo e nunca compromete sua perfeição, bondade ou justiça. Ele aceita o mal e o sofrimento apenas na medida em que contribuem para a bondade geral do melhor mundo possível.

A distinção entre o que se segue da vontade divina e o que se segue do intelecto divino fornece a Leibniz um meio de defender a perfeição de Deus, apesar das imperfeições da criação. Se as condições do mundo ideal

fossem determinadas não pelo intelecto divino, mas sim por decreto arbitrário, Deus não seria mais do que um déspota e não teríamos nenhum padrão objetivo pelo qual julgar melhor suas ações. Se a dor e o sofrimento fossem objetos da vontade divina *per se*, Deus seria cruel e indigno de amor. Em outras palavras, Leibniz acredita salvaguardar a perfeição divina ao explicar que Deus não é imprudente em pensamento nem vicioso em sua vontade ao criar o mundo como ele é. Assim, assegurar-se da bondade e perfeição de Deus é vital porque "não se pode amar a Deus sem conhecer suas perfeições" (T 54) e amar a Deus proporciona mais felicidade e paz de espírito do que qualquer outra atividade. "Amar é encontrar prazer na felicidade do outro. Amamos o próprio Deus acima de todas as coisas, porque o prazer que experimentamos em contemplar o ser mais belo de todos é maior do que qualquer alegria concebível" (L 134).

Leibniz insiste que seu otimismo fornece bases para a verdadeira alegria e paz de espírito, não simplesmente o tipo de aquiescência descontente, "sorria e aguente" comumente associada aos estoicos e – como Leibniz a vê – defendida por Spinoza e Descartes. Deus não faz o que deve, mas o que é melhor. Se Leibniz oferece ou não algum consolo maior do que os estóicos é uma questão em aberto. No entanto, Leibniz acredita que, mesmo que não se possa ver o propósito do sofrimento, pode-se obter alguma medida de alegria contemplando e avançando no conhecimento da perfeição de Deus.

Além disso, como a teoria da harmonia pré-estabelecida entre as substâncias exige que todas as mônadas sejam criadas ou destruídas coletivamente, Leibniz defende a imortalidade das mônadas. O que consideramos "vida" é um estado ativo de percepção e apetite; o que consideramos "morte" é simplesmente dormência. Leibniz, não muito

diferente de outros pensadores cristãos antes dele, mantém a esperança de que Deus compensará os males sofridos pelos indivíduos ao longo de toda a sua existência, mesmo que o propósito desses males não seja evidente durante sua vida natural.

d. Liberdade e Necessidade

A teodiceia de Leibniz levanta dois conjuntos de questões importantes sobre a liberdade. A primeira diz respeito à liberdade de Deus na criação. Se o intelecto divino determina objetivamente o projeto do melhor mundo possível, não deveríamos concluir que Deus está determinado a criar apenas este mundo? A noção da vontade divina não é sem sentido, comprometendo o conceito teológico de graça? O segundo conjunto de questões diz respeito à liberdade humana. Uma vez que cada substância individual contém tudo o que pode ser predicado dela, e uma vez que Deus examina a atividade e as inter-relações de todas as mônadas na seleção do melhor mundo possível, parece que todo o curso da história é definido antes da criação do mundo. Isso significa que a ideia de livre arbítrio – e junto com ela conceitos teológicos como pecado e redenção – não tem sentido?

Leibniz leva essas perguntas a sério ao longo de sua carreira. Suas reflexões remontam, pelo menos, à sua *Confissão de um Filósofo* de 1672-3. A seção 13 do *Discurso sobre Metafísica* de 1686, que explora a liberdade e a necessidade, estimula sua longa correspondência com Antoine Arnauld. E na *Teodiceia* de 1710, Leibniz chama o "labirinto da liberdade e da necessidade" uma das questões mais desconcertantes que a humanidade enfrenta.

Embora longe de ser o primeiro pensador a enfrentar esse "labirinto", a contribuição original de Leibniz reside na distinção entre dois tipos de

necessidade. Verdades cujos contrários implicam uma contradição que Leibniz chama de "necessária *per se*". Entre essas verdades regidas pelo princípio da não contradição, Leibniz inclui as leis da aritmética, geometria e lógica. Como essas verdades não podem ser diferentes, nem mesmo para o intelecto divino, Leibniz postula que elas valem em todos os mundos possíveis. Ele assim se refere a proposições necessárias *per se* como "verdades eternas".

Verdades que são certas, mas cujo contrário não implica contradição, Leibniz diz que "*ex hipóteses necessárias*". A sequência de eventos no mundo é necessária desta forma. É logicamente possível conceber o mundo ser diferente do que é. Criamos relatos fictícios da realidade em novelas e dramas o tempo todo; essas contas são totalmente consistentes em si mesmas. Como os eventos no mundo podem ser imaginados de outra forma, Leibniz acredita que eles são em si mesmos contingentes (contingente *em si*). No entanto, eventos no mundo necessariamente acontecem como acontecem na presunção da (*ex hypothesi*) seleção de Deus do melhor mundo possível. Embora o mundo criado possa ser diferente do que é, o mundo ideal não poderia ser. Verdades *necessárias ex hipóteses* são regidas pelo princípio da razão suficiente: Deus tem uma razão, uma causa para criar o mundo desta forma, ou seja, seu desejo pelo melhor.

Leibniz localiza um segundo método de distinção das verdades necessárias *em si* das verdades *contingentes em si* em suas respectivas formas de demonstração. A verdade de uma reivindicação necessária *em si*, escreve Leibniz, pode ser demonstrada *a priori* em uma análise finita, uma prova com um número finito de passos. Pense nas demonstrações de Euclides dos princípios da geometria. Provar a verdade de uma proposta contingente, em contraste, requer uma análise infinita. Para explicar *a*

priori por que uma determinada proposição sobre o mundo é verdadeira, teria-se que levar em conta sua harmonia com todas as outras substâncias do mundo, bem como explicar por que esse conjunto de substâncias foi escolhido do número infinito de mundos possíveis. A explicação iria literalmente prosseguir *ad infinitum*. Isso não quer dizer que as verdades contingentes sejam incognoscíveis. O intelecto infinito de Deus presumivelmente pode lidar com uma análise infinita e conhecemos verdades contingentes a posteriori por meio da experiência. A infinitude de uma análise é uma propriedade formal de certas demonstrações, uma que Leibniz pensa ser suficiente para distinguir as verdades *ex hypothesi* necessárias das verdades *per se* necessárias.

Com a distinção entre os dois tipos de necessidade, Leibniz tenta manter noções significativas de liberdade divina e humana. Uma vez que Deus tem infinitamente muitas opções entre mundos possíveis, ele não pode ser dito ser necessário na criação. Pode-se contestar que a natureza benevolente de Deus restringe e determina sua ação forçando Deus a selecionar o melhor mundo que seu intelecto pode projetar. Leibniz, no entanto, contradiz que agir de acordo com a natureza e para o bem do melhor é a verdadeira liberdade. Um só é determinado quando constrangido por forças externas. Que a própria natureza de Deus o leva a criar o melhor entre os mundos possíveis o torna ainda mais livre e digno de louvor.

Se Leibniz tem licença para falar de liberdade humana é uma questão mais espinhosa. Kant, em sua *Crítica da Razão Prática*, famosamente zomba que Leibniz concede aos seres humanos nada mais do que "a liberdade de uma cata", que, "uma vez que acaba, também realiza seus movimentos de si mesmo" (I.3; 5:97). Kant argumenta que as mônadas de Leibniz, como qualquer boa máquina, simplesmente executam o que foram programadas

para fazer. Até certo ponto, Kant está certo. Leibniz não entretém uma noção de "livre-arbítrio", se com isso se quer dizer uma escolha arbitrária e completamente indeterminada. O princípio da razão suficiente bane a escolha arbitrária. O ser humano age de acordo com sua própria natureza, escolhendo o que considera melhor. Minha essência individual fornece a razão para o que eu faço.

No entanto, embora rejeite uma concepção voluntarista do livre-arbítrio, Leibniz fala da liberdade humana. Podemos reconstruir o raciocínio de Leibniz em três etapas. Primeiro, com a distinção modal entre os dois tipos de necessidade, Leibniz insiste que as escolhas humanas não são necessárias no sentido forte. Cada verdade sobre mônadas e sua história é logicamente contingente. Leibniz, portanto, não é um determinista lógico. Ele é, no entanto, um determinista ontológico, na medida em que todos os eventos são necessários dada a composição do mundo. No entanto - e este é o segundo passo - o fato de que cada substância é causalmente independente de todas as outras substâncias criadas torna cada mônada espontânea. A espontaneidade, para reiterar, refere-se ao fato de que cada estado de uma substância criada decorre de seu estado anterior sem a influência direta de outras substâncias; nesse sentido, cada substância é "livre". Ainda assim, a espontaneidade não é o que a maioria das pessoas entende por liberdade humana. A liberdade humana - passo três - vem com o fato de que seres racionais podem obter conhecimento dos princípios causais que governam a sequência de eventos no mundo. Agir com conhecimento não torna a pessoa menos determinada, mas sim menos passiva. A pessoa se sente menos à mercê de forças inalteráveis quando compreende essas forças e pode apreciar os princípios do desígnio de Deus. A ideia de que o aumento da atividade e do conhecimento torna o indivíduo livre deve muito mais à concepção de

liberdade desenvolvida pelos estóicos e revivida no século XVII por Spinoza do que às concepções voluntaristas e protestantes do livre-arbítrio. Na visão de Leibniz, sua é a única concepção de liberdade compatível com a perfeição divina e o otimismo mundano.

5. Epistemologia

a. Ideias e Conhecimentos

A epistemologia de Leibniz começa com a distinção entre ideias claras e obscuras. Uma ideia é clara quando permite reconhecer a coisa representada, obscura quando não permite. Por exemplo, alguém pode ter visto um gerbil e assim ter uma ideia do que é um gerbil. No entanto, se na próxima vez que ela encontrar um pequeno roedor ela não puder dizer se é um gerbil ou um hamster, então ela possui apenas uma ideia obscura de "gerbil". Em contraste, quando a ideia de alguém é suficiente para distinguir com segurança um tipo de objeto de outros, então a ideia é clara.

Leibniz divide as ideias claras em duas classes: confusas e distintas. Uma ideia clara também é distinta quando se pode catalogar todas as marcas, ou critérios, que a distinguem das outras. O fisiologista animal pode diferenciar e enumerar as características comuns a todos os roedores e aquelas exclusivas dos gerbils. Uma criança com um gerbil de estimação pode não ser capaz de fazê-lo e, portanto, teria uma ideia clara, mas confusa. Leibniz acredita que nossas ideias sensoriais, como as de cor, são claras e confusas. Embora distingamos com segurança o azul do vermelho, não podemos necessariamente especificar as marcas ou causas que tornam um objeto azul e outro vermelho. Percebemos as cores sem explicá-las.

Leibniz passa a classificar ideias claras e distintas como adequadas ou inadequadas. Se possuindo uma ideia adequada, tem-se um conhecimento claro e distinto não apenas da ideia em questão, mas também de todas as suas partes componentes. Tem-se um conhecimento claro e distinto “até” os conceitos primitivos que compõem a ideia. Leibniz admite que não tem certeza se algum ser humano possui uma ideia adequada, mas acredita que nosso conhecimento aritmético se aproxima mais da adequação. Em todos os outros casos, onde não se pode realizar análises abrangentes até conceitos primitivos, temos ideias claras, distintas, mas inadequadas.

Em seus níveis mais elevados, o conhecimento não é apenas adequado, mas também intuitivo. O conhecimento intuitivo é adequado e não discursivo. Ou seja, conhece-se clara e distintamente todos os ingredientes de uma ideia e os apreende simultaneamente. Como é o caso de todo conhecimento adequado, o conhecimento intuitivo parece mais adequado para os conhecedores divinos do que para os humanos, já que os últimos não podem pensar sobre todos os componentes de um conceito complexo de uma só vez.

Uma consequência da taxonomia do conhecimento de Leibniz é que ela fornece a Leibniz um meio de explicar a percepção sensorial. Dado o idealismo de Leibniz, tudo o que existe no mundo são mônadas e seus estados mentais. Os corpos são fenomenais e, portanto, não são fontes de conhecimento. O que é, então, a percepção sensorial? Existe alguma diferença real entre sensação e intelecção se todas as ideias decorrem espontaneamente do próprio conceito de uma mônada, sem interação entre as mônadas? Leibniz responde a essas questões observando que o que comumente experimentamos como percepções sensoriais são simplesmente ideias confusas. Mesmo que sejam claras, as percepções dos

sentidos são necessariamente confusas. Embora essas percepções surjam espontaneamente no sujeito que percebe, elas expressam a harmonia entre uma determinada mônada e todas as outras; portanto, é impossível enumerar todos os fatores que contribuem para qualquer percepção sensorial, a maioria dos quais está abaixo do limiar da consciência (DM 33). Com a categoria de ideias claras e confusas, Leibniz pode reter significativamente a distinção entre sensação e intelecção sem comprometer os princípios básicos de seu idealismo.

A abordagem de Leibniz às ideias e ao conhecimento o separa em alguns aspectos fundamentais de seus companheiros racionalistas do século XVII. A divisão entre distinção e adequação leva Leibniz a diferenciar entre definições nominais e reais. Definições nominais incluem conhecimento distinto; eles identificam suficientemente as marcas definidoras de um conceito. No entanto, eles não garantem que o conceito seja possível. Pode ser que um conceito seja internamente inconsistente, fato que seria revelado se tivéssemos conhecimento adequado de todas as suas partes. As definições reais dão conta da possibilidade de uma coisa, seja citando a experiência ou por demonstração a priori. Em sua discussão sobre definição, Leibniz procura modificar o forte nominalismo de Hobbes, no qual toda verdade depende da relação entre nomes e definições. Existe um nível de conhecimento superior ao contido nas definições nominais, aquele que dá conta da possível existência na realidade.

Hobbes não é o único alvo racionalista de Leibniz. Leibniz acredita que melhora a máxima de Descartes de que todas as ideias percebidas clara e distintamente são verdadeiras ao delinear melhores critérios de clareza e distinção. Para Leibniz, Descartes interpreta a clareza e a distinção como algo como qualidades imediatamente percebidas, maduras para avaliações errôneas.

b. Ideias Inatas

Nos *Novos Ensaios sobre Compreensão Humana*, Leibniz aponta para a descrição de Locke da mente como uma tabula rasa, ou placa em branco, que precisa de impressões externas para fornecê-la com o conteúdo de seu raciocínio. Em oposição a essa concepção de mente e cognição, Leibniz afirma a existência de ideias inatas. Em certo sentido, a teoria da substância de Leibniz obviamente o compromete com alguma concepção de ideias inatas. Se as mônadas não têm “janelas” através das quais interagem com outras substâncias, é claro que todas as suas ideias devem ter uma origem interna e inata.

Mas Leibniz não baseia sua defesa das ideias inatas em sua teoria da substância. Em vez disso, ele apresenta argumentos epistemológicos bastante tradicionais sobre a natureza dedutiva, verdades a priori. O conhecimento empírico pode mostrar que algo é o caso, mas não pode mostrar que algo é necessariamente o caso. A mente humana, entretanto, tem conhecimento de verdades necessárias, como as leis da aritmética e da geometria. Essas verdades necessárias, que Leibniz chama de “verdades da razão”, são ideias cujo oposto é impossível. Eles são as verdades eternas que prevalecem em todos os mundos possíveis. Como as verdades da razão são conhecidas apenas por meio do princípio da não contradição e não requerem dados empíricos, Leibniz conclui que elas são inatas à mente. Leibniz contrasta ideias inatas com “verdades de fato”, verdades contingentes cujo oposto é possível e cujo conhecimento requer experiência.

A teoria das ideias inatas não implica que todas as mentes tenham igual consciência das verdades da razão. As ideias são inatas em nós não como realidades, mas “como inclinações, disposições, tendências ou potencialidades naturais” (NE 52). Acessar as verdades da razão requer

esforço. No entanto, a presença de ideias inatas nos inclina para sua descoberta. Em uma metáfora particularmente adequada, Leibniz afirma que as mentes racionais não são como tábuas em branco, mas como pedaços de mármore com veios, dispostos a serem cortados e polidos de maneiras determinadas.

c. Pequenas Percepções

Um dos elementos mais originais da epistemologia de Leibniz é sua teoria das *pequenas percepções*.

Há centenas de indicações que nos levam a concluir que a cada momento há em nós uma infinidade de percepções, desacompanhadas de consciência ou reflexão; ou seja, de alterações na própria alma, das quais desconhecemos porque essas impressões são muito minuciosas e numerosas demais, ou então muito invasórias, de modo que elas não são suficientemente distintas por conta própria. Mas quando eles são combinados com os outros, eles, no entanto, têm seu efeito e fazem-se sentir, pelo menos confusamente, dentro do todo. (NE 53)

Leibniz postula que, em um determinado momento, a mente não tem apenas os pensamentos dos quais está ciente, mas também inúmeras pequenas percepções insensíveis, que ele chama de *pequenas percepções*.

Leibniz aposta que existem “centenas de indícios” que apontam para a existência de pequenas percepções. Independentemente de isso ser uma hipérbole, há pelo menos algumas boas razões para Leibniz incluir essas percepções em sua teoria. Por um lado, as pequenas percepções decorrem da teoria da harmonia pré-estabelecida, tanto a harmonia entre todas as substâncias quanto a harmonia entre mente e corpo. Cada

mônada reflete a atividade de todas as outras em todos os momentos. Esse espelhamento ocorre por meio da representação mútua. Uma vez que nenhuma mente, em um determinado momento, tem consciência de todas as outras substâncias, a representação mútua deve ocorrer em níveis insensíveis por meio de pequenas percepções. Além disso, a harmonia pré-estabelecida entre mente e corpo exige que a atividade mental se expresse e corra paralelamente à atividade corporal. No entanto, muitas vezes a pessoa é insensível aos processos corporais. Para manter o paralelismo perfeito entre corpo e mente, portanto, devemos concluir que a mente tem pequenas percepções da atividade do corpo.

Ainda mais fundamentalmente, a existência de pequenas percepções decorre da compreensão de substância de Leibniz. Está de acordo com a tese de que “não há nada no mundo senão substâncias simples e nelas a percepção e o apetite”. A atividade, mais especificamente a percepção, é a marca de qualquer substância. O fato de a mente ter pequenas percepções explica como ela permanece ativa e substancial mesmo no sono sem sonhos ou após a morte.

As pequenas percepções também ajudam a explicar o funcionamento do apetite. O apetite determina a transição de uma percepção para outra, uma transição que muitas vezes parece repentina e episódica. Por exemplo, alguém pode pular imediatamente de pensar em sua mãe para pensar na quinta sinfonia de Beethoven. À primeira vista, essa transição viola o princípio da continuidade, que afirma que nenhuma mudança descontínua ocorre. A natureza – incluindo a natureza racional – não dá saltos, não tem lacunas. A teoria das pequenas percepções explica os aparentes saltos na percepção. O que parece uma mudança descontínua no pensamento é, na verdade, determinado pelo

funcionamento contínuo e pelas interações de infinitas percepções insensíveis.

Finalmente, as pequenas percepções ajudam a explicar o que está confuso em uma ideia confusa, particularmente nas percepções dos sentidos. A dificuldade em explicar todas as marcas de uma sensação vem das muitas pequenas percepções que contribuem para isso. “Essas percepções diminutas... constituem aquele *je ne sais quoi* (“eu não sei o que”), aqueles sabores, aquelas imagens de qualidades sensíveis, vívidas no agregado mas confusas quanto às partes; aquelas impressões que nos são feitas pelos corpos que nos rodeiam e que envolvem o infinito; aquela conexão que cada um de nós tem com o resto do universo” (NE 54-5).

d. Reflexão, Memória, Autoestima

Todas as substâncias são incorpóreas e perceptivas. Por esta razão, Leibniz entende todas as substâncias em analogia com as mentes ou almas humanas. Leibniz reserva o uso apropriado do termo “alma”, no entanto, para substâncias de ordem superior com capacidades cognitivas particulares. As almas não apenas percebem, mas também apercebem. Ou seja, eles não apenas percebem objetos, mas também pensam e refletem sobre si mesmos. Eles têm a capacidade adicional de lembrar percepções passadas. Essas habilidades de refletir e lembrar fornecem às almas um senso de identidade, uma compreensão do “eu”. Como resultado, as almas têm identidades morais. A identidade moral vai além da identidade substancial ao longo do tempo que todas as mônadas possuem; a identidade moral exige que a pessoa se lembre de suas ações passadas, reconheça-se como o mesmo indivíduo ao longo do tempo e, portanto, assuma a responsabilidade por seu caráter.

A reflexão e a memória tornam as almas não apenas seres morais, mas também seres intelectuais. Leibniz observa que a autorreflexão serve como ponto de partida para todo pensamento metafísico e filosófico. Cada alma é, por assim dizer, sua própria ideia principal inata. Estudar a própria natureza leva a pessoa a formar e investigar ideias metafísicas fundamentais. “Pensando em nós mesmos, pensamos no ser, na substância, no simples e no composto, no imaterial e no próprio Deus, ao conceber que o que é limitado em nós é ilimitado nele. E esses atos reflexivos fornecem os principais objetos de nossos raciocínios” (M 30).

Por causa de suas capacidades morais e intelectuais, Leibniz compara as almas a “pequenas divindades” (M 30). Leibniz expressa a quase divindade da racionalidade de forma bastante pungente na *Teodiceia*:

Esta parte da razão que possuímos é um dom de Deus e consiste na luz natural que permaneceu conosco no meio da corrupção; assim, está de acordo com o todo, e difere do que está em Deus apenas como uma gota de água difere do oceano, ou melhor, como o finito do infinito. (T 169)

Embora toda substância reflita Deus e seu plano para o cosmos, as almas racionais são espelhos de Deus de maneira elevada, sendo capazes de entender a natureza das coisas, refletir sobre as obras de Deus e, finalmente, entrar em relacionamento com ele (M 83-84).

6. Ética

Das principais áreas de conteúdo tradicionais da filosofia, a ética é talvez a única para a qual Leibniz geralmente não é considerado como tendo feito uma contribuição significativa. Certamente ele não compartilha da reputação de eticista desfrutada pelos primeiros pensadores modernos Spinoza, Hume e Kant, nem compartilha da influência na filosofia política

de Locke e Hobbes. O próprio Leibniz, entretanto, teve grande interesse pelas dimensões éticas de seu pensamento. Ele se envolveu nos debates centrais da época sobre os fundamentos da justiça e a possibilidade do amor altruísta. Além disso, todo o seu pensamento tem uma clara inclinação ética, sendo a tranquilidade buscada por seu otimismo um excelente exemplo disso. Embora as contribuições éticas de Leibniz não correspondam à sua metafísica em escopo ou originalidade, quando se trata de um pensador tão singular quanto Leibniz, esse fato por si só não deve desencorajar a investigação de sua ética.

a. Intelecto e Vontade

A abordagem de Leibniz à ética é, em termos gerais, de natureza intelectualista. Ou seja, Leibniz vê a bondade moral aumentando de acordo com o conhecimento. Ele define vontade como “a inclinação para fazer algo em proporção ao bem que contém” (T 139). Portanto, quanto mais conhecimento alguém tem da bondade de um determinado objeto ou ato, melhor é dirigida a sua vontade. Amar e desejar as coisas certas decorre de uma compreensão adequada. Aperfeiçoar o intelecto, em resumo, realiza a perfeição da vontade.

Aperfeiçoar o intelecto também traz felicidade. “É óbvio”, escreve Leibniz, “que a felicidade da humanidade consiste em duas coisas: ter o poder, tanto quanto permitido, de fazer o que deseja e saber o que, pela natureza das coisas, deve ser desejado. Destes, a humanidade quase alcançou o primeiro; quanto ao último, falhou por ser particularmente impotente em relação a si mesmo” (L 130). Apesar do severo diagnóstico de Leibniz sobre a compreensão que a humanidade tem da perfeição, seu prognóstico é animador. Ele não vê a felicidade como particularmente

difícil de alcançar. Basta buscar e adquirir conhecimento da natureza das coisas.

A estreita aliança que Leibniz vê entre o intelecto e a vontade tem a consequência adicional de descartar a indiferença do equilíbrio, um tópico de muito debate no século XVII. Em discussão sobre essa “indiferença” está a questão de saber se a vontade de alguém pode estar em completa suspensão diante de duas ou mais opções, sem pender para um lado ou para o outro. O suposto fenômeno da indiferença do equilíbrio foi tomado na época como evidência da independência da vontade em relação ao intelecto e até mesmo de sua capacidade de escolha livre e não causada.

Leibniz rejeita a indiferença do equilíbrio com base no princípio da razão suficiente. Eventos não causados são incompreensíveis; todos os eventos, incluindo atos da vontade, têm alguma explicação. Aqui, o significado mais profundo da explicação de Leibniz sobre a vontade vem à tona: o conhecimento que se tem da bondade das coisas fornece a razão pela qual a vontade escolhe como o faz. Ainda assim, pode-se perguntar, a vontade não poderia estar em equilíbrio quando confrontada com dois objetos de igual bondade? Não. Pelo princípio da identidade dos indiscerníveis, cada substância no mundo tem um conceito completo único que espelha Deus e a criação de uma forma única; não há duas substâncias, não há dois estados de coisas que sejam equivalentes em bondade. O intelecto e a vontade de alguém, portanto, não podem responder identicamente a duas opções diferentes. Embora às vezes possamos nos sentir completamente indiferentes e incapazes de articular as razões de uma escolha, Leibniz insiste que seria um erro pensar na escolha como não causada ou na vontade como não inclinada. Infinitas pequenas percepções estão trabalhando na mente de alguém o tempo todo; assim como as máquinas, nossos movimentos são o resultado de

todas as tendências e inclinações dentro de nós, mesmo aquelas das quais não temos consciência. Assim, não devemos defender a escolha arbitrária citando indiferença de equilíbrio, mas sim nos tornar seres morais mais livres e autoconscientes por meio do progresso no conhecimento.

b. Justiça e Caridade

Leibniz vê o estudo da justiça como uma ciência a priori do bem. Existe, isto é, uma base objetiva e racional para a justiça. Embora Leibniz tenha escrito muito sobre as leis positivas dos estados, ele não vê a lei positiva como o fundamento da justiça. Ele rejeita a posição de que a justiça não tem fundamento mais firme do que o fiat daqueles que estão no poder, uma posição que Leibniz frequentemente menciona em conjunto com Trasímaco da República de Platão, mas associa mais incisivamente a Samuel von Pufendorf e Thomas Hobbes. Levada à sua conclusão lógica, esta posição resulta na teoria do comando divino: certos princípios são simplesmente porque Deus, o mais poderoso de todos os legisladores, postulou que assim sejam. Para Leibniz, essa linha de pensamento viola a perfeição de Deus. Deus age da maneira mais perfeita e, portanto, age com boa razão, não por decreto arbitrário. Ele é perfeito não apenas em poder, mas também em sabedoria. A vontade perfeita de Deus segue seu intelecto perfeito, assim como a vontade de qualquer ser racional segue seu intelecto. O padrão eterno e a priori de justiça ao qual o próprio Deus adere fornece a base para uma teoria da lei natural.

Leibniz define a justiça como a caridade do sábio. Embora isso possa parecer único, ou até mesmo estranho, para aqueles acostumados a ver a justiça e a caridade contrastadas, o que é verdadeiramente original no enraizamento da justiça de Leibniz na caridade é sua própria definição de caridade, ou amor. No século XVII, houve uma série de debates sobre a

possibilidade de um amor desinteressado. Cada criatura, ao que parece, age para preservar e promover seu próprio ser. Hobbes e Spinoza empregaram o termo *conatus* para se referir ao esforço que cada ser tem de persistir em seu próprio ser e fizeram dele o fundamento de suas respectivas psicologias. Nessa visão, a pessoa ama o que acha agradável, isto é, o que acha propício à sua própria persistência. O amor é reduzido a uma espécie de egoísmo que, mesmo sendo benevolente, carece de um componente altruísta.

Leibniz tenta evitar a tensão entre egoísmo e altruísmo definindo o amor como tendo prazer na felicidade, ou perfeição, do outro. Com essa definição, Leibniz não nega o impulso fundamental que todas as criaturas têm pelo prazer e pelo interesse próprio, mas o vincula à preocupação altruísta pelo bem-estar dos outros. A coincidência de altruísmo e interesse próprio define o amor e capta a essência da justiça. A justiça é a caridade do sábio e o sábio, continua Leibniz, ama a todos. A alegação básica de Leibniz é que ser justo é mostrar o amor acompanhado pela percepção que Deus mostra. A ética implica buscar o bem de todos de forma prudente, de modo que o bem de cada indivíduo seja buscado apenas na medida em que for compatível com o todo. Não se pode amar a todos quando se obtém a felicidade de um em detrimento da de outro, nem isso seria desejável, pois Leibniz acredita que encontramos mais prazer na harmonia do que na discórdia. O tipo de amor universal exigido pela definição de justiça de Leibniz é alimentado pela reflexão sobre a harmonia universal entre todas as coisas. Leibniz acredita que apreciar a ordem harmoniosa do cosmos pode levar os indivíduos a encontrar prazer em aumentar a perfeição e a felicidade de todos os que compartilham dessa ordem.

A definição de amor de Leibniz também implica que amar a Deus é o fim mais elevado dos seres racionais. Se amar é encontrar prazer na perfeição do outro, amar um ser infinitamente perfeito proporciona o maior prazer e felicidade possíveis.

Amar é encontrar prazer na felicidade de outro. Nós amamos o próprio Deus acima de todas as coisas porque o prazer que experimentamos em contemplar o ser mais bonito de todos é maior do que qualquer alegria concebível. (L 134)

Uma vez que a harmonia do mundo reflete a perfeição de Deus, a concepção de justiça de Leibniz não coloca o amor a Deus em conflito com o amor aos outros. Devemos ter prazer na perfeição sempre que a discernirmos. A justiça como caridade do sábio significa que o amor a Deus e o amor ao próximo são um só. Ao identificar justiça com amor a Deus e harmonia entre todos, Leibniz traz à tona as implicações éticas de suas investigações metafísicas sobre a perfeição de Deus e a harmonia pré-estabelecida. Ética e metafísica, para Leibniz, nunca estão distantes.

7. Referências e Leitura Suplementar

a. Fontes Primárias: Textos e Traduções leibniz

A edição crítica padrão dos escritos de Leibniz é *G.W. Leibniz: Todos os escritos e cartas*, editado pela Academia Alemã de Ciências (Berlim: Academy Verlag, 1923). A edição Academia ainda está em produção. Outras edições úteis dos escritos de Leibniz em suas línguas originais são as de C. I. Gerhardt (*Os escritos filosóficos de Leibniz*. 7 vols. 1875-1890) e Ludovici Dutens (*Gottfried Wilhelm Leibniz: Opera Omnia*. Georg Olms Verlag, 1989).

As referências neste artigo às obras de Leibniz utilizam as seguintes abreviaturas e traduções:

- AG *G.W. Leibniz: Ensaios Filosóficos*. Editado e traduzido por Roger Ariew e Daniel Garber. Hackett, 1989.
- DM *Speech on Metaphysics*, traduzido por Ariew e Garber em *G.W. Leibniz: Ensaios Filosóficos*. As passagens do *Discurso* são citadas pelo número da seção.
- G *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. Editado por C.I. Gerhardt. Berlim. 7 vols. 1875-1890.
- L *G.W. Leibniz: Artigos filosóficos e cartas*. Editado e traduzido por Leroy E. Loemker. 2º ed. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- LA *A correspondência Leibniz-Arnauld*. Editado por H.T. Mason. Manchester: Manchester University Press, 1967.
- M *Monadology*, traduzido por Ariew e Garber em *G.W. Leibniz: Ensaios Filosóficos*. Passagens da *Monadologia* são citadas pelo número da seção.
- NE *Novos Ensaios sobre Compreensão Humana*. Editado por Peter Remnant e Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- T *Teódica: Ensaios sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e o Problema do Mal*. Traduzido por E.M. Huggard. BiblioBazaar, 2007.

Outras coleções úteis dos escritos de Leibniz em inglês incluem:

- A *Correspondência Leibniz-Clarke*. Editado por H.G. Alexander. Biblioteca Filosófica, 1956.

- *O Labirinto do Continuum: Escritos sobre o Problema contínuo, 1672-1686*. Editado por Richard W. T. Arthur. New Haven: Yale University Press, 2002.
- *A correspondência leibniz-des bosses*. Editado por Brandon C. Look e Donald Rutherford. New Haven: Yale University Press, 2007.
- *Leibniz: Documentos Lógicos*. Editado por G.H.R. Parkinson. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- *De Summa Rerum: Papéis Metafísicos, 1675-1676*. Editado por G.H.R. Parkinson. New Haven: Yale University Press, 1992.
- *Leibniz: Escritos Políticos*. Editado por Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- *Confessio Philosophi: Artigos sobre o Problema do Mal, 1671-1678*. Editado por Robert C. Sleigh, Jr. New Haven: Yale University Press, 2005.
- *Leibniz e as Duas Sophies: A Correspondência Filosófica*. Editado por Lloyd Strickland. Toronto: Iter, Inc., 2011.
- *"Novo Sistema" e Textos Contemporâneos Associados de Leibniz*. Editado por R.S. Woolhouse e Richard Francks. Oxford: Clarendon Press, 1997.

b. Fontes secundárias

I. Textos Introdutórios

- Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz: Uma Biografia Intelectual*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.
- Arthur, Richard T.W. *Leibniz*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Jolley, Nicholas. *Leibniz*. Routledge, 2005.
- Perkins, Franklin. *Leibniz: Um Guia para os Perplexos*. Continuum, 2007.

- Savile, Anthony. *Guia de Routledge para Leibniz e a Monadologia*. Routledge, 2000.

II. Estudos Mais Avançados

- Adams, Robert Merrihew. *Determinista, Teórico, Idealista*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1994.
- Garber, Daniel. *Corpo, Substância, Monad*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009.
- Ishiguro, Hidé. *Filosofia da Lógica e Linguagem de Leibniz*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- Mercer, Christia. *Metafísica de Leibniz: Suas Origens e Desenvolvimento*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2001.
- Parkinson, G.H.R. *Lógica e Realidade na Metafísica de Leibniz*. Cambridge: Oxford University Press, 1965.
- O Rescher. Nicolau. *Metafísica da Natureza de Leibniz*. Reidel, 1981.
- Riley, Patrick. *Jurisprudência Universal de Leibniz: Justiça como a Caridade dos Sábios*. Harvard University Press, 1996.
- Rutherford, Donald. *Leibniz e a Ordem Racional da Natureza*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1995.
- Trenó, Robert C. *Leibniz e Arnauld: Um comentário sobre sua correspondência*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Smith, Justin E.H. *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Strickland, Lloyd. *Leibniz reinterpreto*. Londres: Continuum, 2006.
- Wilson, Catherine. *Metafísica de Leibniz: Um Estudo Histórico e Comparativo*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

III. Ensaaios Coletados

- Brown, Stuart, ed. *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Kluwer, 1999.
- Jorgensen e Newlands, eds. *Novos Ensaaios sobre Teódica de Leibniz*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Jolley, Nicholas, ed. *O Companheiro de Cambridge para Leibniz*. editado por Nicholas Jolley. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Rutherford e Cover, eds. *Leibniz: Natureza e Liberdade*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

Informações do autor

Edward W. Glowienka
Carroll College
U. S. A.

FRANCIS BACON

Francis Bacon (1561-1626) (mais tarde Lorde Verulam e o Visconde St. Albans) foi um advogado, estadista, ensaísta inglês, historiador, reformador intelectual, filósofo e defensor da ciência moderna. No início de sua carreira, ele reivindicou “todo o conhecimento como sua província” e, posteriormente, dedicou-se a uma reavaliação e reestruturação total do aprendizado tradicional. Para ocupar o lugar da tradição estabelecida (uma miscelânea de escolasticismo, humanismo e magia natural), ele propôs um sistema inteiramente novo baseado em princípios empíricos e indutivos e no desenvolvimento ativo de novas artes e invenções, um sistema cujo objetivo final seria a produção de conhecimento prático para “uso e benefício dos homens” e o alívio da condição humana.

Ao mesmo tempo em que fundava e promovia esse novo projeto para o avanço do aprendizado, Bacon também subia a escada do serviço público. Suas aspirações de carreira foram amplamente frustradas sob Elizabeth I, mas com a ascensão de James sua fortuna política aumentou. Nomeado cavaleiro em 1603, ele foi promovido a uma série de cargos, incluindo procurador-geral (1607), procurador-geral (1613) e, eventualmente, lorde chanceler (1618). Enquanto servia como chanceler, ele foi acusado de suborno e forçado a deixar o cargo público. Ele então se retirou para sua propriedade, onde se dedicou em tempo integral ao seu contínuo trabalho literário, científico e filosófico. Ele morreu em 1626, deixando para trás um legado cultural que, para o bem ou para o mal, inclui a maior parte das bases para o triunfo da tecnologia e para o mundo moderno como o conhecemos atualmente.

ÍNDICE

1. Vida e Carreira Política
2. Pensamento e Escritos
 - a. Obras Literárias
 - b. *A Nova Atlântida*
 - c. Obras Científicas e Filosóficas
 - d. *A Grande Instauração*
 - e. O Avanço da Aprendizagem
 - f. Os "Destemperos" do Aprendizado
 - g. A Ideia do Progresso
 - h. A Reclassificação do Conhecimento
 - i. *O Novo Organon*
 - j. Os Ídolos
 - k. Indução
3. Reputação e Legado Cultural
4. Referências e leitura suplementar

1. Vida e Carreira Política

Sir Francis Bacon (mais tarde Lord Verulam, Visconde St. Albans e Lord Chanceler da Inglaterra) nasceu em Londres em 1561 em uma família proeminente e bem relacionada. Seus pais eram Sir Nicholas Bacon, o Lorde Guardião do Selo, e Lady Anne Cooke, filha de Sir Anthony Cooke, um cavaleiro e ex-tutor da família real. Lady Anne era uma mulher instruída por direito próprio, tendo aprendido grego e latim, bem como italiano e francês. Ela era cunhada de Sir Thomas Hoby, o estimado tradutor inglês de Castiglione, e de Sir William Cecil (mais tarde Lord Burghley), Lorde Tesoureiro, conselheiro-chefe de Elizabeth I, e de 1572-1598 o homem mais poderoso na Inglaterra.

Bacon foi educado em casa na propriedade da família em Gorhambury em Herfordshire. Em 1573, com apenas doze anos, ele entrou no Trinity College, Cambridge, onde o currículo escolástico estonteante desencadeou sua oposição ao aristotélianismo ao longo da vida (embora não para as obras do próprio Aristóteles).

Em 1576 Bacon começou a ler direito na Gray's Inn. No entanto, apenas um ano depois, ele interrompeu seus estudos a fim de assumir um cargo no serviço diplomático na França como assistente do embaixador. Em 1579, quando ainda estava na França, seu pai morreu, deixando-o (como o segundo filho de um segundo casamento e o caçula de seis herdeiros) praticamente sem apoio. Sem posição, sem terra, sem renda, e sem perspectivas imediatas, ele voltou para a Inglaterra e retomou o estudo do direito.

Bacon concluiu seu curso de Direito em 1582, e em 1588 foi nomeado professor em estudos jurídicos na Gray's Inn. Enquanto isso, ele foi eleito para o Parlamento em 1584 como membro da Melcombe em Dorsetshire. Ele permaneceria no Parlamento como representante de vários círculos eleitorais pelos próximos 36 anos.

Em 1593, suas críticas contundentes a uma nova taxa de impostos resultaram em um infeliz revés às suas expectativas de carreira, a Rainha se ofendendo pessoalmente com sua oposição. Todas as esperanças que ele tinha de se tornar procurador-geral durante seu reinado foram frustradas, embora Elizabeth finalmente cedesse ao ponto de nomear Bacon como seu conselheiro extraordinário em 1596.

Foi nessa época que Bacon entrou para o serviço de Robert Devereux, o Conde de Essex, um arrojado cortesão, soldado, conspirador e, às vezes, favorito da Rainha. Sem dúvida, Bacon via Essex como uma estrela em ascensão e uma figura que poderia fornecer um impulso muito

necessário para sua própria carreira decadente. Infelizmente, não demorou muito para que a própria sorte de Essex despencasse após uma série de erros militares e políticos que culminaram em uma desastrosa tentativa de golpe. Quando a trama do golpe falhou, Devereux foi preso, julgado e, por fim, executado, com Bacon, na qualidade de Conselheiro da Rainha, desempenhando um papel vital na acusação do caso.

Em 1603, James I sucedeu Elizabeth, e as perspectivas de avanço de Bacon melhoraram drasticamente. Depois de ser nomeado cavaleiro pelo rei, ele rapidamente ascendeu à hierarquia do estado e, de 1604 a 1618, ocupou uma sucessão de cargos consultivos de alto perfil:

- 1604 - Nomeado Conselheiro do Rei.
- 1607 - Nomeado Procurador-Geral.
- 1608 - Nomeado Secretário da Câmara Das Estrelas.
- 1613 - Nomeado procurador-geral.
- 1616 - Fez parte do Conselho Privado.
- 1617 - Nomeado Lorde Guardião do Selo Real (antigo escritório de seu pai).
- 1618 - Feito Lorde Chanceler.

Como Lord Chancellor, Bacon exercia um grau de poder e influência que só poderia ter imaginado como um jovem advogado em busca de preferência. No entanto, foi nesse ponto, enquanto ele estava no auge do sucesso, que ele sofreu sua grande queda. Em 1621 ele foi preso e acusado de suborno. Depois de se declarar culpado, ele foi multado pesadamente e condenado a uma pena de prisão na Torre de Londres. Embora a multa tenha sido posteriormente dispensada e Bacon tenha passado apenas quatro dias na Torre, ele nunca teve permissão para se sentar no Parlamento ou ocupar um cargo político novamente.

Todo o episódio foi uma desgraça terrível para Bacon pessoalmente e um estigma que se apegaria e prejudicaria sua reputação nos próximos anos. Como vários cronistas do caso apontaram, a aceitação de presentes de suplicantes em um processo judicial era uma prática comum na época de Bacon, e também é verdade que Bacon acabou julgando contra os dois peticionários que ofereceram as fatídicas propinas. No entanto, o estrago estava feito e Bacon, para seu crédito, aceitou o julgamento contra ele sem desculpa. De acordo com seus próprios *Ensaios*, ou *Conselhos*, ele deveria saber e agir melhor (a esse respeito, vale a pena notar que, durante sua aposentadoria forçada, Bacon revisou e republicou os Ensaios, injetando um grau ainda maior de perspicácia em uma coleção já notável por sua mundanidade e agudo senso político). Macaulay, em um longo ensaio, declarou Bacon um grande intelecto, mas (tomando emprestada uma frase das próprias cartas de Bacon) um “homem muito desonesto”, e mais de um escritor o caracterizou como frio, calculista e arrogante. No entanto, quaisquer que sejam suas falhas, até mesmo seus inimigos admitiram que durante seu julgamento ele aceitou sua punição nobremente e seguiu em frente.

Bacon passou seus anos restantes trabalhando com determinação renovada em seu projeto de vida: a reforma do aprendizado e o estabelecimento de uma comunidade intelectual dedicada à descoberta do conhecimento científico para “uso e benefício dos homens”. O ex-Lord Chancellor morreu em 9 de abril de 1626, supostamente de um resfriado ou pneumonia contraída enquanto testava sua teoria das propriedades conservantes e isolantes da neve.

2. Pensamento e Escritos

De certa forma, a descida de Bacon do poder político foi uma queda feliz, pois representou uma libertação da escravidão da vida pública, resultando em uma notável explosão final de atividade literária e científica. Como o estudioso da Renascença e especialista em Bacon, Brian Vickers, nos lembrou, os primeiros trabalhos de Bacon, por mais impressionantes que sejam, foram essencialmente produtos de seu "tempo livre". Foi apenas nos últimos cinco anos que ele conseguiu se concentrar exclusivamente em escrever e produzir, além de um punhado de peças menores:

- Dois volumes substanciais de história e biografia, *A História do Reinado do Rei Henrique, o Sétimo* e *A História do Reinado do Rei Henrique VIII*.
- *De Augmentis Scientiarum* (uma versão em latim expandida de seu avanço anterior da aprendizagem).
- A última edição de 1625 de seus *Ensaios*, ou *Conselhos*.
- A notável *Sylva Sylvarum*, ou *Uma história natural em dez séculos* (uma curiosa mistura de experimentos científicos, observações pessoais, especulações, ensinamentos antigos e discussões analíticas sobre temas que vão desde as causas dos soluços até explicações para a escassez de chuva no Egito). Dividida artificialmente em dez "séculos" (ou seja, dez capítulos, cada um consistindo de cem itens), a obra aparentemente foi destinada a ser incluída na Terceira Parte do *Instauratio Magna*.
- Seu romance utópico de ficção científica *A Nova Atlântida*, que foi publicado em forma inacabada um ano após sua morte.

- Várias partes de seu magnum opus inacabado *Magna Instauratio* (ou *Grande Instauração*), incluindo uma "*História Natural dos Ventos*" e uma "*História Natural da Vida e da Morte*".

Essas produções tardias representaram o marco de uma carreira de escrita que se estendeu por mais de quatro décadas e englobava praticamente todo um currículo de estudos literários, científicos e filosóficos.

a. Obras Literárias

Apesar das afirmações fanáticas (e da credulidade nada baconiana) de alguns admiradores, é praticamente certo que Bacon não escreveu as obras tradicionalmente atribuídas a William Shakespeare. Mesmo assim, o lugar de destaque do Lord Chancellor na história da literatura inglesa, bem como seu papel influente no desenvolvimento do estilo de prosa inglês, permanece bem estabelecidos e seguros. De fato, mesmo que Bacon não tivesse produzido nada além de seus magistrais *Ensaios* (publicados pela primeira vez em 1597 e depois revisados e ampliados em 1612 e 1625), ele ainda estaria entre os principais autores ingleses do século XVII. E assim, quando levamos em conta seus outros escritos, por exemplo, suas histórias, cartas e especialmente suas principais obras filosóficas e científicas, devemos certamente colocá-lo no primeiro escalão dos grandes homens de letras da literatura inglesa e entre seus melhores mestres (ao lado de nomes como Johnson, Mill, Carlyle e Ruskin) da prosa não-ficcional.

O estilo de Bacon, embora elegante, não é tão simples quanto parece ou como é frequentemente descrito. Na verdade, é um caso bastante complexo que alcança seu ar de facilidade e clareza mais através de suas cadências equilibradas, metáforas naturais e simetrias

cuidadosamente organizadas do que através do uso de palavras simples, ideias comuns e sintaxe simples (nesse sentido, vale ressaltar que nas versões revisadas dos ensaios Bacon parece ter deliberadamente interrompido muitos de seus efeitos balanceados anteriores para produzir um estilo que é realmente mais irregular e, na verdade, mais desafiador para o leitor casual).

Além disso, assim como o estilo pessoal e os hábitos de vida de Bacon eram propensos à extravagância e nunca particularmente austeros, em sua escrita ele nunca foi capaz de resistir às ocasionais palavras grandiosas, frases magniloquentes ou efeito orotundante (como observou o Dr. Johnson, "Um dicionário da língua inglesa pode ser compilado apenas a partir das obras de Bacon"). O bispo Sprat em sua *História da Sociedade Real* de 1667 homenageou Bacon e elogiou os membros da sociedade por supostamente evitar palavras bonitas e metáforas sofisticadas e aderindo, em vez disso, a uma lucidez natural e a uma "clareza matemática". Escrever dessa maneira, sugeriu Sprat, era seguir os princípios baconianos verdadeiros e científicos. E embora o próprio Bacon muitas vezes expressasse sentimentos semelhantes (elogiando a expressão contundente enquanto condenava as seduções da linguagem figurativa), um leitor teria dificuldade em encontrar muitos exemplos de tal técnica sobressalente nos próprios escritos de Bacon.

Dos leitores contemporâneos de Bacon, pelo menos um se opôs à visão de que sua escrita representava um modelo perfeito de linguagem simples e significado transparente. Depois de ler atentamente o *Novo Organon*, King James (a quem Bacon orgulhosamente dedicou o volume) declarou a obra "como a paz de Deus, que excede todo o entendimento".

b. A *Nova Atlântida*

Como uma obra de narrativa de ficção, o romance de Bacon, *Nova Atlântida*, pode ser classificado como uma obra literária e não científica (ou filosófica), embora pertença efetivamente a ambas as categorias. De acordo com o amanuense de Bacon e primeiro biógrafo William Rawley, o romance representa a primeira parte (mostrando o projeto de uma grande faculdade ou instituto dedicado à interpretação da natureza) do que deveria ter sido um projeto mais longo e detalhado (retratando todo o estrutura e organização política de uma comunidade ideal). A obra, portanto, situa-se na grande tradição do romance utópico-filosófico que se estende de Platão e More a Huxley e Skinner.

O fino enredo ou fábula é pouco mais que uma casca fictícia para conter a verdadeira essência da história de Bacon: a descrição elaborada da Casa de Salomão (também conhecida como Colégio dos Trabalhos dos Seis Dias), um centro de pesquisa organizado centralmente onde equipes especialmente treinadas de os investigadores coletam dados, conduzem experimentos e (mais importante do ponto de vista de Bacon) aplicam o conhecimento que obtêm para produzir “coisas de uso e prática para a vida do homem”. Essas novas artes e invenções eles acabam compartilhando com o mundo exterior.

Em termos de elementos de aventura de ficção científica, o *Nova Atlântida* é tão empolgante quanto um plano de reorganização governamental ou universitária. Mas em termos de impacto histórico, o romance provou ser nada menos que revolucionário, tendo servido não apenas como inspiração e modelo efetivo para a Sociedade Real Britânica, mas também como um projeto inicial e uma profecia do moderno centro de pesquisa e da comunidade científica internacional.

c. Obras Científicas e Filosóficas

Nunca é fácil resumir o pensamento de um filósofo prolífico e abrangente. No entanto, Bacon simplifica um pouco a tarefa por seus próprios hábitos úteis de classificação sistemática e rotulagem mnemônica cativante (assim, por exemplo, existem três "distúrbios" - ou doenças - do aprendizado", onze erros ou "humores pecaminosos", quatro "ídolos", três faculdades mentais primárias e categorias de conhecimento, etc.). Com efeito, seguindo Com os próprios métodos de Bacon, é possível produzir um esboço conveniente ou uma visão geral de suas principais ideias científicas e filosóficas.

d. A Grande Instauração

Já em 1592, em uma famosa carta a seu tio, Lord Burghley, Bacon declarou "todo o conhecimento" como sua província e jurou seu compromisso pessoal com um plano de reabilitação e reorganização em larga escala do aprendizado. Na verdade, ele se dedicou a um projeto de longo prazo de reforma intelectual, e o saldo de sua carreira pode ser visto como um esforço contínuo para cumprir essa promessa. Em 1620, quando ainda estava no auge de seu sucesso político, publicou a descrição preliminar e o plano de uma enorme obra que responderia plenamente às suas ambições declaradas anteriormente. A obra, dedicada a Tiago, deveria ser chamada de *Magna Instauratio* (ou seja, o "grande edifício" ou *Grande Instauração*), e representaria uma espécie de *soma* ou culminação de todo o pensamento de Bacon sobre assuntos que vão da lógica e epistemologia à ciência prática (ou o que na época de Bacon era chamado de "filosofia natural", sendo a palavra ciência na época, mas um sinônimo geral de "sabedoria" ou "aprendizagem").

Como vários projetos de Bacon, a *Instauração* em sua forma contemplada nunca foi concluído. Das seis partes pretendidas, apenas as duas primeiras foram concluídas, enquanto as outras partes foram apenas parcialmente concluídas ou mal iniciadas. Consequentemente, o trabalho como temos é menos parecido com o vasto, mas bem esculpido monumento que Bacon imaginou do que uma espécie de miscelânea filosófica. A parte I do projeto, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* ("Nove Livros da Dignidade e Do Avanço da Aprendizagem"), foi publicada em 1623. É basicamente uma versão ampliada da *proficiência anterior e avanço da aprendizagem*, que Bacon havia apresentado a James em 1605. Parte II, o *Novum Organum* (ou "Novo Organon") fornece a explicação detalhada do autor e a demonstração do procedimento correto para interpretação da natureza. Apareceu pela primeira vez em 1620. Juntos, esses dois trabalhos apresentam os elementos essenciais da filosofia de Bacon, incluindo a maioria das principais ideias e princípios que associamos aos termos "baconiano" e "baconianismo".

e. O Avanço da Aprendizagem

Relativamente no início de sua carreira, Bacon julgou que, devido principalmente a uma reverência indevida ao passado (bem como a uma absorção excessiva em vaidades culturais e frívolas), a vida intelectual da Europa havia chegado a uma espécie de impasse ou paralisação. No entanto, ele acreditava que havia um caminho além dessa estagnação se as pessoas de aprendizagem, armadas com novos métodos e insights, simplesmente abrissem seus olhos e mentes para o mundo ao seu redor. Este foi, de qualquer forma, o argumento básico de seu tratado seminal de

1605 *A Proficiência e o Avanço do Aprendizado*, indiscutivelmente o primeiro importante trabalho filosófico a ser publicado em inglês.

É neste trabalho que Bacon esboçou os principais temas e ideias que ele continuou a refinar e desenvolver ao longo de sua carreira, começando com a noção de que há obstáculos claros ou doenças de aprendizagem que devem ser evitadas ou expurgadas antes que novos progressos sejam possíveis.

f. Os "Destemperos" do Aprendizado

"Há, portanto, principalmente três vaidades em estudos, pelos quais a aprendizagem tem sido mais traduzida." Assim Bacon, no primeiro livro do *Avanço*. Ele passa a se referir a essas vaidades como os três "destemperos" de aprendizagem e as identifica (em sua forma caracteristicamente memorável) como "aprendizagem fantástica", "aprendizagem contenciosa" e "aprendizagem delicada" (alternativamente identificada como "imaginação vã", "brigas vãs" e "afeções vãs").

Por *um aprendizado fantástico* ("imaginação vã") Bacon tinha em mente o que hoje chamamos de pseudociência: ou seja, uma coleção de ideias que não têm qualquer base real ou substancial, que são professadas principalmente por ocultistas e charlatões, que são cuidadosamente protegidos da crítica externa, e que são oferecidas em grande parte a uma plateia de crentes credulos e verdadeiros. Na época de Bacon, tal "ciência imaginativa" era familiar na forma de astrologia, magia natural e alquimia.

Por *aprendizado contencioso* ("altercações vãs"), Bacon estava se referindo principalmente à filosofia e teologia aristotélicas e especialmente à tradição escolástica de divisão de cabelos lógicos e sofismas metafísicos. Mas a frase se aplica a qualquer esforço intelectual em que o objetivo

principal não seja um novo conhecimento ou uma compreensão mais profunda, mas um debate interminável acalentado por si mesmo.

Aprendizado delicado ("afetações vãs") era o rótulo de Bacon para o novo humanismo na medida em que (em sua opinião) parecia preocupado não com a recuperação real de textos antigos ou a recuperação do conhecimento passado, mas apenas com o renascimento dos embelezamentos retóricos ciceronianos e a reprodução do estilo de prosa clássica. Tal preocupação com "palavras mais do que matéria", com "escolha de frase" e "doce queda de cláusulas" – em suma, com estilo sobre substância – parecia a Bacon (um estilista cuidadoso por mérito próprio) o mais sedutor e decadente vício literário de sua época.

Aqui podemos notar que, do ponto de vista de Bacon, as "doenças" do aprendizado compartilham duas falhas principais:

1. Engenhosidade pródiga – ou seja, cada destempero representa um desperdício de talento pródigo e lamentável, pois mentes inventivas que poderiam ser empregadas em atividades mais produtivas esgotam sua energia em empresas triviais ou pueris.
2. Resultados estéreis – ou seja, em vez de contribuir para a descoberta de novos conhecimentos (e, portanto, para um "avanço prático da aprendizagem" e, eventualmente, para uma vida melhor para todos), os destemperos da aprendizagem são essencialmente exercícios em valsa pessoal que visam pouco mais do que teorizar ocioso ou a preservação de formas mais antigas de conhecimento.

Em suma, na visão de Bacon, os destemperos impedem o progresso intelectual genuíno, enganando pensadores talentosos em empreendimentos infrutíferos, ilusórios ou puramente egoístas. O que é necessário – e este é um tema reiterado em todos os seus escritos posteriores sobre aprendizagem e progresso humano – é um programa

para recancanar essa mesma energia criativa em novas descobertas socialmente úteis.

g. A Ideia do Progresso

Embora seja difícil identificar o nascimento de uma ideia, para todos os efeitos, a ideia moderna de "progresso" tecnológico (no sentido de um avanço histórico constante, cumulativo e histórico no conhecimento científico aplicado) começou com *O Avanço da Aprendizagem* de Bacon e se tornou totalmente articulada em seus trabalhos posteriores.

Conhecimento é poder e, quando incorporado na forma de novas invenções técnicas e descobertas mecânicas, é a força que impulsiona a história – esse foi o principal insight de Bacon. Em muitos aspectos, essa ideia foi sua maior invenção, e é ainda mais notável por ter sido concebida e promovida em uma época em que a maioria dos intelectuais ingleses e europeus reverenciava as realizações literárias e filosóficas do passado ou deplorava os numerosos sinais da degradação e do declínio modernos. De fato, enquanto Bacon pregava o progresso e declarava um bravo novo amanhecer de avanço científico, muitos de seus colegas estavam convencidos de que o mundo estava, na melhor das hipóteses, caminhando para um estado de imobilidade senil e eventual escuridão. “Nossa idade é de ferro e enferrujada também”, escreveu John Donne, contemplando os sinais da decadência universal em um poema publicado seis anos após o *Avanço* de Bacon.

Que a história poderia ser de fato progressiva, isto é, uma ascensão ascendente – e não, como Aristóteles havia ensinado, meramente cíclica ou, como supuseram os pessimistas culturais de Hesíodo a Spengler, um movimento descendente ou retrógrado, tornou-se para Bacon um artigo de fé secular que ele propunha com força evangélica e sentido de missão.

No *Avanço*, a ideia é oferecida provisoriamente, como uma espécie de hipótese esperançosa. Mas em obras posteriores, como o *Novo Organon*, torna-se quase um destino prometido: O Iluminismo e um mundo melhor, insiste Bacon, estão em nosso poder; requerem apenas a cooperação de cidadãos instruídos e o desenvolvimento ativo das artes e das ciências.

h. A Reclassificação do Conhecimento

No Livro II de *De Dignitate* (sua versão expandida do *Avanço*), Bacon esboça seu esquema para uma nova divisão do conhecimento humano em três categorias principais: História, Poesia e Filosofia (que ele associa respectivamente com as três “faculdades” fundamentais da mente – memória, imaginação e razão). Embora o motivo exato dessa reclassificação permaneça obscuro, uma de suas principais consequências parece inequívoca: ela efetivamente promove a filosofia – e especialmente a ciência baconiana – acima dos outros dois ramos do conhecimento, definindo, em essência, a história como mero acúmulo de fatos brutos, reduzindo ao mesmo tempo arte e literatura imaginativa para o status ainda mais marginal de “história fingida”.

Evidentemente, Bacon acreditava que, para que ocorresse um avanço genuíno do aprendizado, o prestígio da filosofia (e particularmente da filosofia natural) deveria ser elevado, enquanto o da história e da literatura (em uma palavra, o humanismo) precisava ser reduzido. O esquema de Bacon efetivamente realiza isso tornando a história (o domínio do fato, isto é, de tudo o que aconteceu) uma subespécie virtual da filosofia (o domínio da possibilidade realista, isto é, de tudo que pode ocorrer teoricamente ou realmente). Enquanto isso, a poesia (o domínio de tudo o que é imaginável ou concebível) é colocada de lado como mero veículo ilustrativo. Em essência, torna-se simplesmente um meio de recriar cenas ou eventos reais

do passado (como em peças históricas ou poesia heroica) ou de alegorizar ou dramatizar novas ideias ou possibilidades futuras (como no próprio exemplo interessante de Bacon de "poesia parabólica", a *Nova Atlântida*).

i. O *Novo Organon*

Para a segunda parte de sua *Grande Instauração* Bacon deu o título *Novo Organon* (ou "Direções Verdadeiras sobre a Interpretação da Natureza"). A palavra grega *organon* significa "instrumento" ou "ferramenta", e Bacon claramente sentiu que estava fornecendo um novo instrumento para guiar e corrigir a mente em sua busca por uma verdadeira compreensão da natureza. O título também olha para o *Organon* de Aristóteles (uma coleção que inclui suas *Categorias* e suas *Análises Anteriores e Posteriores*) e, portanto, sugere um "novo instrumento" destinado a transcender ou substituir o mais antigo, não mais útil (esta noção de superar a autoridade antiga é apropriadamente ilustrada na parte frontal do volume de 1620 contendo o *Novo Organon* por um navio corajosamente navegando além dos pilares míticos de Hércules, que supostamente marcou o fim do mundo conhecido).

O *Novo Organon* é apresentado não na forma de um tratado ou demonstração metódica, mas como uma série de aforismos, uma técnica que Bacon passou a favorecer como menos legislativa e dogmática e mais no verdadeiro espírito de experiência científica e investigação crítica. Combinado com seu dom para metáfora ilustrativa e símbolo, o estilo aforístico faz do *Novo Organon* em muitos lugares o mais legível e literário de todas as obras científicas e filosóficas de Bacon.

j. Os Ídolos

No Livro I do *Novo Organon* (Aforismos 39-68), Bacon introduz sua famosa doutrina dos "ídolos". São erros característicos, tendências naturais ou defeitos que assolam a mente e impedem que ela alcance uma compreensão completa e precisa da natureza. Bacon ressalta que reconhecer e contrariar os ídolos é tão importante para o estudo da natureza quanto o reconhecimento e refutação de argumentos ruins é para a lógica. Aliás, ele usa a palavra "ídolo" - do *grego eidolon* ("imagem" ou "fantasma") - não no sentido de um falso deus ou divindade pagã, mas sim no sentido empregado na física epicurista. Assim, um ídolo baconiano é um engano potencial ou fonte de mal-entendidos, especialmente aquele que obscurece ou confunde nosso conhecimento da realidade externa.

Bacon identifica quatro classes diferentes de ídolo. Cada um surge de uma fonte diferente, e cada um apresenta seus próprios perigos e dificuldades especiais.

1. Os Ídolos da Tribo.

Estas são as fraquezas naturais e tendências comuns à natureza humana. Por serem inatas, não podem ser completamente eliminadas, mas apenas reconhecidas e compensadas. Alguns dos exemplos de Bacon são:

- Nossos sentidos - que são inerentemente maçante e facilmente enganadores (é por isso que Bacon prescreve instrumentos e métodos investigativos rigorosos para corrigi-los).
- Nossa tendência de discernir (ou mesmo impor) mais ordem em fenômenos do que realmente está lá. Como bacon aponta, estamos aptos a encontrar similitude onde há realmente singularidade, regularidade onde há realmente aleatoriedade, etc.

- Nossa tendência para o "pensamento desejoso". De acordo com Bacon, temos uma inclinação natural para aceitar, acreditar e até provar o que preferimos ser verdadeiros.
- Nossa tendência a apressar conclusões e fazer julgamentos prematuros (em vez de gradual e meticulosamente acumular evidências).

2. Os Ídolos da Caverna.

Ao contrário dos ídolos da tribo, que são comuns a todos os seres humanos, os da caverna variam de indivíduo para indivíduo. Elas surgem, ou seja, não da natureza, mas da cultura e, portanto, refletem as peculiares distorções, preconceitos e crenças que todos nós estamos sujeitos devido às nossas diferentes origens familiares, experiências infantis, educação, formação, gênero, religião, classe social, etc. Exemplos incluem:

- Lealdade especial a uma determinada disciplina ou teoria.
- Alta estima para algumas autoridades selecionadas.
- Uma mentalidade de "cortador de biscoitos" - ou seja, uma tendência a reduzir ou confinar fenômenos dentro dos termos de nosso próprio treinamento estreito ou disciplina.

3. Os Ídolos do Foro.

Esses são obstáculos ao pensamento claro que surgem, diz Bacon, da "interação e associação dos homens uns com os outros". O principal culpado aqui é a linguagem, embora não apenas a fala comum, mas também (e talvez particularmente) os discursos especiais, vocabulários e jargões de várias comunidades e disciplinas acadêmicas. Ele aponta que "os ídolos impostos pelas palavras ao entendimento são de dois tipos": "eles são nomes de coisas que não existem" (por exemplo, as esferas cristalinas da cosmologia aristotélica) ou nomes defeituosos, vagos ou enganosos para coisas que existem (de acordo com Bacon, qualidades

abstratas e termos de valor – por exemplo, “úmido”, “útil” etc. – podem ser uma fonte particular de confusão).

4. Os Ídolos do Teatro.

Assim como os ídolos da caverna, os do teatro são culturalmente adquiridos e não inatos. E embora a metáfora de um teatro sugira uma imitação artificial da verdade, como no drama ou na ficção, Bacon deixa claro que esses ídolos derivam principalmente de grandes esquemas ou sistemas de filosofia – e especialmente de três tipos particulares de filosofia:

- Filosofia Sofística – ou seja, sistemas filosóficos baseados apenas em algumas instâncias casualmente observadas (ou em nenhuma evidência experimental) e, portanto, construídos principalmente a partir de argumentos abstratos e especulações. Bacon cita o escolástico como um exemplo evidente.
- Filosofia Empírica – ou seja, um sistema filosófico baseado em uma única visão-chave (ou em uma base muito estreita de pesquisa), que é então erguida em um modelo ou paradigma para explicar fenômenos de todos os tipos. Bacon cita o exemplo de William Gilbert, cujos experimentos com a magnetita o persuadiram de que o magnetismo operava como a força oculta por trás de praticamente todos os fenômenos terrestres.
- Filosofia Supersticiosa – esta é a frase de Bacon para qualquer sistema de pensamento que misture teologia e filosofia. Ele cita Pitágoras e Platão como culpados dessa prática, mas também aponta o dedo para os esforços contemporâneos piedosos, semelhantes aos dos criacionistas de hoje, para encontrar sistemas de filosofia natural sobre Gênesis ou o livro de Jó.

k. Indução

No início da *Grande Instauração* e no Livro II do *Novo Organon*, Bacon introduz seu sistema de "indução verdadeira e perfeita", que ele propõe como base essencial do método científico e uma ferramenta necessária para a interpretação adequada da natureza (este sistema deveria ter sido mais plenamente explicado e demonstrado na Parte IV da *Instauração* em uma seção intitulada "A Escada do Intelecto", mas infelizmente o trabalho nunca passou de uma introdução).

Segundo Bacon, seu sistema difere não apenas da lógica dedutiva e da mania por silogismos dos escolásticos, mas também da indução clássica de Aristóteles e outros lógicos. Como Bacon explica, a indução clássica procede "imediatamente de... sentido e particularidades até as proposições mais gerais" e então trabalha de trás para frente (via dedução) para chegar a proposições intermediárias. Assim, por exemplo, a partir de algumas observações, pode-se concluir (via indução) que "todos os carros novos são brilhantes". Seria então possível proceder de trás para frente a partir desse axioma geral para deduzir axiomas de nível médio como "todos os novos *Lexus* são brilhantes", "todos os novos jipes são brilhantes" etc. – axiomas que presumivelmente não precisariam ser verificados empiricamente, pois sua veracidade estaria logicamente garantida desde que a generalização original ("todo carro novo é brilhante") fosse verdadeira.

Como Bacon aponta com razão, um problema com este procedimento é que se os axiomas gerais se provarem falsos, todos os axiomas intermediários podem ser falsos também. Basta um caso contraditório (neste caso, um carro novo com acabamento maçante) e "todo o edifício cai". Por esta razão Bacon prescreve um caminho diferente. Seu método é proceder "regularmente e gradualmente de um axioma para

outro, para que os mais gerais não sejam alcançados até o último". Em outras palavras, cada axioma - ou seja, cada passo até "a escada do intelecto" - é exaustivamente testado pela observação e experimentação antes do próximo passo ser dado. Com efeito, cada axioma confirmado torna-se uma base para uma verdade maior, com os axiomas mais gerais representando a última etapa do processo.

Assim, no exemplo descrito, o pesquisador baconiano seria obrigado a examinar um inventário completo de novos Chevrolets, Lexus, Jeeps, etc., antes de chegar a qualquer conclusão sobre carros novos em geral. E enquanto Bacon admite que tal método pode ser trabalhoso, ele argumenta que eventualmente produz um edifício estável de conhecimento em vez de uma estrutura frágil que desmorona com o aparecimento de uma única instância desconfirmadora (de fato, de acordo com Bacon, quando alguém segue seu método indutivo No procedimento, uma instância negativa na verdade se torna algo a ser bem-vindo em vez de temido, pois, em vez de ameaçar toda uma assembleia, a descoberta de uma falsa generalização na verdade poupa o investigador do trabalho de ter que prosseguir em uma determinada direção ou linha de investigação a estrutura de verdade que ele já construiu permanece intacta).

O sistema de Bacon, então, é um procedimento sólido e confiável, uma escada forte que leva de particularidades cuidadosamente observadas a conclusões verdadeiras e "inevitáveis"? Embora ele próprio acreditasse firmemente na utilidade e superioridade geral de seu método, muitos de seus comentaristas e críticos tiveram dúvidas. Por um lado, não está claro que o procedimento baconiano, tomado por si só, conduz conclusivamente a *quaisquer* proposições gerais, muito menos a princípios científicos ou declarações teóricas que podemos aceitar como

universalmente verdadeiras. Pois em que ponto o investigador baconiano está disposto a dar o salto de particularidades observadas para generalizações abstratas? Depois de uma dúzia de casos? Mil? O fato é que o método de Bacon não fornece nada para guiar o investigador nesta determinação além de puro instinto ou julgamento profissional, e, portanto, a tendência é que a investigação de particularidades – a observação constante e coleta de dados – continuem continuamente, e de fato infinitamente.

Pode-se, assim, imaginar facilmente um cenário em que o acúmulo de instâncias se torna não apenas o estágio inicial em um processo, mas a própria essência do processo em si; na verdade, um forrageamento zeloso após os fatos (no *Novo Organon* Bacon famosamente compara o pesquisador baconiano ideal a uma abelha ocupada) torna-se não apenas um meio para o conhecimento, mas uma atividade vigorosamente perseguida por si mesma. Todo cientista e acadêmico sabe como é tentador adiar o trabalho árduo do pensamento imaginativo para continuar fazendo alguma forma de pesquisa mecânica. Todo pesquisador sabe como é fácil se envolver em dados – com o resultado infeliz de que a pretendida ascensão de alguém na escada baconiana fica presa em questões mundanas de fato e nunca chega a decolar.

Sem dúvida, foram considerações como essas que levaram o médico inglês (e neoaristotélico) William Harvey, famoso pela circulação do sangue, a ironizar dizendo que Bacon escreveu sobre a filosofia natural “como um Lord Chancellor” – na verdade, como um político ou legislador em vez de um praticante. A avaliação é justa na medida em que Bacon no *Novo Organon* de fato prescreve um procedimento novo e extremamente rígido para a investigação da natureza, em vez de descrever o método mais ou menos instintivo e improvisado – e de forma alguma

exclusivamente empírico – que Kepler, Galileu, o próprio Harvey e outros cientistas ativos estavam realmente empregando. Na verdade, além de Tycho Brahe, o astrônomo dinamarquês que, supervisionando uma equipe de assistentes, observou fielmente e depois registrou minuciosamente volumes inteiros de dados astronômicos em tabelas ordenadas e organizadas sistematicamente, é duvidoso que haja outra figura importante na história da ciência que pode ser legitimamente chamada de baconiana autêntica e verdadeira (Darwin, é verdade, afirmou que *A Origem das Espécies* foi baseada em “princípios baconianos” uma relação entre eles; outra bem diferente é teorizar um mecanismo, a saber, a evolução por mutação e seleção natural, que explica elegante e poderosamente toda a sua história e variedade).

A ciência, em outras palavras, não avança e provavelmente nunca avançou de acordo com o método estrito, gradual e sempre penoso da observação e indução baconianas. Em vez disso, procede por imprevisíveis - e muitas vezes intuitivos e até (embora Bacon se encolheria com a palavra) imaginativos - trancos e barrancos. Kepler usou os dados escrupulosamente coletados por Tycho para apoiar sua própria crença sincera e até mesmo oculta de que os movimentos dos corpos celestes são regulares e simétricos, compondo uma verdadeira harmonia das esferas. Galileu jogou pesos desiguais da Torre Inclinada como uma mera demonstração pública do fato (ao contrário de Aristóteles) de que eles caíam na mesma proporção. Ele já havia se convencido muito antes de que isso aconteceria por meio do método muito diferente de Bacon de raciocínio matemático e experimento de pensamento dedutivo. Harvey, por um processo semelhante de análise quantitativa e lógica dedutiva, sabia que o sangue deve circular, e foi apenas para fornecer prova desse

fato que ele se propôs a tarefa secundária de reunir evidências empíricas e estabelecer o método real pelo qual isso acontecia.

Poder-se-ia enumerar – no verdadeiro estilo baconiano – uma série de outras instâncias. Mas o ponto já está estabelecido: os avanços no conhecimento científico não foram alcançados em sua maior parte por meio da indução baconiana (que equivale a um tipo de levantamento sistemático e exaustivo da natureza que supostamente leva a insights finais), mas sim por dicas e suposições astutas – em uma palavra por hipóteses – que são então corroboradas ou (no importante termo de Karl Popper) falsificadas por pesquisas subsequentes.

Em resumo, então, pode-se dizer que Bacon subestimou o papel da imaginação e da hipótese (e superestimou o valor da observação minuciosa e da coleta de dados como as abelhas) na produção de novos conhecimentos científicos. E, a esse respeito, é verdade que ele escreveu sobre a ciência como um Lord Chancellor, proclamando regimento os benefícios de sua própria técnica nova e supostamente infalível, em vez de reconhecer e adaptar procedimentos já testados e aprovados. Por outro lado, deve-se acrescentar que Bacon não se apresentou (ou seu método) como a autoridade final na investigação da natureza ou, aliás, em qualquer outro tópico ou questão relativa ao avanço do conhecimento. Por sua própria admissão, ele era apenas o bucinador, ou “trompetista”, de tal avanço revolucionário – não o fundador ou construtor de um vasto novo sistema, mas apenas o arauto ou mensageiro anunciador de um novo mundo por vir.

3. Reputação e Legado Cultural

Se alguém merece o título de “gênio universal” ou “homem renascentista” (elogios tradicionalmente reservados para aqueles que

fazem contribuições originais e significativas para mais de uma disciplina profissional ou área de aprendizado), Bacon claramente merece a designação. Como Leonardo e Goethe, ele produziu trabalhos importantes tanto nas artes quanto nas ciências. Como Cícero, Marco Aurélio, Benjamin Franklin e Thomas Jefferson, ele combinou amplos interesses intelectuais e literários (desde a retórica prática e o estudo da natureza até a filosofia moral e a reforma educacional) com uma carreira política substancial. Como seu quase contemporâneo Maquiavel, ele se destacou em uma variedade de gêneros literários - de tratados eruditos a entretenimentos leves - embora, também como o grande escritor florentino, ele se considerasse principalmente um estadista político e um visionário prático: um homem cujo objetivo principal era menos para obter louros literários para si mesmo do que para moldar as agendas e orientar as decisões políticas de poderosos nobres e chefes de estado.

Em nossa própria era, Bacon seria aclamado como um "intelectual público", embora seu histórico pessoal de serviço e autoria certamente superasse as realizações da maioria dos líderes acadêmicos e políticos de hoje. Como quase todas as figuras públicas, ele era controverso. Seu capelão e primeiro biógrafo William Rawley o declarou "a glória de sua época e nação" e o retratou como um anjo de iluminação e visão social. Seus admiradores na Sociedade Real (uma organização que traçou sua própria inspiração e linhagem nos escritos do Lord Chancellor) o viam como nada menos que o ousado criador de uma nova era intelectual. O poeta Abraham Cowley o chamou de "Moisés" e o retratou como um líder exaltado que praticamente sozinho colocou o aprendizado em um caminho ousado, firme e inteiramente novo:

Bacon finalmente, um homem poderoso, surgiu

A quem um rei sábio e a natureza escolheram

Lord Chancellor de ambas as leis...
O Deserto estéril que ele passou,
Será que na própria fronteira ficou
Da grande Terra prometida,
E do topo das montanhas de sua inteligência exaltada,
Ele mesmo viu e nos mostrou...

Avaliações igualmente adulatórias, se mais prosaicas, foram oferecidas por contemporâneos eruditos ou quase contemporâneos, de Descartes e Gassendi a Robert Hooke e Robert Boyle. Leibniz foi particularmente generoso e observou que, em comparação com o alcance filosófico e a visão elevada de Bacon, mesmo um grande gênio como Descartes "rasteja no chão". Por outro lado, Spinoza, outro contemporâneo próximo, rejeitou completamente a obra de Bacon (especialmente suas teorias indutivas) e de fato negou que a suposta grande revolução filosófica decretada por Bacon e saudada por seus partidários jamais tivesse ocorrido.

A resposta do Iluminismo posterior foi dividida da mesma forma, com a maioria dos pensadores elogiando Bacon enquanto uma minoria dissidente o castigava ou mesmo o ridicularizava. Os enciclopédicos franceses Jean d'Alembert e Denis Diderot soaram a tônica desta reavaliação do século XVIII, essencialmente saudando Bacon como um pai fundador da era moderna e estampando seu nome na primeira página da *Enciclopédia*. Em um gesto semelhante, Kant dedicou sua *Crítica da Razão Pura* ao Bacon e também o saudou como um arquiteto primitivo da modernidade. Hegel, por outro lado, teve uma visão mais fraca. Em suas "Palestras sobre a História da Filosofia" ele parabenizou Bacon por sua sofisticação mundária e astuta da mente, mas acabou julgando-o como uma pessoa de caráter depravado e um mero "cunhado de lemas". Em sua

opinião, o Lorde Chanceler era um filósofo decididamente de mente baixa (lido tipicamente inglês e utilitário), cuja instrução era adequada principalmente para "funcionários públicos e lojistas".

Provavelmente o relato mais completo e perceptivo do iluminismo da conquista e lugar de Bacon na história foi o ensaio laudatório de Voltaire em suas *Cartas sobre os Ingleses*. Depois de se referir a Bacon como o pai da filosofia experimental, ele passou a avaliar seus méritos literários, julgando-o como um escritor elegante, instrutivo e espirituoso, embora muito dado a "pretensioso".

A reputação e o legado de Bacon permanecem controversos até hoje. Embora nenhum historiador da ciência ou da filosofia duvide de sua imensa importância tanto como proselitista em nome do método empírico quanto como defensor de uma ampla reforma intelectual, a opinião varia amplamente quanto ao real valor social e significado moral das ideias que ele representou e efetivamente nos legou. A questão basicamente se resume à estimativa ou simpatia de alguém por todo o projeto iluminista/utilitário. Aqueles que, em sua maioria, compartilham a visão de Bacon de que a natureza existe principalmente para uso e benefício humano, e que, além disso, endossam sua opinião de que a investigação científica deve visar, antes de mais nada, a melhoria da condição humana e o "alívio da propriedade do homem", geralmente aplaudi-lo como um grande visionário social. Por outro lado, aqueles que veem a natureza como uma entidade em si mesma, um estado de ordem superior do qual a comunidade humana é apenas uma parte, tendem a percebê-la como uma espécie de arquivilão – o criador do mal da ideia da ciência como instrumento do imperialismo global e da conquista tecnológica.

De um lado, então, temos figuras como o antropólogo e escritor científico Loren Eiseley, que retrata Bacon (a quem ele chama de "o

homem que viu através do tempo”) como uma espécie de herói cultural prometeico. Ele elogia Bacon como o grande inventor da ideia da ciência tanto como um empreendimento comunitário quanto como uma disciplina prática a serviço da humanidade. Do outro lado, temos escritores, de Theodor Adorno, Max Horkheimer e Lewis Mumford a, mais recentemente, Jeremy Rifkin e a ecofeminista Carolyn Merchant, que o representaram como um dos principais culpados por trás do que eles percebem como o legado contínuo de alienação, exploração e opressão ecológica da ciência ocidental.

Claramente, em algum lugar entre essa ardente “baconolotria”, de um lado, e a estridente demonização de Bacon, do outro, está o verdadeiro Lord Chancellor: um Colosso com pés de barro. Ele não era de forma alguma um grande construtor de sistemas (na verdade, sua *Grande Instauração* acabou sendo menos um “grande edifício” do que uma pilha magnífica), mas, como ele se retratou mais modestamente, um grande porta-voz da reforma do aprendizado e um campeão da ciência moderna. No final, podemos dizer que ele foi uma das figuras gigantes da história intelectual – e um filósofo tão brilhante e falho quanto um estadista.

4. Referências e Leitura Suplementar

Nota: A edição padrão de *As Obras e Cartas e a Vida de Bacon* ainda é a de James Spedding, et. al., (14 volumes, Londres, 1857-1874), também disponível em uma reimpressão fac-símile (Stuttgart, 1989).

- Adorno, Theodor e Max Horkheimer. *A Dialética do Iluminismo*. 1944.
- Anderson, F. H. *Francis Bacon: Sua Carreira e Seu Pensamento*. Los Angeles: University of Southern California Press, 1962.
- Bury, J.B. *A Ideia do Progresso*. Londres: MacMillan, 1920.

- Eiseley, Loren. *O homem que viu através do tempo*. Scribners, 1973.
- Fish, Stanley E. "A Experiência dos *Ensaio*s de Bacon." Em *artefatos auto-consumir*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.
- Gaukroger, Stephen. *Francis Bacon e a Transformação da Filosofia Moderna*. Cambridge, Reino Unido; Nova Iorque : Cambridge University Press, 2001.
- Comerciante, Carolyn. *A Morte da Natureza: Mulheres, Ecologia e a Revolução Científica*. Harper and Row, 1980.
- Mumford, Lewis. *Tecnics e Civilization*. 1934.
- Lampert, Laurence. *Nietzsche e Modern Times : Um Estudo do Bacon, Descartes e Nietzsche*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993.
- Rifkin, Jeremy. *Política da Biosfera*. Coroa, 1991.
- Rossi, Paolo. *Francis Bacon: de Magia à Ciência*. Trans. Sacha Rabinovitch. Chicago: Universidade de Chicago Press, 1968.
- Vickers, Brian. *O Francis Bacon*. Harlow, Reino Unido: Longman Group, 1978.
- Vickers, Brian, Ed. *Francis Bacon*. Nova Iorque : Oxford University Press, 1996.
- Whitney, Charles. *Francis Bacon e Modernidade*. New Haven, CN: Yale University Press, 1986.

Informações do autor

David Simpson

DePaul University

U. S. A.

JOHN LOCKE

John Locke (1632-1704) estava entre os filósofos e teóricos políticos mais famosos do século 17. Frequentemente considerado como o fundador de uma escola de pensamento conhecida como Empirismo Britânico, ele fez contribuições fundamentais para teorias modernas de governo limitado e liberal. Ele também foi influente nas áreas de teologia, tolerância religiosa e teoria educacional. Em seu trabalho mais importante, o *Ensaio sobre a Compreensão Humana*, Locke se despontou para oferecer uma análise da mente humana e sua aquisição de conhecimento. Ele ofereceu uma teoria empiricista segundo a qual adquirimos ideias através de nossa experiência do mundo. A mente é então capaz de examinar, comparar e combinar essas ideias de várias maneiras diferentes. O conhecimento consiste em um tipo especial de relação entre diferentes ideias. A ênfase de Locke no exame filosófico da mente humana como preliminar para a investigação filosófica do mundo e seu conteúdo representou uma nova abordagem da filosofia, que rapidamente ganhou uma série de convertidos, especialmente na Grã-Bretanha.

Além desse projeto mais amplo, o *Ensaio* contém uma série de discussões mais focadas sobre temas filosóficos importantes e amplamente divergentes. Na política, Locke é mais conhecido como um defensor do governo limitado. Ele usa uma teoria dos direitos naturais para argumentar que os governos têm obrigações para com seus cidadãos, tendo apenas poderes limitados sobre seus cidadãos, e podem, em última instância, ser derrubados pelos cidadãos sob certas circunstâncias. Ele também forneceu argumentos poderosos a favor da tolerância religiosa. Este artigo tenta dar uma visão geral ampla de todas as áreas-chave do pensamento de Locke.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. O Projeto Principal do *Ensaio*
 - a. Ideias
 - b. A Crítica ao Inatismo
 - c. Aquisição de Ideias
 - d. Linguagem
 - e. Teoria do Conhecimento
3. Tópicos Especiais no Ensaio
 - a. Qualidades Primárias e Secundárias
 - b. Mecanismo
 - c. Volição e Agência
 - d. Personalidade e Identidade Pessoal
 - e. Essências Reais e Nominais
 - f. Epistemologia Religiosa
4. Filosofia política
 - a. *Os Dois Tratados*
 - b. Propriedade
 - c. Tolerância
5. Teologia
6. Educação
7. Influência de Locke
8. Referências e leitura suplementar
 - a. Obras de Locke
 - b. Leitura recomendada

1. Vida e Obras

John Locke nasceu em 1632 em Wrington, uma pequena vila no sudoeste da Inglaterra. Seu pai, também chamado John, era um escrivão legal e serviu com as forças parlamentares na Guerra Civil Inglesa. Sua família era abastada, mas não de posição social ou econômica particularmente alta. Locke passou sua infância no País Ocidental e, na adolescência, foi enviado para a Westminster School, em Londres.

Locke teve sucesso em Westminster e ganhou um lugar na Christ Church, Oxford. Ele deveria permanecer em Oxford de 1652 até 1667. Embora tivesse pouco apreço pela filosofia escolar tradicional que aprendeu lá, Locke teve sucesso como estudante e depois de concluir sua graduação ocupou uma série de cargos administrativos e acadêmicos na faculdade. Alguns de seus deveres incluíam instrução de graduandos. Uma de suas primeiras obras *substantivas*, *os Ensaios sobre a Lei da Natureza*, foi desenvolvida no curso de suas funções de ensino. Grande parte do esforço intelectual e energia de Locke durante seu tempo em Oxford, especialmente durante seus últimos anos lá, foi dedicada ao estudo da medicina e da filosofia natural (o que agora chamamos de ciência). Locke leu amplamente nestes campos, participou de vários experimentos, e conheceu Robert Boyle e muitos outros filósofos naturais notáveis. Ele também empreendeu o curso normal de educação e treinamento para se tornar um médico.

Locke deixou Oxford por Londres em 1667, onde se apegou à família de Anthony Ashley Cooper (então Lorde Ashley, mais tarde conde de Shaftesbury). Locke pode ter desempenhado uma série de papéis na casa, provavelmente servindo como tutor do filho de Ashley. Em Londres, continuou a perseguir seus interesses em medicina e filosofia natural. Ele formou uma relação de trabalho próxima com Thomas Sydenham, que

mais tarde se tornou um dos médicos mais famosos da época. Ele fez uma série de contatos dentro da recém-formada Royal Society e tornou-se membro em 1668. Ele também atuou como médico pessoal para Lorde Ashley. De fato, em uma ocasião Locke participou de uma operação cirúrgica muito delicada que Ashley creditou por salvar sua vida. Ashley era uma das mais proeminentes políticos inglesas na época. Através de seu patrocínio Locke foi capaz de realizar uma série de postos governamentais. A maior parte de seu trabalho está relacionada a políticas nas colônias americanas e caribenhas da Inglaterra. Mais importante, este foi o período na vida de Locke quando ele começou o projeto que culminaria em sua obra mais famosa, o *Ensaio sobre a Compreensão Humana*. Os dois primeiros rascunhos desse trabalho datam de 1671. Ele deveria continuar trabalhando neste projeto intermitentemente por quase vinte anos.

Locke viajou na França por vários anos a partir de 1675. Quando ele voltou para a Inglaterra era apenas para ser por alguns anos. A cena política tinha mudado muito enquanto Locke estava fora. Shaftesbury (como Ashley era agora conhecida) estava fora de favor e a associação de Locke com ele tinha se tornado um risco. Foi nessa época que Locke compôs seu trabalho político mais famoso, os *Dois Tratados relativos ao governo*. Embora os *Dois Tratados* não fossem publicados até 1689, eles mostram que ele já havia solidificado suas opiniões sobre a natureza e a forma adequada de governo. Após a morte de Shaftesbury, Locke fugiu para a Holanda para escapar da perseguição política. Enquanto lá Locke viajava muito (às vezes para sua própria segurança) e trabalhava em dois projetos. Primeiro, ele continuou o trabalho no Ensaio. Em segundo lugar, escreveu uma obra intitulada *Epistola de Tolerantia*, que foi publicada anonimamente em 1689. As experiências de Locke na Inglaterra, França e

Holanda o convenceram de que os governos deveriam ser muito mais tolerantes com a diversidade religiosa do que era comum na época.

Após a Gloriosa Revolução de 1688-1689, Locke foi capaz de retornar à Inglaterra. Ele publicou tanto o *Ensaio* quanto os *Dois Tratados* (o segundo anonimamente) após seu retorno. Ele inicialmente ficou em Londres, mas logo se mudou para a casa de Francisco e Damaris Masham na pequena vila de Oates, Essex. Damaris Masham, que era filha de um notável filósofo chamado Ralph Cudworth, havia se familiarizado com Locke vários anos antes. Os dois formaram uma amizade muito próxima que durou até a morte de Locke. Durante esse período, Locke manteve-se ocupado trabalhando na política, tolerância, filosofia, economia e teoria educacional.

Locke se envolveu em uma série de controvérsias durante sua vida, incluindo uma notável com Jonas Proast sobre tolerância. Mas a controvérsia mais famosa e filosoficamente importante de Locke foi com Edward Stillingfleet, o Bispo de Worcester. Stillingfleet, além de ser uma figura política e teológica poderosa, era um crítico astuto e vigoroso. Os dois homens debateram uma série de posições no *Ensaio* em uma série de cartas publicadas.

Em seus últimos anos, Locke dedicou grande parte de sua atenção à teologia. Seu maior trabalho neste campo foi *A Razoabilidade do Cristianismo*, publicado (novamente anonimamente) em 1695. Este trabalho foi controverso porque Locke argumentou que muitas crenças tradicionalmente consideradas obrigatórias para os cristãos eram desnecessárias. Locke defendeu uma forma altamente ecumênica do cristianismo. Mais perto da hora de sua morte, Locke escreveu um trabalho sobre as Epístolas Paulinas. A obra estava inacabada, mas publicada

postumamente. Um trabalho curto sobre milagres também data desta época e foi publicado postumamente.

Locke sofreu de problemas de saúde durante a maior parte de sua vida adulta. Em particular, ele tinha doenças respiratórias que foram exacerbadas por suas visitas a Londres, onde a qualidade do ar era muito ruim. Sua saúde piorou em 1704 e ele ficou cada vez mais debilitado. Ele morreu em 28 de outubro de 1704 enquanto Damaris Masham estava lendo os Salmos. Enterrado em High Laver, perto de Oates, Locke escreveu seu próprio epitáfio que era humilde e franco.

2. O Projeto Principal do *Ensaio*

De acordo com o próprio relato de Locke, a motivação para escrever o *Ensaio* veio a ele enquanto discutia um tema não relacionado com amigos. Ele relata que eles foram capazes de fazer pouco progresso sobre este tema e que eles rapidamente se encontraram com uma série de confusões e dificuldades. Locke percebeu que para progredir nesse tema era necessário primeiro examinar algo mais fundamental: a compreensão humana. Era "necessário examinar nossas próprias habilidades, e ver quais objetos nossos entendimentos eram, ou não foram equipados para lidar." (*Epístola*, 7).

A visão de Locke era que antes de analisarmos o mundo e nosso acesso a ele temos que saber algo sobre nós mesmos. Precisamos saber como adquirimos conhecimento. Também precisamos saber a quais áreas de investigação estamos bem adaptadas e quais estão epistemicamente fechadas para nós, ou seja, quais áreas são tais que não poderíamos conhecê-las mesmo em princípio. Precisamos ainda saber em que conhecimento consiste. Em consonância com essas questões, no início do *Ensaio* Locke escreve que é seu "Propósito investigar a Origem, Certeza

e Extensão do Conhecimento Humano; juntamente, com os Fundamentos e Graus de Crença, Opinião e Consentimento" (1.1.2, 42). Locke acha que é apenas quando entendemos nossas capacidades cognitivas que podemos direcionar adequadamente nossas pesquisas para o mundo. Isso pode ter sido o que Locke tinha em mente quando alegou que parte de sua ambição no *Ensaio* era ser um "sub-trabalhador" que abriu o terreno e estabeleceu as bases para o trabalho de cientistas famosos como Robert Boyle e Isaac Newton.

O *Ensaio* é dividido em quatro livros com cada livro contribuindo para o objetivo geral de Locke de examinar a mente humana em relação ao seu conteúdo e operações. No Livro I Locke descarta uma possível origem do nosso conhecimento. Ele argumenta que nosso conhecimento não pode ter sido inato. Isso estabelece o Livro II no qual Locke argumenta que todas as nossas ideias vêm da experiência. Neste livro, ele procura dar um relato de como até mesmo ideias como Deus, infinito e espaço poderiam ter sido adquiridas através do nosso acesso perceptivo ao mundo e às nossas operações mentais. O livro III é uma espécie de digressão quando Locke volta sua atenção para a linguagem e o papel que desempenha em nossa teorização. O principal objetivo de Locke aqui é o de advertência, ele acha que a linguagem é muitas vezes um obstáculo à compreensão e ele oferece algumas recomendações para evitar confusão. Finalmente, o Livro IV discute conhecimento, crença e opinião. Locke argumenta que o conhecimento consiste em tipos especiais de relações entre ideias e que devemos regular nossas crenças nesse momento.

a. Ideias

O primeiro capítulo do *Ensaio* contém um pedido de desculpas pelo uso frequente da palavra "ideia" no livro. Segundo Locke, as ideias são as

unidades fundamentais do conteúdo mental e, portanto, desempenham um papel integral em sua explicação da mente humana e seu relato de nosso conhecimento. Locke não foi o primeiro filósofo a dar às ideias um papel central; Descartes, por exemplo, tinha confiado fortemente neles para explicar a mente humana. Mas descobrir precisamente o que Locke quer dizer com "ideia" levou a disputas entre os comentaristas.

Um lugar para começar é com a própria definição de Locke. Ele afirma que por "ideia" ele quer dizer "qualquer que seja o Objeto do Entendimento quando um Homem pensa... tudo o que se entende por *Fantasma, Noção, Espécie*, ou o que quer que seja, sobre o qual a Mente pode ser empregada ao pensar." (1.1.8, 47). Essa definição é útil na medida em que reafirma o papel central que as ideias têm no relato de Locke sobre o entendimento. Ideias são as únicas entidades sobre as quais nossas mentes trabalham. A definição de Locke, no entanto, é menos do que útil na medida em que contém uma ambiguidade. Em uma leitura, ideias são *objetos* mentais. O pensamento é que quando um agente percebe um objeto do mundo externo como uma maçã há alguma *coisa* em sua mente que representa essa maçã. Então, quando um agente considera uma maçã o que ela está realmente fazendo é pensar sobre a *ideia* dessa maçã. Em uma leitura diferente, ideias são *ações* mentais. O pensamento aqui é que quando um agente percebe uma maçã ela está realmente percebendo a maçã de uma maneira direta e não mediada. A ideia é o ato mental de fazer contato perceptivo com o objeto do mundo externo. Nos últimos anos, a maioria dos comentaristas adotou a primeira dessas duas leituras. Mas esse debate será importante na discussão do conhecimento abaixo.

b. A Crítica do inatismo

O primeiro dos quatro livros do *Ensaio* é dedicado a uma crítica ao inatismo, a doutrina de que algumas ideias são inatas na mente humana, em vez de recebidas em experiência. Não está claro precisamente quem são os alvos de Locke neste livro, embora Locke cite Herbert de Cherbury e outros prováveis candidatos incluem René Descartes, os Platonistas de Cambridge, e um número de teólogos anglicanos menos conhecidos. Encontrar alvos específicos, no entanto, pode não ser tão importante, dado que muito do que Locke busca fazer no Livro I é motivar e tornar plausível o relato alternativo de aquisição de ideias que ele oferece no Livro II.

A visão nativista que Locke ataca no Livro I sustenta que os seres humanos têm conteúdo mental que é inato na mente. Isso significa que existem certas ideias (unidades de conteúdo mental) que não foram adquiridas via experiência nem construídas pela mente a partir de ideias recebidas em experiência. A versão mais popular desta posição sustenta que existem certas ideias que Deus plantou em todas as mentes no momento de sua criação.

Locke ataca tanto a visão de que temos quaisquer princípios inatos (por exemplo, o todo é maior do que a parte, faça aos outros como você teria feito a você, etc.) quanto a visão de que existem quaisquer ideias singulares inatas (por exemplo, Deus, identidade, substância, e assim por diante). O principal impulso do argumento de Locke reside em apontar que nenhum dos conteúdos mentais alegados como inata é universalmente compartilhado por todos os seres humanos. Ele observa que as crianças e os "deficientes mentais", por exemplo, não têm em suas mentes um pensamento complexo supostamente inato como "iguais tirados de iguais saem iguais". Ele também usa evidências da literatura de viagem para apontar que muitos não-europeus negam o que foram

tomados como máximas morais inatas e que alguns grupos até não têm a ideia de um Deus. Locke assume que nem todos os humanos têm essas ideias como evidência de que não foram implantadas por Deus nas mentes humanas, e que, portanto, são adquiridas em vez de inatas.

Há um mal-entendido que é importante evitar quando se considera o anti-nativismo de Locke. O mal-entendido é, em parte, sugerido pela alegação de Locke de que a mente é como uma *tabula rasa* (uma lousa em branco) antes da experiência de sentido. Isso faz parecer que a mente *não é nada* antes do advento das ideias. Na verdade, a posição de Locke é muito mais matizada. Ele deixa claro que a mente tem várias capacidades inerentes, predisposições e inclinações antes de receber qualquer ideia da sensação. Seu ponto anti-nativista é apenas que nenhum deles é acionado ou exercido até que a mente receba ideias da sensação.

c. Aquisição de Ideias

No Livro II, Locke oferece sua teoria alternativa de como a mente humana passa a ser mobiliada com as ideias que tem. Todos os dias pensamos em coisas complexas como suco de laranja, castelos, justiça, números e movimento. A alegação de Locke é que a origem final de todas essas ideias está na experiência: "*Experiência*: Nisso, todo o nosso Conhecimento é fundado; e a partir disso ele finalmente deriva-se. Nossa observação empregava ou sobre *objetos externos e sensíveis; ou sobre as Operações internas de nossas Mentes, percebidas e refletidas por nós mesmos, é isso, que fornece nossos Entendimentos com todo o material do pensamento*. Essas duas são as Fontes do Conhecimento, de onde todas as *ideias* que temos, ou que podem naturalmente ter, fazem a primavera" (2.1.2, 104).

Na passagem acima, Locke permite dois tipos distintos de experiência. A experiência externa, ou sensação, nos fornece ideias dos cinco sentidos tradicionais. A visão nos dá ideias de cores, ouvir nos dá ideias de sons, e assim por diante. Assim, minha ideia de um tom particular de verde é uma consequência de ver uma samambaia. E minha ideia de um tom em particular é o produto do meu ser nas proximidades de um piano enquanto ele estava sendo tocado. A experiência interior, ou reflexão, é um pouco mais complicada. Locke acha que a mente humana é incrivelmente ativa; está constantemente realizando o que ele chama de operações. Por exemplo, muitas vezes *me lembro* de festas de aniversário passadas, *imagino* que eu estava de férias, *desejo* uma fatia de pizza, ou *duvido* que a Inglaterra ganhe a Copa do Mundo. Locke acredita que somos capazes de perceber ou experimentar nossa mente realizando essas ações e quando o fazemos recebemos ideias de reflexão. São ideias como memória, imaginação, desejo, dúvida, julgamento e escolha.

A visão de Locke é que a experiência (sensação e reflexão) nos emite com *ideias simples*. Estas são as unidades mínimas de conteúdo mental; cada ideia simples é "em si mesma incompondo, [e] contém nela nada além de uma aparência uniforme, ou Conceção na mente, e não é distinguível em *ideias diferentes*." (2.2.1, 119). Mas muitas das minhas ideias não são ideias simples. Minha ideia de um copo de suco de laranja ou minha ideia do sistema de metrô de Nova York, por exemplo, não poderia ser classificada como uma ideia simples. Locke chama ideias como essas de *ideias complexas*. Sua visão é que ideias complexas são o produto de combinar nossas ideias simples de várias maneiras. Por exemplo, minha complexa ideia de um copo de suco de laranja consiste em várias ideias simples (a cor laranja, a sensação de frieza, um certo sabor doce, um certo sabor ácido, e assim por diante) combinadas em um único

objeto. Assim, Locke acredita que nossas ideias são composicionais. Ideias simples combinam-se para formar ideias complexas. E essas ideias complexas podem ser combinadas para formar ideias ainda mais complexas.

Estamos agora em posição de entender o caráter do empirismo de Locke. Ele está comprometido com a visão de que todas as nossas ideias, tudo o que podemos pensar, podem ser divididas em ideias simples recebidas em experiência. A maior parte do Livro II é dedicada a tornar esse empirismo plausível. Locke faz isso tanto realizando um exame das várias habilidades que a mente humana tem (memória, abstração, vontade, e assim por diante) e oferecendo um relato de como até mesmo ideias abstrusas como espaço, infinito, Deus e causalidade poderiam ser construídas usando apenas as ideias simples recebidas em experiência.

Nossas ideias complexas são classificadas em três grupos diferentes: substâncias, modos e relações. Ideias de substâncias são ideias de coisas que se pensa existir de forma independente. Objetos comuns como mesas, ovelhas e montanhas caem neste grupo. Mas há também ideias de substâncias coletivas, que consistem em substâncias individuais consideradas como formando um todo. Um grupo de edifícios individuais pode ser considerado uma cidade. E um grupo de homens e mulheres individuais pode ser considerado juntos como um exército. Além de descrever a maneira como pensamos sobre substâncias individuais, Locke também tem uma discussão interessante sobre substância em geral. Do que são feitas substâncias específicas, como sapatos e colheres? Podemos sugerir que sejam feitos de couro e metal. Mas a pergunta poderia ser repetida, do que são feitos o couro e o metal? Podemos responder que são feitos de matéria. Mas mesmo aqui, Locke acha que podemos perguntar de que matéria é feita. O que dá origem às propriedades da

matéria? Locke afirma que não temos uma ideia muito clara aqui. Portanto, nossa ideia de substâncias sempre será um pouco confusa porque não sabemos realmente o que está por baixo, suporta ou dá origem a propriedades observáveis como extensão e solidez.

Ideias de modos são ideias de coisas que dependem de substâncias de alguma forma. Em geral, essa categoria taxonômica pode ser um pouco complicada. Não parece ter um paralelo claro na metafísica contemporânea, e às vezes se pensa ser uma mera categoria de captura para coisas que não são substâncias nem relações. Mas é útil pensar nos modos como sendo como características de substâncias; os modos são "*tais ideias* complexas, que, por mais complexas que sejam, não contêm neles a suposição de subsistência por si só, mas são consideradas como Dependências ou Afetos de Substâncias" (2.12.4, 165). Os modos vêm em dois tipos: simples e misturados. Modos simples são construídos combinando um grande número de um único tipo de ideias simples juntos. Por exemplo, Locke acredita que há uma simples ideia de unidade. Nossa complexa ideia do número sete, por exemplo, é um modo simples e é construída concatenando sete ideias simples de unidade em conjunto. Locke usa esta categoria para explicar como pensamos sobre uma série de tópicos relacionados a número, espaço, tempo, prazer e dor e cognição. Modos mistos, por outro lado, envolvem combinar ideias simples de mais de um tipo. Muitas ideias se enquadram nessa categoria. Mas as mais importantes são as ideias *morais*. Nossas ideias de roubo, assassinato, promessa, dever e coisas semelhantes contam como modos mistos.

Ideias de relações são ideias que envolvem mais de uma substância. Minha ideia de marido, por exemplo, é mais do que a ideia de um homem individual. Também deve incluir a ideia de outra substância, ou seja, a ideia do cônjuge daquele homem. Locke faz questão de salientar que muito

mais do nosso pensamento envolve relações do que poderíamos ter pensado anteriormente. Por exemplo, quando penso em Elizabeth II como a Rainha da Inglaterra meu pensamento realmente envolve relações, porque eu realmente não posso pensar em Elizabeth como uma rainha sem conceber ela como tendo uma certa relação de soberania com alguns assuntos (substâncias individuais como David Beckham e J.K. Rowling). Locke então passa a explorar o papel que as relações têm em nosso pensamento sobre causalidade, espaço, tempo, moralidade e (muito famosa) identidade.

Ao longo de sua discussão sobre os diferentes tipos de ideias complexas, Locke faz questão de enfatizar que todas as nossas ideias podem, em última análise, ser divididas em ideias simples recebidas em sensação e reflexão. Dito de outra forma, Locke está profundamente ciente de que o sucesso de sua teoria empirística da mente depende de sua capacidade de prestar contas de todo o conteúdo de nossas mentes. Se Locke é ou não bem sucedido é uma questão de disputa. Em algumas ocasiões, a análise que ele dá de como uma ideia muito complexa poderia ser construída usando apenas ideias simples é vaga e exige que o leitor preencha algumas lacunas. E os comentaristas também sugeriram que algumas das ideias simples que Locke invoca, por exemplo, as simples ideias de poder e unidade, não parecem ser componentes óbvios de nossa experiência fenomenológica.

O Livro II fecha com uma série de capítulos projetados para nos ajudar a avaliar a qualidade de nossas ideias. Nossas ideias são melhores, de acordo com Locke, na medida em que são claras, distintas, reais, adequadas e verdadeiras. Nossas ideias são piores na medida em que são obscuras, confusas, fantásticas, inadequadas e falsas. Clareza e obscuridade são explicadas através de uma analogia à visão. Ideias claras,

como imagens claras, são nítidas e frescas, não desbotadas ou diminuídas da maneira que as ideias obscuras (ou imagens) são. Distinção e confusão têm a ver com a individuação de ideias. As ideias são distintas quando há apenas uma palavra que corresponde a elas. Ideias confusas são aqueles aos quais mais de uma palavra pode aplicar corretamente ou aqueles que não têm uma correlação clara e consistente com uma palavra em particular. Para usar um dos exemplos de Locke, uma ideia de um leopardo como uma besta com manchas seria confusa. Não é distinto porque a palavra "lince" poderia se aplicar a essa ideia tão facilmente quanto a palavra "leopardo". Ideias reais são aquelas que têm uma "base na natureza", enquanto as ideias fantásticas são aquelas criadas pela imaginação. Por exemplo, nossa ideia de cavalo seria uma ideia real e nossa ideia de um unicórnio seria fantástica. Adequação e inadequação têm a ver com o quão bem as ideias combinam com os padrões de acordo com os quais foram feitas. Ideias adequadas representam perfeitamente a coisa que elas estão destinadas a retratar; ideias inadequadas não conseguem fazer isso. As ideias são verdadeiras quando a mente as entende de uma forma correta de acordo com as práticas linguísticas e a forma como o mundo está estruturado. Eles são falsos quando a mente os entende mal nesse sentido.

Nesses capítulos Locke também explica quais categorias de ideias são melhores ou piores de acordo com este sistema avaliativo. Ideias simples fazem muito bem. Porque os objetos os produzem diretamente na mente, eles tendem a ser claros, distintos, e assim por diante. Ideias de modos e relações também tendem a fazer muito bem, mas por uma razão diferente. Locke acha que os arquétipos dessas ideias estão na mente e não no mundo. Como tal, é fácil para essas ideias serem boas porque a mente tem uma noção clara de como as ideias devem ser à medida que as constrói. Em contraste, as ideias de substâncias tendem a se sair muito mal.

Os arquétipos dessas ideias são objetos do mundo externo. Como nosso acesso perceptivo a esses objetos é limitado de várias maneiras e porque esses objetos são tão intrincados, ideias de substâncias tendem a ser confusas, inadequadas, falsas e assim por diante.

d. Linguagem

O livro III do Ensaio está preocupado com a linguagem. Locke admite que este tópico é uma espécie de digressão. Ele originalmente não planejava que a linguagem pegasse um livro inteiro do *Ensaio*. Mas ele logo começou a perceber que a linguagem desempenha um papel importante em nossas vidas cognitivas. O livro III começa observando isso e discutindo a natureza e o papel adequado da linguagem. Mas uma grande parte do Livro III é dedicada ao combate ao uso indevido da linguagem. Locke acredita que o uso indevido da linguagem é um dos maiores obstáculos ao conhecimento e ao pensamento claro. Ele oferece um diagnóstico dos problemas causados pela linguagem e recomendações para evitar esses problemas.

Locke acredita que a linguagem é uma ferramenta para se comunicar com outros seres humanos. Especificamente, Locke acha que queremos comunicar sobre nossas ideias, o conteúdo de nossas mentes. Daqui é um pequeno passo para a visão de que: "*Palavras em sua significação primária ou imediata, não representam nada, mas as Ideias na Mente dele que as usam.*" (3.2.2, 405). Quando um agente pronuncia a palavra "ouro" ela está se referindo à sua ideia de uma substância brilhante, amarelada e maleável de grande valor. Quando ela pronuncia a palavra "cenoura" ela está se referindo à sua ideia de um longo, magro, vegetal laranja que cresce no subsolo. Locke está, naturalmente, ciente de que os nomes que

escolhemos para essas ideias são arbitrários e meramente uma questão de convenção social.

Embora o *uso primário* das palavras seja se referir a ideias na mente do orador, Locke também permite que as palavras façam o que ele chama de "referência secreta" a duas outras coisas. Primeiro, os humanos também querem que suas palavras se refiram às ideias correspondentes na mente de outros humanos. Quando Smith diz "cenoura" ao alcance de Jones, sua esperança é que Jones também tenha uma ideia do vegetal longo e magro e que dizer "cenoura" trará essa ideia para a mente de Jones. Afinal, a comunicação seria impossível sem a suposição de que nossas palavras correspondem a ideias na mente dos outros. Segundo os humanos supõem que suas palavras representam objetos no mundo. Quando Smith diz "cenoura", ela quer se referir a mais do que apenas sua ideia, ela também quer se referir aos próprios objetos longos e magros. Mas Locke desconfia dessas duas outras maneiras de entender a significação. Ele acha que este último, em particular, é ilegítimo.

Depois de discutir essas características básicas da linguagem e referência Locke continua a discutir casos específicos da relação entre ideias e palavras: palavras usadas para ideias simples, palavras usadas para modos, palavras usadas para substâncias, a maneira como uma única palavra pode se referir a uma multiplicidade de ideias, e assim por diante. Há também um capítulo interessante sobre "partículas". Estas são palavras que não se referem a uma ideia, mas se referem a uma certa conexão que se mantém entre ideias. Por exemplo, se eu disser "Secretariado é marrom" a palavra "Secretariado" refere-se à minha ideia de um certo cavalo de corrida, e "marrom" refere-se à minha ideia de uma certa cor, mas a palavra "é" faz algo diferente. Essa palavra é uma partícula e indica que estou expressando algo sobre a relação entre minhas ideias de Secretariado e

marrom e sugerindo que elas estão conectadas de uma certa forma. Outras partículas incluem palavras como "e", "mas", "daí", e assim por diante.

Como mencionado acima, os problemas da linguagem são uma grande preocupação do Livro III. Locke acha que a linguagem pode levar a confusão e mal-entendido por várias razões. A significação das palavras é arbitrária, e não natural, e isso significa que pode ser difícil entender quais palavras se referem a quais ideias. Muitas de nossas palavras representam ideias complexas, difíceis de adquirir, ou ambas. Tantas pessoas lutarão para usar essas palavras apropriadamente. E, em alguns casos, as pessoas até usarão palavras quando não tiverem ideia correspondente ou apenas uma ideia muito confusa e inadequada correspondente. Locke afirma que isso é exacerbado pelo fato de que muitas vezes nos ensinam palavras antes de ter alguma ideia do que a palavra significa. Uma criança, por exemplo, pode ser ensinada a palavra "governo" em uma idade jovem, mas levará anos para formar uma ideia clara do que são os governos e como eles operam. As pessoas também usam palavras inconsistentemente ou equivocadas sobre seu significado. Finalmente, algumas pessoas são desviadas porque acreditam que suas palavras capturam perfeitamente a realidade. Lembre-se de que as pessoas usam secretamente e incorretamente suas palavras para se referir a objetos no mundo externo. O problema é que as pessoas podem estar muito erradas sobre como esses objetos são.

Locke acha que o resultado de tudo isso é que as pessoas estão seriamente usando mal a linguagem e que muitos debates e discussões em campos importantes como ciência, política e filosofia são confusos ou consistem em meras disputas verbais. Locke fornece uma série de exemplos de linguagem causando problemas: cartesianos usando "corpo"

e "extensão" de forma intercambiável, embora as duas ideias sejam distintas; fisiologistas que concordam com todos os fatos ainda têm uma longa disputa porque têm entendimentos diferentes da palavra "licor"; filósofos escolásticos usando o termo "matéria primordial" quando são incapazes de realmente enquadrar uma ideia de tal coisa, e assim por diante.

Os remédios que Locke recomenda para corrigir esses problemas criados pela linguagem são um pouco previsíveis. Mas Locke é rápido em apontar que, embora soem como correções fáceis, eles são realmente muito difíceis de implementar. O primeiro e mais importante passo é usar apenas palavras quando tivermos ideias claras ligadas a elas (mais uma vez, isso parece fácil, mas muitos de nós podem realmente lutar para chegar a uma ideia clara correspondente até mesmo a termos cotidianos como "glória" ou "fascista"). Devemos também nos esforçar para garantir que as ideias anexadas aos termos sejam as mais completas possível. Devemos nos esforçar para garantir que usemos as palavras de forma consistente e não equivocarmos; cada vez que pronunciamos uma palavra devemos usá-la para significar uma e a mesma ideia. Finalmente, devemos comunicar nossas definições de palavras aos outros.

e. Teoria do Conhecimento

No Livro IV, já tendo explicado como a mente é mobiliada com as ideias que tem, Locke segue para discutir conhecimento e crença. Um bom lugar para começar é com uma citação do início do Livro IV: "*O conhecimento então me parece não ser nada além da percepção da conexão e concordância, ou discordância e repugnação de qualquer uma de nossas Ideias*". Onde está essa Percepção, há conhecimento, e onde não está, lá, embora possamos imaginar, adivinhar ou acreditar, mas sempre

ficamos aquém do Conhecimento." (4.2.2, 525). Locke passa a primeira parte do Livro IV esclarecendo e explorando essa concepção de conhecimento. A segunda parte se concentra em como devemos repartir a crença nos casos em que não temos conhecimento.

O que Locke quer dizer com a "conexão e acordo" e a "discordância e repugnação" de nossas ideias? Alguns exemplos podem ajudar. Lembre-se de sua ideia de branco e sua ideia de preto. Locke acha que ao fazer isso você vai perceber imediatamente que eles são diferentes, eles "discordam". É quando você percebe essa discordância que você sabe o fato de que branco não é preto. Aqueles familiarizados com a geografia americana saberão que Boise está em Idaho. No relato de Locke sobre o conhecimento, isso significa que eles são capazes de perceber uma certa conexão que obtêm entre sua ideia de Idaho e sua ideia de Boise. Locke enumera quatro dimensões ao longo das quais pode haver esse tipo de acordo ou discordância entre ideias. Primeiro, podemos perceber quando duas ideias são idênticas ou não idênticas. Por exemplo, saber que a doçura não é amargura consiste em perceber que a ideia de doçura não é idêntica à ideia de amargura. Em segundo lugar, podemos perceber relações que obtêm entre ideias. Por exemplo, saber que 7 é maior que 3 consiste em perceber que há uma relação de tamanho maior e menor entre as duas ideias. Terceiro, podemos perceber quando nossa ideia de uma determinada característica acompanha nossa ideia de uma certa coisa. Se eu sei que o gelo está frio isso é porque eu percebo que a minha ideia de frio sempre acompanha a minha ideia de gelo. Em quarto lugar, podemos perceber quando a existência concorda com qualquer ideia. Posso ter conhecimento desse quarto tipo quando, por exemplo, faço o cogito e reconheço a relação especial entre minha ideia de mim mesma e

minha ideia de existência. Locke acha que todo o nosso conhecimento consiste em acordos ou discordâncias de um desses tipos.

Após detalhar os tipos de relações entre ideias que constituem conhecimento, Locke continua a discutir três "graus" de conhecimento em 4.2. Esses graus parecem consistir em diferentes maneiras de saber algo. O primeiro grau locke chama conhecimento intuitivo. Uma agente possui conhecimento intuitivo quando percebe diretamente a conexão entre duas ideias. Este é o melhor tipo de conhecimento, como Locke diz "Esse tipo de Verdade, a Mente percebe à primeira vista das *Ideias* juntas, pela *intuição* nua, sem a intervenção de qualquer outra *Ideia*; e esse tipo de conhecimento é o mais claro, e mais certo, de que a fragilidade humana é capaz." (4.2.1, 531). O segundo grau de conhecimento é chamado demonstrativo. Muitas vezes é impossível perceber uma conexão imediata entre duas ideias. Por exemplo, a maioria de nós é incapaz de dizer que os três ângulos internos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos simplesmente olhando para eles. Mas a maioria de nós, com a ajuda de um professor de matemática, pode ser feita para ver que eles são iguais por meio de uma prova geométrica ou demonstração. Este é o modelo de conhecimento demonstrativo. Mesmo que seja incapaz de perceber diretamente uma relação entre ideia-X e ideia-Y, pode-se perceber uma relação indiretamente por meio da ideia-A e da ideia-B. Isso será possível se o agente tiver conhecimento intuitivo de uma conexão entre X e A, entre A e B, e depois entre B e Y. O conhecimento demonstrativo consiste, portanto, em uma série de relações cada uma das quais é conhecida intuitivamente.

O terceiro grau de conhecimento é chamado de conhecimento sensível e tem sido a fonte de considerável debate e confusão entre os comentaristas de Locke. Por um lado, Locke não está claro se o

conhecimento sensível conta como conhecimento. Ele escreve que o conhecimento intuitivo e demonstrativo são, adequadamente falando, as únicas formas de conhecimento, mas que "há, de fato, outra *Percepção* da Mente... que vai além da probabilidade nua, e ainda não atingindo perfeitamente a nenhum dos graus de certeza anteriores, passa sob o nome de Conhecimento" (4.2.14, 537). O conhecimento sensível tem a ver com a relação entre nossas ideias e os objetos no mundo externo que as produzem. Locke afirma que podemos ter certeza de que quando percebemos algo, uma laranja, por exemplo, há um objeto no mundo externo que é responsável por essas sensações. Parte da alegação de Locke é que há uma séria diferença qualitativa entre morder em uma laranja e *lembrar de* morder em uma laranja. Há algo na experiência fenomenológica do primeiro que nos assegura um objeto correspondente no mundo externo.

Locke passa um bom tempo no Livro IV respondendo a preocupações de que ele é um cético ou que seu relato de conhecimento, com sua ênfase em ideias, não consegue responder ao mundo externo. A preocupação geral com Locke é bastante simples. Ao afirmar que as ideias são as únicas coisas a que os humanos têm acesso epistêmico, e alegando que o conhecimento se relaciona apenas com nossas ideias, Locke parece descartar a alegação de que podemos saber sobre o mundo externo. Agentes lockeanos estão presos atrás de um "véu de ideias". Assim, não podemos ter qualquer garantia de que nossas ideias nos forneçam informações confiáveis sobre o mundo externo. Não podemos saber o que seria para uma ideia se assemelhar ou representar um objeto. E não podemos dizer, sem a capacidade de sair de nossas próprias mentes, se nossas ideias fizeram isso de forma confiável. Esta crítica tem sido historicamente pensada para colocar em risco todo o projeto de Locke. A

avaliação memorável de Gilbert Ryle é que "quase todos os estudantes de filosofia podem e fazem em seu segundo ensaio refutar toda a Teoria do Conhecimento de Locke". A bolsa recente tem sido muito mais caridosa para Locke. Mas o problema central ainda é urgente.

Debates sobre a compreensão correta do conhecimento sensível são obviamente importantes quando se considera essas questões. À primeira vista, a relação envolvida em conhecimentos sensíveis parece ser uma relação entre uma ideia e um objeto físico no mundo. Mas, se essa leitura estiver correta, torna-se difícil entender as muitas passagens em que Locke insiste que o conhecimento é uma relação que se mantém *apenas* entre ideias. Também são relevantes debates sobre como entender corretamente as ideias lockeanas. Lembre-se de que, embora muitos entendam as ideias como objetos mentais, alguns as entendem como atos mentais. Embora a maior parte do texto pareça favorecer a primeira interpretação, parece que a segunda interpretação tem uma vantagem significativa ao responder a essas preocupações céticas. A razão é que a conexão entre ideias e objetos do mundo externo é incorporada apenas na definição de uma ideia. Uma ideia é apenas uma percepção de um objeto do mundo externo.

No entanto, os debates discutidos no parágrafo anterior são resolvidos, há um consenso entre os comentaristas de que Locke acredita que o escopo da compreensão humana é muito estreito. Os humanos não são capazes de muito conhecimento. Locke discute que este é o 4.3, um capítulo intitulado "Extensão do Conhecimento Humano". O fato de que nosso conhecimento é tão limitado não deve ser surpresa. Já discutimos como nossas ideias de substâncias são problemáticas. E acabamos de ver que não temos compreensão real da conexão entre nossas ideias e os objetos que as produzem.

A boa notícia, no entanto, é que, embora nosso conhecimento não seja muito extenso, é suficiente para nossas necessidades. A memorável metáfora náutica de Locke sustenta que: "'É de grande utilidade para o Marinheiro para saber o comprimento de sua Linha, embora ele não possa com ela compreender todas as profundezas do Oceano.' Ele sabe muito bem que é longo o suficiente para chegar ao fundo, nos lugares necessários para dirigir sua viagem, e alertá-lo para não correr para os bancos de areia, que podem arruiná-lo. Nosso negócio aqui não é conhecer todas as coisas, mas aquelas que dizem respeito à nossa Conduta." (1.1.6, 46).

Locke acha que temos conhecimento suficiente para viver vidas confortáveis na Terra, para perceber que existe um Deus, para entender a moralidade e se comportar adequadamente, e para ganhar a salvação. Nosso conhecimento de moralidade, em particular, é muito bom. Locke até sugere que podemos desenvolver um sistema demonstrativo de moralidade semelhante ao sistema de geometria demonstrativo de Euclides. Isso é possível porque nossas ideias morais são ideias de modos, em vez de ideias de substâncias. E nossas ideias de modos fazem muito melhor no esquema avaliativo de Locke do que nossas ideias de substâncias fazem. Finalmente, embora os limites para nosso conhecimento possam ser decepcionantes, Locke observa que reconhecer esses limites é importante e útil na medida em que nos ajudará a organizar melhor nossa investigação intelectual. Seremos salvos de investigar perguntas às quais nunca poderíamos saber as respostas e podemos concentrar nossos esforços em áreas onde o progresso é possível.

Um benefício da avaliação um tanto sombria de Locke sobre o escopo do nosso conhecimento foi que isso o fez se concentrar em uma área que foi subestimada por muitos de seus contemporâneos. Esta foi a

arena do julgamento ou da opinião, estados de crença que ficam aquém do conhecimento. Dado que temos tão pouco conhecimento (que podemos *ter certeza* de tão pouco) o reino da *probabilidade* torna-se muito importante. Lembre-se que o conhecimento consiste em um acordo *percebido* ou discordância entre duas ideias. A crença que fica aquém do conhecimento (julgamento ou opinião) consiste em um *suposto* acordo ou discordância entre duas ideias. Considere um exemplo: não tenho certeza de quem é o primeiro-ministro do Canadá, mas estou um pouco confiante de que é Stephen Harper. A alegação de Locke é que ao julgar que o primeiro-ministro canadense é Stephen Harper estou agindo como se uma relação se mantém entre as duas ideias. Não percebo diretamente uma conexão entre minha ideia de Stephen Harper e minha ideia do primeiro-ministro canadense, mas presumo que exista uma.

Depois de oferecer este relato do que é julgamento, Locke oferece uma análise de como e por que formamos as opiniões que fazemos e oferece algumas recomendações para formar nossas opiniões de forma responsável. Isso inclui um diagnóstico dos erros que as pessoas cometem ao julgar, uma discussão sobre os diferentes graus de parecer favorável e uma discussão interessante sobre o valor epistêmico do testemunho.

3. Tópicos Especiais no *Ensaio*

Como discutido acima, o projeto principal do Ensaio é um exame da compreensão humana e uma análise do conhecimento. Mas o Ensaio é um trabalho bastante extenso e contém discussão de muitos outros tópicos de interesse filosófico. Algumas delas serão discutidas a seguir. Uma palavra de advertência, no entanto, é necessária antes de prosseguir. Às vezes pode ser difícil dizer se Locke acredita estar oferecendo uma teoria

metafísica ou se está apenas descrevendo um componente da psicologia humana. Por exemplo, podemos questionar se sua explicação da identidade pessoal pretende fornecer condições necessárias e suficientes para uma explicação metafísica da personalidade ou se ela é meramente projetada para nos dizer que tipos de atribuições de identidade fazemos e devemos fazer e por quê. Podemos ainda questionar se, ao discutir qualidades primárias e secundárias, Locke está oferecendo uma teoria sobre como a percepção realmente funciona ou se essa discussão é uma mera digressão usada para ilustrar um ponto sobre a natureza de nossas ideias. Assim, embora muitos desses tópicos tenham recebido muita atenção, sua relação precisa com o projeto principal do *Ensaio* pode ser difícil de localizar.

a. Qualidades Primárias e Secundárias

O Livro 2, Capítulo 8 do *Ensaio* contém uma discussão estendida sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Locke não era original em fazer essa distinção. No momento em que o *Ensaio* foi publicado, ela tinha sido feita por muitos outros e era até um pouco comum. Dito isto, a formulação da distinção de Locke e sua análise das questões relacionadas tem sido tremendamente influente e forneceu o quadro para grande parte da discussão subsequente sobre o tema.

Locke define uma qualidade como um poder que um corpo tem para produzir ideias em nós. Assim, um objeto simples como uma batata assada que pode produzir ideias de escurecimento, calor, forma ovular, solidez e tamanho determinante deve ter uma série de qualidades correspondentes. Deve haver algo na batata que nos dá a ideia de marrom, algo na batata que nos dá a ideia de forma ovular, e assim por diante. A distinção de

qualidade primária/secundária afirma que algumas dessas qualidades são muito diferentes das outras.

Locke motiva a distinção entre dois tipos de qualidades discutindo como um corpo poderia produzir uma ideia em nós. A teoria da percepção endossada por Locke é altamente mecânica. Toda percepção ocorre como resultado de movimento e colisão. Se eu sentir o cheiro da batata assada, deve haver pequenas partículas materiais que estão voando para fora da batata e esbarrando em nervos no meu nariz, o movimento nos nervos do nariz causa uma reação em cadeia ao longo do meu sistema nervoso até que eventualmente há algum movimento no meu cérebro e eu experimento a ideia de um certo cheiro. Se eu ver a batata assada, deve haver pequenas partículas materiais voando da batata e esbarrando na minha retina. Essa colisão causa uma reação em cadeia semelhante que termina na minha experiência de uma certa forma arredondada.

A partir disso, Locke infere que para um objeto produzir ideias em nós ele deve realmente ter algumas características, mas pode completamente não ter outras características. Essa teoria mecânica da percepção exige que objetos que produzem ideias em nós tenham forma, extensão, mobilidade e solidez. Mas não requer que esses objetos tenham cor, sabor, som ou temperatura. Então as qualidades primárias são qualidades realmente possuídas por corpos. Estas são características que um corpo não pode ficar sem. As qualidades secundárias, em contraste, não são *realmente* tidos por corpos. São apenas formas de falar sobre as ideias que podem ser produzidas em nós pelos corpos em virtude de suas qualidades primárias. Então, quando afirmamos que a batata assada é sólida, isso significa que a solidez é uma de suas características fundamentais. Mas quando eu afirmei que ele cheira um certo tipo de

maneira terrosa, isso significa apenas que suas características fundamentais são capazes de produzir a ideia do cheiro terroso em minha mente.

Essas afirmações levam às afirmações de Locke sobre a semelhança: "De onde eu acho que é fácil desenhar esta Observação, que as *Ideias das Qualidades Primárias* dos Corpos, são *semelhanças* deles, e seus Padrões realmente existem nos próprios Corpos; mas as *Ideias, produzidas* em nós *por essas Qualidades Secundárias, não têm nenhuma semelhança com elas*" (2.8.14, 137). Na medida em que minha ideia da batata é de algo sólido, estendido, móvel, e possuir uma certa forma minha ideia captura com precisão algo sobre a natureza real da batata. Mas na medida em que minha ideia de batata é de algo com um cheiro particular, temperatura, e gosto minhas ideias não capturam com precisão fatos independentes da mente sobre a batata.

b. Mecanismo

Na época do *Ensaio*, a filosofia mecânica estava emergindo como a teoria predominante sobre o mundo físico. A filosofia mecânica sustentava que as entidades fundamentais no mundo físico eram pequenos corpos individuais chamados corpúsculos. Cada corpúsculo era sólido, estendido, e tinha uma certa forma. Esses corpúsculos poderiam se combinar para formar objetos comuns como rochas, mesas e plantas. A filosofia mecânica argumentava que todas as características dos corpos e todos os fenômenos naturais poderiam ser explicados pelo apelo a esses corpúsculos e suas propriedades básicas (em particular, tamanho, forma e movimento).

Locke foi exposto à filosofia mecânica enquanto estava em Oxford e conheceu os escritos de seus mais proeminentes defensores. Em equilíbrio, Locke parece ter se tornado um convertido à filosofia mecânica.

Ele escreve que o mecanismo é a melhor hipótese disponível para a explicação da natureza. Já vimos alguns dos trabalhos explicativos feitos por mecanismo na *Ensaio*. A distinção entre qualidades primárias e secundárias foi uma marca da filosofia mecânica e nitidamente se encaixava com relatos mecanistas de percepção. Locke reafirma seu compromisso com esse relato de percepção em vários outros pontos da *Ensaio*. E ao discutir objetos materiais, Locke é muitas vezes feliz em permitir que eles são compostos de corpúsculos materiais. O que é peculiar, no entanto, é que, embora o *Ensaio* pareça ter uma série de passagens em que Locke suporta explicações mecânicas e fala altamente de mecanismo, ele também contém algumas observações altamente críticas sobre mecanismos e discussões sobre os limites da filosofia mecânica.

As críticas de Locke ao mecanismo podem ser divididas em duas vertentes. Primeiro, ele reconheceu que havia uma série de fenômenos observados que o mecanismo se esforçava para explicar. O mecanismo ofereceu explicações puras de alguns fenômenos observados. Por exemplo, o fato de que objetos podiam ser vistos, mas não cheirados através do vidro, poderia ser explicado afirmando que os corpúsculos que interagiam com nossas retinas eram menores do que os que interagiam com nossas narinas. Assim, os corpúsculos de visão podiam passar pelos espaços entre os corpúsculos de vidro, mas os corpúsculos de cheiro seriam rejeitados. Mas outros fenômenos eram mais difíceis de explicar. O magnetismo e vários processos químicos e biológicos (como a fermentação) eram menos suscetíveis a esse tipo de explicações. E a gravitação universal, que Locke levou Newton a ter provado a existência do *Principia*, foi particularmente difícil de explicar. Locke sugere que Deus pode ter "substituído" vários poderes não mecânicos aos corpos materiais

e que isso poderia explicar a gravitação (de fato, em vários pontos ele até sugere que Deus pode ter adicionado o poder do pensamento à matéria e que os humanos podem ser seres puramente materiais).

O segundo conjunto de críticas de Locke diz respeito a problemas teóricos na filosofia mecânica. Um problema era que o mecanismo não tinha uma maneira satisfatória de explicar a coesão. Por que os corpúsculos às vezes ficam juntos? Se coisas como mesas e cadeiras são apenas coleções de pequenos corpúsculos, então eles devem ser muito fáceis de quebrar, da mesma forma que eu posso facilmente separar um grupo de mármore de outro. Além disso, por que qualquer corpúsculo em particular deveria ficar preso juntos como um sólido? O que explica *sua* coesão? Mais uma vez, o mecanismo parece pressionado para oferecer uma resposta. Finalmente, Locke permite que não compreendamos totalmente a transferência de movimento por impacto. Quando um corpúsculo colide com outro, na verdade não temos uma explicação muito satisfatória para o porquê do segundo se afastar sob a força do impacto.

Locke pressiona essas críticas com alguma habilidade e de forma séria. Ainda assim, ele está bem otimista sobre o mecanismo. Essa atitude um tanto mista por parte de Locke levou os comentaristas a debater questões sobre sua atitude exata em relação à filosofia mecânica e suas motivações para discuti-la.

c. Volição e Agência

No Livro 2, capítulo 21 do *Ensaio* Locke explora o tema do testamento. Uma das coisas que separa as pessoas das pedras e bolas de bilhar é a nossa capacidade de tomar decisões e controlar nossas ações. Sentimos que somos livres em certos aspectos e que temos o poder de

escolher certos pensamentos e ações. Locke chama essa energia de vontade. Mas há perguntas complicadas sobre o que esse poder consiste e sobre o que é preciso para escolher algo livremente (ou voluntariamente). "2.21" contém uma discussão delicada e sustentada dessas questões complicadas.

Locke começa com questões de liberdade e depois segue para uma discussão do testamento. Na análise de Locke, somos livres para fazer aquelas coisas que ambos faremos e somos fisicamente capazes de fazer. Por exemplo, se eu quiser pular em um lago e não tiver doenças físicas que o impeçam, então estou livre para pular no lago. Em contraste, se eu não quiser pular no lago, mas um amigo me empurra, eu não agi livremente quando entrei na água. Ou, se eu quiser pular no lago, mas ter uma lesão espinhal e não pode mover meu corpo, então eu não ajo livremente quando eu fico na praia. Até agora tudo bem, Locke nos ofereceu uma maneira útil de diferenciar nossas ações voluntárias das nossas involuntárias. Mas ainda há uma questão urgente sobre liberdade e vontade: a de saber se a vontade é livre. Quando eu estou decidindo se devo ou não pular na água, a vontade é determinada por fatores externos para escolher um ou outro? Ou pode, por assim dizer, decidir e escolher qualquer opção?

A posição inicial de Locke no capítulo é que a vontade é determinada. Mas em seções posteriores ele oferece uma espécie de qualificação. Em circunstâncias normais, a vontade é determinada pelo que Locke chama de inquietação: "O que determina a vontade em relação às nossas ações? ... alguma (e na maioria das vezes a mais premente) inquietação sob a qual um homem está atualmente. Isso é o que determina sucessivamente a Vontade e nos põe sobre as Ações que realizamos". (2.21.31, 250-1). O mal-estar é causado pela ausência de algo que é

percebido como bom. A percepção da coisa como boa dá origem a um desejo por aquela coisa. Suponha que eu escolha comer uma fatia de pizza. Locke diria que eu devo ter feito essa escolha porque a ausência da pizza estava me incomodando de alguma forma (eu estava sentindo dores de fome, ou ansiando por algo saboroso) e esse desconforto deu origem a um desejo por comida. Esse desejo, por sua vez, determinou minha vontade de escolher comer pizza.

A qualificação de Locke para este relato do testamento sendo determinado por mal-estar tem a ver com o que ele chama de suspensão. A partir da segunda edição do *Ensaio*, Locke começou a argumentar que o desejo mais premente em sua maior parte determina a vontade, mas nem sempre: "Para a mente ter na maioria dos casos, como é evidente na Experiência, um poder de *suspender* a execução e satisfação de qualquer um de seus desejos, e assim todos, um após o outro, é a liberdade de considerar os objetos deles; examiná-los em todos os lados, e pesá-los com os outros. (2.21.47, 263).

Então, mesmo que, neste momento, meu desejo por pizza seja o desejo mais forte, Locke acha que posso fazer uma pausa antes de decidir comer a pizza e considerar a decisão. Posso considerar outros itens no meu conjunto de desejos: meu desejo de perder peso, ou deixar a pizza para meu amigo, ou manter uma dieta vegana. Uma consideração cuidadosa dessas outras possibilidades pode ter o efeito de mudar meu conjunto de desejos. Se eu realmente me concentrar em como é importante manter-se em forma e saudável comendo alimentos nutritivos, então meu desejo de deixar a pizza pode se tornar mais forte do que meu desejo de comê-la e minha vontade pode estar determinada a escolher não comer a pizza. Mas é claro que sempre podemos perguntar se uma pessoa tem a opção de suspender ou não o julgamento ou se a suspensão do julgamento é

determinada pelo desejo mais forte da mente. Nesse ponto, Locke é um tanto vago. Enquanto a maioria dos intérpretes pensa que nossos desejos determinam quando o julgamento é suspenso, alguns outros discordam e argumentam que a suspensão do julgamento oferece aos agentes lockeanos uma forma robusta de livre-arbítrio.

d. Personalidade e Identidade Pessoal

Locke foi um dos primeiros filósofos a dar séria atenção à questão da identidade pessoal. E sua discussão sobre a questão tem se mostrado influente tanto historicamente quanto nos dias atuais. A discussão ocorre em meio à discussão maior de Locke sobre as condições de identidade de várias entidades no Livro II, Capítulo 27. No fundo, a pergunta é simples, o que me faz a mesma pessoa que a pessoa que fez certas coisas no passado e que vai fazer certas coisas no futuro? Em que sentido fui *eu* que frequentei a Escola Primária Bridlemile há muitos anos? Afinal, essa pessoa era muito curta, sabia muito pouco sobre futebol, e amava Chicken McNuggets. Eu, por outro lado, sou de altura média, conheço toneladas de curiosidades do futebol, e fico um pouco enjoado com a ideia de comer frango, especialmente na forma de nugget. No entanto, é verdade que *sou* idêntico ao garoto que frequentou Bridlemile.

Na época de Locke, o tema da identidade pessoal era importante por razões religiosas. A doutrina cristã sustentava que havia uma vida após a morte na qual pessoas virtuosas seriam recompensadas no céu e pessoas pecaminosas seriam punidas no inferno. Esse esquema forneceu motivação para que os indivíduos se comportassem moralmente. Mas, para que isso funcionasse, era importante que a pessoa que é recompensada ou punida seja a *mesma pessoa* que viveu virtuosamente ou viveu pecaminosamente. E isso tinha que ser verdade, mesmo que a

pessoa que estava sendo recompensada ou punida tivesse morrido, de alguma forma continuou a existir em uma vida após a morte, e de alguma forma conseguiu se reunir com um corpo. Por isso, era importante acertar a questão da identidade pessoal.

As opiniões de Locke sobre identidade pessoal envolvem um projeto negativo e um projeto positivo. O projeto negativo envolve argumentar contra a visão de que a identidade pessoal consiste ou requer a existência contínua de uma determinada substância. E o projeto positivo envolve defender a visão de que a identidade pessoal consiste na continuidade da consciência. Podemos começar com essa visão positiva. Locke define uma pessoa como "um Ser inteligente pensante, que tem razão e reflexão, e pode se considerar como ela mesma, a mesma coisa do pensamento em diferentes tempos e lugares; que faz apenas por essa consciência, que é inseparável do pensamento, e como me parece essencial para ela" (2.27.9, 335). Locke sugere aqui que parte do que faz uma pessoa a mesma coisa através do tempo é sua capacidade de reconhecer experiências passadas como pertencentes a ela. Para mim, parte do que diferencia um garotinho que frequentou a Bridlemile Elementary de todas as outras crianças que foram lá é a minha percepção de que compartilho em sua consciência. Dito de outra forma, meu acesso à sua experiência vivida na Bridlemile é muito diferente do meu acesso às experiências vividas dos outros lá: é pessoal e imediato. Reconheço suas experiências lá como parte de uma série de experiências que compõem minha vida e se juntam às minhas experiências atuais e atuais de forma unificada. Isso é o que faz dele a mesma pessoa que eu.

Locke acredita que esse relato da identidade pessoal como continuidade da consciência evita a necessidade de um relato da identidade pessoal dada em termos de substâncias. Uma visão tradicional

sustentava que havia uma entidade metafísica, a alma, que garantia a identidade pessoal através do tempo; onde quer que houvesse a mesma alma, a mesma pessoa estaria lá também. Locke oferece uma série de experimentos de pensamento para lançar dúvidas sobre essa crença e mostrar que sua conta é superior. Por exemplo, se uma alma foi limpa de todas as suas experiências anteriores e dada novas (como poderia ser o caso se a reencarnação fosse verdade), a mesma alma não justificaria a alegação de que todos aqueles que a tinham eram a mesma pessoa. Ou poderíamos imaginar duas almas que tiveram suas experiências conscientes completamente trocadas. Neste caso, gostaríamos de dizer que a pessoa foi com as experiências conscientes e não ficou com a alma.

O relato de Locke sobre identidade pessoal parece ser uma tentativa deliberada de se afastar de algumas das alternativas metafísicas e oferecer uma conta que seria aceitável para indivíduos de várias origens teológicas diferentes. Claro, uma série de desafios sérios foram levantados para a conta de Locke. A maioria deles se concentra no papel crucial aparentemente desempenhado pela memória. E os detalhes precisos da proposta positiva de Locke em 2.27 têm sido difíceis de identificar. No entanto, muitos filósofos contemporâneos acreditam que há um importante núcleo de verdade na análise de Locke.

e. Essências Reais e Nominais

A distinção de Locke entre a essência real de uma substância e a essência nominal de uma substância é um dos componentes mais fascinantes do *Ensaio*. Filósofos escolásticos tinham defendido que o principal objetivo da metafísica e da ciência era aprender sobre as essências das coisas: os principais componentes metafísicos das coisas que explicavam todas as suas características interessantes. Locke achou que

este projeto estava equivocado. Esse tipo de conhecimento, conhecimento das *verdadeiras* essências dos seres, não estava disponível para os seres humanos. Isso levou Locke a sugerir uma maneira alternativa de entender e investigar a natureza; ele recomenda focar nas essências *nominais* das coisas.

Quando Locke introduz o termo essência real, ele a usa para se referir à "constituição real de qualquer Coisa, que é a base de todas essas Propriedades, que são combinadas, e são constantemente encontradas para coexistir com [um objeto]" (3.6.6, 442). Para os escolásticos, essa verdadeira essência seria a forma substancial de um objeto. Para os defensores da filosofia mecânica seria o número e o arranjo dos corpúsculos materiais que compuseram o corpo. Locke às vezes endossa essa última compreensão da essência real. Mas ele insiste que essas essências reais são totalmente desconhecidas e indiscutíveis por nós. As essências nominais, em contraste, são conhecidas e são a melhor maneira de entender as substâncias individuais. Essências nominais são apenas coleções de todas as características observadas que uma coisa individual tem. Assim, a essência nominal de um pedaço de ouro incluiria as ideias de amarelamento, um certo peso, maleabilidade, dissolvência em certos produtos químicos, e assim por diante.

Locke nos oferece uma analogia útil para ilustrar a diferença entre essências reais e nominais. Ele sugere que nossa posição em relação a objetos comuns é como a posição de alguém olhando para um relógio muito complicado. As engrenagens, rodas, pesos e pêndulo que produzem os movimentos das mãos na face do relógio (a verdadeira essência do relógio) são desconhecidos para a pessoa. Eles estão escondidos atrás do invólucro. Ele ou ela só pode saber sobre as características observáveis como a forma do relógio, o movimento das

mãos e o badalar das horas (essência nominal do relógio). Da mesma forma, quando olho para um objeto como um dente-de-leão, só sou capaz de observar sua essência nominal (a cor amarela, o cheiro amargo, e assim por diante). Eu não tenho ideia clara do que produz essas características do dente-de-leão ou como elas são produzidas.

As opiniões de Locke sobre essências reais e nominais têm consequências importantes para suas opiniões sobre a divisão de objetos em grupos e tipos. Por que consideramos algumas coisas como zebras e outras coisas como coelhos? A visão de Locke é que nos agrupamos de acordo com a essência nominal, não de acordo com a essência real (desconhecida). Mas isso tem a consequência de que nossos agrupamentos podem não refletir adequadamente quaisquer distinções reais que possam haver na natureza. Então Locke não é realista sobre espécies ou tipos. Em vez disso, ele é um convencionalista. Projetamos essas divisões no mundo quando escolhemos classificar objetos como caindo sob as várias essências nominais que criamos.

f. Epistemologia Religiosa

A epistemologia da religião (reivindicações sobre nossa compreensão de Deus e nossos deveres em relação a ele) foi tremendamente controversa durante a vida de Locke. A Guerra Civil Inglesa, travada durante a juventude de Locke, foi em grande parte uma discordância sobre a maneira certa de entender a religião cristã e os requisitos da fé religiosa. Ao longo do século XVII, várias seitas cristãs fundamentalistas ameaçavam continuamente a estabilidade da vida política inglesa. E o status de católicos e judeus na Inglaterra era vexameado.

Assim, as apostas eram muito altas quando, em 4.18, Locke discutiu a natureza da fé e da razão e seus respectivos domínios. Ele define a razão como uma tentativa de descobrir certeza ou probabilidade através do uso de nossas faculdades naturais na investigação do mundo. A fé, em contraste, é certeza ou probabilidade alcançada através de uma comunicação que se acredita ter vindo, originalmente, de Deus. Então, quando Smith come um chip de batata e passa a acreditar que é salgado, ela acredita nisso de acordo com a razão. Mas quando Smith acredita que Josué fez o sol ficar parado no céu porque ela o leu na Bíblia (que ela toma para ser revelação divina), ela acredita de acordo com a fé.

Embora inicialmente soe como se Locke tenha esculpido papéis bastante separados por fé e razão, deve-se notar que essas definições tornam a fé subordinada à razão de forma sutil. Pois, como Locke explica: "O que Deus revelou, é certamente verdade; sem dúvida pode ser feito dele. Este é o objeto de *fé* adequado: Mas se é uma revelação divina, ou não, *a razão* deve julgar; que nunca pode permitir que a Mente rejeite uma evidência maior para abraçar o que é menos evidente, nem permitir que ela entretenha probabilidade em oposição ao Conhecimento e à Certeza." (4.18.10, 695). Primeiro, Locke acha que se qualquer proposta, mesmo uma que pretende ser divinamente revelada, entra em conflito com a clara evidência da razão, então não deve ser acreditada. Então, mesmo que pareça que Deus está nos dizendo que $1+1=3$, Locke afirma que devemos continuar acreditando que $1+1=2$ e devemos negar que a revelação $1+1=3$ foi genuína. Segundo, Locke acha que para determinar se algo é ou não divinamente revelado temos que exercitar nossa razão. Como podemos dizer se a Bíblia contém a revelação direta de Deus transmitida através dos autores bíblicos inspirados ou se é, em vez disso, obra de meros humanos? A única razão pode nos ajudar a resolver essa questão.

Locke acha que aqueles que ignoram a importância da razão para determinar o que é e não é uma questão de fé são culpados de "entusiasmo". E em um capítulo adicionado às edições posteriores do *Ensaio*, Locke alerta severamente seus leitores contra os graves perigos colocados por este vício intelectual.

Em tudo isso Locke emerge como um moderado forte. Ele próprio era profundamente religioso e tomou a fé religiosa para ser importante. Mas ele também sentiu que havia sérios limites para o que poderia ser justificado através de apelos à fé. As questões discutidas nesta seção serão muito importantes abaixo, onde são discutidas as opiniões de Locke sobre a importância da tolerância religiosa.

4. Filosofia Política

Locke viveu durante um período muito agitado na política inglesa. A Guerra Civil, Interregno, Restauração, Crise de Exclusão e Revolução Gloriosa aconteceram durante sua vida. Durante grande parte de sua vida, Locke ocupou cargos administrativos no governo e prestou muita atenção aos debates contemporâneos na teoria política. Portanto, talvez não seja surpreendente que ele tenha escrito uma série de trabalhos sobre questões políticas. Neste campo, Locke é mais conhecido por seus argumentos a favor da tolerância religiosa e do governo limitado. Hoje essas ideias são comuns e amplamente aceitas. Mas na época de Locke eles eram altamente inovadores, até mesmo radicais.

a. Os Dois Tratados

Os Dois Tratados do Governo de Locke foram publicados em 1689. Pensava-se originalmente que eles tinham a intenção de defender a Revolução Gloriosa e a apreensão do trono de Guilherme. Sabemos agora,

no entanto, que eles foram de fato compostos muito antes. No entanto, eles estabelecem uma visão do governo agradável para muitos dos partidários de Guilherme.

O *Primeiro Tratado* é agora de interesse principalmente histórico. Ele toma a forma de uma crítica detalhada de uma obra chamada *O Patriarca* de Robert Filmer. Filmer argumentou, de uma forma pouco sofisticada, em favor da monarquia divina. Em sua opinião, o poder dos reis finalmente se originou no domínio que Deus deu a Adão e que havia passado em uma cadeia ininterrupta através dos tempos. Locke contesta esta foto em vários motivos históricos. Talvez mais importante, Locke também distingue entre vários tipos diferentes de domínio ou poder de governo que Filmer havia executado juntos. Depois de limpar algum terreno no *Primeiro Tratado*, Locke oferece uma visão positiva da natureza do governo no muito mais conhecido *Segundo Tratado*. Parte da estratégia de Locke neste trabalho foi oferecer um relato diferente das *origens* do governo. Enquanto Filmer sugeriu que os humanos sempre estiveram sujeitos ao poder político, Locke defende o contrário. Segundo ele, os humanos estavam inicialmente em um estado de natureza. O estado da natureza era apolítico no sentido de que não havia governos e cada indivíduo manteve todos os seus direitos naturais. As pessoas possuíam esses direitos naturais (incluindo o direito de tentar preservar a própria vida, de apreender valores não reclamados, e assim por diante) porque foram dados por Deus a todo o seu povo.

O estado da natureza era inerentemente instável. Os indivíduos estariam sob constante ameaça de dano físico. E eles seriam incapazes de perseguir quaisquer metas que exigissem estabilidade e cooperação generalizada com outros humanos. A alegação de Locke é que o governo surgiu neste contexto. Os indivíduos, vendo os benefícios que poderiam

ser obtidos, decidiram renunciar parte de seus direitos a uma autoridade central, mantendo outros direitos. Isso tomou a forma de um contrato. De acordo com a renúncia de certos direitos, os indivíduos receberiam proteção contra danos físicos, segurança por suas posses e a capacidade de interagir e cooperar com outros seres humanos em um ambiente estável.

Então, de acordo com essa visão, os governos foram instituídos pelos cidadãos desses governos. Isso tem uma série de consequências muito importantes. Nessa visão, os governantes têm a obrigação de responder às necessidades e desejos desses cidadãos. Além disso, ao estabelecer um governo, os cidadãos haviam renunciado a alguns, mas não todos os seus direitos originais. Assim, nenhum governante poderia reivindicar poder absoluto sobre todos os elementos da vida de um cidadão. Isso esculpiu espaço importante para certos direitos ou liberdades individuais. Finalmente, e talvez o mais importante, um governo que falhou em proteger adequadamente os direitos e interesses de seus cidadãos ou um governo que tentou ultrapassar sua autoridade estaria falhando em cumprir a tarefa para a qual foi criado. Como tal, os cidadãos teriam direito a revolta e substituir o governo existente por um que cumpriria adequadamente os deveres de garantir a paz e a ordem civil, respeitando os direitos individuais.

Então Locke foi capaz de usar a conta dos direitos naturais e um governo criado através de contrato para realizar uma série de tarefas importantes. Ele poderia usá-lo para mostrar por que os indivíduos retêm certos direitos mesmo quando estão sujeitos a um governo. Ele poderia usá-lo para mostrar por que governos despóticos que tentaram infringir indevidamente os direitos de seus cidadãos eram ruins. E ele poderia usá-lo para mostrar que os cidadãos tinham o direito de se revoltar em casos

em que os governos falharam de certas maneiras. São ideias poderosas que permanecem importantes até hoje.

b. Propriedade

O Segundo Tratado de Governo de Locke contém um relato influente da natureza da propriedade privada. De acordo com Locke, Deus deu aos humanos o mundo e seu conteúdo para ter em comum. O mundo deveria fornecer aos humanos o que era necessário para a continuação e o gozo da vida. Mas Locke também acreditava que era possível para os indivíduos se apropriarem de partes individuais do mundo e justamente segurá-los para seu próprio uso exclusivo. Dito de outra forma, Locke acreditava que temos o direito de adquirir propriedade privada.

A alegação de Locke é que adquirimos propriedades misturando nosso trabalho com algum recurso natural. Por exemplo, se eu descobrir algumas uvas crescendo em uma vinha, através do meu trabalho em colher e coletar essas uvas eu adquiro uma propriedade sobre elas. Se eu encontrar um campo vazio e usar meu trabalho para arar o campo, plantar e criar plantações, serei o dono dessas culturas. Se eu derrubar árvores em uma floresta não reclamada e usar a madeira para formar uma mesa, então essa mesa será minha. Locke coloca duas limitações importantes na forma como a propriedade pode ser adquirida misturando mão-de-obra com recursos naturais. Primeiro, há o que veio a ser conhecido como o Proviso de Resíduos. Não se deve tomar tanta propriedade que parte dela vai para o lixo. Eu não deveria me apropriar de galões e galões de uvas se eu só sou capaz de comer alguns e o resto acabar apodrecendo. Se os bens da Terra fossem dados a nós por Deus, seria inapropriado permitir que parte deste dom fosse desperdiçado. Em segundo lugar, há a Provisão suficiente-e-tão-bona. Isso diz que, ao apropriar-me de recursos, sou

obrigado a deixar o suficiente e tão bom para outros se apropriarem. Se o mundo fosse deixado para nós em comum por Deus, seria errado da minha parte se apropriar mais do que minha parte justa e deixar recursos suficientes para os outros.

Depois que a moeda é introduzida e depois que os governos são estabelecidos, a natureza da propriedade obviamente muda muito. Usando o metal, que pode ser transformado em moedas e que não perece como os alimentos e outros bens, os indivíduos podem acumular muito mais riqueza do que seria possível de outra forma. Assim, a ressalva relativa ao desperdício parece cair. E governos particulares podem instituir regras que regem a aquisição e distribuição de propriedades. Locke estava ciente disso e dedicou muita atenção à natureza da propriedade e à distribuição adequada da propriedade dentro de uma comunidade. Seus escritos sobre economia, política monetária, caridade e sistemas de bem-estar social são evidências disso. Mas os pontos de vista de Locke sobre a propriedade dentro de uma comunidade receberam muito menos atenção do que seus pontos de vista sobre a aquisição original de propriedade no estado de natureza.

c. Tolerância

Locke vinha pensando sistematicamente sobre questões relacionadas à tolerância religiosa desde seus primeiros anos em Londres e mesmo tendo publicado apenas sua *Epistola de Tolerantia* (*A Carta sobre Tolerância*) em 1689, ele havia terminado de escrevê-la vários anos antes. A questão de saber se um Estado deve ou não tentar prescrever uma religião em particular dentro do Estado, quais meios os Estados podem usar para fazê-lo, e qual deve ser a atitude correta em relação àqueles que resistem à conversão à religião oficial do Estado tinha sido central para a

política europeia desde a Reforma Protestante. O tempo de Locke na Inglaterra, França e Holanda lhe deu experiências de três abordagens muito diferentes para essas questões. Essas experiências o convenceram de que, em sua maioria, os indivíduos deveriam ser autorizados a praticar sua religião sem interferência do Estado. De fato, parte do ímpeto para a publicação da *Carta de Tolerância* de Locke veio da revogação do Édito de Nantes, de Luís XIV, que tirou os direitos já limitados dos protestantes na França e os expôs à perseguição estatal.

É possível ver os argumentos de Locke a favor da tolerância como relacionados tanto às visões epistemológicas do *Ensaio* quanto às visões políticas dos *Dois Tratados*. Em relação às visões epistemológicas de Locke, lembre-se de cima que Locke achava que o escopo do conhecimento humano era extremamente restrito. Podemos não ser particularmente bons em determinar qual é a religião correta. Não há razão para pensar que aqueles que detêm o poder político serão melhores em descobrir a verdadeira religião do que qualquer outra pessoa, por isso não devem tentar impor suas opiniões sobre os outros. Em vez disso, cada indivíduo deve ser autorizado a perseguir crenças verdadeiras da melhor forma possível. Poucos malefícios resultam de permitir que outros tenham suas próprias crenças religiosas. De fato, pode ser benéfico permitir uma pluralidade de crenças porque um grupo pode acabar com as crenças corretas e conquistar outros para o seu lado. Em relação às opiniões políticas de Locke, expressas nos *Dois Tratados*, Locke endossa a tolerância sob a alegação de que a aplicação da conformidade religiosa está fora do escopo adequado do governo. As pessoas concordam com os governos com o propósito de estabelecer a ordem social e o Estado de Direito. Os governos devem abster-se de impor a conformidade religiosa porque fazê-lo é desnecessário e irrelevante para esses fins. De fato, tentar

impor a conformidade pode prejudicar positivamente esses fins, pois provavelmente levará à resistência de membros de religiões proibidas. Locke também sugere que os governos devem tolerar as crenças religiosas dos cidadãos individuais porque impor a crença religiosa é realmente impossível. A aceitação de uma certa religião é um ato interno, uma função de *suas crenças*. Mas os governos são projetados para controlar *as ações* das pessoas. Assim, os governos estão, em muitos aspectos, mal equipados para impor a adoção de uma religião particular porque as pessoas individuais têm um controle quase perfeito de seus próprios pensamentos.

Embora as opiniões de Locke sobre tolerância fossem muito progressivas para a época e, embora suas opiniões tenham uma afinidade com nosso consenso contemporâneo sobre o valor da tolerância religiosa, é importante reconhecer que Locke colocou alguns limites severos na tolerância. Ele não achava que deveríamos tolerar os intolerantes, aqueles que buscariam impor à força suas opiniões religiosas sobre os outros. Da mesma forma, qualquer grupo religioso que representasse uma ameaça à estabilidade política ou à segurança pública não deve ser tolerado. Importante, Locke incluiu católicos romanos neste grupo. Em sua opinião, os católicos tinham uma lealdade fundamental ao Papa, um príncipe estrangeiro que não reconhecia a soberania da lei inglesa. Isso fez dos católicos uma ameaça ao governo civil e à paz. Finalmente, Locke também acreditava que os ateus não deveriam ser tolerados. Por não acreditarem que seriam recompensados ou punidos por suas ações na vida após a morte, Locke não achava que eles poderiam ser confiáveis para se comportar moralmente ou manter suas obrigações contratuais.

5. Teologia

Já vimos que no *Ensaio* Locke desenvolveu um relato de crença de acordo com a fé e a crença de acordo com a razão. Lembre-se que uma agente acredita de acordo com a razão quando ela descobre algo através do uso de suas faculdades naturais e ela acredita de acordo com a fé quando ela toma algo como verdade porque ela entende que é uma mensagem de Deus. Lembre-se também que a razão deve decidir quando algo é ou não uma mensagem de Deus. O objetivo de Locke em *A Razoabilidade do Cristianismo* é mostrar que é razoável ser cristão. Locke argumenta que temos razões suficientes para pensar que as verdades centrais do cristianismo foram comunicadas a nós por Deus através de seu mensageiro, Jesus de Nazaré.

Para o projeto de Locke ter sucesso, ele precisava mostrar que Jesus forneceu aos seus seguidores originais provas suficientes de que ele era um mensageiro legítimo de Deus. Dado que numerosos indivíduos na história tinham supostamente os destinatários da revelação divina, deve haver algo especial que diferencie Jesus. Locke oferece duas considerações a este respeito. A primeira é que Jesus cumpriu uma série de previsões históricas sobre a vinda de um Messias. A segunda é que Jesus realizou uma série de milagres que atestam que ele tinha uma relação especial com Deus. Locke também afirma que temos razões suficientes para acreditar que esses milagres realmente ocorreram com base no testemunho daqueles que os testemunharam em primeira mão e uma cadeia confiável de reportagem do tempo de Jesus para o nosso. Este argumento leva Locke a uma discussão sobre os tipos e o valor do testemunho que muitos filósofos têm considerado interessante em seu próprio direito.

Uma característica marcante da *Razoabilidade do Cristianismo* é a exigência de salvação que Locke endossa. Disputas sobre quais crenças precisas eram necessárias para a salvação e a vida eterna no Céu estavam no centro de muita discordância religiosa no tempo de Locke. Diferentes denominações e seitas alegavam que eles, e muitas vezes *apenas* eles, tinham as crenças corretas. Locke, por outro lado, argumentou que para ser um verdadeiro cristão e digno de salvação um indivíduo só precisa acreditar em uma verdade simples: que Jesus é o Messias. Claro, Locke acreditava que havia muitas outras verdades importantes na Bíblia. Mas ele achava que essas outras verdades, especialmente aquelas contidas nas Epístolas em vez dos Evangelhos, poderiam ser difíceis de interpretar e poderiam levar a disputas e desacordos. O princípio central do cristianismo, no entanto, de que Jesus é o Messias, era uma crença obrigatória.

Ao tornar os requisitos para a fé cristã e a salvação tão mínimos Locke era parte de uma facção crescente na Igreja da Inglaterra. Esses indivíduos, muitas vezes conhecidos como latitudinarianos, estavam deliberadamente tentando construir um cristianismo mais árnico com o objetivo de evitar o conflito e a controvérsia que as lutas internecinas anteriores haviam produzido. Então Locke não estava sozinho na tentativa de encontrar um conjunto de compromissos cristãos fundamentais que estavam livres de bagagem teológica sectária. Mas Locke ainda era um pouco radical; poucos teólogos tinham feito os requisitos para a fé cristã tão mínimo.

6. Educação

Locke era considerado por muitos em seu tempo como um especialista em questões educacionais. Ele ensinou muitos alunos em Oxford e também atuou como tutor particular. A correspondência de

Locke mostra que ele era constantemente solicitado a recomendar tutores e oferecer conselhos pedagógicos. A experiência de Locke levou ao seu trabalho mais importante sobre o tema: *Alguns Pensamentos Relativos à Educação*. A obra teve suas origens em uma série de cartas que Locke escreveu a Edward Clarke oferecendo conselhos sobre a educação dos filhos de Clarke e foi publicado pela primeira vez em 1693.

As opiniões de Locke sobre educação eram, por enquanto, bastante prospectivas. Línguas clássicas, geralmente aprendidas através de exercícios tediosos envolvendo exercícios de memorização, e punição corpórea eram duas características predominantes do sistema educacional inglês do século XVII. Locke viu pouco uso para qualquer um. Em vez disso, enfatizou a importância de ensinar conhecimentos práticos. Ele reconheceu que as crianças aprendem melhor quando estão envolvidas com o assunto. Locke também previu algumas visões pedagógicas contemporâneas, sugerindo que as crianças deveriam ter alguma autodireção em seu curso de estudo e deveriam ter a capacidade de perseguir seus interesses.

Locke acreditava que era importante tomar muito cuidado na educação dos jovens. Ele reconheceu que hábitos e preconceitos formados na juventude poderiam ser muito difíceis de quebrar na vida posterior. Assim, grande parte de *Alguns Pensamentos Relativos à Educação* se concentra na moralidade e nas melhores formas de inculcar a virtude e a indústria. Locke rejeitou abordagens autoritárias. Em vez disso, ele favoreceu métodos que ajudariam as crianças a entender a diferença entre o certo e o errado e a cultivar um senso moral próprio.

7. Influência de Locke

O *Ensaio* foi rapidamente reconhecido como uma importante contribuição filosófica tanto por seus admiradores quanto por seus críticos. Em pouco tempo, foi incorporada ao currículo em Oxford e Cambridge e sua tradução para o latim e francês também conquistou uma audiência no continente. Os *Dois Tratados* também foram reconhecidos como importantes contribuições para o pensamento político. Embora o trabalho tenha tido algum sucesso na Inglaterra entre aqueles favoravelmente dispostos à Revolução Gloriosa, seu principal impacto foi no exterior. Durante a Revolução Americana (e em menor grau, durante a Revolução Francesa) as opiniões de Locke eram frequentemente apeladas por aqueles que buscavam estabelecer formas de governo mais representativas.

Relacionado a este último ponto, Locke passou a ser visto, ao lado de seu amigo Newton, como uma personificação dos valores e ideais iluministas. A ciência newtoniana desnudaria o funcionamento da natureza e levaria a importantes avanços tecnológicos. A filosofia lockeana colocaria o funcionamento da mente dos homens e levaria a importantes reformas na lei e no governo. Voltaire desempenhou um papel fundamental na formação desse legado para Locke e trabalhou duro para divulgar as opiniões de Locke sobre razão, tolerância e governo limitado. Locke também passou a ser visto como uma inspiração para o movimento deísta. Figuras como Anthony Collins e John Toland foram profundamente influenciadas pelo trabalho de Locke.

Locke é frequentemente reconhecido como o fundador do empirismo britânico e é verdade que Locke lançou as bases para grande parte da filosofia da língua inglesa no século 18 e início de século 19. Mas aqueles que seguiram seus passos não eram seguidores inquestionais.

George Berkeley, David Hume, Thomas Reid, e outros ofereceram críticas sérias. Nas últimas décadas, os leitores tentaram oferecer reconstruções mais caridosas da filosofia de Locke. Dado tudo isso, ele manteve um lugar importante no canhão da filosofia anglófona.

8. Referências e Leitura Suplementar

a. Obras de Locke

- Laslett, P. [ed.] 1988. *Dois Tratados de Governo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. 1823. *As Obras de John Locke*. Londres: Impresso para T. Tegg (10 volumes).
- Locke, J. The *Clarendon Edition of the Works of John Locke*, Oxford University Press, 2015. Esta edição inclui os seguintes volumes:
- Nidditch, P. [ed.] 1975. *Um ensaio sobre a compreensão humana*.
- Nidditch, P. e G.A.J. Rogers [eds.] 1990. *Rascunhos para o Ensaio sobre a Compreensão Humana*.
- Yolton, J.W. e J.S. Yolton. [eds.] 1989. *Alguns pensamentos sobre educação*.
- Higgins-Biddle, J.C. [ed.] 1999. *A Razoabilidade do Cristianismo*.
- Milton, JR e P. Milton. [eds.] 2006. *Um ensaio sobre tolerância*.
- de Beer, E.S. [ed.] 1976-1989. *A correspondência de John Locke*. (8 volumes).
- von Leyden, W. [ed.] 1954. *Ensaio sobre a Lei da Natureza*. Oxford: Clarendon Press.

b. Leitura recomendada

A seguir, recomendações para leitura posterior no Locke. Cada trabalho tem uma breve declaração indicando o conteúdo

- Anstey, P. 2011. *John Locke & Filosofia Natural*. Oxford: Oxford University Press.

Um exame minucioso do pensamento científico e médico de Locke.

- Ayers, M. 1993. *Epistemologia e Ontologia*. New York: Routledge.

Um clássico nos estudos de Locke. Explora temas filosóficos no *Ensaio* e discute o projeto de Locke como um todo. Um volume de epistemologia e outro em metafísica.

- Chappell, V. 1994. *O companheiro de Cambridge para Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.

Uma série de ensaios focando em todos os aspectos do pensamento de Locke.

- LoLordo, A. 2012. *O Homem Moral de Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Uma exploração e discussão de temas na intersecção do pensamento moral e político de Locke. Foca-se particularmente na agência, personalidade e racionalidade.

- Lowe, E.J. 2005. *O Locke*. New York: Routledge.

Uma visão geral introdutória do pensamento filosófico e político de Locke.

- Mackie, J.L. 1976. *Problemas do Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Usa o trabalho de Locke para levantar e discutir uma série de questões filosóficas e quebra-cabeças.

- Newman, L. 2007. *O companheiro de Cambridge para o ensaio de Locke sobre a compreensão humana*. Cambridge: Cambridge University Press.

Uma série de ensaios com foco em questões específicas na *Redação* de Locke.

- Pyle, A.J. 2013. *O Locke*. Londres: Polity.

Uma excelente e breve introdução ao pensamento e contexto histórico de Locke. Um lugar muito bom para começar para iniciantes.

- Rickless, S. 2014. *O Locke*. Malden, MA: Blackwell.

Uma visão geral introdutória do pensamento filosófico e político de Locke.

- Stuart, M. 2013. *Metafísica de Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Um tratamento aprofundado de questões metafísicas e problemas na *Redação*.

- Waldron, J. 2002. *Deus, Locke e Igualdade: Fundação Cristã do Pensamento Político de Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.

Um exame de algumas questões-chave no pensamento político de Locke.

- Woolhouse, R. 2009. *Locke: Uma Biografia*. Cambridge: Cambridge University Press.

A melhor e mais recente biografia da vida de Locke.

Informações do autor

Patrick J. Connolly

Lehigh University

U. S. A.

DAVID HUME

David Hume (1711-1776) é um dos empiristas britânicos do início do período moderno, juntamente com John Locke e George Berkeley. Embora os três defendam padrões empíricos semelhantes para o conhecimento, ou seja, que não há ideias inatas e que todo conhecimento vem da experiência, Hume é conhecido por aplicar esse padrão rigorosamente à causa e à necessidade. Em vez de tomar como certa a noção de causalidade, Hume nos desafia a considerar o que a experiência nos permite saber sobre causa e efeito.

Hume mostra que a experiência não nos diz muito. De dois eventos, A e B, dizemos que A causa B quando os dois sempre ocorrem juntos, isto é, estão constantemente conjugados. Sempre que encontramos A, encontramos também B, e temos a certeza de que essa conjunção continuará a acontecer. Uma vez que percebemos que "A deve trazer B" equivale meramente a "devido à sua conjunção constante, estamos psicologicamente certos de que B seguirá A", então ficamos com uma noção muito fraca de necessidade. Essa compreensão tênue da eficácia causal ajuda a dar origem ao Problema da Indução - que não estamos razoavelmente justificados em fazer qualquer inferência indutiva sobre o mundo. Entre os estudiosos de Hume é uma questão de debate quão seriamente Hume quer que levemos essa conclusão e se a causalidade consiste inteiramente em conjunção constante.

Este artigo examina os fundamentos empíricos que levam Hume a sua explicação da causalidade antes de detalhar suas definições de causalidade e como ele usa esses insights-chave para gerar o Problema da Indução. Depois de explicar esses dois componentes principais da noção de causalidade de Hume, três famílias de interpretação serão exploradas: a reducionista causal, que toma as definições de causalidade de Hume como

definitivas; o cético causal, que considera o problema da indução de Hume sem solução; e o realista causal, que introduz ferramentas interpretativas adicionais para evitar essas conclusões e sustenta que Hume tem alguma noção robusta de causalidade.

ÍNDICE

1. O lugar da causalidade na taxonomia de Hume
2. Conexões Necessárias e as Duas Definições de Hume
3. O problema da indução
4. Reducionismo causal
5. Ceticismo Causal
6. Realismo Causal
7. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Uma nota sobre as obras de Hume
 - b. As obras de Hume sobre a causalidade
 - c. Trabalhos na história da filosofia
 - d. Metafísica Contemporânea da causalidade

1. O lugar da causalidade na taxonomia de Hume

As contribuições mais importantes de Hume para a filosofia da causalidade são encontradas em *Um Tratado da Natureza Humana* e *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, este último geralmente visto como uma reformulação parcial do primeiro. Ambos os trabalhos começam com o axioma empírico central de Hume conhecido como *Princípio da Cópia*. Vagamente, afirma que todos os constituintes de nossos pensamentos vêm da experiência. Aprendendo o vocabulário de Hume, isso pode ser reafirmado com mais precisão. Hume chama o conteúdo da mente de *percepções*, que ele divide

em *impressões* e *ideias*. Embora o próprio Hume não seja rigoroso em manter uma distinção concisa entre os dois, podemos pensar nas impressões como tendo sua gênese nos sentidos, enquanto as ideias são produtos do intelecto. As impressões, que são de *sensação* ou *reflexão* (memória), são mais vívidas do que as ideias. O Princípio da Cópia de Hume afirma, portanto, que todas as nossas ideias são produtos de impressões.

À primeira vista, o Princípio da Cópia pode parecer rígido demais. Para usar o exemplo de Hume, podemos ter uma ideia de uma montanha dourada sem nunca ter visto uma. Mas apresentar tais exemplos contrários ao Princípio da Cópia é ignorar as atividades da mente. A mente pode combinar ideias relacionando-as de certas maneiras. Se temos a ideia de ouro e a ideia de montanha, podemos combiná-las para chegar à ideia de montanha dourada. O Princípio da Cópia exige apenas que, no fundo, as ideias constituintes mais simples que relatamos venham de impressões. Isso significa que qualquer ideia complexa pode eventualmente ser rastreada até suas impressões constituintes.

No *Tratado*, Hume identifica duas maneiras pelas quais a mente associa ideias, via relações naturais e via relações filosóficas. As relações naturais têm um princípio de conexão tal que a imaginação nos leva naturalmente de uma ideia a outra. As três relações naturais são semelhança, contiguidade e causa e efeito. Destes, Hume nos diz que a causalidade é o mais prevalente. Mas causa e efeito também é uma das relações filosóficas, onde os relatos não têm princípio de conexão, ao invés disso são justapostos artificialmente pela mente. Das relações filosóficas, algumas, como a semelhança e a contrariedade, podem nos dar certeza. Alguns não podem. Causa e efeito é uma das três relações filosóficas que nos fornecem menos do que um conhecimento certo, sendo as outras duas

identidade e situação. Mas, destes, a causalidade é crucial. Só ela nos permite ir além do que está imediatamente presente aos sentidos e, junto com a percepção e a memória, é responsável por todo o nosso conhecimento do mundo. Hume, portanto, reconhece causa e efeito tanto como uma relação filosófica quanto como uma relação natural, pelo menos no *Tratado*, a única obra em que ele faz essa distinção.

A relação de causa e efeito é fundamental no raciocínio, que Hume define como a descoberta de relações entre objetos de comparação. Mas note que quando Hume diz “objetos”, pelo menos no contexto do raciocínio, ele está se referindo aos objetos da mente, isto é, ideias e impressões, uma vez que Hume adere ao “modo de ideias” do início da Idade Moderna, a crença dessa sensação é um evento mental e, portanto, todos os objetos de percepção são mentais. Mas a própria causalidade deve ser uma relação e não uma qualidade de um objeto, pois não há uma propriedade comum a todas as causas ou a todos os efeitos. Ao colocar a causalidade no sistema de Hume, chegamos a uma primeira aproximação de causa e efeito. Causalidade é uma relação entre objetos que empregamos em nosso raciocínio para produzir menos do que conhecimento demonstrativo do mundo além de nossas impressões imediatas. No entanto, este é apenas o começo da percepção de Hume.

2. Conexões Necessárias e as Duas Definições de Hume

Tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, encontramos o *garfo de Hume*, sua bifurcação de todos os objetos de conhecimento possíveis em *relações de ideias* e *questões de fato*. Hume dá várias diferenças que distinguem os dois, mas a principal distinção é que a negação de uma verdadeira relação de ideias implica uma contradição. As relações de ideias também podem ser conhecidas independentemente da experiência.

As questões de fato, no entanto, podem ser negadas coerentemente e não podem ser conhecidas independentemente da experiência. Embora Immanuel Kant mais tarde pareça ter perdido esse ponto, defendendo um meio-termo que ele acha que Hume perdeu, as duas categorias devem ser exclusivas e exaustivas. Uma afirmação verdadeira deve ser uma ou outra, mas não ambas, já que sua negação deve implicar uma contradição ou não. Não há meio termo. No entanto, dadas essas definições, parece claro que o raciocínio relativo à causalidade sempre invoca questões de fato. Para Hume, a negação de uma afirmação cuja condição de verdade está fundamentada na causalidade não é inconcebível (e, portanto, não é impossível; Hume sustenta que concebibilidade implica possibilidade). Por exemplo, um filme de terror pode mostrar a concebibilidade da decapitação sem causar a cessação da animação em um corpo humano. Mas se a negação de uma afirmação causal ainda é concebível, então sua verdade deve ser uma questão de fato e, portanto, deve depender de alguma forma da experiência.

Embora para Hume isso seja verdade por definição para todas as questões de fato, ele também apela para nossa própria experiência para transmitir o ponto. Hume nos desafia a considerar qualquer evento e meditar sobre ele; por exemplo, uma bola de bilhar atingindo outra. Ele sustenta que não importa o quão espertos sejamos, a única maneira de inferir se e como a segunda bola de bilhar se moverá é por meio da experiência passada. Não há nada na causa que jamais implique o efeito em um vácuo experiencial. E aqui é importante lembrar que, além de causa e efeito, a mente associa naturalmente ideias por semelhança e contiguidade. Hume não sustenta que, por nunca ter visto um jogo de bilhar antes, não podemos saber qual será o efeito da colisão. Em vez disso, podemos usar a semelhança, por exemplo, para inferir um caso

análogo de nossas experiências passadas de momento transferido, deflexão e assim por diante. Ainda estamos contando com impressões anteriores para prever o efeito e, portanto, não violamos o princípio da cópia. Simplesmente usamos a semelhança para formar uma previsão análoga. E podemos, caridosamente, tornar tais semelhanças tão amplas quanto quisermos. Assim, objeções como: De acordo com o relato de Hume, a criança que queimou a mão não temeria a chama depois de apenas uma dessas ocorrências porque não experimentou uma conjunção constante, são injustas para Hume, pois a criança teria milhares de experiências de o princípio de que o semelhante causa o semelhante e, portanto, poderia empregar a semelhança para chegar à conclusão de temer a chama.

Se Hume está certo de que nossa consciência de causalidade (ou poder, força, eficácia, necessidade, e assim por diante – ele sustenta que todos esses termos são equivalentes) é um produto da experiência, devemos perguntar em que consiste essa consciência. Quando algum evento é julgado como causa e efeito? Estritamente falando, para Hume, nossa única impressão externa de causalidade é uma mera conjunção constante de fenômenos, que B sempre segue A, e Hume às vezes parece sugerir que isso é tudo o que a causalidade significa (e essa noção de causalidade como conjunção constante é necessária para Hume gerar o problema da indução discutido abaixo). No entanto, “causalidade” carrega uma conotação mais forte do que isso, pois a conjunção constante pode ser acidental e, portanto, não nos dá a conexão necessária que dá à relação de causa e efeito sua capacidade preditiva. Podemos, portanto, dizer agora que, segundo Hume, invocar a causalidade é invocar uma conjunção constante de relata cuja conjunção carrega consigo uma conexão necessária.

Hume aponta que esse segundo componente da causalidade está longe de ser claro. O que é essa necessidade que está implícita na causalidade? Claramente não é uma modalidade lógica, pois existem mundos possíveis nos quais as leis padrão de causalidade não se aplicam. Pode ser tentador afirmar que a necessidade envolvida na causalidade é, portanto, uma necessidade física ou metafísica. No entanto, Hume considera tais elucidações inúteis, pois não nos dizem nada sobre as impressões originais envolvidas. Na melhor das hipóteses, eles apenas equivalem à afirmação de que a causalidade segue leis causais. Mas invocar esse tipo comum de necessidade é trivial ou circular quando é essa mesma eficácia que Hume está tentando descobrir.

Devemos, portanto, seguir um caminho diferente ao considerar o que significa nossa impressão de necessidade. Como a causalidade, em sua base, envolve *apenas* questões de fato, Hume mais uma vez nos desafia a considerar o que podemos saber das impressões constituintes da causalidade. Mais uma vez, tudo o que podemos encontrar é uma conjunção constante e experimentada. Sobre o entendimento comum de causalidade, Hume aponta que nunca temos uma impressão de eficácia. Por isso, nossa noção de lei causal parece ser um mero pressentimento de que a conjunção constante continuará sendo constante, alguma certeza de que essa misteriosa união persistirá. Hume argumenta que não *podemos* conceber qualquer outra conexão entre causa e efeito, porque simplesmente não há outra impressão à qual nossa ideia possa ser atribuída. Esta certeza é tudo o que resta.

Para Hume, a conexão necessária invocada pela causalidade nada mais é do que essa certeza. O Princípio da Cópia de Hume exige que uma ideia tenha vindo de uma impressão, mas não temos impressão de eficácia no evento em si. Em vez disso, a impressão de eficácia é aquela

produzida *na mente*. À medida que experimentamos casos suficientes de uma determinada conjunção constante, nossas mentes começam a passar uma determinação natural de causa para efeito, acrescentando um pouco mais de “força” à previsão do efeito a cada vez, uma certeza crescente de que o efeito se seguirá novamente. É a impressão interna desse “oomph” que dá origem à nossa ideia de necessidade, a mera sensação de certeza de que a conjunção permanecerá constante. Logo, a ideia de necessidade que suplementa a conjunção constante é uma projeção psicológica. Não podemos deixar de pensar que o evento se desenrolará dessa maneira.

Tendo abordado a explicação de causalidade de Hume por esse caminho, estamos agora em condições de ver de onde vêm as duas definições de causalidade de Hume dadas no *Tratado* (ele dá definições semelhantes, mas não idênticas, no *Investigação*). Ele define “causa” das duas maneiras seguintes:

(D1) Um objeto precedente e contíguo a outro, e onde todos os objetos que se assemelham ao primeiro são colocados em relações semelhantes de precedência e contiguidade aos objetos que se assemelham ao segundo.

(D2) Um objeto precedente e contíguo a outro, e tão unido a ele, que a ideia de um determinou a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais viva do outro. (T 1.3.14.31; SBN 170).

Existem resmas de literatura abordando se essas duas definições são as mesmas e, se não, a qual delas Hume dá primazia. J.A. Robinson é talvez o proponente mais ferrenho da posição de que os dois não são equivalentes, argumentando que há uma não equivalência de significado e que eles falham em capturar a mesma extensão. Dois objetos podem estar constantemente unidos sem que nossa mente determine que um causa o

outro, e parece possível que possamos determinar que um objeto causa outro sem que eles estejam constantemente unidos. Mas se as definições falham dessa forma, então é problemático que Hume sustente que ambas são definições adequadas de causalidade. Alguns estudiosos têm defendido maneiras de conciliar as duas definições (Don Garrett, por exemplo, argumenta que as duas são equivalentes se ambas forem lidas objetivamente ou ambas forem lidas subjetivamente), enquanto outros deram motivos para pensar que buscar ajustar ou eliminar definições pode ser um projeto equivocado.

Uma alternativa para ajustar as definições reside na possibilidade de que elas estejam fazendo duas coisas separadas e, portanto, pode ser inapropriado reduzir uma à outra ou afirmar que uma é mais significativa que a outra. Existem várias interpretações que nos permitem manter significativamente a distinção (e, portanto, a não equivalência) entre as duas definições sem problemas. Por exemplo, D1 pode ser visto como traçando as impressões *externas* (ou seja, a conjunção constante) necessárias para nossa ideia de causalidade, enquanto D2 traça as impressões *internas*, ambas importantes para Hume ao fornecer uma explicação completa. Como diz Hume, as definições estão “apresentando uma visão diferente do mesmo objeto” (T 1.3.14.31; SBN 170). Apoiando isso, Harold Noonan sustenta que D1 é “o que está acontecendo no mundo” e que D2 é “o que se passa na mente do observador” e, portanto, “o problema de definições não apresenta nenhum problema real para a compreensão de Hume” (Noonan 1999: 150-151). Simon Blackburn fornece uma interpretação semelhante de que as definições estão fazendo duas coisas diferentes, externamente e internamente. No entanto, Blackburn tem o primeiro como dando a “contribuição do mundo” e o segundo dando a “diferença funcional na mente que apreende a

regularidade" (Blackburn 2007: 107). No entanto, esta não é a única maneira de conceder uma não equivalência sem estabelecer a primazia de um sobre o outro.

Outro método é descontar as duas definições em termos dos tipos de relação. Alguns estudiosos enfatizaram que, de acordo com a afirmação de Hume no *Tratado*, D1 está definindo a relação filosófica de causa e efeito enquanto D2 define a relação natural. Walter Ott argumenta que, se isso estiver certo, então a falta de equivalência não é um problema, pois não se esperaria que as relações filosóficas e naturais capturassem a mesma extensão. (Ott 2009: 239) Essa forma de descartar a não equivalência das duas definições torna-se mais problemática, porém, quando percebemos que Hume não faz a distinção entre relações naturais e filosóficas na *Investigação*, mas fornece aproximadamente as mesmas duas definições. Se as definições fossem destinadas a rastrear separadamente as relações filosóficas e naturais, poderíamos esperar que Hume explicasse essa distinção na *Investigação* em vez de abandoná-la enquanto ainda mantinha duas definições. Talvez por essa razão, Jonathan Bennett sugere que é melhor esquecer o comentário de Hume sobre essa correspondência (Bennet 1971: 398).

Embora este tratamento da literatura considerando as definições como significativamente não equivalentes tenha sido breve, ele serve para mostrar que as definições não precisam ser forçadas juntas. De fato, mais adiante no *Tratado*, Hume afirma que a necessidade é definida por ambos, seja como a conjunção constante ou como a inferência mental, que são dois sentidos diferentes da necessidade, e Hume, em vários pontos, identifica ambos como a essência da conexão ou alimentação. Quer Robinson esteja certo ou não em pensar que Hume está errado ao manter

essa posição, o próprio Hume não parece acreditar que uma definição seja superior à outra, ou que elas não sejam equivalentes.

Além do próprio uso de Hume, há uma segunda preocupação persistente. A tentativa de estabelecer a primazia entre as definições implica que elas são de alguma forma a linha de fundo para Hume sobre a causalidade. Mas Hume se esforça para apontar que as definições são inadequadas. Ao discutir os “limites estreitos da razão e capacidade humana”, Hume pergunta:

E que exemplo mais forte pode ser produzido da surpreendente ignorância e fraqueza do entendimento do *que*[a análise da causalidade]?... Extraída de algo estranho e estranho a ela... Mas, embora ambas as definições sejam extraídas de circunstâncias estranhas à causa, não podemos remediar essa inconveniência, ou alcançar qualquer definição mais perfeita... (EHU 7.29; SBN 77, grifo dele).

O tom que esta passagem transmite é de resignada insatisfação. Embora Hume faça o melhor que se pode esperar sobre o assunto, ele está insatisfeito, mas essa insatisfação é inevitável. Isso porque, como Hume sustenta na Parte VII da *Investigação*, um *definido* nada mais é do que uma enumeração das ideias simples constituintes da *definição*. No entanto, Hume acaba de nos dar motivos para pensar que não temos tais ideias constituintes satisfatórias, daí o “inconveniente” que nos obriga a apelar para o “estranho”. Isso não quer dizer que as definições estejam incorretas. Observe que ele ainda aplica o título de “justo” a eles, apesar de seu apelo ao estranho e, no *Tratado*, ele os chama de “precisos”. Em vez disso, eles são insatisfatórios. É um inconveniente que apelem para algo estranho, algo que gostaríamos de remediar. Infelizmente, tal remédio é impossível, então as definições, embora tão precisas quanto possam ser, ainda nos deixam querendo algo mais. Mas se isso estiver certo, então Hume deveria

ser capaz de endossar tanto D1 quanto D2 como componentes vitais da causalidade sem implicar que ele endossa um (ou ambos) como necessário e suficiente para a causalidade. Por essas razões, a discussão de Hume que leva às duas definições deve ser considerada primária em sua explicação da causalidade, e não as próprias definições.

3. O Problema da Indução

O segundo dos influentes argumentos causais de Hume é conhecido como o problema da indução, um argumento cético que utiliza os insights de Hume sobre a experiência limitando nosso conhecimento causal à conjunção constante. Embora Hume dê uma versão rápida do Problema no meio de sua discussão sobre a causalidade no *Tratado* (T 1.3.6), ela é apresentada mais claramente na Seção IV da *Investigação*. Um argumento influente, as conclusões céticas do Problema tiveram um impacto drástico no campo da epistemologia. Deve-se notar, no entanto, que nem todos concordam sobre em que exatamente consiste o Problema. Resumidamente, a versão tipificada do Problema como argumentando pelo ceticismo indutivo pode ser descrita da seguinte forma:

Lembre-se de que o raciocínio adequado envolve apenas relações de ideias e questões de fato. Mais uma vez, a principal diferença que distingue as duas categorias de conhecimento é que afirmar a negação de uma verdadeira relação de ideias é afirmar uma contradição, mas esse não é o caso com questões de fato genuínas. Mas na Seção IV, Hume busca apenas a justificação para questões de fato, das quais existem duas categorias:

(A) Relatos de experiência direta, passada e presente.

(B) Reivindicações sobre estados de coisas não observados diretamente

As questões de fato da categoria (A) incluíam a experiência sensorial e a memória, contra as quais Hume nunca levanta dúvidas, ao contrário de René Descartes. Para Hume, (B) incluiria tanto as previsões quanto as leis da natureza sobre as quais as previsões se baseiam. Não podemos reivindicar experiência direta de previsões ou de leis gerais, mas o conhecimento delas ainda deve ser classificado como questões de fato, uma vez que tanto elas quanto suas negações permanecem concebíveis. Ao considerar os fundamentos das previsões, no entanto, devemos lembrar que, para Hume, apenas a relação de causa e efeito nos dá poder preditivo, pois por si só nos permite ir além da memória e dos sentidos. Todas essas previsões devem, portanto, envolver causalidade e, portanto, devem ser da categoria (B). Mas o que os justifica?

Parece que são as leis que governam causa e efeito que fornecem suporte para previsões, pois a razão humana tenta reduzir fenômenos naturais particulares "... a uma maior simplicidade e resolver os muitos efeitos particulares em algumas causas gerais...". Mas isso simplesmente retrocede a questão, pois agora devemos nos perguntar o que justifica essas "causas gerais". Uma resposta possível é que eles são justificados *a priori* como relações de ideias. Hume rejeita essa solução por duas razões: primeiro, como mostrado acima, não podemos meditar puramente na ideia de uma causa e deduzir o efeito correspondente e, mais importante, afirmar a negação de qualquer lei causal não é afirmar uma contradição.

Aqui devemos fazer uma pausa para notar que a geração do Problema da Indução parece envolver essencialmente os insights de Hume sobre a conexão necessária (e, portanto, nosso primeiro tratamento). Uma vez que o Problema da Indução exige que as conexões causais não possam ser conhecidas *a priori*, e que nosso acesso seja apenas à conjunção constante, o Problema parece exigir os componentes mais cruciais de sua

explicação da necessidade. É, portanto, uma estranheza que, na *Investigação*, Hume espere até a Seção VII para explicar uma explicação de necessidade já utilizada no Problema da Seção IV. No *Tratado*, no entanto, uma versão do Problema aparece após os insights de Hume sobre a experiência limitando a causalidade à conjunção constante, mas antes da explicação da necessidade projetivista e sua apresentação das duas definições. Portanto, não está totalmente claro como Hume vê a relação entre sua explicação da necessidade e o Problema. Stathis Psillos, por exemplo, vê o ceticismo indutivo de Hume como um corolário de sua explicação da conexão necessária (Psillos 2002: 31). No entanto, Peter Millican corretamente aponta que o Problema ainda pode ser interpretado de modo a desafiar também a maioria das teorias causais não redutivas (Millican 2002: 141). Kenneth Clatterbaugh vai mais longe, argumentando que a explicação redutiva de causalidade de Hume e o ceticismo que o Problema levanta podem ser analisados de modo que sejam inteiramente separáveis (Clatterbaugh 1999: 186). D.M. Armstrong discorda, argumentando que "... se as leis da natureza não são nada além de uniformidades de Hume, então o ceticismo indutivo é inevitável" (Armstrong 1999: 52).

Se o problema da indução é de fato separável da explicação de Hume da conexão necessária, ele mesmo conecta os dois argumentando que "... o conhecimento desta relação não é, em nenhum caso, obtido por raciocínios *a priori*; mas surge inteiramente da experiência, quando descobrimos que quaisquer objetos particulares estão constantemente unidos uns aos outros" (EHU 4.6; SBN 27). Aqui, Hume invoca a explicação da causalidade explicada acima para mostrar que a necessidade que sustenta (B) está fundamentada em nossa observação de conjunção constante. Isso quer dizer que (B) está fundamentado em (A). Mas,

novamente, (A) por si só não nos dá poder preditivo. Assim, apenas empurramos a questão mais um passo para trás e devemos agora perguntar com Hume: "*Qual é o fundamento de todas as conclusões da experiência?*" (EHU 4.14; SBN 32, grifos dele).

A resposta a esta pergunta parece ser o raciocínio indutivo. Usamos a observação direta para tirar conclusões sobre estados de coisas não observados. Mas isso é apenas para afirmar mais uma vez que (B) está fundamentado em (A). A questão mais interessante, portanto, torna-se *como* fazemos isso. O que nos permite raciocinar de (A) a (B)? A única resposta aparente é a suposição de alguma versão do Princípio da Uniformidade da Natureza (PUN), a doutrina de que a natureza é sempre uniforme, de modo que instâncias não observadas de fenômenos se parecerão com as observadas. Isso é chamado de suposição, pois ainda não estabelecemos que temos justificção para sustentar tal princípio.

Mais uma vez, não se pode saber *a priori*, pois não afirmamos nenhuma contradição mantendo sua falsidade. Um universo esporádico e aleatório é perfeitamente concebível. Portanto, o conhecimento do PUN deve ser uma questão de fato. Mas o princípio é preditivo e não observado diretamente. Isso significa que o PUN é uma instância de (B), mas estávamos invocando o PUN como base para passar de crenças do tipo (A) para crenças do tipo (B), criando assim um círculo vicioso ao tentar justificar o tipo (B) questões de fato. Usamos o conhecimento de (B) como uma justificativa para nosso conhecimento de (B). A linha de fundo para o Problema da indução de Hume parece ser que não há uma maneira clara de justificar racionalmente qualquer raciocínio causal (e, portanto, nenhuma inferência indutiva). Não temos fundamento que nos permita passar de (A) para (B), para ir além da sensação e da memória, de modo que qualquer conhecimento de fato além desses torna-se suspeito.

Louis Loeb chama essa reconstrução de Hume visando a justificação do raciocínio baseado em inferência causal de “interpretação tradicional” (Loeb 2008: 108), e a conclusão de Hume de que inferências causais “não têm fundamento justo” (T 1.3.6.10; SBN 91) empresta apoio a esta interpretação. Sob essa reconstrução, a circularidade epistêmica revelada pelo Problema da Indução de Hume parece prejudicial ao conhecimento. No entanto, há filósofos (Max Black, Braithwaite, Charles Peirce e Brian Skyrms, por exemplo) que, embora concordem que Hume visa a justificação da inferência indutiva, insistem que esse círculo justificativo particular não é vicioso ou não é problemático por várias razões. Como discutido abaixo, Hume pode ser um desses filósofos. Alternativamente, há aqueles que pensam que Hume reivindica demais ao insistir que os argumentos indutivos falham em dar probabilidade às suas conclusões. Stove sustenta que, enquanto Hume argumenta que a inferência indutiva nunca adiciona probabilidade à sua conclusão, as premissas de Hume na verdade apenas apoiam o “falibilismo indutivo”, uma posição muito mais fraca de que a indução nunca pode atingir a certeza (ou seja, que as inferências nunca são válidas). Hume acrescenta ilicitamente que nenhum argumento inválido ainda pode ser razoável. (Fogão 1973: 48) que as inferências nunca são válidas). Hume acrescenta ilicitamente que nenhum argumento inválido ainda pode ser razoável. (Fogão 1973: 48) que as inferências nunca são válidas). Hume acrescenta ilicitamente que nenhum argumento inválido ainda pode ser razoável. (Fogão 1973: 48).

Mas nem todos concordam que o alvo pretendido por Hume é a justificação da inferência causal ou indutiva. Tom Beauchamp e Alexander Rosenberg concordam que o argumento de Hume implica falibilismo indutivo, mas sustentam que esta posição é adotada intencionalmente

como uma crítica ao racionalismo dedutivista da época de Hume (Beauchamp e Rosenberg 1981: 44). Annette Baier defende um relato semelhante, concentrando-se no uso de "razão" por Hume no argumento, que ela insiste que deve ser usado apenas no sentido restrito das "ciências demonstrativas" de Hume (Baier 1991: 60). Mais recentemente, Don Garrett argumentou que a conclusão negativa de Hume é da psicologia cognitiva, de que não adotamos a indução baseada em argumentação doxasticamente suficiente. A indução simplesmente não é apoiada por argumentos, bons ou ruins.

Em vez disso, é um mecanismo instintivo que compartilhamos com os animais. (Garrett 1997: 92, 94) Da mesma forma, David Owen sustenta que o Problema da indução de Hume não é um argumento contra a razoabilidade da inferência indutiva, mas, "em vez disso, Hume está argumentando que a razão não pode explicar como chegamos a ter crenças no não observado em com base na experiência passada" (Owen 1999: 6). Vemos que há uma variedade de interpretações do Problema da indução de Hume e, como veremos abaixo, como interpretamos o Problema informará como interpretamos sua posição causal última.

4. Reduccionismo Causal

Tendo descrito esses dois componentes importantes de sua explicação da causalidade, vamos considerar como a posição de Hume sobre a causalidade é interpretada de várias maneiras, começando com o reducionismo causal. A família de teorias reducionistas, muitas vezes lidas a partir do relato de necessidade de Hume descrito acima, sustenta que causalidade, poder necessidade e assim por diante, como algo que existe entre objetos externos e não no observador, é constituída inteiramente por sucessão regular. No mundo externo, a causalidade é

simplesmente a regularidade da conjunção constante. De fato, o defensor desse tipo de teoria da regularidade da causalidade é geralmente rotulado de “Humeano” sobre a causalidade. No entanto, uma vez que esta interpretação, como a própria posição histórica de Hume, permanece em disputa, a denominação será evitada aqui.

Por causa das opiniões variantes de como devemos ver a relação entre as duas definições oferecidas por Hume, encontramos dois tipos divergentes de redução da causa Hume. Primeiro, há reducionistas que insistem que Hume reduz a causalidade a nada além da conjunção constante, isto é, a redução é a uma simples teoria ingênua de regularidade da causalidade e, portanto, a projeção mental de D2 não desempenha nenhum papel. A motivação para esta interpretação parece ser uma ênfase em D1 de Hume, seja dizendo que é a única definição que Hume genuinamente endossa, ou que D2 de alguma forma colapsa em D1 ou que D2 não representa uma genuína redução ontológica, e, portanto, não é relevante para a metafísica da causalidade. Robinson, por exemplo, afirma que D2 é de natureza explicativa e é apenas parte de uma teoria psicológica empirista.

Esse foco em D1 é considerado profundamente problemático por alguns estudiosos de Hume (Francis Dauer, Mounce e Fred Wilson, por exemplo), porque parece ser um relato incompleto da discussão de Hume sobre a conexão necessária apresentada acima. Uma ênfase redutiva em D1 como definitiva ignora não apenas D2 *como definição*, mas também ignora todos os argumentos que levam a ela. Isso é desconsiderar a discussão pela qual Hume explica a *necessidade* de causalidade, um componente que ele descreve como “de muito maior importância” do que a contiguidade e sucessão de D1 (T 1.3.2.11; SBN 77). Em suma, uma redução para D1 ignora o componente de determinação mental. No

entanto, essa prática pode não ser tão caridosa quanto parece, pois muitos estudiosos veem a primeira definição como o único componente de sua conta relevante para a *metafísica*. Por exemplo, D. M. Armstrong, depois de descrever ambos os componentes, simplesmente anuncia sua intenção de deixar de lado o componente mental como irrelevante para a metafísica da causalidade (Armstrong 1983: 4). J. L. Mackie também enfatiza que, “é sobre causalidade, tanto quanto sabemos sobre ela em objetos, que Hume tem as visões mais firmes e plenamente argumentadas” (Mackie 1980: 21) e é por esta razão que ele se concentra em D1.

No entanto, nem todos concordam que o D2 pode ou deve ser descartado tão facilmente do sistema de Hume. Além de explicar a necessidade de causalidade mencionada acima, lembre-se de que Hume faz referência frequente a *ambas as* definições como precisas ou justas, e em um ponto até se refere a D2 como constituindo a essência da causalidade. Portanto, seja ou não o projetivismo de D2 realmente relevante para a metafísica da causalidade, um forte argumento pode ser feito de que Hume pensa que é assim e, portanto, uma interpretação histórica precisa incluir D2 para capturar as intenções de Hume (abaixo, a suposição de que Hume está mesmo fazendo metafísica também será desafiada.). A redução mais comum de Hume, então, adiciona uma reviravolta projetivista ao reduzir de alguma forma a causação à conjunção constante mais a impressão interna de necessidade (veja, por exemplo, Beauchamp e Rosenberg 1981: 11, Goodman 1983: 60, Mounce 1999: 42, Noonan 1999: 140-145, Ott 2009: 224 ou Wilson 1997: 16). O componente projetivista deve ser incluído, há menos concordância sobre como, precisamente, ele deve se encaixar no quadro causal geral de Hume. Em grande parte, por esse motivo, temos uma série de interpretações reducionistas em vez de uma única versão. O fio condutor das

interpretações reducionistas é que a causação, tal como existe no objeto, é constituída pela regularidade.

Mas, dada a explicação humeana da causação descrita acima, não é difícil ver como os escritos de Hume dão origem a tais posições reducionistas. Afinal, tanto D1 quanto D2 parecem redutivos por natureza. Se, como é frequentemente o caso, tomamos definições para representar as condições necessárias e suficientes da definição, então ambas as definições são noções redutivas de causalidade. D1 reduz a causalidade à proximidade, continuidade e conjunção constante, e D2 reduz a causalidade à proximidade, continuidade e à determinação mental interna que move o primeiro objeto ou ideia para o segundo. Mesmo considerando a explicação alternativa de definições de Hume, onde uma definição é uma enumeração das ideias constituintes do definido, isso não muda a natureza redutiva das duas definições. Dado que as discussões de Hume sobre causalidade culminam nessas duas definições, combinadas com o fato de que a concepção de causalidade que elas fornecem é usada nos argumentos filosóficos posteriores de Hume no Tratado, as definições desempenham um papel crucial na compreensão de sua explicação da causalidade. Portanto, as várias formas de reducionismo causal podem constituir interpretações razoáveis de Hume. Ao colocar as duas definições no estado central, Hume pode plausivelmente ser lido como enfatizando que nossa única noção de causalidade é a conjunção constante com a certeza de que ela continuará. No entanto, o reducionismo não é a única maneira de interpretar a teoria da causalidade de Hume.

5. Ceticismo Causal

Uma maneira de interpretar o raciocínio por trás de atribuir a Hume a posição de ceticismo causal é atribuir importância semelhante às

passagens enfatizadas pelos reducionistas, mas interpretando as afirmações sistemicamente em vez de ontologicamente. Em outras palavras, em vez de interpretar os insights de Hume sobre a ténue de nossa ideia de causalidade como representando uma redução ontológica do que a causalidade é, o ceticismo causal de Hume pode, em vez disso, ser visto como sua demarcação clara dos limites de nosso conhecimento nessa área e, em seguida, traçar as ramificações dessa limitação (abaixo, veremos que os realistas causais também tomam a explicação de Hume da necessidade como epistêmica ao invés de ontológica.) Se a explicação de Hume pretende ser epistêmica, então o Problema da indução pode ser visto como tomando as percepções de Hume sobre nossas impressões de necessidade para uma conclusão extrema, mas razoável. Se for verdade que a conjunção constante (com ou sem o componente adicional de determinação mental) representa a totalidade do conteúdo que podemos atribuir ao nosso conceito de causalidade, então perdemos qualquer pretensão de necessidade metafísica robusta. Mas uma vez que isso é perdido, também sacrificamos nosso único fundamento racional de inferência causal.

Nossa experiência de conjunção constante fornece apenas uma necessidade projetivista, mas uma necessidade projetivista não fornece nenhuma forma óbvia de poder preditivo preciso. Portanto, se limitarmos a causalidade ao conteúdo fornecido pelas duas definições, não podemos usar essa necessidade fraca para justificar o PUN e, portanto, não podemos fundamentar previsões. Somos, portanto, deixados em uma posição de ceticismo indutivo que nega o conhecimento além da memória e o que está presente aos sentidos. Ao limitar a causalidade à conjunção constante, somos incapazes de fundamentar a inferência causal; daí o ceticismo indutivo de Hume.

Desta forma, a interpretação cética causal leva a sério e definitivamente a "interpretação tradicional" do Problema da indução, defendendo que Hume nunca o resolveu. Como nunca experimentamos o poder diretamente, todas as reivindicações causais certamente parecem suscetíveis ao problema da indução. A tentativa de justificação da inferência causal levaria à regressão viciosa explicada acima em vez de encontrar um fundamento adequado. Os defensores do ceticismo causal de Hume podem então ser vistos como atribuindo a ele o que parece ser uma posição razoável, ou seja, a conclusão de que não temos conhecimento de tais alegações causais, pois elas necessariamente carecem de justificação adequada. A família de interpretações que tem a posição final de Hume como a de um cético causal, portanto, sustenta que não temos conhecimento de reivindicações causais indutivas, pois elas necessariamente carecem de justificação adequada. Nunca podemos reivindicar o conhecimento da categoria (B) D. M. Armstrong lê Hume dessa maneira, vendo a explicação redutivista da necessidade de Hume e suas implicações para as leis da natureza como, em última análise, levando-o ao ceticismo. (Armstrong 1983: 53). Outros estudiosos de Hume que defendem uma interpretação cética da causalidade incluem Martin Bell, (Rupert e Richman 2007: 129) e Michael Levine, que sustenta que o ceticismo causal de Hume, em última análise, mina seu próprio argumento de investigação contra milagres.

Há, no entanto, algumas dificuldades com esta interpretação. Primeiro, ele se baseia em atribuir a "interpretação tradicional" ao Problema da indução, embora, como discutido acima, essa não seja a única explicação. Em segundo lugar, ler a conclusão do Problema da Indução dessa maneira é difícil de conciliar com o restante do corpus de Hume. Por exemplo, o Princípio da Cópia, fundamental para seu

trabalho, tem implicações causais, e Hume confia na inferência indutiva já em T 1.1.1.8; SBN 4. Hume consistentemente se baseia no raciocínio analógico nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, mesmo depois de Philo conceder que a necessidade de causalidade é fornecida pelo costume, e o método experimental usado para apoiar a "ciência do homem" tão vital para o *Tratado* de Hume exige claramente a confiabilidade da inferência causal. O ceticismo causal de Hume parece, portanto, solapar sua própria filosofia. Claro, se esta é a maneira correta de ler o Problema da Indução, tanto pior para Hume.

Um desafio mais sério para a interpretação cética de Hume é que ela ignora a Parte processual da *Investigação*, na qual Hume fornece imediatamente o que ele chama de "solução" para o Problema da Indução. Hume afirma que, embora não sejam sustentadas pela razão, as inferências causais são "essenciais para a subsistência de todas as criaturas", e que:

É mais confortável para a sabedoria comum da natureza assegurar um ato tão necessário da mente, por algum instinto ou tendência mecânica, que pode ser infalível em suas operações, pode descobrir-se na primeira aparição da vida e do pensamento, e pode ser independente de todas as deduções laboriosas do entendimento. Como a natureza nos ensinou o uso de nossos membros, sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos pelos quais eles são acionados; assim ela implantou em nós um instinto, que conduz o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu entre os objetos externos; embora ignoremos aqueles poderes e forças, dos quais esse curso e sucessão de objetos dependem totalmente. (EHU 5.22; SBN 55)

Aqui, Hume parece ter uma inferência causal apoiada pelo instinto e não pela razão. O cético causal interpretará isso como descritivo em vez de normativo, mas outros não têm tanta certeza. Não está claro que Hume veja essa tendência instintiva como doxasticamente inadequada de alguma forma. Portanto, outra interpretação dessa "solução" é que Hume pensa que podemos ter justificativa para fazer inferências causais. No entanto, não é a razão que nos justifica, mas sim o instinto (e a razão, de fato, é uma subespécie de instinto para Hume, o que implica que pelo menos algumas faculdades instintivas estão aptas ao consentimento doxástico). Isso será discutido mais detalhadamente abaixo.

6. Realismo Causal

Contra as posições do reducionismo causal e do ceticismo causal está a tradição de New Hume. Tudo começou com *A Filosofia de David Hume*, de Norman Kemp Smith, e defende a visão de que Hume é um realista causal, uma posição que implica a negação tanto do reducionismo causal quanto do ceticismo causal, sustentando que o valor de verdade das declarações causais não é redutível a estados de coisas não causais e que eles são, em princípio, cognoscíveis (Tooley 1987: 246-47). O caso do realismo causal de Hume é o menos intuitivo, dadas as explicações acima, e, portanto, exigirá a maior explicação. No entanto, a posição pode se tornar mais plausível com a introdução de três ferramentas interpretativas cuja utilização adequada parece necessária para fazer uma interpretação realista convincente. Destas, duas são distinções que as interpretações realistas insistem que Hume respeita de maneira crucial, mas que as interpretações não realistas muitas vezes negam.

A primeira distinção é entre afirmações causais ontológicas e epistêmicas. Strawson aponta que podemos distinguir:

(O) causalidade como é nos objetos, e

(E) causalidade até onde sabemos sobre ela nos objetos.

Ele sustenta: "... a teoria da regularidade da causalidade de Hume é apenas uma teoria sobre (E), não sobre (O)" (Strawson 1989: 10). Quer concordemos ou não que Hume limita sua teoria ao último, a distinção em si não é difícil de entender. Ele simplesmente separa o que podemos saber do que é o caso. A interpretação realista então aplica isso à descrição de Hume da conexão necessária, sustentando que não é Hume que nos diz o que é causação, mas apenas o que podemos saber dela. A explicação de Hume é então meramente epistêmica e não pretende ter implicações ontológicas decisivas. Isso enfraquece a interpretação reducionista. Simplesmente porque Hume diz que isso é o que podemos saber sobre a causação, não se segue que Hume acredite que isso é tudo o que a causação significa. Na verdade, tal interpretação pode explicar melhor a insatisfação de Hume com as definições. Se Hume fosse um reducionista, então as definições deveriam ser corretas ou completas e não haveria as reservas discutidas acima.

Além disso, dada a atitude cética de Hume em relação à metafísica especulativa, parece improvável que ele cometa a falácia epistêmica e permita a inferência de "x é tudo o que podemos saber sobre y" para "x constitui a essência real e independente da mente de y" como alguns (embora não todos) relatos reducionistas exigiriam. Na verdade, Hume deve rejeitar essa inferência, já que ele não acredita que uma tese de semelhança entre percepções e objetos externos possa ser estabelecida filosoficamente. Ele torna essa negação explícita na Parte XII do *Investigação*.

A interpretação epistêmica da distinção pode ser mais convincente lembrando o que Hume está fazendo na terceira parte do Livro Um

do *Tratado*. Aqui, como em muitas outras áreas de seus escritos, ele está fazendo sua investigação empirista padrão. Como temos alguma noção de causalidade, conexão necessária e assim por diante, seu Princípio da Cópia exige que essa ideia seja rastreável a impressões. A explicação de causalidade de Hume deve, portanto, ser vista como uma tentativa de rastrear essas impressões da gênese e, assim, revelar o verdadeiro conteúdo da ideia que elas compreendem. Assim, é a *ideia* de causalidade que interessa a Hume. De fato, o título da Seção 1.3.2 é "De probabilidade; e da ideia de causa e efeito". Ele anuncia: "Para começar regularmente, devemos considerar a ideia de causalidade e ver de que origem ela é derivada". (T 1.3.2.4; SBN 74, ênfase dele) Hume, portanto, parece estar fazendo epistemologia em vez de metafísica. (Mounce 1999: 32 toma isso como indicativo de um projeto puramente epistêmico.)

Embora esse emprego da distinção possa oferecer uma resposta potencial ao reducionista causal, ainda há uma dificuldade à espreita. Embora possa ser verdade que Hume esteja tentando explicar o conteúdo da ideia de causalidade traçando suas impressões constituintes, isso não garante que haja uma ideia coerente, especialmente quando Hume faz afirmações ocasionais de que não temos ideia de poder, e assim por diante. O desafio parece ser o seguinte: mesmo que a distinção anterior esteja correta, e Hume esteja falando sobre o que podemos saber, mas não necessariamente o que é, o realista causal sustenta que conexões causais substantivas existem *além* da conjunção constante. Isso é postular uma afirmação muito mais forte do que meramente ter uma ideia de causalidade. O realista Hume diz que *há* causalidade além da conjunção constante, atribuindo-lhe assim um compromisso ontológico positivo, enquanto seus próprios argumentos céticos contra a metafísica especulativa que rejeita a paridade entre ideias e objetos deveriam, na

melhor das hipóteses, apenas implicar agnosticismo sobre a existência de poderes causais robustos (é por essa razão que Martin Bell e Paul Russell rejeitam a interpretação realista). Portanto, parece haver uma tensão entre aceitar a explicação de Hume da conexão necessária como puramente epistêmica e atribuir a Hume a existência de uma entidade além do que podemos conhecer por investigando nossas impressões.

Dito de outra forma, o Princípio da Cópia de Hume exige que nossas ideias derivam seu conteúdo de impressões constitutivas. No entanto, se a distinção anterior estiver correta, então Hume já explicou exhaustivamente as impressões que dão conteúdo à nossa ideia de causalidade. Este é o mesmo conteúdo que leva às duas definições. Parece que Hume tem que se comprometer com a posição de que não há uma ideia clara de causalidade além da redução proposta. Mas se isso é verdade, e Hume não é um reducionista, o que ele está postulando? É aqui que o realista causal apelará para as outras duas ferramentas interpretativas, viz. uma segunda distinção e um mecanismo de crença, o primeiro permitindo-nos dar sentido à afirmação positiva e o último fornecendo justificção para ela.

Os realistas afirmam que a segunda distinção é explícita nos escritos de Hume. Esta é a distinção entre "conceber" ou "imaginar" e meramente "supor". A proposta geral é que podemos e temos dois níveis diferentes de clareza ao contemplar uma noção particular. Podemos ter uma ideia cartesiana clara e distinta, ou podemos ter uma suposição, ou seja, uma noção vaga, incompleta ou "relativa". A sugestão é esta: ideias simples são claras e distintas (embora não tão vívidas quanto suas impressões correspondentes) e podem ser combinadas por meio de várias relações. Grupos compilados relacionando essas ideias simples formam objetos mentais. Em alguns casos, elas se combinam de forma coerente, formando ideias complexas claras e distintas, enquanto em outros casos, o

encaixe não é tão grande, seja porque não vemos como as ideias constituintes se relacionam, ou há algo faltando em nossa concepção. Essas suposições não atingem o status de ideias complexas em si mesmas, e permanecem uma amálgama de ideias simples que carecem de unidade. A afirmação seria então que podemos conceber ideias distintas, mas apenas supor noções incompletas.

Algo como essa distinção tem precedência histórica. Nas Quintas Respostas, Descartes distingue entre *alguma* forma de compreensão e uma concepção completa. Berkeley também distingue entre uma "ideia" e uma mera "noção" no terceiro *Diálogo* e na segunda edição dos *Princípios*. Talvez mais revelador Locke use terminologia idêntica à de Hume em relação à substância, alegando que não temos "... nenhuma outra *ideia* disso, mas apenas uma suposição..." (*Ensaio*, II.xxiii.2, ênfase dele) Tal suposição é "uma ideia obscura e relativa" (*Ensaio*, II.xxiii.3)

O emprego realista desta segunda distinção é duplo. Primeiro, a interpretação realista sustentará que afirmações nas quais Hume afirma que não temos ideia de poder, e assim por diante, são afirmações sobre *conceber* a causalidade. Eles apenas afirmam que não temos uma ideia clara e distinta de poder, ou que o que é clara e distintamente concebido é apenas uma conjunção constante. Mas uma explicação mais robusta da causalidade não é automaticamente descartada simplesmente porque nossa noção não é distinta. Dessa forma, a distinção pode atenuar as passagens em que Hume parece pessimista sobre o conteúdo de nossa ideia de causalidade.

O segundo passo da interpretação realista causal será então insistir que podemos pelo menos supor (no sentido técnico) uma causa genuína, mesmo que a noção seja opaca, isto é, insistir que meras suposições são adequadas para assentimento doxástico. Não parece haver nada

terrivelmente problemático em acreditar em algo do qual temos uma representação pouco clara. Voltando às Quintas Respostas, Descartes sustenta que podemos acreditar na existência e coerência de um ser infinito com tais ideias vagas, implicando que uma ideia clara e distinta não é necessária para a crença. Hume nega um conteúdo claro e distinto além da conjunção constante, mas não é óbvio que ele negue todo conteúdo além da conjunção constante.

Esta segunda distinção não é introduzida sem controvérsia. Resumidamente, contra a distinção, Kenneth Winkler oferece uma sugestão alternativa de que a conversa de Hume sobre conexões secretas é na verdade uma referência a outras regularidades que estão simplesmente além da observação humana atual (como a microscópica ou subatômica), ao mesmo tempo em que interpreta Hume como um agnóstico sobre robustez causalidade (Winkler 1991: 552-556). John Wright argumenta que isso é ignorar as razões de Hume para sua ignorância professada no oculto, isto é, nossa incapacidade de fazer inferências causais a priori. (Wright 1983: 92) Alternativamente, Blackburn, um autoproclamado "quase-realista", argumenta que a terminologia da distinção é muito pouco frequente para suportar o peso filosófico que a leitura realista exigiria (Blackburn 2007: 101-102). P.J.E. Kail resiste a isso apontando que a atitude geral de Hume sugere fortemente que ele "assume a existência de objetos materiais" e que Hume claramente emprega a distinção e sua terminologia em pelo menos um lugar: T 1.4.2.56; SBN 217-218 (Kail, 2007: 60). Lá, Hume descreve um caso em que os filósofos desenvolvem uma noção impossível de perceber clara e distintamente, que de alguma forma existem propriedades de objetos independentes de qualquer percepção. Simplesmente não podemos conceber tal ideia, mas certamente é possível considerar ou supor essa

conjectura. Clatterbaugh assume uma posição ainda mais forte do que Blackburn, postulando que, para Hume, falar de poderes secretos eficazes seria literalmente falar sem sentido e nos forçaria a desconsiderar a própria estrutura epistêmica de Hume (Clatterbaugh 1999: 204), enquanto Ott também argumenta que a incapacidade dar conteúdo a termos causais significa que Hume não pode afirmar ou negar a causalidade de forma significativa (Ott 2009: 198).

Mesmo admitindo que Hume não apenas reconheça essa segunda distinção, mas acredite genuinamente que podemos supor uma noção metafisicamente robusta de necessidade causal, o realista ainda tem essa dificuldade. Como pode Hume evitar a crítica antirrealista de Winkler, Ott e Clatterbaugh de que seus próprios critérios epistêmicos exigem que ele permaneça agnóstico sobre a causalidade além da conjunção constante? Em outras palavras, dados os desafios céticos de Hume ao longo de seus escritos, por que pensar que um cético aparentemente tão ardente não apenas admitiria a *possibilidade* de acreditar em uma suposição, em vez de insistir que essa é, de fato, a natureza da realidade? O realista parece exigir algum dispositivo humano que implique que essa posição seja epistemicamente sustentável, que nossa noção de causalidade possa razoavelmente ir além do conteúdo identificado pelos argumentos que levam às duas definições de causalidade e fornecer uma noção robusta que pode derrotar o problema de Indução.

É aqui que os realistas (e não realistas) parecem mais divididos em suas interpretações de Hume. Geralmente, o apelo é para os textos de Hume sugerindo que ele adota algum tipo de mecanismo não racional pelo qual tais crenças são formadas e/ou justificadas, como sua suposta solução para o Problema da Indução. Essa imagem foi analisada em termos de naturalismo doxástico, argumentos transcendentais, necessidade

psicológica, instinto e até mesmo alguma forma de função adequada. No entanto, o que todas as interpretações têm em comum é que os humanos chegam a certas crenças mediatas por meio de algum método bastante distinto da faculdade da razão.

Consideremos agora o impacto que a adoção dessas crenças naturalmente formadas teria na teoria causal de Hume. A função é dupla. Primeiro, fornece algum tipo de justificativa para o porquê de Hume considerar plausíveis meras suposições adequadas à crença. O outro papel é responder aos desafios céticos levantados pela “interpretação tradicional” do Problema da Indução. Isso forneceria uma maneira de justificar crenças causais, apesar do fato de que essas crenças parecem não ter fundamentos racionais. Ele realiza o último enfatizando o que o argumento conclui, a saber, que o *raciocínio* indutivo é infundado, que não há base *racional* para a inferência indutiva. Como diz Hume: “A *razão* nunca pode nos mostrar a conexão de um objeto com outro...” (T 1.3.6.12; SBN 92, grifo meu). Ao conceder tal mecanismo, concedemos a Hume a propriedade epistêmica de afirmar algo que a razão não pode estabelecer. Além disso, suaviza as preocupações sobre a consistência decorrentes do fato de que Hume aparentemente mina toda a crença racional na causalidade, mas depois alegremente ignora o problema e continua a invocar o raciocínio causal ao longo de seus escritos.

Na estrutura realista descrita acima, o naturalismo doxástico é um componente necessário para uma imagem realista consistente. Kemp Smith defende algo mais forte, que esse mecanismo não racional em si implica realismo causal. Depois de engajar o mecanismo de crença não racional responsável por nossa crença no corpo, ele prossegue argumentando: “a crença na ação causal é, argumenta Hume, igualmente natural e indispensável; e ele reconhece livremente a existência de causas

'secretas', agindo independentemente da experiência" (Kemp Smith 2005: 88). Ele conecta essas crenças causais às causas desconhecidas que Hume nos diz serem "qualidades originais da natureza humana" (T 1.1.4.6; SBN 13). Kemp Smith, portanto, sustenta que o naturalismo doxástico de Hume é suficiente para o realismo causal de Hume. O reducionista, no entanto, apontará com razão que esse movimento é totalmente rápido demais. E que cheguemos a crenças causais por meio desse mecanismo não implica que o próprio Hume acredite em poderes causais robustos, ou que seja apropriado fazê-lo. No entanto, combinar a justificção não racional de Hume com as duas distinções mencionadas acima parece, pelo menos, formar uma alternativa consistente às interpretações reducionistas e cétricas. Apenas qual desses três está certo, no entanto, permanece controverso.

7. Referências e Leituras Complementares

a. Uma nota sobre as obras de Hume

Hume escreveu todas as suas obras filosóficas em inglês, portanto não há preocupação com a precisão da tradução para o inglês. Para o leitor casual, qualquer edição de sua obra deve ser suficiente. No entanto, a Oxford University Press produziu a edição definitiva de Clarendon da maioria de seus trabalhos. Para o estudioso sério, eles são obrigatórios, pois contêm copiosas notas úteis sobre as mudanças de Hume nas edições, e assim por diante. O editor geral da série é Tom L. Beauchamp.

Ao fazer referência às obras de Hume, no entanto, há edições padrão do *Tratado* e suas *Investigações* originalmente editadas por LA Selby-Bigge e posteriormente revisadas por PH Nidditch. Portanto, as citações geralmente serão dadas com um número de página SBN (agora chamado ISBN). Mas Hume também numerou suas próprias obras em graus

variados. O *Tratado* é dividido em três Livros, cada um com Partes, Seções e parágrafos. Assim, quatro números podem dar uma localização precisa de uma passagem. As duas definições de causa de Hume são encontradas em T 1.3.14.31; SBN 170, ou seja, no *Tratado*, Livro Um, Parte Três, Seção Quatorze, parágrafo trinta e um. Este parágrafo pode ser encontrado na página 170 das edições de Selby-Bigge Nidditch. As obras mais curtas de Hume, como o *A Investigação sobre o Entendimento Humano*, não são tão minuciosamente delineadas. Em vez disso, a Consulta é dividida apenas em Seções, das quais apenas algumas têm Partes. Assim, também encontramos as definições de Hume em EHU 7.29; SBN 76-77, ou Parte Sete do *Investigação*, parágrafo vinte e nove, páginas 76 e 77 das edições Selby-Bigge Nidditch.

b. As obras de Hume sobre a causalidade

- Hume, Davi. *Um Tratado da Natureza Humana*. Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 2007, editado por David Fate Norton e Mary J. Norton.
- Hume, Davi. *Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 2000, editado por Tom L. Beauchamp.

c. Trabalhos na história da filosofia

- Ayers, Michael. "Natures and Laws from Descartes to Hume", in *The Philosophical Canon in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Essays in Honor of John W. Yolton*, editado por GAJ Rogers e S. Tomaselli, University of Rochester Press, Rochester, Nova York, 1996 .
 - Este artigo argumenta que existem duas tradições principais de eficácia no período da Idade Moderna, que os objetos têm

naturezas ou que seguem leis impostas por Deus. Essa bifurcação então informa como Hume argumenta, pois ele deve engajar o primeiro.

- Baier, Annette C. *Um Progresso de Sentimentos-Reflexões sobre o Tratado de Hume*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1991.
 - Baier defende uma leitura matizada do Tratado, que só podemos entendê-lo com a adição das paixões, e assim por diante, dos Livros posteriores.
- Beauchamp, Tom L. e Rosenberg, Alexander. *Hume e o problema da causalidade*. Oxford University Press, Nova York, Nova York, 1981.
 - Esta é uma explicação e defesa importante, mas técnica, da posição reducionista causal de Hume, tanto como uma leitura histórica quanto como uma abordagem contemporânea da causalidade. Os autores argumentam diretamente contra a posição cética, insistindo que o problema da indução visa apenas os predecessores racionalistas de Hume.
- Abelha, Helen. *Hume sobre Causalidade*. Routledge University Press, Nova York, Nova York, 2006.
 - Beebee rejeita as interpretações padrão da causalidade de Hume antes de apresentar a sua própria, que se baseia na natureza humana e em sua teoria da mente. Suas críticas às visões padrão de Hume são úteis e claras.
- Bennet, Jonathan. *Aprendendo com seis filósofos*. (dois volumes) Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2001.
 - Esses dois volumes constituem uma sólida introdução às grandes figuras do período Moderno. O Volume Um discute Descartes, Spinoza e Leibniz, e o Volume Dois é uma

reformulação atualizada de seu Locke, Berkeley, Hume-Central Themes.

- Bennet, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume-Temas Centrais*. Oxford University Press, Glasgow, Reino Unido, 1971.
 - Esta é uma excelente visão geral das principais doutrinas dos empiristas britânicos.
- Blackburn, Simon. "Hume and Thick Connexions", reimpresso em Read, Rupert e Richman, Kenneth A. (Editores). *O Novo Debate Hume* (Edição Revisada). Routledge, Nova York, Nova York, 2007, páginas 100-112.
 - Esta é a segunda versão atualizada de uma importante investigação sobre o debate realismo/reducionismo. Ele acaba adotando uma posição "quase-realista" que é mais fraca do que a definição realista dada acima.
- Buckle, Stephen. *O Iluminismo de Hume - A unidade e o propósito de uma investigação sobre o entendimento humano*. Clarendon Press, Oxford, Oxford Reino Unido, 2001.
 - Este livro examina a Investigação, distanciando-a da leitura padrão de uma reformulação do Tratado. Em vez disso, Buckle argumenta que o trabalho está sozinho como um todo coeso.
- Clatterbaugh, Kenneth. *O Debate Causal na Filosofia Moderna, 1637-1739*. Routledge, Nova York, Nova York, 1999.
 - Este livro traça as várias posições causais do início do período moderno, tanto racionalista quanto empirista.
- Costa, Michael J. "Hume e Realismo Causal". *Australasian Journal of Philosophy*, 67: 2, páginas 172-190.
 - Costa dá sua opinião sobre o debate do realismo esclarecendo várias noções que muitas vezes andam juntas. Como Blackburn,

ele acaba defendendo uma visão em algum lugar entre o reducionismo e o realismo.

- Craig, Eduardo. "The Idea of Necessary Connexion" em *Reading Hume on Human Understanding*, editado por Peter Millican, Oxford University Press, Nova York, Nova York, 2002, páginas 211-229.
 - Este artigo é uma defesa atualizada e expandida da seção Hume de A Mente de Deus e as Obras do Homem.
- Craig, Eduardo. *A Mente de Deus e as Obras do Homem*. Oxford University Press Clarendon, Nova York, Nova York, 1987.
 - Um livro complexo que discute as obras de vários filósofos na defesa de sua tese central, o trabalho de Craig é um dos primeiros a defender uma interpretação realista causal de Hume.
- Dauer, Francis Watanabe. "Hume na Relação de Causa e Efeito" em *A Companion to Hume*, editado por Radcliffe, Elizabeth S, Blackwell Publishing, Ltd, Malden, MA, 2008, páginas 89-105.
 - Dauer examina cuidadosamente o texto do Tratado, seguido de uma discussão crítica das três interpretações mais populares das duas definições.
- Fogelin, Ceticismo de Robert J. Hume no Tratado da Natureza Humana. Routledge e Kegan Paul, Londres, Reino Unido, 1985.
- Garrett, Don. *Cognição e Compromisso na Filosofia de Hume*. Imprensa da Universidade de Oxford. Nova York, Nova York, 1997.
 - Esta é uma ótima introdução a algumas das questões centrais do trabalho de Hume. Garrett examina as várias posições em cada uma das dez questões controversas na bolsa de estudos de Hume antes de dar sua própria opinião. Entre outras coisas,

ele defende uma nova maneira de enquadrar as duas definições de causa.

- Howson, Colin. *O Problema de Hume: Indução e Justificação da Crença*. Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2000.
 - Este texto altamente técnico primeiro defende a indução cética de Hume contra as tentativas contemporâneas de refutação, concluindo finalmente que as dificuldades em justificar a indução são inerentes. No entanto, dadas certas suposições, a indução torna-se viável. Ele então passa a fornecer uma estrutura Bayesiana confiável de um tipo limitado.
- Kail, PJE *Projeção e Realismo na Filosofia de Hume*. Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2007.
 - Este livro explora a vertente projetivista do pensamento de Hume e como ela ajuda a esclarecer a posição de Hume dentro do debate do realismo, apresentando a explicação causal de Hume como uma combinação de projetivismo e realismo.
- Kemp Smith, Norman. *A Filosofia de David Hume*. Palgrave MacMillan, Nova York, Nova York, 2005.
 - Este é o trabalho que deu início ao debate New Hume. Palgrave MacMillan o lançou em uma nova edição com uma introdução estendida descrevendo a importância do trabalho e o status do debate.
- Livingston, Donald W. "Hume sobre a causalidade final". *American Philosophical Quarterly*, Volume 8, 1971, páginas 63-70.
 - Este é um argumento conciso para o realismo causal, que Livingston mais tarde expande em um livro. Aqui, ele defende o realismo cético de Hume que considera necessário para outras vertentes da filosofia de Hume.

- Livingston, *Filosofia da Vida Comum de Donald W. Hume*. University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1984.
 - Esta é uma das explicações padrão do realismo causal de Hume. Ele enfatiza a posição de Hume de que a filosofia deve se conformar e explicar as crenças comuns em vez de entrar em conflito com elas.
- Loeb, Louis E. "Inference Induction in Hume's Philosophy", em *A Companion to Hume*, editado por Radcliffe, Elizabeth S, Blackwell Publishing, Ltd, Malden, MA, 2008, páginas 106-125.
 - Esta é uma análise contemporânea do problema da indução que, em última análise, rejeita o ceticismo causal.
- Loeb, Louis E. *Estabilidade e Justificação no Tratado de Hume*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2002.
 - Este trabalho bem argumentado oferece uma interpretação do Tratado construído em torno da afirmação de Hume de que a mente, em última análise, busca estabilidade em suas crenças. Ligar a justificação com "crenças estabelecidas" fornece uma epistemologia positiva e não meramente destrutiva.
- McCracken, Charles J. *Malebranche e Filosofia Britânica*. Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1983.
 - Entre outras coisas, McCracken mostra quanto do insight de Hume sobre nosso conhecimento da necessidade causal pode ser rastreado até o ocasionalismo de Malebranche.
- Millicano, Pedro. "Hume, Realismo Causal e Ciência Causal", *Mind*, Volume 118, Edição 471, Julho de 2009, páginas 647-712.
 - Depois de dar uma visão geral do debate recente, Millican argumenta que o debate de New Hume deve ser resolvido

através da lógica de Hume, ao invés da linguagem, e assim por diante. Ele rejeita amplamente a interpretação realista, uma vez que a interpretação reducionista é necessária para carregar argumentos filosóficos posteriores que Hume apresenta.

- Milicano, Pedro. "Hume's Skeptical Doubts about Induction", em *Reading Hume on Human Understanding*, editado por Peter Millican, Clarendon Press, Oxford, Oxford, UK 2002, páginas 107-173.
 - Esta é uma reconstrução um tanto técnica do Problema da Indução, bem como uma exploração de seu lugar dentro da filosofia de Hume e suas ramificações.
- Mounce, HO *Hume's Naturalism*, Routledge, Nova York, Nova York, 1999.
 - Este livro é um desenvolvimento estendido do naturalismo doxástico de Hume sobre seu empirismo.
- Noonan, Harold W. *Routledge Filosofia Guia para Hume no Conhecimento*. Routledge, Londres, Reino Unido, 1999.
 - Noonan dá uma introdução acessível à epistemologia de Hume.
- OT, Walter. *causalidade e Leis da Natureza na Filosofia Moderna*. Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2009.
 - Esta é uma pesquisa avançada de causalidade no período moderno, abrangendo tanto os racionalistas quanto os empiristas.
- OWEN, David. *A Razão de Hume*. Oxford University Press, Nova York, Nova York, 1999.
 - Este livro é um tratamento estendido da noção de razão de Hume e seu impacto em muitos de seus argumentos importantes.

- Robinson, JA "As Duas Definições de 'Causa' de Hume". *The Philosophical Quarterly*, Volume 12, 1962.
 - Este artigo é um argumento conciso para as dificuldades inerentes à quadratura das duas definições.
- Robinson, JA "As duas definições de 'causa' de Hume reconsideradas". *The Philosophical Quarterly*, Volume 15, 1965, reimpresso em *Hume, A Collection of Critical Essays*, editado por VC Chappell. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1966.
 - Este é um acompanhamento atualizado de seu artigo anterior.
- Read, Rupert e Richman, Kenneth A. (editores). *The New Hume Debate - Edição Revisada*. Routledge, Nova York, Nova York, 2007.
 - Esta compilação apresenta uma coleção equilibrada das obras importantes em ambos os lados do debate realismo causal.
- Fogão, Davi. *Probabilidade e ceticismo indutivo de Hume*. Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 1973.
 - Stove apresenta uma crítica pesada de matemática do ceticismo indutivo de Hume, insistindo que Hume afirma demais. Em vez de concluir que a inferência indutiva não acrescenta nada à probabilidade de uma conclusão, suas premissas apenas implicam em falibilismo indutivo, ou seja, que nunca atingem a certeza dedutiva. Embora nenhuma inferência indutiva seja válida, isso não implica que elas não possam ser razoáveis.
- Strawson, Galeno. *The Secret Connexion-Causation, Realism, and David Hume*. Oxford University Press Clarendon, Nova York, Nova York, 1989.
 - Este livro é talvez a explicação mais clara e completa das doutrinas de New Hume.

- Wilson, Fred. *A Defesa de Hume da Inferência Causal*. University of Toronto Press, Toronto Canadá, 1997.
 - O principal objetivo de Wilson é defender uma interpretação anti-cética da inferência causal de Hume, mas o livro é amplo e rico em muitas áreas da erudição de Hume.
- Winkler, Kenneth P. "The New Hume", *The Philosophical Review*, Volume 100, Número 4, Outubro de 1991, páginas 541-579.
 - Winkler apresenta um caso claro e conciso contra a interpretação realista.
- Wright, John P. *O realismo cético de David Hume*. University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota, 1983.
 - Este livro é uma das explicações padrão do realismo causal de Hume. A interpretação é alcançada através de um foco na atenção de Hume à natureza humana. O livro também coloca a noção de conhecimento de Hume dentro de seu contexto histórico.

d. Metafísica Contemporânea da causalidade

- Armstrong, DM *O que é uma Lei da Natureza?* Cambridge University Press, Nova York, Nova York, 1983.
 - Este livro investiga o status das leis da natureza. Em última análise, ele argumenta que as leis são relações entre universais ou propriedades.
- Goodman, Nelson. *Fato, ficção e previsão*. Quarta Edição, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1983.
 - Goodman explica o problema da indução e faz uma forma mais geral da dificuldade que ele levanta.

- Mackie, JL *O Cimento do Universo - Um Estudo da causalidade*. Oxford University Press Clarendon, Nova York, Nova York, 1980.
 - Este trabalho começa com a análise da causalidade de Hume e então passa a considerar o que podemos saber sobre a causalidade tal como ela existe em objetos externos. Embora seja altamente técnico, toca muitas questões importantes para a metafísica contemporânea da causalidade.
- Psillos, Stathis. *Causa e explicação*. McGill-Queen's University Press, Montreal, Canadá, 2002.
 - Este livro é uma pesquisa acessível da causalidade contemporânea, ligando muitas das questões importantes e envolvendo a literatura relevante.
- Tooley, Michael. *causalidade - Uma Abordagem Realista*. Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1987.
 - Tooley apresenta uma defesa contemporânea do realismo com eficácia como relações entre universais. Ao fazê-lo, ele esclarece muitas noções e compromissos das várias posições realistas e antirrealistas.

Informação sobre o autor

CM Lorkowski

Kent State University

EUA

GEORGE BERKELEY

George Berkeley (1685-1753) foi um dos três empiristas britânicos mais famosos (os outros dois são John Locke e David Hume). Berkeley é mais conhecido por seus primeiros trabalhos sobre visão (*Um Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*, 1709) e metafísica (*Um Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, 1710; *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*, 1713).

A teoria empírica da visão de Berkeley desafiou o então padrão de visão à distância, um relato que requer cálculos geométricos tácitos. Sua conta alternativa se concentra em objetos visuais e táteis. Berkeley argumenta que a percepção visual da distância é explicada pela correlação das ideias de visão e tato. Essa abordagem associativa elimina os apelos ao cálculo geométrico enquanto explica a visão monocular e a ilusão da lua, anomalias que atormentavam a conta geométrica.

Berkeley afirmou que as ideias abstratas são a fonte de toda perplexidade e ilusão filosófica. Em sua Introdução aos *Princípios do Conhecimento Humano*, ele argumentou que, como Locke descreveu as ideias abstratas (Berkeley considerou a melhor explicação de Locke sobre a abstração), (1) elas não podem, de fato, ser formadas, (2) elas não são necessárias para a comunicação ou conhecimento, e (3) são inconsistentes e, portanto, inconcebíveis.

Nos *Princípios* e nos *Três Diálogos* Berkeley defende duas teses metafísicas: o idealismo (a afirmação de que tudo o que existe é uma mente ou depende de uma mente para sua existência) e o imaterialismo (a afirmação de que a matéria não existe). Sua afirmação de que todos os objetos físicos são compostos de ideias está encapsulada em seu lema *esse is percipi* (ser é ser percebido).

Embora os primeiros trabalhos de Berkeley fossem idealistas, ele diz pouco sobre a natureza do conhecimento da mente. Muito do que pode ser colhido em relação ao relato da mente de Berkeley é derivado das observações sobre “noções” que foram adicionadas às edições de 1734 dos *Princípios* e dos *Três Diálogos*.

Berkeley era um padre da Igreja da Irlanda. Na década de 1720, seus interesses religiosos vieram à tona. Ele foi nomeado Reitor de Derry em 1724. Ele tentou fundar uma faculdade nas Bermudas, passando vários anos em Rhode Island esperando que o governo britânico fornecesse o financiamento que havia prometido. Quando ficou claro que o financiamento não seria fornecido, ele retornou a Londres. Lá ele publicou *Alciphron* (uma defesa do cristianismo), críticas à teoria dos infinitesimais de Newton, *A Teoria da Visão Vindificada* e edições revisadas dos *Princípios* e dos *Três Diálogos*. Ele foi nomeado bispo de Cloyne em 1734 e viveu em Cloyne até sua aposentadoria em 1752. Ele era um bom bispo, buscando o bem-estar de protestantes e católicos. Seu *Querista* (1735-1737) apresenta argumentos para a reforma da economia irlandesa. Seu último trabalho filosófico, *Siris* (1744), inclui uma discussão sobre as virtudes medicinais da água de alcatrão, seguida de discussões propriamente filosóficas que muitos estudiosos veem como um afastamento de seu idealismo anterior.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Ensaaios sobre a visão
3. Contra a abstração
4. Idealismo e Imaterialismo
5. Noções

6. Observações Finais

7. Referências e Leituras Adicionais

1. Vida e Obras

George Berkeley nasceu em ou perto de Kilkenny, Irlanda, em 12 de março de 1685. Ele foi criado no Castelo de Dysart. Embora seu pai fosse inglês, Berkeley sempre se considerou irlandês. Em 1696, ingressou no Kilkenny College. Ele entrou no Trinity College de Dublin em 21 de março de 1700 e recebeu seu B.A. em 1704. Ele permaneceu associado ao Trinity College até 1724. Em 1706, ele competiu por uma bolsa de estudos que se tornou disponível e se tornou um membro júnior em 9 de junho de 1707. Depois de concluir seu doutorado, ele se tornou um membro sênior em 1717. Como era prática comum para os acadêmicos britânicos da época, Berkeley foi ordenado sacerdote anglicano em 1710.

As obras pelas quais Berkeley é mais conhecido foram escritas durante seu período no Trinity College. Em 1709, ele publicou *Um Ensaio Para Uma Nova Teoria da Visão*. Em 1710, ele publicou *Um Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Parte I. Em 1712, publicou a *Obediência Passiva*, que se concentra na filosofia moral e política. Em 1713, ele publicou *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*. Em 1721, ele publicou *De Motu*. Além disso, há um conjunto de cadernos, muitas vezes chamados de *Comentários Filosóficos* (CF), que cobrem o período em que ele desenvolveu seu idealismo e imaterialismo. Eram cadernos pessoais, e ele nunca pretendeu publicá-los.

Embora Berkeley estivesse associado ao Trinity College até 1724, ele não residia continuamente. Em 1713, partiu para Londres, em parte para organizar a publicação dos *Três Diálogos*. Ele fez amizade com algumas das luzes intelectuais da época, incluindo Jonathan Swift, Joseph Addison,

Richard Steele e Alexander Pope. Ele contribuiu com vários artigos contra o livre pensamento (agnosticismo) para o *Guardião* de Steele. Uma vez que os artigos não foram assinados, permanece o desacordo sobre quais artigos Berkeley escreveu. Ele foi o capelão de Lord Peterborough durante sua turnê continental de 1713-1714. Há alguma evidência de que Berkeley conheceu o filósofo francês Nicolas Malebranche durante essa turnê, embora o mito popular de que sua conversa ocasionou a morte de Malebranche seja falso: Malebranche morreu em 1715. Ele foi o acompanhante do jovem St. George Ashe, filho do reitor do Trinity College, durante sua viagem continental de 1716-21. Foi durante essa viagem que Berkeley mais tarde alegou ter perdido o manuscrito da segunda parte dos *Princípios* (*Obras* 2:282). Ele observou a erupção do Monte Vesúvio em 1717 e enviou uma descrição para a Sociedade Real (*Obras* 4: 247-250). Enquanto estava em Lyon, na França, em 1720, Berkeley escreveu *De Motu*, um ensaio sobre o movimento que reflete seu instrumentalismo científico. O manuscrito foi a entrada de Berkeley para um prêmio de dissertação patrocinado pela Academia Francesa. Não ganhou.

Em maio de 1724, Berkeley tornou-se decano anglicano de Derry e renunciou ao cargo no Trinity College. Ele nunca foi um reitor residente. Entre 1722 e 1728, Berkeley desenvolveu um plano para estabelecer um seminário nas Bermudas para os filhos de colonos e nativos americanos. Ele pressionou ativamente por seu projeto. Obteve uma carta para a faculdade, contribuições privadas e uma promessa de uma doação de £ 20.000 do Parlamento Britânico. Depois de se casar com Anne Foster em 1º de agosto de 1728, ele e sua noiva partiram para a América em setembro de 1728. Ele se estabeleceu perto de Newport, Rhode Island, esperando a concessão prometida. Ele comprou uma fazenda e construiu

uma casa chamada Whitehall, que ainda está de pé. Ele era um clérigo ativo durante sua estada em Rhode Island. Ele esteve em contato com alguns dos principais intelectuais americanos da época, incluindo Samuel Johnson, que se tornou o primeiro presidente do Colégio do Rei (atual Universidade de Columbia). Ele escreveu a maior parte de *Alciphron*, sua defesa do cristianismo contra o livre pensamento, enquanto na América. No início de 1731, Edmund Gibson, o bispo de Londres, informou a Berkeley que Sir Robert Walpole o havia informado de que havia pouca probabilidade de que a concessão prometida fosse paga. Berkeley voltou a Londres em outubro de 1731. Antes de deixar a América, ele dividiu sua biblioteca entre as bibliotecas de Harvard e Yale e deu sua fazenda para Yale.

Após seu retorno a Londres, Berkeley publicou *Um sermão perante a Sociedade para a Propagação do Evangelho em Partes Estrangeiras* (1732), *Alciphron: ou o Filósofo Minucioso* (1732), *A Teoria da Visão, ou Linguagem Visual Mostrando a Imediata Presença e Providência de Uma Divindade, Vindicada e Explicada* (1733), *O Analista; ou, Um Discurso Endereçado a Um Matemático Infiel* (1734), *Uma Defesa do Livre Pensamento em Matemática* (1735), *Razões Para Não Responder à Resposta Completa do Sr. Walton* (1735), bem como edições revisadas dos *Princípios* e dos *Diálogos* (1734). As revisões dos *Princípios* e *Os Diálogos* contêm as escassas observações de Berkeley sobre a natureza e o conhecimento da mente (noções).

Embora o Projeto Bermudas tenha sido um fracasso prático, ele aumentou a reputação de Berkeley como líder religioso. É considerado parcialmente responsável por sua nomeação como bispo de Cloyne em janeiro de 1734. Em fevereiro de 1734, ele renunciou ao cargo de decano

de Derry. Ele foi consagrado Bispo de Cloyne na Igreja de São Paulo, Dublin, em 19 de maio de 1734.

Berkeley era um bom bispo. Como bispo de uma diocese anglicana economicamente pobre em um país predominantemente católico romano, ele estava comprometido com o bem-estar de protestantes e católicos. Ele estabeleceu uma escola para ensinar fiação e tentou estabelecer a fabricação de linho. Seu *Querista* (1735-1737) trata de questões econômicas e sociais pertinentes à Irlanda. Entre outras coisas, contém uma proposta de reforma monetária. Seu *Siris* (1744) prefacia suas discussões filosóficas com um relato do valor medicinal da água de alcatrão. A relação de *Siris* com sua filosofia inicial continua a ser uma questão de discussão acadêmica.

Exceto por uma viagem a Dublin em 1737 para discursar na Câmara dos Lordes da Irlanda e uma viagem a Kilkenny em 1750 para visitar a família, ele estava continuamente em Cloyne até sua aposentadoria. Em agosto de 1752, Berkeley e sua família deixaram Cloyne para Oxford, ostensivamente para supervisionar a educação de seu filho George. Enquanto em Oxford, ele organizou a republicação de seu *Alciphron* e a publicação de seu *Miscelânea*, uma coleção de ensaios sobre vários assuntos. Ele morreu em 14 de janeiro de 1753 enquanto sua esposa estava lendo um sermão para ele. De acordo com sua vontade, seu corpo foi "mantido cinco dias acima do solo... até que se tornasse ofensivo pelo cheiro cadavérico" (*Obras* 8: 381), uma disposição que se destinava a evitar o enterro prematuro (esta foi a idade em que alguns caixões foram equipados com sinos acima do solo para que os "mortos" pudessem "tocar" se seus beneficiários tivessem sido um pouco apressados).

2. Ensaaios sobre Visão

Em 1709, Berkeley publicou *Um Ensaio Para Uma Nova Teoria Da Visão* (NTV). Este é um relato empírico da percepção de distância, magnitude e figura. A *Nova Teoria da Visão* não pressupõe o imaterialismo e, embora Berkeley afirmasse que ela estava conectada com seus trabalhos posteriores, o grau de conexão é muito contestado entre os estudiosos. Berkeley também discute a visão no Diálogo 4 de *Alciphron* (1732), e, em resposta a um conjunto de objeções, na *Teoria da Visão... Vindicada* (TVV). Ele faz alusão ao seu relato da visão nos *Princípios do Conhecimento Humano* (PCH §§42-44) e nos *Três Diálogos* (1 201-203).

O objetivo de Berkeley na *Nova Teoria da Visão* era “mostrar a maneira pela qual percebemos pela vista a distância, magnitude e situação dos objetos. Também considerar a diferença entre as ideias de visão e tato, e se existe alguma ideia comum a ambos os sentidos” (NTV §1). Berkeley concorda com outros escritores sobre óptica que a distância não é imediatamente vista (NTV §2) e relata as posições de escritores anteriores. Alguns sustentaram que correlacionamos nossas percepções atuais com percepções anteriores e julgamos que os objetos estão distantes porque experimentamos o grande tamanho dos objetos intermediários, ou porque os objetos que agora parecem pequenos e fracos antes pareciam grandes e vigorosos (NTV §3). Alguns, como Descartes, sustentavam que a distância é julgada por uma geometria natural baseada nos ângulos entre o objeto percebido e os olhos ou nos ângulos dos raios de luz que incidem sobre o olho (NTV §§4 e 6, e Obras 1:237-238; Descartes 1:170). Berkeley rejeita essas contas.

Quando alguém percebe mediatamente, percebe uma ideia por meio da percepção de outra (NTV §9), por exemplo, percebe que alguém

está assustado ao perceber a palidez de seu rosto (NTV §10). Empiricamente, a explicação geométrica falha, uma vez que não se percebe nem as linhas necessárias, nem os ângulos, nem os raios como tais (NTV §§12-15), embora tais cálculos matemáticos possam ser úteis na determinação da distância aparente ou magnitude de um objeto (NTV §§ 38, 78; TVV §58). Então, quais são as ideias imediatas que medeiam a percepção da distância? Primeiro, existem as sensações cinestésicas associadas ao foco dos olhos ao perceber objetos em várias distâncias (NTV §16). Em segundo lugar, conforme os objetos são aproximados do olho, sua aparência se torna mais confusa (borrada ou dupla, NTV §21). Terceiro, quando um objeto se aproxima dos olhos, o grau de confusão pode ser mitigado forçando os olhos, o que é reconhecido por sensações cinestésicas (NTV §27).

Em cada caso, não há conexão necessária entre as ideias e a distância; existe apenas uma conexão habitual entre dois tipos de ideias (NTV §§17, 26, 28). Uma conexão necessária é uma relação como a encontrada entre números em equações aritméticas verdadeiras. É impossível que $7+3$ seja igual a qualquer coisa diferente de 10, e é impossível imaginá-lo diferente de 10. Uma conexão habitual é uma relação encontrada na experiência na qual um tipo de ideia é encontrado com ou seguido por outro, mas que se poderia imaginar que a situação fosse diferente. O famoso exemplo de David Hume é que a experiência mostra que sempre que uma bola de bilhar bate em outra, a segunda rola para longe, mas o fato de podermos imaginar qualquer coisa acontecendo mostra que existe apenas uma conexão habitual entre as ações das bolas de bilhar.

É nesse sentido que as ideias de tato e visão são meramente costumeiras, e não necessariamente, conectadas. A ausência de uma

conexão necessária entre essas ideias é ainda ilustrada pelo fato de que pessoas míopes (cegas) descobrem que os objetos parecem menos confusos do que mais confusos quando se aproximam dos olhos (NTV §37). Como se percebe a distância pela visão mediatamente pela correlação de ideias visuais com ideias não visuais, uma pessoa cega de nascença e que viesse a ver não teria noção de distância visual: mesmo os objetos mais remotos “pareceriam estar em seu olho, ou melhor, sua mente (NTV §41) Esta é a primeira alusão de Berkeley ao cego de nascença feito para ver de Molyneux (cf. Locke 2.9.8, pp. 145-146), que Berkeley usa regularmente para mostrar as consequências de sua mente teoria da visão (ver também NTV §§79, 110 e 132-133; TVV §71). A alegação de Molyneux era que se uma pessoa nascesse cega e tivesse aprendido a distinguir um cubo de uma esfera pelo tato, ela não seria imediatamente capaz de distinguir um cubo visual de uma esfera se recebesse a visão.

Como a maioria dos filósofos do período, Berkeley parece assumir que o toque fornece acesso imediato ao mundo. As ideias visuais de um objeto, por outro lado, variam com a distância do objeto. Quando alguém se aproxima de uma torre que julga estar a cerca de um quilômetro e meio de distância, “a aparência se altera e, de obscura, pequena e fraca, torna-se clara, grande e vigorosa” (NTV §44). A torre é considerada de tamanho e forma determinados, mas a aparência visual muda continuamente. Como pode ser? Berkeley afirma que as ideias visuais são meramente sinais de ideias táteis. Não há semelhança entre ideias visuais e táteis. Sua relação é como aquela entre as palavras e seus significados. Se alguém ouve um substantivo, pensa em um objeto que ele denota. Da mesma forma, se alguém vê um objeto, pensa em uma ideia correspondente de toque, que Berkeley considera o objeto secundário (mediato) da visão. Em ambos os

casos, não há conexões necessárias entre as ideias. A conexão associativa é baseada na experiência (NTV §51; cf. TVV §40, Alciphron, Diálogo 4).

Sua discussão sobre magnitude é análoga à sua discussão sobre distância. Berkeley explora as relações entre os objetos da visão e do tato introduzindo as noções de mínimos visíveis e tangíveis, os menores pontos que alguém realmente pode perceber pela visão e pelo tato, pontos que devem ser considerados indivisíveis. O tamanho aparente de um objeto visível varia com a distância, enquanto o tamanho do objeto tangível correspondente é considerado constante (NTV §55). O tamanho aparente do objeto visual, sua confusão ou nitidez e sua fraqueza ou vigor desempenham papéis no julgamento do tamanho do objeto tangível. Todas as coisas sendo iguais, se parece grande, é considerado grande. “Mas, seja a ideia imediatamente percebida pela visão nunca tão grande, mas se for confusa, julgo que a magnitude da coisa é pequena. Se for distinto e claro, julgo-o maior. E se for fraco, entendo que seja ainda maior” (NTV §56; ver também §57). Como no caso da distância, não há conexões necessárias entre os elementos sensoriais do objeto visual e tangível. As correlações são conhecidas apenas por experiência consistente (NTV §§59, 62-64), e Berkeley argumenta que as medidas (polegadas, pés, etc.) são aplicáveis apenas ao tamanho tangível (NTV §61).

Os argumentos se repetem *mutates mutandis*, em relação à figura visual e tangível (NTV §§105ff). Berkeley argumenta que os objetos da visão e do tato – na verdade, os objetos de cada modalidade sensível – são distintos e incomensuráveis. Isso é conhecido como a *tese da heterogeneidade* (ver NTV §§108ff). A torre que parece visualmente pequena e redonda à distância é percebida como grande e quadrada ao toque. Assim, um objeto tátil complexo corresponde ao número indefinidamente grande de objetos visuais. Como não há conexões

necessárias entre os objetos da visão e do tato, os objetos devem ser distintos. Além disso, sua discussão sobre “ouvir a abordagem do treinador” mostra que há uma distinção semelhante entre os objetos da audição e do toque (NTV §46). Dada a hipótese de que o número de mínimos visíveis vistos é constante e o mesmo entre humanos individuais e outras criaturas (NTV §§80-81), segue-se que os objetos vistos ao microscópio não são os mesmos vistos pelo nu olho (NTV §85; cf. NTV §105 e DHP3 245-246).

Antes de nos voltarmos para as discussões do idealismo e imaterialismo de Berkeley, há vários pontos que devemos observar. Em primeiro lugar, há vários pontos na *Nova Teoria da Visão* onde Berkeley escreve como se as ideias do tato fossem ou fossem objetos externos (cf. §§ 46, 64, 77, 78, 82, 88, 99, 117, 155). Uma vez que o Berkeley dos *Princípios e Diálogos* afirma que todas as ideias são dependentes da mente e todos os objetos físicos são compostos de ideias, alguns questionaram se a posição na *Nova Teoria da Visão* é consistente com o trabalho que se segue imediatamente. Alguns estudiosos sugerem que ou os trabalhos sobre a visão são trabalhos científicos que, como tal, não assumem compromissos metafísicos ou que as alusões a “objetos externos” são casos de falar com o vulgo. Em segundo lugar, na medida em que em seus trabalhos posteriores Berkeley afirma que objetos comuns são compostos de ideias, sua discussão sobre a correlação de ideias de visão e tato tende a antecipar sua visão posterior ao explicar como alguém “colecciona” as ideias de sentidos distintos para formar um coisa. Finalmente, a *Nova Teoria da Visão* inclui discussões sobre a distinção de qualidades primárias/secundárias (§§43, 48-49, 61, 109) e de abstração (NTV §§122-127) que antecipam suas discussões posteriores sobre esses tópicos.

3. Contra a Abstração

Na Introdução aos *Princípios do Conhecimento Humano*, Berkeley lamenta a dúvida e a incerteza encontradas nas discussões filosóficas (Intro. §§1-3), e tenta encontrar aqueles princípios que afastaram a filosofia do senso comum e da intuição (PCH §4). Ele encontra a fonte do ceticismo na teoria das ideias abstratas, que ele critica.

Berkeley começa dando uma visão geral da doutrina:

Todos concordam que as qualidades ou modos das coisas nunca existem realmente, cada uma separada por si mesma e separada de todas as outras, mas são misturadas, por assim dizer, e mescladas, várias no mesmo objeto. Mas nos é dito que a mente sendo capaz de considerar cada qualidade isoladamente, ou abstraída daquelas outras qualidades com as quais ela está unida, por esse meio molda para si ideias auto-abstratas... Não que seja possível que a cor ou o movimento existam sem extensão: mas apenas que a mente pode enquadrar a si mesma por abstração a ideia de cor exclui a extensão, e de movimento exclui tanto a cor quanto a extensão. (Introdução, §7).

Nos §§8-9 ele detalha a doutrina em termos do relato de Locke no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Embora as teorias da abstração remontem pelo menos a Aristóteles (*Metafísica*, Livro K, Capítulo 3, 1061a29-1069b4), eram predominantes entre os medievais (cf. Intro, §17 e PC §779), e são encontradas nos cartesianos (Descartes, 1:212-213; Arnauld e Nicole, pp. 37-38), parece haver duas razões pelas quais Berkeley se concentrou em Locke. Primeiro, o trabalho de Locke era recente e familiar. Em segundo lugar, Berkeley parece ter considerado o relato de Locke o melhor disponível. Como ele escreveu em seus cadernos, "Maravilhoso em Locke que ele pudesse ter avançado em anos

através de uma névoa que tinha sido uma reunião tão longa e, conseqüentemente, era espessa. Isso mais para ser admirado do que ele não ter visto mais longe” (PC §567).

De acordo com Locke, a doutrina das ideias abstratas explica como o conhecimento pode ser comunicado e como pode ser aumentado. Explica como os termos gerais obtêm significado (Locke, 3.3.1-20, pp. 409-420). Um termo geral, como 'gato', refere-se a uma ideia geral abstrata, que contém todas e apenas aquelas propriedades que se considera comuns a todos os gatos, ou, mais propriamente, as maneiras pelas quais todos os gatos se assemelham. A conexão entre um termo geral e uma ideia abstrata é arbitrária e convencional, e a relação entre uma ideia abstrata e os objetos individuais que se enquadram nela é uma relação natural (semelhança). Se a teoria de Locke é sólida, ela fornece um meio pelo qual se pode explicar o significado de termos gerais sem invocar objetos gerais (universais).

O ataque de Berkeley à doutrina das ideias abstratas segue três caminhos. (1) Há o argumento “não consigo” na introdução. §10. (2) Há o argumento “Não precisamos disso” na Introdução. §§11-12. E (3) há o argumento “A teoria leva a inconsistências” na Introdução. §13, que Berkeley considerou o “golpe mortal” (PC §687). Como veremos, Berkeley usa um ataque tripartite semelhante à doutrina da substância material (ver PCH §§16-23).

Tendo esboçado o relato de Locke da abstração na Introdução §§8-9, que supostamente resulta na ideia de um humano que é colorido, mas não tem cor determinada – que a ideia inclui uma ideia geral de cor, mas não uma cor específica como o preto ou branco ou marrom ou amarelo – que tem um tamanho, mas não tem tamanho determinado, e assim por diante, Berkeley argumenta em §10 que ele não pode formar tal ideia. À primeira

vista, seu argumento é fraco. No máximo, mostra que, na medida em que ele não pode formar a ideia, e supondo que todos os humanos tenham habilidades psicológicas semelhantes, há alguma evidência de que nenhum humano pode formar ideias abstratas do tipo descrito por Locke.

Mas há uma observação feita de passagem que sugere que há um argumento muito mais forte implícito na seção. Berkeley escreve:

Para ser claro, possuo meu eu capaz de abstrair em um sentido, como quando considero algumas partes ou qualidades particulares separadas de outras, com as quais, embora estejam unidas em algum objeto, é possível que possam realmente existir sem elas. Mas nego que eu possa abstrair uma da outra, ou conceber separadamente, aquelas qualidades que é impossível existirem separadas; ou que eu possa formar uma noção geral abstraindo de particulares da maneira mencionada. Quais duas últimas são as acepções apropriadas de abstração. (Intro. §10).

Esta distinção tripla entre os tipos de abstração é encontrada em Arnauld e Nicole *Lógica ou a Arte de Pensar*. O primeiro tipo de abstração diz respeito às partes integrais. A cabeça, os braços, o tronco e as pernas são partes integrantes de um corpo: cada um pode existir separado do corpo do qual faz parte (Arnauld e Nicole, p. 37). O segundo tipo de abstração “surge quando consideramos um modo sem prestar atenção à sua substância, ou dois modos que se unem na mesma substância, tomando cada um separadamente” (Arnauld e Nicole, p. 37). A terceira diz respeito às distinções da razão, por exemplo, conceber um triângulo como equilátero sem concebê-lo como equiângulo (Arnauld e Nicole, p. 38). Berkeley admite que ele possa abstrair no primeiro sentido – “Posso considerar a mão, o olho, o nariz, cada um por si mesmo abstraído ou separado do resto do corpo” (Intro. §10) – mas ele nega que pode abstrair

nos dois últimos sentidos. Os dois últimos casos representam estados de coisas impossíveis.

No §7 Berkeley observou que os abstracionistas sustentavam que é impossível que um modo exista à parte de uma substância. Muitos abstracionistas também aceitaram um critério de possibilidade de concebibilidade: se alguém pode (clara e distintamente) conceber um estado de coisas, então é possível que esse estado de coisas exista como concebido (cf. Descartes, 2:54). Este princípio implica que estados de coisas impossíveis são inconcebíveis. Assim, admitindo que é impossível existir um modo separado de uma substância (Intro. §7), segue-se que é impossível conceber um modo separado de uma substância, que a abstração da segunda forma é impossível. E se o segundo cai o terceiro cai também, já que o terceiro requer que descrições alternativas de um objeto não identifiquem diferenças na realidade. Assim, uma teoria tradicional de modos e substâncias, o critério de concebibilidade da possibilidade e a abstração são uma tríade inconsistente. A inconsistência pode ser resolvida abandonando. a. doutrina das ideias abstratas. Berkeley fez este ponto explicitamente no primeiro rascunho da Introdução:

É, penso eu, um axioma aceito que uma impossibilidade não pode ser concebida. Pois que inteligência criada pretende conceber, aquilo que Deus não pode causar? Agora, todos concordam que nada abstrato ou geral pode realmente existir, de onde deveria parecer seguir que não pode ter sequer uma existência ideal no entendimento. (Obras 2:125)

Uma das marcas do período moderno é a adesão ao princípio da parcimônia (Navalha de Ockham). O princípio sustenta que a teoricamente mais simples de duas explicações é mais provavelmente verdadeira. Nos séculos XVII e XVIII, isso era às vezes expresso como “Deus não faz nada

em vão” (cf. DHP2 214). Assim, se for possível construir uma teoria do significado que não introduza ideias abstratas como um tipo distinto de ideia, essa teoria seria mais simples e provavelmente considerada verdadeira. Esta é a estratégia que Berkeley adota na Introdução §§11-12.

Concedendo a Locke que todos os existentes são particulares (Locke 3.3.6, p. 410), Berkeley observa: “mas parece que uma palavra se torna geral ao ser feita o sinal, não de uma ideia geral abstrata, mas de várias ideias particulares, qualquer um dos quais sugere indiferentemente à mente” (Intro. §11). As ideias permanecem particulares, embora uma ideia particular possa funcionar como uma ideia geral. Por exemplo, quando um geômetra desenha uma linha em um quadro-negro, ela representa todas as linhas, mesmo que a linha em si seja particular e tenha qualidades determinadas. Da mesma forma, uma ideia particular pode representar todas as ideias semelhantes. Então, quer alguém entenda que Berkeley quer dizer que as palavras se aplicam imediatamente a objetos ou que o significado é mediado por ideias paradigmáticas, a teoria é mais simples do que a dos abstracionistas na medida em que todas as ideias são particulares e determinadas.

Na Introdução §13, Berkeley se volta para a ideia geral abstrata de Locke de um triângulo, uma ideia que “não deve ser nem oblíqua nem retangular, nem equilátera, nem comparável, nem escalena, mas todas e nenhuma delas ao mesmo tempo. Com efeito, é algo imperfeito que não pode existir, uma ideia em que algumas partes de várias ideias diferentes e inconsistentes são reunidas” (Locke 4.7.9, p. 596; citado na Introdução §13, grifo de Berkeley). Ao citar a passagem, Berkeley apenas pergunta ao leitor se ele ou ela pode formar a ideia, mas seu argumento parece ser muito mais forte. A ideia descrita é inconsistente e, portanto, representa um estado de coisas impossível e, portanto, inconcebível, pois tudo o que é

impossível é inconcebível. Isso fica explícito em uma passagem paralela na Nova Teoria da Visão. Depois de citar a passagem do triângulo, Berkeley observa: "Mas se ele tivesse lembrado o que diz em outro lugar, a saber, 'Que ideias de modos mistos em que quaisquer ideias inconsistentes são reunidas não podem sequer existir na mente, isto é, ser concebido.' vid. B. iii. C. 10. S. 33. ibid. Eu digo, se isso tivesse ocorrido a seus pensamentos, não é improvável que ele o tivesse reconhecido acima de todas as dores e habilidades de que era mestre, para formar a ideia acima mencionada de um triângulo, que é feito de contradições manifestas e evidentes" (NTV §125).

Se as ideias abstratas não são necessárias para a comunicação – Berkeley toma o fato de que crianças e pessoas com pouca educação se comunicam, enquanto a formação de ideias abstratas é considerada difícil, como base para duvidar da tese da dificuldade (Intro. §14) – ele está capaz de dar pouca atenção à afirmação de que ideias abstratas são necessárias para o conhecimento. Os abstracionistas sustentam que ideias abstratas são necessárias para provas geométricas. Berkeley argumenta que apenas as propriedades relativas, por exemplo, a um triângulo como tal, são pertinentes a uma prova geométrica. Assim, mesmo que a ideia de um triângulo seja totalmente determinada (considere um diagrama em um quadro-negro), nenhuma das propriedades diferenciadoras impede a construção de uma prova, uma vez que uma prova não se preocupa apenas com a ideia (ou desenho) com a qual se começa.

Berkeley conclui sua discussão sobre abstração observando que nem todas as palavras gerais são usadas para denotar objetos ou tipos de objetos. Sua discussão sobre os usos não denotativos da linguagem costuma ser considerada uma antecipação do interesse de Ludwig Wittgenstein pelo significado como uso.

4. Idealismo e Imaterialismo

O famoso princípio de Berkeley é *esse is percipi*, ser é ser percebido. Berkeley era um idealista. Ele sustentou que os objetos comuns são apenas coleções de ideias, que dependem da mente. Berkeley era um imaterialista. Ele sustentava que não existem substâncias materiais. Existem apenas substâncias mentais finitas e uma substância mental infinita, a saber, Deus. Sobre esses pontos há um consenso geral. Há menos concordância sobre a abordagem argumentativa de Berkeley ao idealismo e imaterialismo e sobre o papel de alguns de seus argumentos específicos. Seus argumentos centrais são frequentemente considerados fracos.

O relato desenvolvido aqui é baseado principalmente nas trinta e três seções iniciais dos *Princípios do Conhecimento Humano*. Assume, ao contrário de alguns comentadores, que a metafísica de Berkeley assenta em fundamentos epistemológicos. Esta abordagem é plausível *prima facie* na medida em que explica o apelo ao conhecimento no título dos *Princípios* (cf. Intro. §4), é consistente com as preocupações epistêmicas de Berkeley em outros escritos (cf. TVV §18), e fornece um papel explicativo para ideias abstratas. Haverá digressões ocasionais sobre os problemas percebidos por aqueles que afirmam que a abordagem de Berkeley era mais diretamente metafísica.

Berkeley começa sua discussão da seguinte forma:

É evidente para qualquer um que examine os objetos do conhecimento humano que eles são ou ideias realmente impressas nos sentidos, ou então percebidas pela atenção às paixões e operações da mente, ou, finalmente, ideias formadas por auxílio da memória e da imaginação, seja compondo, dividindo ou apenas representando aqueles originalmente percebidos nas formas acima mencionadas. (PHK §1).

Isso parece dizer que as ideias são os objetos imediatos do conhecimento em um sentido fundamental (conhecimento). Seguindo Locke, há ideias de sentido, reflexão e imaginação. Assim, objetos comuns, como são conhecidos, são coleções de ideias marcadas por um único nome. O exemplo de Berkeley é uma maçã.

Se as ideias são construídas como objetos de conhecimento, então também deve haver algo que “as conheça ou perceba, e exerça diversas operações, como querer, imaginar, lembrar sobre elas” (PCH §2; cf. §6). Isso Berkeley chama isso de 'mente' ou 'espírito'. Mentes (como conhecedores) são distintas de ideias (como coisas conhecidas). Para uma ideia, ser é ser percebido (conhecido). Como isso vale para as ideias em geral, vale para “sensações ou ideias impressas no sentido” em particular (§3).

Berkeley afirma que a “opinião estranhamente prevalecente entre os homens, de que casas, montanhas, rios e em um mundo todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real, distinta de serem percebidos” é inconsistente, “uma contradição manifesta” (PCH §4). Se alguém interpreta “objetos sensíveis” como ideias de sentido, e ideias são objetos de conhecimento, então ter uma existência real distinta de ser percebido exigiria que um objeto fosse conhecido (como uma ideia) e desconhecido (como uma coisa distinta de ser percebida), o que é inconsistente. Ele explica a fonte do erro com base na doutrina das ideias abstratas (PCH §5), uma discussão que é paralela à discussão na Introdução §10.

Objetos comuns, como se sabe, nada mais são do que coleções de ideias. Se, como Descartes, Berkeley sustenta que as alegações de existência são justificadas se e somente se o existente pode ser conhecido, então os objetos comuns devem ser *pelo menos* coleções de ideias. Como Berkeley colocou, “todo o coro do céu e móveis da terra, em uma palavra,

todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo, não têm nenhuma subsistência sem uma mente, para que seu ser seja percebido ou conhecido". (PCH §6). A única substância que pode ser conhecida é um espírito ou substância pensante (PCH §7). Mas observe o que ainda não foi mostrado. Não foi demonstrado que objetos comuns são *apenas* coleções de ideias, nem foi demonstrado que as substâncias pensantes são imateriais. O próximo passo de Berkeley é perguntar se há motivos para afirmar que objetos comuns são algo mais do que ideias.

O relato acima não é a única interpretação das primeiras sete seções dos *Princípios*. Muitos comentaristas adotam uma abordagem metafísica mais direta. Eles assumem que as ideias são imagens mentais (Pitcher, p.70; cf. Winkler, p. 13 e Muehlmann, p. 49), ou objetos de pensamento (Winker, p.6), ou modos de uma substância mental (Bracken, pp. 76ff), ou objetos imediatos de percepção (Pappas, pp. 21-22), ou qualquer uma das outras caracterizações ocasionais de ideias de Berkeley, e prossegue para mostrar que, no relato escolhido de ideias, os argumentos de Berkeley falham. Luce nos diz que a caracterização de Berkeley de uma maçã em termos de ideias (PCH §1) está preocupada com a própria maçã, ao invés de uma maçã conhecida (Luce 1963, p. 30; cf. Tipton, p. 70), o que sugere que Berkeley levanta a questão da análise do corpo. Muitos comentaristas nos dizem que o que parece ser uma alusão a ideias de reflexão na primeira sentença do §1 não pode ser, uma vez que Berkeley afirma que não se tem ideias de mentes ou estados mentais (PCH §§27, 89, 140, 142; DHP2 223, DHP3 231-233; cf. Obras 2:42n1). Eles ignoram suas alusões a ideias de reflexão (PCH §§13, 25, 35, 68, 74, 89) e a presunção de que, se tais ideias existem, elas são efeitos de uma mente ativa (cf. PCH §27). Muitos comentaristas sugerem que o argumento para *esse é percipi* está em §3 – ignorando as palavras conclusivas em §2 – e acham a "contradição

manifesta" em §4 intrigante na melhor das hipóteses. A maioria dos comentaristas supõe que a defesa do idealismo – a posição de que existem apenas mentes e entidades dependentes da mente – está completa no § 7 e lamenta que Berkeley não tenha estabelecido o "único". A interpretação epistêmica que desenvolvemos parece evitar esses problemas.

Berkeley sustenta que objetos comuns são *pelo menos* coleções de ideias. Eles são algo mais? Em §§8-24, Berkeley examina os principais candidatos a esse "algo mais", a saber, teorias da substância material. Ele prefacia sua discussão com seu princípio de semelhança, o princípio de que nada além de uma ideia pode se assemelhar a uma ideia. "Se olharmos muito pouco em nossos pensamentos, descobriremos que é impossível para nós conceber uma semelhança exceto apenas entre nossas ideias" (PCH §8). Por que é isso? Uma afirmação de que dois objetos se assemelham pode ser justificada apenas por uma comparação dos objetos (cf. PC §377, §§16-18). Assim, se apenas as ideias são imediatamente percebidas, apenas as ideias podem ser comparadas. Portanto, não pode haver justificativa para a afirmação de que uma ideia se assemelha a qualquer coisa além de uma ideia. Se as alegações de existência se baseiam em princípios epistemicamente justificados, objetos materiais percebidos mediatamente e a afirmação de Locke de que as qualidades primárias dos objetos se assemelham às ideias que se tem deles (Locke, 1.8.15, p. 137).

Uma das marcas do período moderno é a doutrina das qualidades primárias e secundárias. Embora tenha sido antecipado por Descartes, Malebranche e outros, os próprios termos foram introduzidos em "*Das origens das formas e qualidades*" de Robert Boyle (1666) e no ensaio de *Locke*. As qualidades primárias são as propriedades dos objetos como tais. As qualidades primárias são solidez, extensão, figura, número e

mobilidade (Locke 2.8.9, p. 135; cf. 2.8.10, p. 135). Qualidades secundárias são aqueles arranjos de corpúsculos contendo apenas qualidades primárias que fazem com que se tenha ideias de cor, som, sabor, calor, frio e cheiro (Locke 2.8.8, p. 135; 2.8.10, p. 135) ou, em alguns casos, as próprias ideias. Se a distinção puder ser mantida, haveria motivos para afirmar que objetos comuns são algo mais do que ideias. É esta teoria da matéria que Berkeley considera primeiro.

Depois de dar um esboço do relato de Locke sobre a distinção de qualidade primária/secundária (PCH §9), sua salva inicial se concentra em suas conclusões anteriores e no princípio da semelhança. “Por matéria, portanto, devemos entender uma substância inerte e sem sentido, na qual a extensão, a figura e o movimento realmente subsistem” (PCH §9). Tal visão é inconsistente com suas conclusões anteriores de que extensão, figura e movimento são ideias. O princípio da semelhança bloqueia qualquer tentativa de ir além das ideias com base na semelhança. Combinar as conclusões anteriores com a descrição padrão das qualidades primárias requer que as qualidades primárias existam tanto à parte da mente quanto apenas na mente. Assim, Berkeley conclui que “o que se chama *matéria* ou *substância corpórea*, envolve uma contradição nele” (PCH §9). Ele então se volta para as qualidades individuais.

Se há uma distinção entre qualidades primárias e secundárias, deve haver uma base para a distinção. De fato, dada a alegação comum de que uma causa eficiente deve ser numericamente distinta de seu efeito (ver Arnauld e Nicole, p. 186; Arnauld em Descartes, 2:147; Locke 2.26.1-2, pp. 324-325), se não se pode mostrar que qualidades primárias e secundárias são distintas, há motivos para questionar a hipótese causal. Berkeley argumenta que não há fundamento para a distinção. Apelando para o que se conhece – ideias como são concebidas – Berkeley argumenta que não se

pode conceber uma qualidade primária como extensão sem alguma qualidade secundária também: não se pode “moldar uma ideia de um corpo estendido e movido, mas devo também dar-lhe alguma cor ou outra qualidade sensível que é reconhecida como existindo apenas na mente” (PCH §10). Se qualidades sensíveis como a cor existem apenas na mente, e a extensão e o movimento não podem ser conhecidos sem alguma qualidade sensível, não há fundamento para afirmar que a extensão existe fora da mente. A distinção qualidade primária/secundária entra em colapso. A fonte do erro filosófico é citada como a doutrina das ideias abstratas. Seus argumentos nos *Princípios* §§11-15 mostram que nenhuma evidência pode ser encontrada de que qualquer uma das chamadas qualidades primárias possa existir fora da mente.

Depois de descartar a distinção de qualidade primária/secundária, Berkeley volta-se para uma teoria mais antiga da substância material, uma teoria do substrato. Pelo menos desde Aristóteles, os filósofos sustentavam que as qualidades dos objetos materiais dependem e existem em uma substância que possui essas qualidades. Esta suposta substância supostamente permanece a mesma através da mudança. Mas se alguém afirma que existem substâncias materiais, deve ter razões para apoiar essa afirmação. Nos *Princípios* §§16-24 Berkeley desenvolve uma série de argumentos no sentido de que (1) não se pode formar uma ideia de um substrato, (2) a teoria da substância material não desempenha nenhum papel explicativo, e (3) é impossível produzir provas para a mera possibilidade de tal entidade.

Pode-se formar uma ideia um substrato? Não. Pelo menos não se pode formar uma ideia positiva de um substrato material em si – algo como uma imagem da própria coisa – um ponto que foi concedido por seus mais fervorosos defensores (ver Descartes 1:210; Locke 2.23.3, p. 295). O

máximo que se pode fazer é formar “Uma ideia obscura e relativa da substância em geral” (Locke 2.23.3, p. 296), “embora você não saiba o que é, mas deve-se supor que você saiba que relação ela mantém com acidentes e o que significa apoiá-los” (PCH §16). Berkeley argumenta que não se pode justificar a noção de 'suporte' - “É evidente que o suporte não pode ser entendido aqui em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que os pilares sustentam um edifício: em que sentido, portanto, deve ser considerado? ” (PCH §16) - então não se tem sequer uma ideia relativa do substrato material. Sem uma noção clara da alegada relação, não se pode destacar uma substância material com base em uma relação com algo percebido (PCH §17).

Se uma ideia de um substrato material não pode ser derivada da experiência sensorial, as alegações de sua existência podem ser justificadas se for necessário fornecer uma explicação de um fenômeno. Mas tal explicação não está disponível. Como observa Berkeley: “Mas que razão pode nos induzir a acreditar na existência de corpos sem a mente, pelo que percebemos, uma vez que os próprios patronos da matéria não pretendem, existe alguma conexão necessária entre eles e nossas ideias? Eu digo que é garantido por todas as mãos (e o que acontece em sonhos, frenesi e coisas semelhantes, coloca isso fora de discussão) que é possível que sejamos afetados por todas as ideias que temos agora, embora nenhum corpo existisse fora, assemelhando-se a elas.” (PCH 18). Uma vez que a substância material não é necessária para fornecer uma explicação dos fenômenos mentais,

O movimento final de Berkeley contra a substância material às vezes é chamado de “argumento mestre”. Ele assume a forma de um desafio, no qual Berkeley está disposto a apoiar todo o seu caso. “É apenas examinar seus próprios pensamentos e, assim, tentar se você pode conceber a

possibilidade de um som, ou figura, ou movimento, ou cor, existir sem a mente ou despercebido. Este julgamento fácil pode fazer você ver que o que você defende é uma contradição absoluta” (PCH §22). Berkeley parece argumentar que, em qualquer caso, alguém pode considerar – livros no fundo de um armário, plantas no fundo de uma floresta sem ninguém por perto, pegadas do outro lado da lua – os objetos estão relacionados à mente que os concebe. Portanto, é contraditório afirmar que esses objetos não têm relação com uma mente (PCH, §§22-23; cf. DHP1 199-201). Isso geralmente não é considerado Berkeley no seu melhor, já que muitos comentaristas argumentam que é possível distinguir entre o objeto concebido e a concepção dele. George Pappas forneceu uma interpretação mais simpática da passagem. Ele afirma que Berkeley está pedindo uma “performance impossível” (Pappas, pp. 141-144). A concebibilidade é o fundamento para afirmar que um objeto é possível. Se alguém concebe um objeto, então esse objeto está relacionado a alguma mente, ou seja, a mente que o concebe. Então, o problema é que não é possível preencher as condições necessárias para mostrar que seria possível um objeto existir independentemente de uma relação com uma mente.

Assim, conclui Berkeley, não há fundamento para afirmar que um objeto comum é mais do que uma coleção de ideias. Os argumentos em §§1-7 mostraram que objetos comuns são pelo menos coleções de ideias de sentido. Os argumentos em §§8-24 fornecem base para afirmar que objetos comuns nada mais são do que ideias. Assim, Berkeley está justificado em afirmar que são apenas ideias de sentido. O argumento de Berkeley para o imaterialismo é completo, embora ele ainda não tenha fornecido critérios para distinguir as ideias de sentido das ideias de

memória e imaginação. Esta é a sua tarefa nos §§29-33. Antes de nos voltarmos para isso, Berkeley apresenta várias observações em mente.

Berkeley afirma que uma inspeção de nossas ideias mostra que elas são causalmente inertes (PCH §25). Uma vez que há uma sucessão contínua de ideias em nossas mentes, deve haver alguma causa para isso. Uma vez que esta causa não pode ser uma ideia nem uma substância material, deve ser uma substância espiritual (PCH §26). Isso prepara o terreno para o argumento de Berkeley para a existência de Deus e a distinção entre coisas reais e coisas imaginárias.

A pessoa sabe que causa algumas de suas próprias ideias (PCH §28). Como a mente é passiva na percepção, há ideias que a própria mente não causa. Apenas uma mente ou espírito pode ser uma causa. "Há, portanto, alguma outra vontade ou espírito que os produz" (PCH §29). Como tal, este *não* é um argumento para a existência de Deus (ver PCH §§146-149), embora a discussão adicional de Berkeley assuma que pelo menos uma mente é a mente divina.

Ele agora está em condições de distinguir as ideias dos sentidos das ideias da imaginação: "As ideias dos sentidos são mais fortes, vivas e distintas do que as da imaginação; eles têm igualmente uma firmeza, ordem e coerência, e não são excitados ao acaso, como muitas vezes são os efeitos das vontades humanas" (PCH §30). Isso fornece a base tanto para a distinção entre ideias dos sentidos e ideias da imaginação quanto para a distinção entre coisas reais e coisas imaginárias (PCH §33). As coisas reais são compostas unicamente de ideias de sentido. Ideias de sentido ocorrem com regularidade previsível; eles formam todos coerentes que podem se esperar que eles próprios "se comportem" de maneiras previsíveis. Ideias de sentido seguem (divinamente estabelecidas) leis da natureza (PCH §§30, 34, 36, 62, 104).

Assim, Berkeley deu conta de objetos comuns sem matéria. Objetos comuns nada mais são do que coleções ordenadas de ideias de sentido.

Esta seção 4 é uma versão condensada de (Flage 2004).

5. Noções

Se lermos os *Princípios* e *Diálogos*, descobriremos que Berkeley tem pouco a dizer sobre nosso conhecimento das mentes, e a maior parte do que se encontra foi acrescentado nas edições de 1734 dessas obras. A razão é que Berkeley originalmente pretendia que os *Princípios* consistissem em pelo menos três partes (cf. PC §583). A segunda era examinar questões pertinentes à mente, Deus, moralidade e liberdade (PC §§508, 807). Ele disse a Samuel Johnson, seu correspondente americano, que o manuscrito da segunda parte foi perdido durante suas viagens pela Itália por volta de 1716 (*Obras* 2:282). Nas edições de 1734 dos *Princípios* e *Diálogos*, Berkeley incluiu breves discussões de nossas *noções* de mentes.

Berkeley afirma que não temos ideias de mentes, pois as mentes são ativas e as ideias são passivas (PCH §27; cf. §89, 140, 142). No entanto, “temos alguma noção de alma, espírito e as operações da mente, como querer, amar, odiar, na medida em que conhecemos ou entendemos o significado dessas palavras” (PCH §27, edição de 1734). Dada a teoria do significado de Berkeley, isso parece implicar que, enquanto alguém é capaz de escolher (distinguir) mentes de outras coisas pode-se ter uma noção de mente. Como Berkeley observa: “Tal é a natureza do *espírito* ou aquilo que age, que não pode ser percebido por si mesmo, mas apenas pelos efeitos que produz” (PCH §27, todas as edições), pode-se chegar a acreditar que Berkeley entende as mentes da mesma maneira que Locke as conhece. Locke afirma que se tem uma ideia relativa de substância em

geral (Locke 2.23.3, p. 296): é possível escolher uma substância como tal com base em sua relação com uma ideia ou qualidade diretamente percebida. Embora nominalmente distinto das ideias relativas lockeanas, Berkeley poderia afirmar que as noções escolhem uma mente individual como a coisa que percebe alguma ideia determinada (a própria mente) ou que causa alguma ideia determinada (Deus ou, talvez, algum outro espírito). Uma vez que Berkeley sustentou que as relações causais e perceptivas são conexões necessárias, isso parece evitar os problemas com “suporte” discutidos em *Princípios* §16. Tal posição parece ser consistente com tudo o que é dito nos *Princípios* e muito do que é dito nos *Diálogos* (DHP2 2:223; DHP3 2:232-233). No entanto, há duas passagens no Terceiro Diálogo que sugerem que a própria mente é conhecida diretamente, e não relativamente. Philonous disse:

Admito que não tenho propriamente nenhuma ideia, nem de Deus, nem de qualquer outro espírito; pois estes sendo ativos, não podem ser representados por coisas perfeitamente inertes, como são nossas ideias. No entanto, sei que eu, que sou um espírito ou substância pensante, existo tão certamente quanto sei que minhas ideias existem. Além disso, sei o que quero dizer com os termos eu e *eu*; e sei disso imediatamente, ou intuitivamente, embora não o perceba como percebo um triângulo, uma cor ou um som. (DHP3 2:231, todas as edições)

Quantas vezes devo repetir que conheço ou *estou consciente* [minha ênfase] do meu próprio ser; e que eu mesmo não sou minhas ideias, mas algo mais, um princípio ativo pensante que percebe, conhece, deseja e opera sobre ideias. (DHP3 233, edição de 1734)

Se você se conhece imediatamente “por um ato reflexo” (DHP3 232, todas as edições), e se isso independe de qualquer relação com uma ideia,

então pareceria que as noções de si não são nada mais do que aquela maneira única pela qual a mente conhece a si mesmo. Nada mais pode ser dito sobre eles. Tal posição parece fazer das noções um acréscimo *ad hoc* à filosofia de Berkeley.

Mas, talvez, precisemos fazer uma distinção entre saber *que existe* uma mente e saber *o que é* uma mente. Talvez se possa saber diretamente que se tem uma mente, mas só se pode saber o que é uma mente em relação às ideias: uma mente é aquilo que causa ou percebe ideias. Não devemos nos surpreender se esta for a posição de Berkeley. Essa compreensão relativa da mente como conhecedora e das ideias como conhecidas já é encontrada nas seções iniciais dos *Princípios*.

6. Observações Finais

De acordo com Berkeley, o mundo consiste em nada além de mentes e ideias. Objetos comuns são coleções de ideias. Já em sua discussão sobre a visão, ele argumentou que se aprende a coordenar ideias de visão e tato para julgar distância, magnitude e figura, propriedades que são imediatamente percebidas apenas pelo tato. As ideias de um sentido tornam-se signos das ideias dos outros sentidos. Em seus escritos filosóficos, essa coordenação de ideias que ocorrem regularmente torna-se o modo como o mundo é conhecido e o modo como os humanos constroem coisas reais. Se existem apenas mentes e ideias, não há lugar para algumas construções científicas. O espaço e o tempo absolutos newtonianos desaparecem. O tempo se torna nada mais que a sucessão de ideias nas mentes individuais (PCH §98). O movimento é inteiramente relativo ao objeto (PCH §§112-117). A ciência não passa de um sistema de signos naturais. Com o banimento da abstração, a matemática é reduzida a um sistema de signos em que palavras ou numerais significam outras

palavras ou numerais (PCH §122). O espaço é reduzido à extensão sensível, e como não se pode realmente dividir um pedaço de extensão em um número infinito de partes sensíveis, vários paradoxos geométricos se dissolvem. Como Berkeley as entende, ciência e teologia cristã tornam-se compatíveis.

7. Referências e Leituras Complementares

- Berkeley, Jorge. *Obras filosóficas, incluindo as obras sobre visão*. Editado por Michael R. Ayers. Edição homem comum. Londres: JM Dent, 1975.
 - Esta é a edição de um volume mais abrangente das obras filosóficas de Berkeley disponível. Quando o trabalho não está dividido em seções, são feitas referências marginais à página em *The Works of George Berkeley*.
- Berkeley, Jorge. *As Obras de George Berkeley, Bispo de Cloyne*. Editado por AA Luce e TE Jessop. 9 volumes. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1948-1957.
 - Esta é a edição padrão das obras de Berkeley. As referências de página acima são para esta edição.
- Arnould, Antoine e Nicole, Pierre. *Lógica ou a Arte de Pensar*. Traduzido por Jill Vance Buroker. Textos de Cambridge na História da Filosofia. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 - Este foi um dos livros de lógica mais lidos do início do período moderno.
- Atherton, Margaret. *Revolução de Berkeley na Visão*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Belfrage, Bertil. "Para uma Nova Interpretação da *Teoria da Visão* de Berkeley" (em francês). In Dominique Berlioz, editor, *Berkeley*:

language de la perception et art de voir . Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

- Berman, David. *George Berkeley: Idealismo e o Homem* . Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Boyle, Roberto. *Documentos filosóficos selecionados de Robert Boyle* . Editado por MS Stewart. Clássicos Filosóficos. Manchester: University of Manchester Press, 1979.
- Bracken, Harry M. *Berkeley* . Filósofos em Perspectiva. Nova York: St. Martin's Press, 1974.
- DANÇA, Jonathan. *Berkeley: Uma Introdução* . Oxford: Blackwell, 1987.
- Descartes, René. *Os Escritos Filosóficos de Descartes* . Traduzido e editado por John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Steward e (volume 3) Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 1984, 1991.
- Flage, *Doutrina das Noções de Daniel E. Berkeley: Uma Reconstrução baseada em sua Teoria do Significado* . Londres e Nova York: Croom Helm e St. Martin's Press, 1987.
- Flage, Daniel E. "Ontologia Epistêmica de Berkeley: *Os Princípios*", *Canadian Journal of Philosophy* 34 (2004): 25-60. Reimpresso em Flage, Daniel E., *Berkeley* (Polity Press, 2014).
- Grayling, AC *Berkeley: Os Argumentos Centrais* . La Salle, IL: Tribunal Aberto, 1986.
- Locke, John. *Um ensaio sobre o entendimento humano* . Editado por Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Luce, AA *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on his "Um Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano"* . Londres: Thomas Nelson and Sons, 1945.

- Luce, AA *A Dialética do Imaterialismo* . Londres: Hodder e Stroughton, 1963.
- Muehlmann, Ontologia de Robert G. *Berkeley* . Indianápolis: Hackett, 1992.
- Pappas, Pensamento de George S. *Berkeley* . Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- Lançador, Jorge. *Berkeley* . Os argumentos dos filósofos. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1977.
- Stoneham, Tom. *O mundo de Berkeley: um exame dos três diálogos* . Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Tipton, IC *Berkeley: A Filosofia do Imaterialismo* . Londres: Methuen, 1974.
- Warnock, GJ *Berkeley* . Londres: Penquin, 1953.
- Winkler, Kenneth P. *Berkeley: Uma Interpretação* . Oxford: Clarendon Press, 1989.

Informação sobre o autor

Daniel E. Flage

James Madison University

U. S. A.

VOLTAIRE

François-Marie d'Arouet (1694-1778), mais conhecido por seu pseudônimo Voltaire, foi um escritor e ativista público francês que desempenhou um papel singular na definição do movimento do século XVIII chamado Iluminismo. No centro de seu trabalho estava uma nova concepção de filosofia e do filósofo que em vários aspectos cruciais influenciou o conceito moderno de cada um. No entanto, em outros aspectos, Voltaire não era um filósofo no sentido moderno do termo. Ele escreveu tantas peças, histórias e poemas quanto tratados filosóficos patentes e, de fato, dirigiu muitos de seus escritos críticos contra as pretensões filosóficas de filósofos reconhecidos como Leibniz, Malebranche e Descartes. Ele foi, no entanto, um defensor vigoroso de uma concepção de ciência natural que serviu em sua mente como o antídoto para a investigação filosófica vã e infrutífera.

Para capturar o lugar não convencional de Voltaire na história da filosofia, este artigo será estruturado de uma maneira particular. Primeiro, é oferecido um relato completo da vida de Voltaire, não apenas como contexto de fundo para seu trabalho filosófico, mas como um argumento sobre a maneira como sua carreira específica produziu suas contribuições específicas à filosofia europeia. Em segundo lugar, é oferecido um levantamento das visões filosóficas de Voltaire de modo a anexar o legado do que Voltaire fez com os pontos de vista intelectuais que suas atividades reforçaram.

ÍNDICE

1. A vida de Voltaire: o filósofo como crítico e ativista público
 - 1.1 Os primeiros anos de Voltaire (1694-1726)
 - 1.2 O Período Inglês (1726-1729)

- 1.3 Tornando-se um filósofo
- 1.4 As Guerras Newton (1732-1745)
- 1.5 Do newtoniano francês ao filósofo iluminista (1745-1755)
- 1.6 Lutando pela Filosofia (1755-1778.1)
- 1.7 Voltaire, Filósofo Ícone da Filosofia Iluminista (1778-Presente)
- 2. A Filosofia Iluminista de Voltaire
 - 2.1 Liberdade
 - 2.2 Hedonismo
 - 2.3 Ceticismo
 - 2.4 Ciência Empírica Newtoniana
 - 2.5 Rumo à Ciência sem Metafísica
- 3. Bibliografia
 - 3.1 Literatura Primária
 - 3.2 Literatura Primária em Tradução
 - 3.3 Literatura Secundária

1. A vida de Voltaire: o filósofo como crítico e ativista público

Voltaire só começou a se identificar com a filosofia e com a identidade de filósofo na meia-idade. Sua obra *Cartas Filosóficas*, publicada em 1734 quando ele tinha quarenta anos, foi o ponto decisivo dessa transformação. Antes dessa data, a vida de Voltaire em nada o apontava para o destino filosófico que mais tarde ele assumiria. Sua orientação inicial para a literatura e a sociabilidade libertina, no entanto, moldou sua identidade filosófica de maneiras cruciais.

1.1 Os primeiros anos de Voltaire (1694-1726)

François-Marie d'Arouet nasceu em 1694, o quarto de cinco filhos, filho de um funcionário público próspero e sua esposa aristocrática bem-

educada. Em sua fusão do tradicional “pedigree” aristocrático francês com a nova riqueza e poder da administração burocrática real, a família d'Arouet era representativa da sociedade de elite na França durante o reinado de Luís XIV. O jovem François-Marie adquiriu de seus pais os benefícios da prosperidade e favores políticos, e dos jesuítas no prestigiado Collège Louis-le-Grand em Paris ele também adquiriu uma educação de primeira classe. François-Marie também adquiriu uma introdução às letras modernas de seu pai, que era ativo na cultura literária do período, tanto em Paris quanto na corte real de Versalhes. Seu pai parece ter gostado da companhia de homens de letras, mas sua frustração com a ambição de seu filho de se tornar um escritor é notória. Desde o início de sua juventude, Voltaire aspirou a imitar seus ídolos Molière, Racine e Corneille e se tornar um dramaturgo, mas o pai de Voltaire se opôs veementemente à ideia, esperando instalar seu filho em uma posição de autoridade pública. Primeiro como estudante de direito, depois como aprendiz de advogado e, finalmente, como secretário de um diplomata francês, Voltaire tentou realizar os desejos de seu pai. Mas, em cada caso, acabou abandonando seus cargos, às vezes em meio a escândalos.

Escapando do fardo dessas obrigações públicas, Voltaire se retiraria para a sociabilidade libertina de Paris. Foi aqui na década de 1720, durante o período culturalmente vibrante do governo da Regência entre os reinados de Luís XIV e XV (1715-1723), que Voltaire estabeleceu uma dimensão de sua identidade. Sua inteligência e simpatia eram lendárias mesmo quando jovem, então ele teve poucas dificuldades em se estabelecer como uma figura popular nos círculos literários da Regência. Ele também aprendeu a jogar o jogo do patronato tão importante para aqueles com ambições de escritor. Graças, portanto, a alguns escritos artisticamente compostos, alguns contatos bem feitos, mais

do que algumas boas palavras, e um pouco de investimento bem-sucedido, especialmente durante o fiasco da Bolha do Mississippi de John Law, Voltaire conseguiu se estabelecer como um homem de letras independente em Paris. Sua estreia literária ocorreu em 1718 com a publicação de seu *Édipo*, uma releitura da antiga tragédia que evocava o classicismo francês de Racine e Corneille. A peça foi encenada pela primeira vez na casa da duquesa do Maine em Sceaux, um sinal da rápida ascensão de Voltaire ao pináculo da sociedade literária de elite. A página de título publicada também anunciava o novo pseudônimo que Voltaire usaria para sempre.

Durante a Regência, Voltaire circulou amplamente nos círculos da elite, como os que se reuniam em Sceaux, mas também cultivou uma sociabilidade mais ilícita e libertina. Esse emparelhamento não era incomum durante esse período, e o trabalho intelectual de Voltaire na década de 1720 - uma mistura de poemas e peças que alternava entre o libertinismo lúdico e o classicismo sério aparentemente sem pausa - ilustrou perfeitamente os valores do prazer, honestidade, e bom gosto que eram as palavras de ordem deste meio cultural. A filosofia também fazia parte dessa mistura e, durante a Regência, o jovem Voltaire foi especialmente moldado por seus contatos com o aristocrata inglês, livre-pensador e Lorde Jacobita Bolingbroke. Bolingbroke viveu exilado na França durante o período da Regência, e Voltaire era um visitante frequente de La Source, a propriedade do inglês perto de Orléans. O castelo serviu como um ponto de reunião para uma ampla gama de intelectuais, e muitos acreditam que Voltaire foi apresentado pela primeira vez à filosofia natural em geral, e ao trabalho de Locke e dos newtonianos ingleses especificamente, na propriedade de Bolingbroke. Certamente era

verdade que essas ideias, especialmente em suas configurações mais deístas e libertinas, estavam no cerne da identidade de Bolingbroke.

1.2 O Período Inglês (1726-1729)

No entanto, mesmo que Voltaire tenha sido apresentado à filosofia inglesa dessa maneira, sua influência em seu pensamento foi mais moldada por seu breve exílio na Inglaterra entre 1726-29. A ocasião de sua partida foi uma questão de honra. Um aristocrata muito poderoso, o duque de Rohan, acusou Voltaire de difamação e, diante dessa acusação, o escritor sem título optou por salvar a face e evitar um processo mais sério, deixando o país indefinidamente. Na primavera de 1726, portanto, Voltaire trocou Paris pela Inglaterra.

Foi durante o período inglês que a transição de Voltaire para sua identidade filosófica madura começou. Bolingbroke, cujo endereço Voltaire deixou em Paris como seu endereço de correspondência, foi um canal de influência. Em particular, Voltaire conheceu Bolingbroke, Jonathan Swift, Alexander Pope e John Gay, escritores que naquele momento começavam a experimentar o uso de formas literárias como o romance e o teatro na criação de um novo tipo de política pública crítica. *As Viagens de Gulliver*, de Swift, que apareceu apenas alguns meses antes da chegada de Voltaire, é o exemplo mais famoso dessa nova fusão da escrita com a crítica política. Mais tarde, no mesmo ano, Bolingbroke também publicou a primeira edição do *Artesão*, um jornal político que serviu como plataforma pública para a oposição conservadora de seu círculo à oligarquia Whig na Inglaterra. O *Artesão* ajudou a criar o jornalismo político inglês em grande estilo e, nos três anos seguintes, Voltaire fez parte do círculo de Bolingbroke, absorvendo a cultura e participando da contestação política pública que se infiltrava ao seu redor.

Porém, Voltaire não se restringiu apenas ao círculo de Bolingbroke. Depois de Bolingbroke, seu contato principal na Inglaterra foi um comerciante chamado Everard Fawkenner. Fawkenner apresentou a Voltaire um lado da vida londrina totalmente diferente daquele oferecido pelo círculo de intelectuais conservadores de Bolingbroke. Isso incluía os círculos Whig aos quais o grupo de Bolingbroke se opunha. Também incluiu figuras como Samuel Clarke e outros autoproclamados newtonianos. Voltaire não conheceu o próprio Newton antes da morte de Sir Isaac em março de 1727, mas conheceu sua irmã - aprendendo com ela o famoso mito da maçã de Newton, que Voltaire desempenharia um papel importante em tornar famoso. Voltaire também conheceu os outros newtonianos no círculo de Clarke e, como se tornou proficiente o suficiente em inglês para escrever cartas e até mesmo ficção no idioma, é muito provável que também tenha mergulhado em seus escritos. Voltaire também visitou a Holanda durante esses anos, estabelecendo contatos importantes com jornalistas e editores holandeses e conhecendo Willem Gravesande e outros sábios newtonianos holandeses.

Dadas suas outras atividades, também é provável que Voltaire frequentasse os cafés de Londres, mesmo que nenhuma evidência firme sobreviva confirmando que ele o fazia. Não seria surpreendente, portanto, saber que Voltaire assistiu às palestras públicas newtonianas de John Theophilus Desaguliers ou às de um de seus rivais. Quaisquer que sejam os canais precisos, todos os seus encontros na Inglaterra fizeram de Voltaire um estudante muito experiente da filosofia natural inglesa.

1.3 Tornando-se um filósofo

Quando as autoridades francesas concederam permissão a Voltaire para reentrar em Paris em 1729, ele foi privado de pensões e banido da

corte real em Versalhes. Mas ele também era um tipo diferente de escritor e pensador. Sem dúvida, é excessivamente grandioso dizer com Lord Morley que “Voltaire deixou a França como poeta e voltou para ela como um sábio”. Também é exagero dizer que ele se transformou de poeta em filósofo enquanto estava na Inglaterra. Por um lado, esses dois lados da identidade intelectual de Voltaire estiveram para sempre entrelaçados, e ele nunca experimentou uma transformação absoluta de um para o outro em nenhum momento de sua vida. Mas os anos ingleses desencadearam uma transformação nele.

Após seu retorno à França, Voltaire trabalhou duro para restaurar suas fontes de apoio financeiro e político. Os problemas financeiros eram os mais fáceis de resolver. Em 1729, o governo francês organizou uma espécie de loteria para ajudar a amortizar parte da dívida real. Um amigo percebeu uma oportunidade para investidores na estrutura da oferta do governo e, em um jantar com a presença de Voltaire, formou uma sociedade para comprar ações. Voltaire participou e, no outono daquele ano, quando as declarações foram publicadas, ele havia feito fortuna. A herança de Voltaire de seu pai também ficou disponível para ele ao mesmo tempo e, a partir dessa data, Voltaire nunca mais teve dificuldades financeiras. Esse resultado não foi um desenvolvimento insignificante, já que a independência financeira de Voltaire efetivamente o libertou de uma dimensão do sistema de patrocínio tão necessário para aspirantes a escritores e intelectuais no período. Em particular, enquanto outros escritores foram obrigados a apelar para poderosos patronos financeiros a fim de garantir o sustento que tornava possível suas carreiras intelectuais, Voltaire nunca mais se deteve a esses imperativos.

As estruturas de patrocínio da França do Antigo Regime forneciam mais do que apoio econômico aos escritores, no entanto, e restaurar

o crédito do qual dependia sua reputação como escritor e pensador era muito menos simples. Gradualmente, no entanto, por meio de uma combinação de peças, poemas e ensaios artisticamente escritos e uma cuidadosa auto-apresentação na sociedade parisiense, Voltaire começou a recuperar sua estatura pública. No outono de 1732, quando a próxima etapa de sua carreira começou a se desenrolar, Voltaire residia na corte real de Versalhes, um sinal de que seu restabelecimento na sociedade francesa estava quase completo.

Durante essa reabilitação, Voltaire também formou um novo relacionamento que se mostraria profundamente influente nas décadas seguintes. Ele se reencontrou com Emilie Le Tonnier de Breteuil, filha de um de seus primeiros patronos, que se casou em 1722 para se tornar a Marquesa du Châtelet. Emilie du Châtelet tinha 29 anos na primavera de 1733 quando Voltaire iniciou seu relacionamento com ela. Ela também era uma mulher excepcionalmente talentosa. O pai de Du Châtelet, o barão de Breteuil, organizava uma reunião regular de homens de letras que incluía Voltaire, e sua filha, dez anos mais nova que Voltaire, participava dessas associações. Seu pai também garantiu que Emilie recebesse uma educação excepcional para as meninas da época. Ela estudou grego e latim e formou-se em matemática, e quando Voltaire se reconectou com ela em 1733, ela era uma pensadora muito experiente por seus próprios méritos, mesmo que sua própria carreira intelectual, que incluiria um tratado original em filosofia natural e uma tradução francesa completa do *Principia Mathematica* de Newton – ainda a única tradução francesa completa já publicada – ainda não havia começado.

Seus talentos intelectuais combinados com sua personalidade vivaz atraíram Voltaire para ela e, embora Du Châtelet fosse um nobre aristocrata casado com um importante oficial militar, o casal conseguiu

formar uma parceria duradoura que não interferiu no casamento de Du Châtelet. Esse arranjo provou ser especialmente benéfico para Voltaire quando um escândalo o forçou a fugir de Paris e se estabelecer permanentemente na propriedade da família Du Châtelet em Cirey. De 1734, quando esse arranjo começou, a 1749, quando Du Châtelet morreu durante o parto, Cirey foi o lar de cada um e o local de uma intensa colaboração intelectual. Foi durante esse período que Voltaire e Du Châtelet se tornaram figuras filosóficas amplamente conhecidas, e a história intelectual de cada um antes de 1749 é descrita com mais precisão como a história dos esforços intelectuais conjuntos do casal.

1.4 As Guerras Newton (1732-1745)

Para Voltaire, os eventos que o levaram a fugir para Cirey também foram o ímpeto de grande parte de seu trabalho enquanto esteve lá. Enquanto estava na Inglaterra, Voltaire começou a compor um conjunto de cartas enquadradas de acordo com o gênero bem estabelecido de um viajante relatando a amigos em casa sobre terras estrangeiras. As *Cartas Persas* de Montesquieu de 1721, que ofereciam um conjunto de cartas fictícias de persas supostamente viajando pela França, e *As Viagens de Gulliver* de Swift de 1726 foram influências claras quando Voltaire concebeu seu trabalho. Mas, ao contrário dos autores desses relatos abertamente ficcionalizados, Voltaire inovou ao adotar uma postura jornalística, que oferecia aos leitores um relato empiricamente reconhecível de vários aspectos da sociedade inglesa.

Originalmente intitulado *Cartas sobre a Inglaterra*, Voltaire deixou um rascunho do texto com um editor de Londres antes de voltar para casa em 1729. Uma vez na França, ele começou a expandir o trabalho, acrescentando cartas redigidas na Inglaterra, que se concentravam

principalmente nas diferentes seitas religiosas da Inglaterra e do Parlamento inglês, várias novas cartas, incluindo algumas sobre filosofia inglesa. O novo texto, que incluía cartas sobre Bacon, Locke, Newton e os detalhes da filosofia natural newtoniana junto com um relato da prática inglesa de inoculação para varíola, também adquiriu um novo título quando foi publicado pela primeira vez na França em 1734: *Cartas Filosóficas*.

Antes de aparecer, Voltaire tentou obter permissão oficial para o livro dos censores reais, uma exigência na França na época. Seu editor, no entanto, acabou lançando o livro sem essas aprovações e sem a permissão de Voltaire. Isso tornou ilícita a primeira edição das *Cartas Filosóficas*, fato que contribuiu para o escândalo que desencadeou, mas que em nada explica o furor que o livro causou. De fato, os historiadores ainda coçam a cabeça ao tentar entender por que *Cartas Filosóficas* de Voltaire provou ser tão controverso. A única coisa que está clara é que a obra causou uma sensação que posteriormente desencadeou uma resposta rápida e avassaladora por parte das autoridades francesas. O livro foi queimado publicamente pelo carrasco real vários meses após seu lançamento, e esse ato transformou Voltaire em um fora da lei intelectual amplamente conhecido. Se tivesse sido executado, uma *carta fechada* real teria enviado Voltaire para a prisão da Bastilha como resultado de sua autoria de *Cartas Filosóficas*; em vez disso, ele conseguiu fugir com Du Châtelet para Cirey, onde o casal usou a soberania concedida por seu título aristocrático para criar um porto seguro e uma base para a nova posição de Voltaire como um rebelde filosófico e escritor no exílio.

Se Voltaire tivesse conseguido evitar o escândalo desencadeado pelas *Cartas Filosóficas*, é muito provável que ele tivesse escolhido fazê-lo. No entanto, uma vez que foi imposta a ele, ele adotou a identidade do

exilado filosófico e escritor fora da lei com convicção, usando-a para criar uma nova identidade para si mesmo, que teria consequências de longo alcance para a história da filosofia ocidental. A princípio, a ciência newtoniana serviu de veículo para essa transformação. Nas décadas anteriores a 1734, uma série de controvérsias havia surgido, especialmente na França, sobre o caráter e a legitimidade da ciência newtoniana, especialmente a teoria da gravitação universal e a física da atração gravitacional através do espaço vazio. Voltaire posicionou suas *Cartas Filosóficas* como uma intervenção nessas controvérsias, redigindo uma carta famosa e amplamente citada que usou uma oposição entre Newton e Descartes para enquadrar um conjunto de diferenças fundamentais entre a filosofia inglesa e francesa da época. Ele também incluiu outras cartas sobre a ciência newtoniana no trabalho enquanto ligava (ou assim ele afirmava) as filosofias de Bacon, Locke e Newton em um complexo filosófico inglês que ele defendia como um remédio para os erros percebidos e ilusões perpetuadas nos franceses por René Descartes e Nicolas Malebranche.

Voltaire não inventou essa estrutura, mas a usou para inflamar um conjunto de debates que estavam em alta, debates que colocaram ele e um pequeno grupo de jovens membros da Real Academia de Ciências de Paris em aparente oposição aos membros mais velhos e estabelecidos desse bastião da ciência oficial francesa. Uma vez instalados em Cirey, tanto Voltaire quanto Du Châtelet exploraram ainda mais essa aparente divisão, engajando-se em uma campanha em nome do newtonianismo, que continuamente visava um monólito imaginário chamado cartesianismo acadêmico francês como o inimigo contra o qual eles, em nome do newtonianismo, estavam lutando.

A peça central desta campanha foi *Elementos da Filosofia de Newton*, de Voltaire, que foi publicado pela primeira vez em 1738 e novamente em 1745 em uma nova e definitiva edição que incluía uma nova seção, publicada pela primeira vez em 1740, dedicada à metafísica de Newton. Voltaire ofereceu este livro como um relato claro, preciso e acessível da filosofia de Newton, adequado para franceses ignorantes (um grupo que ele imaginava ser grande). Mas ele também a concebeu como uma *máquina de guerra* dirigido contra o *establishment* cartesiano, que ele acreditava estar impedindo a França de ver a luz moderna da verdade científica. Críticas vociferantes a Voltaire e seu trabalho rapidamente surgiram, com alguns críticos enfatizando suas tendências rebeldes e imorais, enquanto outros se concentravam em suas visões científicas precisas. Voltaire resumiu ambos os desafios em uma visão singular de seu inimigo como “cartesianismo retrógrado”.

Enquanto ele lutava ferozmente para defender suas posições, uma guerra cultural sem precedentes irrompeu na França, centrada no caráter e no valor da filosofia natural newtoniana. Du Châtelet contribuiu para esta campanha escrevendo uma resenha comemorativa dos *Elementos* de Voltaire no *Jornal de estudiosos*, o periódico erudito francês de maior autoridade da época. O casal também aumentou sua credibilidade científica ao receber menções honrosas separadas no concurso do prêmio da Academia de Paris de 1738 sobre a natureza do fogo. Da mesma forma, Voltaire trabalhou incansavelmente refutando os críticos e promovendo suas posições em panfletos e contribuições para periódicos eruditos. Em 1745, quando a edição definitiva dos *Elementos* de Voltaire foi publicada, as marés do pensamento estavam virando a seu favor e, em 1750, generalizou-se a percepção de que a França havia se convertido do cartesianismo retrógrado e errôneo para o newtonianismo moderno e

esclarecido, graças aos heroicos esforços intelectuais de figuras como Voltaire.

1.5 Do newtoniano francês ao filósofo iluminista (1745-1755)

Essa aparente vitória nas Guerras Newton das décadas de 1730 e 1740 permitiu que a nova identidade filosófica de Voltaire se solidificasse. Especialmente crucial foi a maneira como permitiu que o status de bandido de Voltaire, que ele nunca repudiou totalmente, fosse reabilitado na mente do público como uma defesa necessária e heroica da verdade filosófica contra os inimigos do erro e do preconceito. A partir dessa perspectiva, a postura crítica de Voltaire poderia ser reintegrada à sociedade tradicional do Antigo Regime como um novo tipo de martírio intelectual legítimo. Uma vez que Voltaire também juntou seus escritos e polêmicas explicitamente filosóficas durante as décadas de 1730 e 1740 com um fluxo igualmente extenso de peças, poemas, histórias e narrativas, muitas das quais eram ortogonais em tom e conteúdo para as campanhas explícitas das Guerras de Newton, Voltaire foi ainda capaz de restabelecer sua antiga identidade como homem de letras do Antigo Regime, apesar dos escândalos desses anos.

Em 1745, Voltaire foi nomeado Historiógrafo Real da França, um título concedido a ele como resultado de suas histórias de Luís XIV e do rei sueco Carlos II. Este cargo real também desencadeou a escrita do livro indiscutivelmente mais lido e influente de Voltaire, pelo menos no século XVIII, *Ensaio Sobre as Maneiras e o Espírito das Nações* (1751), obra pioneira da história universal. A posição também o legitimou como um estudioso oficialmente sancionado.

Em 1749, após a morte de du Châtelet, Voltaire reforçou essa impressão ao aceitar um convite para ingressar na corte do jovem

Frederico, o Grande, na Prússia, um movimento que o assimilou ainda mais nas estruturas de poder da sociedade do Antigo Regime.

Se essa trajetória assimilacionista tivesse continuado durante o restante da vida de Voltaire, seu legado na história da filosofia ocidental poderia não ter sido tão grande. No entanto, durante a década de 1750, um conjunto de novos desenvolvimentos puxou Voltaire de volta para sua identidade mais radical e controversa e permitiu-lhe reacender a personalidade do filósofo crítico que ele havia inovado durante as Guerras de Newton. O primeiro passo nessa direção envolveu uma disputa com seu antigo colega e aliado, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. Maupertuis havia precedido Voltaire como o primeiro defensor agressivo da ciência newtoniana na França. Quando Voltaire estava preparando sua própria intervenção newtoniana nas *Cartas Filosóficas* em 1732, ele consultou Maupertuis, que nessa época era um aposentado da Academia Real Francesa de Ciências.

Foi principalmente em torno de Maupertuis que o jovem grupo de acadêmicos franceses newtonianos se reuniu durante as guerras de Newton nas décadas de 1730 e 1740, e com Voltaire lutando em suas próprias campanhas públicas em nome dessa mesma causa durante o mesmo período, os dois homens se tornaram os rostos mais visíveis do newtonianismo francês, mesmo que nunca tenham realmente trabalhado como uma equipe nesse esforço. Como Voltaire, Maupertuis também compartilhou um relacionamento com Emilie du Châtelet, que incluía colaborações matemáticas que excediam em muito as capacidades de Voltaire. Maupertuis também foi um convidado ocasional em Cirey e manteve correspondência com du Châtelet e Voltaire ao longo desses anos. Mas em 1745 Maupertuis surpreendeu toda a sociedade francesa ao

se mudar para Berlim para aceitar a direção da recém-reformada Academia de Ciências de Berlim, de Frederico, o Grande.

O pensamento de Maupertuis na época de sua partida para a Prússia voltava-se para a metafísica e a epistemologia racionalista de Leibniz como solução para certas questões da filosofia natural. Du Châtelet também compartilhava dessa tendência, produzindo em 1740 suas *Instituições de Física*, uma tentativa sistemática de casar a mecânica newtoniana com o racionalismo e a metafísica leibnizianos. Voltaire achou essa reviravolta leibniziana dispéptica e começou a elaborar um discurso antileibniziano na década de 1740 que se tornou um baluarte de seu tipo de newtonianismo. Isso o colocou em oposição a Du Châtelet, mesmo que essa ruptura intelectual não tenha prejudicado o relacionamento deles.

No entanto, depois que ela morreu em 1749 e Voltaire se juntou a Maupertuis na corte de Frederico, o Grande, em Berlim, esse antileibnizianismo tornou-se a peça central de uma rixa com Maupertuis. A sátira pública de Voltaire ao presidente da Academia Real de Ciências de Berlim publicada no final de 1752, que apresentava Maupertuis como um bufão filosófico despótico, forçou Frederico a fazer uma escolha. Ele ficou do lado de Maupertuis, ordenando a Voltaire que retratasse seu texto difamatório ou deixasse Berlim.

1.6 Lutando pela Filosofia (1755-1778)

Este evento provou ser a última ruptura oficial de Voltaire com a autoridade do establishment. Em vez de voltar para casa em Paris e restaurar sua reputação, Voltaire se estabeleceu em Genebra. Quando este austero enclave calvinista se mostrou completamente hostil, ele deu mais passos em direção à independência usando sua fortuna pessoal para comprar um castelo próprio no interior entre a França e a Suíça. Voltaire

instalou-se permanentemente em Ferney no início de 1759 e, dessa data até sua morte em 1778, fez do castelo sua residência permanente e capital, pelo menos na mente de seus aliados intelectuais, do emergente Iluminismo francês.

Durante esse período, Voltaire também adotou o que se tornaria sua postura intelectual mais famosa e influente, anunciando-se como membro do "partido da humanidade" e dedicando-se a travar uma guerra contra as hidras gêmeas do fanatismo e da superstição. Embora a defesa singular da ciência newtoniana tenha concentrado as energias polêmicas de Voltaire nas décadas de 1730 e 1740, depois de 1750 o programa tornou-se a defesa da filosofia curta e a derrota de seus supostos inimigos dentro do estabelecimento eclesiástico e aristo-monárquico. Desta forma, o filósofo do Iluminismo tornou-se associado através de Voltaire ao programa cultural e político encapsulado em seu famoso lema, "Écrasez l'infâme!" ("Esmague a infâmia!"). Esse entrelaçamento da filosofia com a crítica social e a ação política reformista, um resultado histórico contingente da carreira intelectual particular de Voltaire, se tornaria sua contribuição mais duradoura para a história da filosofia.

A primeira causa para galvanizar este novo programa foi a *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert. O primeiro volume desse compêndio de definições apareceu em 1751, e quase instantaneamente a obra foi enterrada no tipo de escândalo a que Voltaire se acostumara. Voltaire viu na controvérsia um novo apelo à ação e juntou forças com o projeto logo após seu surgimento, escrevendo vários artigos que começaram a aparecer com o volume 5 em 1755. O escândalo continuou a perseguir a *Encyclopédie*, no entanto, e em 1759, o privilégio de publicação da obra foi revogado na França, um ato que não acabou com o projeto, mas o obrigou a uma produção ilícita na Suíça. Durante

esses escândalos, Voltaire lutou vigorosamente ao lado dos editores do projeto para defender a obra, fundindo os inimigos da *Encyclopédie*, particularmente os jesuítas parisienses que editavam o periódico mensal *Diário de Trevoux*, em uma “infâmia” monolítica dedicada a erradicar a verdade e a luz do mundo. Esse enquadramento foi recapitulado pelos opositores da Encyclopédie, que começaram a falar da assembleia solta de autores que contribuíram com artigos para a obra como um círculo subversivo de filósofos dedicados a minar a ordem moral e social legítima.

À medida que essa polêmica se cristalizou e cresceu tanto em energia quanto em influência, Voltaire abraçou seus termos e fez deles sua causa. Ele formou laços particularmente estreitos com d'Alembert, e com ele começou a generalizar um amplo programa para o Iluminismo centrado em reunir os filósofos recém-conscientes (um termo frequentemente usado como sinônimo de Encyclopédie) em direção à mudança política e intelectual. Nesse programa, os filósofos não eram unificados por nenhuma filosofia compartilhada, mas por meio de um compromisso com o programa de defender a própria *filosofia* contra seus supostos inimigos. Eles também foram imaginados como ativistas lutando para erradicar o erro e a superstição do mundo. A defesa contínua da *Encyclopédie* foi um ponto de encontro, e logo a remoção dos jesuítas - os grandes inimigos do Iluminismo, proclamavam os filósofos - tornou-se uma segunda causa unificadora. Este esforço alcançou a vitória em 1763, e logo os filósofos estavam tentando se infiltrar nas academias e outras instituições de conhecimento na França. O clímax desse esforço foi alcançado em 1774, quando a enciclopédia e amiga de Voltaire e dos filósofos, Anne-Robert Jacques Turgot, foi nomeada controladora-geral da França, o cargo ministerial mais poderoso do reino, pelo recém-coroadado rei Luís XVI. Voltaire e seus aliados abriram o caminho para essa vitória por

meio de uma enxurrada de escritos ao longo das décadas de 1760 e 1770 que apresentavam uma filosofia como a defendida por Turgot como um agente da reforma esclarecida e seus críticos como defensores preconceituosos de uma tradição ossificada.

Voltaire trouxe um livro explicitamente filosófico em apoio a esta campanha, seu *Dicionário Filosófico* de 1764-1770. Este livro republicou seus artigos da *Enciclopédia* original, acrescentando novas entradas concebidas no espírito do trabalho original. No entanto, para entender completamente o tipo de filosofia que Voltaire tornou fundamental para o Iluminismo, é preciso reconhecer que ela circulou com a mesma frequência em histórias ficcionais, sátiras, poemas, panfletos e outros gêneros filosóficos menos óbvios. O texto mais conhecido de Voltaire, por exemplo, *Cândido, ou o Otimismo*, publicado pela primeira vez em 1759, é uma história fictícia de um viajante errante envolvido em uma série de aventuras ridículas. No entanto, contido no texto está um ataque sério à filosofia leibniziana, que de muitas maneiras marca o ponto culminante das décadas de ataque de Voltaire a essa filosofia iniciadas durante as guerras de Newton.

A Filosofia em Voltaire também veio na forma de ativismo político, como sua defesa pública de Jean Calas que, Voltaire argumentou, foi vítima de um estado despótico e de um sistema judicial irracional e brutal. Voltaire frequentemente associava reflexões filosóficas a essa defesa política, como quando facilitou uma tradução francesa do tratado de Cesare Beccaria sobre justiça humanitária e reforma penal e depois prefaciou a obra com seu próprio ensaio sobre justiça e tolerância religiosa (Calas era um protestante francês perseguido por uma monarquia católica). Campanhas filosóficas públicas como essas, que canalizavam a razão crítica de maneira direta e oposicionista contra as injustiças e

absurdos percebidos na vida do Antigo Regime, eram a marca registrada da filosofia como Voltaire entendia o termo.

1.7 Voltaire, Filósofo Ícone da Filosofia Iluminista (1778-Presente)

Voltaire viveu o suficiente para ver alguns de seus legados de longo prazo começarem a se concretizar. Com a ascensão de Luís XVI em 1774 e a nomeação de Turgot como controlador-geral, o establishment francês começou a abraçar os filósofos e sua agenda de uma nova maneira. Os críticos de Voltaire e seu programa para a filosofia permaneceram poderosos, no entanto, e continuariam a sobreviver como pano de fundo necessário para a imagem positiva do filósofo do Iluminismo como modernizador, reformador progressivo e bravo açoitado contra a autoridade tradicional que Voltaire legou às gerações posteriores. Durante a vida de Voltaire, essa nova aceitação se traduziu em um retorno final a Paris no início de 1778. Aqui, como um octogenário frágil e doentio, Voltaire foi recebido pela cidade como o herói do Iluminismo que agora personificava. Uma estátua foi encomendada como um santuário permanente para seu legado, e uma apresentação pública de sua peça *Irène* foi encenada de forma que permitiu que seu autor fosse celebrado como um herói nacional. Voltaire morreu várias semanas depois desses eventos, mas a canonização que eles iniciaram continuou até o presente.

A filosofia ocidental foi profundamente moldada pela concepção do filósofo e pelo programa de filosofia iluminista que Voltaire veio a personificar. O modelo que ele ofereceu do *filósofo* como cidadão público crítico e advogado em primeiro lugar, e como pensador abstruso e sistemático apenas quando absolutamente necessário, foi especialmente influente no desenvolvimento subsequente da filosofia europeia. Também influente foi o exemplo que ele ofereceu do filósofo medindo o valor de

qualquer filosofia de acordo com sua capacidade de efetuar mudanças sociais. A esse respeito, a famosa tese de Karl Marx de que a filosofia deve aspirar a mudar o mundo, não apenas interpretá-lo, deve muito a Voltaire. A ligação entre Voltaire e Marx também foi estabelecida através da tradição revolucionária francesa, que também adotou Voltaire como um de seus heróis fundadores. Voltaire foi a primeira pessoa a ser homenageada com um novo enterro no recém-criado Panteão dos Grandes Homens da França que o novo governo revolucionário criou em 1791. Este ato serviu como uma homenagem às conexões que os revolucionários viam entre o programa filosófico de Voltaire e a causa da modernização revolucionária como um todo. De maneira semelhante, Voltaire permanece hoje um herói icônico para todos que veem uma ligação positiva entre a razão crítica e a resistência política em projetos de reforma progressista e modernizadora.

2. A Filosofia Iluminista de Voltaire

O legado filosófico de Voltaire reside, em última análise, tanto em como ele praticou a filosofia e nos fins para os quais dirigiu sua atividade filosófica quanto em qualquer doutrina específica ou ideia original. No entanto, as posições filosóficas específicas que ele assumiu e a maneira como ele usou suas campanhas filosóficas mais amplas para defender certos entendimentos enquanto menosprezava outros criaram uma constelação apropriadamente chamada de filosofia do Iluminismo de Voltaire. Fiel ao caráter de Voltaire, essa constelação é mais bem descrita como um conjunto de posturas e orientações intelectuais do que como um conjunto de doutrinas ou posições sistematicamente defendidas. No entanto, outros encontraram em Voltaire tanto um modelo do *filósofo bem orientado* e um conjunto de posições filosóficas particulares apropriadas a

essa postura. Cada lado dessa equação desempenhou um papel fundamental na definição da *filosofia* iluminista que Voltaire veio a personificar.

2.1 Liberdade

No centro desse complexo está a concepção de liberdade de Voltaire. Em torno dessa categoria, o ativismo social de Voltaire e suas relativamente raras excursões à filosofia sistemática também convergiram. Em 1734, na esteira dos escândalos desencadeados pelas *Cartas Filosóficas*, Voltaire escreveu, mas deixou inacabado em Cirey, um *Tratado de Metafísica* que explorou a questão da liberdade humana em termos filosóficos. A questão era particularmente central para as discussões filosóficas europeias da época, e a obra de Voltaire explicitamente referenciava pensadores como Hobbes e Leibniz enquanto lutava com as questões de materialismo, determinismo e propósito providencial que eram então centrais para os escritos dos chamados deístas, figuras como John Toland e Anthony Collins. O grande debate entre Samuel Clarke e Leibniz sobre os princípios da filosofia natural newtoniana também foi influente quando Voltaire lutou para entender a natureza da existência humana e da ética dentro de um cosmos governado por princípios racionais e leis impessoais.

Voltaire adotou uma postura neste texto em algum lugar entre o determinismo estrito dos materialistas racionalistas e o espiritualismo transcendente e o voluntarismo dos teólogos naturais cristãos contemporâneos. Para Voltaire, os humanos não são máquinas deterministas de matéria e movimento, e o livre-arbítrio existe assim. Mas os humanos também são seres naturais regidos por leis naturais inexoráveis, e sua ética ancorou a ação correta em um eu que possuía

imanentemente a luz natural da razão. Essa postura o distanciou de deístas mais radicais como Toland, e ele reforçou essa posição ao adotar também uma compreensão elitista do papel da religião na sociedade. Para Voltaire, aqueles equipados para entender sua própria razão poderiam encontrar o curso adequado de ação livre por si mesmos. Mas como muitos eram incapazes de tal autoconhecimento e autocontrole, a religião, ele alegou, era um garantidor necessário da ordem social. Essa postura distanciou Voltaire da política republicana de Toland e outros materialistas, e Voltaire ecoou essas ideias em suas reflexões políticas, onde permaneceu ao longo de sua vida um monarquista liberal e reformista e um cético em relação às ideias republicanas e democráticas.

Nas *Cartas Filosóficas*, Voltaire havia sugerido uma posição mais radical em relação ao determinismo humano, especialmente em sua carta sobre Locke, que enfatizava a leitura materialista da alma lockeana que era então uma figura popular no discurso filosófico radical. Alguns leitores apontaram esta parte do livro como a principal fonte de sua controvérsia e, de maneira semelhante, o próprio relato materialista de "*Âme*", ou a alma, que apareceu no volume 1 da *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert, também foi um foco de controvérsia. Voltaire também definiu sua própria compreensão da alma em termos semelhantes em seu próprio *Dicionário Filosófico*. O que esses exemplos apontam é a disposição de Voltaire, até mesmo a ânsia, de defender publicamente pontos de vista controversos, mesmo quando seus próprios escritos, mais privados e mais ponderados, muitas vezes complicavam o entendimento que seus escritos mais públicos e polêmicos insistiam. Nesses casos, muitas vezes vemos Voltaire defendendo menos uma posição cuidadosamente fundamentada sobre um problema filosófico complexo do que adotando uma posição política

destinada a afirmar sua convicção de que a liberdade de expressão, não importa qual seja o assunto, é sagrada e não pode ser violada.

Voltaire nunca disse: "Discordo do que você diz, mas defenderei até a morte o seu direito de dizê-lo". No entanto, o mito que associa esse ditado ao seu nome permanece muito poderoso, e ainda se ouve seu legado invocado por meio da redeclaração desse pronunciamento que ele nunca declarou. Parte do profundo vínculo cultural que une Voltaire a esse ditado é o fato de que, embora ele não tenha escrito essas palavras precisas, elas captam, embora imprecisamente, o espírito de sua filosofia da liberdade. Especialmente em sua volumosa correspondência, e nos detalhes de muitos de seus textos públicos mais polêmicos, pode-se encontrar Voltaire articulando uma visão de liberdade intelectual e civil que o torna um precursor inquestionável do libertarianismo civil moderno. Ele nunca escreveu nenhum tratado filosófico sobre esse tópico, no entanto, a memória de sua vida e campanhas filosóficas foram influentes no avanço dessas ideias. A influência de Voltaire está presente de forma palpável, por exemplo, no famoso argumento de Kant em seu ensaio "O que é o Iluminismo?" que o Iluminismo decorre do uso livre e público da razão crítica e da liberdade que permite que tal debate crítico prossiga sem entraves. A ausência de um texto singular que ancore essa ligação nas obras completas de Voltaire de forma alguma remove a presença inequívoca da influência de Voltaire na formulação de Kant.

2.2 Hedonismo

A noção de liberdade de Voltaire também ancorou sua moralidade hedonista, outra característica fundamental da filosofia iluminista de Voltaire. Um veículo para essa filosofia foi a poesia obscena de Voltaire, um gênero que tanto refletia em seu erotismo quanto em insinuações sexuais a

cultura vivida de libertinagem que era uma característica importante da biografia de Voltaire. Mas Voltaire também contribuiu para a libertinagem e o hedonismo filosóficos por meio de sua celebração da liberdade moral por meio da liberdade sexual. O hedonismo declarado de Voltaire tornou-se uma característica central de sua identidade filosófica mais ampla, uma vez que seus escritos e conduta libertina sempre foram invocados por aqueles que queriam indiciá-lo por ser um subversivo imprudente dedicado a minar a ordem social legítima. A recusa de Voltaire em ceder a tais acusações, e seu vigor em se opor a elas através da defesa da própria libertinagem que foi usada contra ele, também injetou um programa filosófico positivo nessas lutas públicas que foi muito influente. Em particular, por meio de seu cultivo de uma persona alegremente libertina e de sua aplicação da razão filosófica para a defesa moral dessa identidade, muitas vezes por meio de veículos amplamente acessíveis de poesia e prosa espirituosa, Voltaire tornou-se uma força de liderança na articulação mais ampla do Iluminismo de uma moralidade fundamentada na valorização positiva do prazer pessoal, e especialmente corporal, e uma ética enraizada em um cálculo hedonista de maximizar o prazer e minimizar a dor. Ele também promoveu esta causa sustentando um ataque interminável contra as exigências repressivas e, em sua opinião, anti-humanas do ascetismo cristão tradicional, especialmente o celibato sacerdotal, e os códigos morais de restrição sexual e auto-abnegação corporal que ainda eram centrais para os ensinamentos morais tradicionais da época.

Essa mesma ética hedonista também foi crucial para o desenvolvimento da economia política liberal durante o Iluminismo, e Voltaire também aplicou sua própria libertinagem a esse projeto. Na sequência dos escândalos desencadeados pelo famoso argumento de

Mandeville na *Fábula das Abelhas* (um poema, recorde-se) de que a busca do vício privado, nomeadamente a ganância, conduz a benefícios públicos, nomeadamente a prosperidade econômica, um debate francês sobre o valor do luxo como um bem moral irrompeu, atraindo a pena de Voltaire. Na década de 1730, ele elaborou um poema chamado *O Mundano* que celebrava a vida mundana hedonista como uma força positiva para a sociedade, e não como o elemento corruptor que a moral cristã tradicional considerava ser. Em seu *Ensaio Sobre Boas Maneiras*, ele também se juntou a outros historiadores do Iluminismo para celebrar o papel da aquisição material e do comércio no avanço do progresso da civilização. Adam Smith faria argumentos semelhantes em seu tratado fundador do liberalismo iluminista, *Sobre a Riqueza das Nações*, publicado em 1776. Voltaire certamente não foi um grande contribuinte para a ciência econômica política que Smith praticava, mas ele contribuiu para as campanhas filosóficas mais amplas que tornaram os conceitos de liberdade e moralidade hedonista centrais para o seu trabalho amplamente conhecidos e mais geralmente aceitos.

O bem inerradicável da liberdade pessoal e filosófica é indiscutivelmente o tema principal da filosofia de Voltaire e, se for, então dois outros temas estão intimamente relacionados a ele. Uma é a importância do ceticismo, e a segunda é a importância da ciência empírica como um solvente para o dogmatismo e a autoridade perniciosa que ele engendra.

2.3 Ceticismo

O ceticismo de Voltaire descende diretamente do renascimento neopirrônico da Renascença e tem uma dívida em particular com Montaigne, cujos ensaios casaram a postura da dúvida com a construção

positiva de um eu fundamentado no ceticismo filosófico. O ceticismo de Pierre Bayle foi igualmente influente, e o que Voltaire compartilhou com esses precursores, e o que o separou de outras vertentes do ceticismo, como a manifestada em Descartes, é a insistência sobre o valor da posição cética em si mesma como uma decisão final e postura filosófica completa. Entre as tendências filosóficas que Voltaire mais deplorou, de fato, estavam aquelas que ele associava mais fortemente a Descartes que, ele acreditava, começou no ceticismo, mas depois o deixou para trás em nome de algum projeto filosófico positivo destinado a erradicá-lo ou resolvê-lo. Tais impulsos geralmente levavam à produção do que Voltaire gostava de chamar de "romances filosóficos", ou seja, relatos sistemáticos que superam a dúvida apelando para a imaginação e sua necessidade de explicações coerentes. Tais explicações, argumentou Voltaire, são ficções, não filosofia, e o filósofo precisa reconhecer que muitas vezes a explicação mais filosófica de todas é não oferecer nenhuma explicação.

Tal ceticismo muitas vezes atuou como baluarte para a defesa da liberdade de Voltaire, pois ele argumentava que nenhuma autoridade, por mais sagrada que fosse, deveria ser imune ao desafio da razão crítica. As opiniões de Voltaire sobre a religião manifestadas em seus escritos particulares são complexas e, com base nas evidências desses textos, seria errado chamar Voltaire de ateu, ou mesmo de anticristão, desde que se aceite uma compreensão ampla do que o cristianismo pode acarretar. Mas mesmo que suas opiniões religiosas pessoais fossem sutis, Voltaire era inabalável em sua hostilidade à autoridade da igreja e ao poder do clero. Por razões semelhantes, ele também cresceu à medida que se tornava cada vez mais hostil aos mistérios sagrados sobre os quais os monarcas e a sociedade aristocrática do Antigo Regime baseavam sua autoridade. Nesses casos, o ceticismo de Voltaire foi atrelado às suas

convicções libertárias por meio de seu esforço contínuo de usar a razão crítica como um solvente para essas “superstições” e a autoridade que elas ancoravam. A autoridade filosófica de *romancistas* como Descartes, Malebranche e Leibniz foram igualmente submetidos à mesma crítica, e aqui se vê como a defesa do ceticismo e da liberdade, mais do que qualquer oposição profundamente enraizada à religiosidade *per se*, foi muitas vezes o motivador mais poderoso para Voltaire.

A partir dessa perspectiva, Voltaire pode ser comparado com Sócrates, outra figura fundadora da filosofia ocidental que fez da recusa em declamar posições filosóficas sistemáticas uma característica central de sua identidade filosófica. A repetida afirmação de Sócrates de que nada sabia ecoou na insistência de Voltaire de que o verdadeiro filósofo é aquele que ousa não saber e então tem a coragem de admitir publicamente sua ignorância. Voltaire também foi, como Sócrates, um crítico público e controverso que definiu a filosofia principalmente em termos de seu poder de libertar os indivíduos da dominação nas mãos do dogmatismo autoritário e do preconceito irracional. No entanto, enquanto Sócrates defendia a dialética filosófica rigorosa como o agente dessa emancipação, Voltaire via esse mesmo racionalismo dialético no cerne do dogmatismo que procurava superar. Voltaire costumava usar sátira, zombaria e sagacidade para minar o suposto rigor da dialética filosófica, e enquanto Sócrates via esse tipo de jogo retórico de palavras como a própria essência do sofisma errôneo que ele procurava aliviar, Voltaire cultivava a inteligência linguística como um solvente para o problema dialético falso e enganoso que ancorou a filosofia tradicional.

2.4 Ciência Empírica Newtoniana

Contra a aceitação da ignorância que o ceticismo rigoroso frequentemente exigia, e contra a falsa fuga dela encontrada no conhecimento sofístico – ou o que Voltaire chamou de romances filosóficos imaginativos – Voltaire ofereceu uma solução diferente do rigoroso raciocínio dialético de Sócrates: ou seja, o poder e o valor de cuidadosa ciência empírica. Aqui se vê a dívida que Voltaire tinha com as correntes do newtonianismo que desempenharam um papel tão importante no lançamento de sua carreira. O próprio discurso crítico de Voltaire contra os romances filosóficos imaginativos originou-se, de fato, com os newtonianos ingleses e holandeses, muitos dos quais eram huguenotes franceses expatriados, que desenvolveram esses tropos como armas retóricas em suas batalhas com Leibniz e os cartesianos europeus que desafiaram as inovações da filosofia natural newtoniana.

No *Principia Mathematica* (1687; 2ª rev. edição 1713), Newton ofereceu uma descrição matemática e empírica completa de como os corpos celestes e terrestres se comportavam. No entanto, quando solicitado a explicar como os corpos foram capazes de agir da maneira que ele demonstrou matematicamente e empiricamente, Newton respondeu com a famosa resposta: “Não finjo hipóteses”. Do ponto de vista da filosofia natural tradicional, isso equivalia a um aceno de mão, pois oferecer relatos causais rigorosos da natureza dos corpos em movimento era a própria essência desse ramo das ciências. A principal inovação filosófica de Newton residia, no entanto, em desafiar esse mesmo fundamento epistemológico, e a afirmação e defesa da posição de Newton contra seus muitos críticos, não menos por Voltaire, tornou-se indiscutivelmente a dinâmica central da mudança filosófica na primeira metade do século XVIII.

Embora a epistemologia newtoniana admitisse muitas variações, em seu cerne repousava um novo ceticismo sobre a validade das explicações racionalistas a priori da natureza e uma nova afirmação do fato empírico bruto como um entendimento filosófico válido por si só. Os filósofos naturais europeus da segunda metade do século XVII jogaram fora a metafísica e a física de Aristóteles com sua causalidade em quatro partes e compreensão teleológica dos corpos, do movimento e da ordem cósmica. Em seu lugar, no entanto, foi introduzida uma nova causalidade mecânica que tentou explicar o mundo em termos igualmente abrangentes por meio dos mecanismos de uma matéria inerte agindo apenas por contato direto e ação. Essa abordagem leva à explicação do vórtice da mecânica celeste, uma visão que sustentava que corpos materiais nadavam em um mar etéreo cuja ação empurrava e puxava objetos da maneira que observamos. O que não pôde ser observado, porém, foi o próprio mar etéreo, ou os demais agentes desse suposto cosmo mecânico abrangente. No entanto, a racionalidade ditava que tais mecanismos deveriam existir, pois sem eles a filosofia retornaria às causas ocultas das tendências naturais e princípios teleológicos aristotélicos. Descobrir o que eram esses mecanismos de contato pontual e como eles funcionavam era, portanto, o encargo da nova filosofia natural mecânica do final do século XVII. Figuras como Descartes, Huygens e Leibniz estabeleceram suas reputações científicas por meio de esforços para atingir esse objetivo.

Newton apontou a filosofia natural em uma nova direção. Ele ofereceu análise matemática ancorada em fatos empíricos inescapáveis como o novo fundamento para uma explicação rigorosa do cosmos. A partir dessa perspectiva, o grande erro tanto da filosofia natural aristotélica quanto da nova filosofia natural mecânica foi sua falha em aderir

estritamente aos fatos empíricos. A mecânica vortical, por exemplo, afirmava que a matéria era movida pela ação de um agente invisível, mas isso, os newtonianos começaram a argumentar, não era para explicar o que realmente está acontecendo, mas para imaginar uma ficção que nos dá uma explicação racional satisfatoriamente capciosa disto. A filosofia natural precisa resistir ao fascínio de tais imaginações racionais e, em vez disso, lidar apenas com o empiricamente comprovável. Além disso, argumentavam os newtonianos, se um conjunto de fatos irrefutáveis não pode ser explicado a não ser pela aceitação da facticidade bruta de sua verdade, isso não é tanto uma falha da explicação filosófica quanto uma devoção ao rigor apropriado. Tais batalhas epistemológicas tornaram-se especialmente intensas em torno da teoria da gravitação universal de Newton. Poucos questionaram que Newton havia demonstrado uma lei matemática irrefutável pela qual os corpos parecem se atrair em relação às suas massas e em relação inversa ao quadrado da distância entre eles. Mas essa rigorosa descrição matemática e empírica era uma explicação filosófica dos corpos em movimento? Críticos como Leibniz disseram que não, já que a descrição matemática não era a mesma coisa que a explicação filosófica, e Newton recusou-se a oferecer uma explicação de como e por que a gravidade operava da maneira que funcionava.

Os newtonianos responderam que as descrições fenomenais eram cientificamente adequadas desde que fossem fundamentadas em fatos empíricos, e uma vez que nenhum fato havia sido discernido que explicasse o que é a gravidade ou como ela funciona, nenhuma explicação científica dela ainda era possível. Eles ainda insistiram que era suficiente que a gravidade operasse da maneira que Newton disse que funcionava, e que essa era sua própria justificativa para aceitar sua teoria. Eles ainda zombaram daqueles que insistiam em inventar quimeras como os vórtices

celestes como explicações para fenômenos quando não existiam evidências empíricas para apoiar tais teorias.

O resumo anterior descreve o núcleo geral da posição newtoniana nas intensas disputas filosóficas das primeiras décadas do século XVIII. Também descreve a própria postura de Voltaire nessas mesmas batalhas. Sua contribuição, portanto, não se centrou em nenhuma inovação dentro desses temas newtonianos tão familiares; ao contrário, foi sua realização tornar-se um importante evangelista dessa nova epistemologia newtoniana e, conseqüentemente, uma das principais razões para sua ampla disseminação e aceitação na França e em toda a Europa. Uma comparação com o papel de David Hume nesse mesmo desenvolvimento pode ajudar a iluminar as distintas contribuições de cada um. Tanto Hume quanto Voltaire começaram com o mesmo ceticismo sobre a filosofia racionalista, e cada um abraçou o critério newtoniano que fazia do fato empírico o único garante da verdade na filosofia. No entanto, o alvo de Hume permaneceu a filosofia tradicional, e sua contribuição foi estender o ceticismo até o ponto de negar a viabilidade da própria filosofia transcendental. Esse argumento notoriamente despertaria o sono dogmático de Kant e levaria à reconstituição da filosofia transcendental em novos termos, mas Voltaire tinha “peixes diferentes para fritar”. Sua ligação era com os novos cientistas empíricos newtonianos e, embora ele próprio nunca tenha sido mais do que um cientista diletante, sua devoção a essa forma de investigação natural o tornou, em alguns aspectos, o principal defensor filosófico e ideólogo da nova concepção empírico-científica da filosofia que Newton iniciou.

Para Voltaire (e muitos outros newtonianos do século XVIII), o projeto mais importante era defender a ciência empírica como uma alternativa à filosofia natural tradicional. Isso envolveu compartilhar a crítica de Hume

aos sistemas racionalistas abstratos, mas também envolveu o projeto muito diferente de defender a indução empírica e o raciocínio experimental como a nova epistemologia apropriada para uma filosofia iluminista moderna. Em particular, Voltaire lutou vigorosamente contra a epistemologia racionalista que os críticos usavam para desafiar o raciocínio newtoniano. Sua famosa conclusão em *Cândido*, por exemplo, de que o otimismo era uma quimera filosófica produzida quando a razão dialética permanece separada dos fatos empíricos brutos, deve muito às suas convicções newtonianas. Sua alternativa oferecida no mesmo texto de uma vida dedicada a tarefas simples com fins claros, tangíveis e, acima de tudo, úteis, também derivava do discurso utilitarista que os newtonianos também usavam para justificar sua ciência.

A campanha de Voltaire em favor da inoculação da varíola, que começou com sua carta sobre o assunto nas *Cartas Filosóficas*, foi igualmente fundamentada em um apelo aos fatos do caso como um antídoto para os medos gerados por deduções lógicas de princípios axiomáticos aparentemente sólidos. Todas as campanhas públicas de Voltaire, de fato, empregaram fatos empíricos como o solvente final para o preconceito irracional e a adesão cega a entendimentos preexistentes. A esse respeito, sua filosofia manifestada em cada um deles deve profundamente às convicções epistemológicas que ele extraiu do newtonianismo.

2.5 Rumo à Ciência sem Metafísica

Voltaire também contribuiu diretamente para a nova relação entre ciência e filosofia que a revolução newtoniana tornou central para a modernidade iluminista. Especialmente importante foi sua crítica da metafísica e seu argumento de que ela deveria ser eliminada de qualquer

ciência bem ordenada. No centro das inovações newtonianas na filosofia natural estava o argumento de que as questões do corpo *per se* eram irrelevantes ou desviavam a atenção de uma ciência natural bem focalizada. Contra Leibniz, por exemplo, que insistia que toda física começava com uma concepção precisa e abrangente da natureza dos corpos como tais, Newton argumentou que o caráter dos corpos era irrelevante para a física, uma vez que essa ciência deveria se restringir apenas a uma descrição quantificada de efeitos empíricos e resistir ao impulso de especular sobre aquilo que não pode ser visto ou medido. Essa remoção da metafísica da física foi fundamental para a postura newtoniana geral em relação à ciência, mas ninguém lutou mais vigorosamente por ela, ou fez mais para esclarecer a distinção e dar-lhe uma audiência pública do que Voltaire.

As batalhas com o leibnizianismo na década de 1740 foram o grande teatro da obra de Voltaire a esse respeito. Em 1740, respondendo aos esforços de Du Châtelet em suas *Instituições Físicas* para reconectar a metafísica e a física por meio de uma síntese de Leibniz com Newton, Voltaire tornou explícita sua oposição a tal projeto em resenhas e outros ensaios que publicou. Ele fez o mesmo durante o breve renascimento da chamada "controvérsia vis viva" desencadeada pelo tratado de du Châtelet, defendendo a concepção empírica e mecânica de corpo e força contra aqueles que defendiam a concepção mais metafísica de Leibniz sobre a mesma coisa.

No mesmo período, Voltaire também compôs um pequeno livro intitulado *A Metafísica de Newton*, publicando-o em 1740 como um contraponto implícito ao livro de Châtelet. *Instituições*. Este tratado não tanto articulava a metafísica de Newton quanto celebrava o fato de que ele evitava praticar tais especulações completamente. Também acusou Leibniz

de se iludir com seu zelo em fazer da metafísica o fundamento da física. Na edição definitiva de 1745 de seus *Elementos da Filosofia de Newton*, Voltaire também anexou seu tratado sobre a metafísica de Newton como a introdução do livro, enquadrando assim sua própria compreensão da relação entre metafísica e ciência empírica em oposição direta à compreensão leibniziana de Châtelet sobre a mesma. Ele também acrescentou invectivas pessoais e sátiras a essa mesma posição em sua acusação a Maupertuis na década de 1750, ligando a virada de Maupertuis em direção a abordagens metafísicas da física na década de 1740 com sua compreensão filosófica cada vez mais iludida e sua maneira autoritária de lidar com seus colegas e críticos.

Enquanto os ataques de Voltaire a Maupertuis cruzaram a linha em ad hominem, em seu cerne estava uma defesa feroz da maneira como o raciocínio metafísico obstrui e ilude o trabalho do cientista físico. Além disso, na medida em que o newtonianismo do século XVIII provocou duas grandes tendências na filosofia posterior, primeiro a reconstituição da filosofia transcendental à la Kant por meio de sua “Revolução Copernicana” que realocou os restos da metafísica nas categorias a priori da razão e, segundo, Com a marginalização da metafísica por meio da celebração do positivismo filosófico e do método científico antiespeculativo que o ancorou, Voltaire deve ser visto como um dos principais progenitores deste último. Ao associar também o que muitos no século XIX viam como o protopositivismo de Voltaire às suas célebres campanhas para erradicar a autoridade sacerdotal e aristomônárquica por meio do desmascaramento das “superstições irracionais” que pareciam ancorar tal autoridade, o legado de Voltaire também consolidou a alegada ligação que unia a ciência positivista, de um lado, com o desencanto secularizante e a descristianização, de outro. Desta forma, Voltaire deve ser visto como o

iniciador de uma tradição filosófica que vai dele até Auguste Comte e Charles Darwin, e depois para Karl Popper e Richard Dawkins no século XX.

3. Bibliografia

3.1 Literatura Primária

Por causa da celebridade de Voltaire, os esforços para coletar e canonizar seus escritos começaram imediatamente após sua morte e continuam até hoje. O resultado foi a produção de três grandes coleções de seus escritos, incluindo sua vasta correspondência, a última inacabada. Juntos, eles constituem o corpus oficial da obra escrita de Voltaire.

- *Oeuvres complètes de Voltaire*, editado por A. Beuchot. 72 vols. Paris: Lefèvre, 1829-1840.
- *Oeuvres complètes de Voltaire*, editado por LED Moland e G. Bengesco. 52 vols. Paris: Garnier Frères, 1877-1885.
- *Oeuvres complètes de Voltaire*, editado por Theodore Besterman. 135 vols. (projetado) Genebra, Banbury e Oxford: Fundação Voltaire, 1968-.

3.2 Literatura Primária em Tradução

Coletâneas de Escritos

- *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*, William F. Fleming (ed. and tr.), 21 vols., New York: ER Du Mont, 1901. [Edição completa disponível na Biblioteca Online da Liberdade]
- *The Portable Voltaire*, Ben Ray Redman (ed.), Nova York: Penguin Books, 1977.
- *Obras selecionadas de Voltaire*, Joseph McCabe (ed.), Londres: Watts, 2007.

- *Shorter Writings of Voltaire* , JI Rodale (ed.), New York: AS Barnes, 1960.
- *Voltaire in his Letters, Being a Selection of his Correspondence* , SG Tallentyre (tr.), Honolulu, HI: University Press of the Pacific, 2004.
- *Voltaire on Religion: Selected Writings* , Kenneth W. Applegate (ed.), Nova York: F. Ungar, 1974.
- *Voltaire: Selected Writings* , Christopher Thacker (ed.), Londres: Dent, 1995.
- *Voltaire: Selections* , Paul Edwards (ed.), New York: Macmillan, 1989.

Teatro

- As traduções das principais peças de Voltaire são encontradas em: *The Works of Voltaire: A Contemporary Version* , William F. Fleming (ed. and tr.), New York: ER Du Mont, 1901. [Edição completa disponível na Biblioteca Online da Liberdade]
- *Seven Plays (Mérope (1737), Olympie (1761), Alzire (1734), Orestes (1749), Oedipus (1718), Zaire, Caesar)*, William Fleming (tr.), New York: Howard Fertig, 1988.

História

- *The Age of Louis XIV (1733) and other Selected Writings* , JH Brumfitt (ed.), New York: Twayne, 1963.
- *The Age of Louis XIV (1733)* , Martyn P. Pollack (tr.), Londres e Nova York: Dutton, 1978.
- *História de Carlos XII, Rei da Suécia (1727)* , Honolulu, HI: University Press of the Pacific, 2002.
- *History of Charles XII, King of Sweden (1727)* , Antonia White and Ragnhild Marie Hatton (eds.), New York: Barnes & Noble Books, 1993.

- *A Filosofia da História (1764)*, Nova York: The Philosophical Library, 1965.

Ensaaios, cartas e histórias

- *The Complete Tales of Voltaire*, William Walton (tr.), 3 vols., New York: Howard Fertig, 1990.
 - Vol. 1: The Huron (1771), The History of Jenni (1774), The One-eyed Street Porter, Cossi-sancta (1715), An Incident of Memory (1773), The Travels of Reason (1774), The Man with Forty Crowns (1768), Timon (1755), The King of Boutan (1761) e The City of Cashmere (1760).
 - Vol. 2: The Letters of Amabed (1769), The Blind Judges of Colors (1766), The Princess of Babylon (1768), The Ears of Lord Chesterfield and Chaplain Goudman (1775), Story of a Good Brahman (1759), An Indian Aventura (1764) e Zadig, ou Destino (1757).
 - Vol. 3: Micromegas (1738), Cândido ou Otimismo (1758), O mundo como ele funciona (1750), O branco e o negro (1764), Jeannot e Colin (1764), As viagens de Scarmentado (1756), O branco Touro (1772), Memnon (1750), O Sonho de Platão (1737), Bababec e os Faquires (1750) e Os Dois Consolados (1756).
- *The English Essays of 1727*, David Williams e Richard Walker (eds.), Oxford: Voltaire Foundation, 1996.
- *Epístola de M. Voltaire ao Rei da Prússia (1738)*, Glasgow, 1967.
- *A História das Viagens de Scarmentado (1756)*, Glasgow: The College Press, 1969.

- *Micromégas and other Short Fictions* (1738), Theo Cuffe and Haydn Mason (eds.), Londres e Nova York: Penguin Books, 2002.
- *A princesa da Babilônia* (1768), Londres: Signet Books, 1969.
- *A Virgem de Orleans, ou Joana d'Arc* (1755), Howard Nelson (tr.), Denver: A. Swallow, 1965.
- *Voltaire. Ensaio sobre Milton* (1727), Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- *Romances de Voltaire*, Nova York: P. Eckler, 1986.
- *Zadig, ou L'Ingénu* (1757), Londres: Penguin Books, 1984.
- *Zadig, ou o Livro do Destino* (1757), Nova York: Garland, 1974.
- *Zadig, ou The Book of Fate an Oriental History* (1757), Woodbridge, CT: Research Publications, 1982.

Política

- *The Calas Affair: A Treatise on Tolerance* (1762), Brian Masters (ed.), Londres: The Folio Society, 1994.
- *The Sermon of the Fifty* (1759), JAR Séguin (ed.), Jersey City, NJ: R. Paxton, 1963.
- *A Treatise on Toleration and Other Essays*, Joseph McCabe (ed.), Amherst, NY: Prometheus Books, 1994.
- *Um tratado sobre tolerância e outros escritos*, editado por Brian Masters, Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1994
- *Voltaire. Political Writings*, editado por David Williams, Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1994

Edições de Grandes Obras Individuais

- *Os Elementos da Filosofia de Sir Isaac Newton* (1738; 2ª edição expandida, 1745)

- Traduzido por John Hanna. Londres: Cassi, 1967.
- Birmingham, AL: Edições Gryphon, 1991.
- *Dicionário filosófico (1752)*
 - Editado por Theodore Besterman. Londres: Penguin Books, 2002.
 - Traduzido por Peter Gay. Nova York: Basic Books, 1962.
 - *Philosophical Dictionary: A Compendium*, Wade Baskin (ed.), Nova York: Philosophical Library, 1961.
 - *Philosophical Dictionary: Selections*, Chicago: The Great Books Foundation, 1965.
- *Cartas Filosóficas (Cartas sobre a Nação Inglesa, Cartas sobre a Inglaterra) (1734)*
 - John Leigh e Prudence L. Steiner (ed.), Indianapolis, IN: Hackett, 2007.
 - Leonard Tancock (ed.), Londres e Nova York: Penguin Books, 2003.
 - Ernest Dilworth (ed.), Mineola, NY: Dover, 2003.
 - Nicholas Cronk (ed.), Nova York: Oxford University Press, 1994.
 - FA Taylor (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1946.
 - Clássicos de Harvard, vol. 34, Parte 2. [Disponível online em Bartleby.com]
- *Cartas de Voltaire sobre os Quakers (1727)*, Filadélfia: William H. Allen, 1953.
- *Cândido ou Otimismo (1758)*. Centenas de edições em inglês deste texto foram publicadas, então esta lista é restrita às edições acadêmicas mais importantes publicadas desde 1960.
 - CHR Niven (ed.), Londres: Longman, 1980.

- *Candide and other Writings* , Haskell M. Block (ed.), New York: Modern Library, 1985.
- Richard Aldington, Ernest Dilworth e outros (eds.), New York: Modern Library, 1992.
- Shane Weller (ed.), Nova York: Dover, 1993.
- *Candide: A Dual Language Book* , Nova York: Barnes & Noble Books, 1993.
- Robert Martin Adams (ed.), Nova York: WW Norton, 1996.
- Electronic Scholarly Publishing Project, 1998. [Disponível online em Electronic Scholarly Publishing Project]
- Daniel Gordon (ed.), Boston: Bedford/St. Martins, 1999.
- *Candide and Related Texts* , David Wooton (ed.), Indianápolis, IN: Hackett, 2000.
- Lowell Bair (ed.), Nova York: Bantam Books, 2003.
- *Candide & Zadig* , Lester G. Crocker (ed.), New York: Pocket Books, 2005.
- Raffael Burton (ed.), New Haven: Yale University Press, 2007.
- Theo Cuffe (ed.), Londres e Nova York: Penguin Books, 2007.
- *Candide and other Stories* , Roger Pearson (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2008.
- *Candide, Zadig, and Selected Stories* , Donald Frame (tr. e ed.), New York: Signet Classic, 2009.

3.3 Literatura Secundária

A literatura acadêmica sobre Voltaire é vasta e cresce a cada dia. O resumo aqui, portanto, será amplamente restrito a livros acadêmicos, com apenas alguns artigos de importância singular listados. A série *Estudos sobre Voltaire e o século XVIII* da Fundação Voltaire mudou seu nome em

2013 para *Oxford Estudos universitários sobre o Iluminismo*. A série original publicou mais de 450 volumes, muitos relacionados a Voltaire, e embora o novo título reflita uma mudança em direção a uma agenda editorial mais ampla, ele permanece, junto com o Caderno Voltaire publicado pela A Fundação Voltaire em Ferney, a melhor fonte periódica para novos *estudos* sobre Voltaire.

- Aldridge, Alfred Owen, 1975, *Voltaire and the Century of Light*, Princeton: Princeton University Press.
- Badinter, Elizabeth, 1983, *Émilie, Émilie, l'ambition féminine au XVIIIe siècle*, Paris: Flammarion.
- ---, 1999-2002, *Les Passions Intellectuelles*, 2 volumes, Paris: Fayard.
- Barber, WH, 1955, *Leibniz na França de Arnauld a Voltaire: Um Estudo das Reações Francesas ao Leibnizianismo 1670-1760*, Oxford: Clarendon Press.
- Barrell, Rex A., 1988, *Bolingbroke e France*, Lanham, MD: University Press of America.
- Besterman, Theodore, 1969, *Voltaire*, Nova York: Harcourt, Brace, & World.
- Bird, Stephen, 2000, *Reinventando Voltaire: A Política de Comemoração na França do século XIX*, Oxford: Estudos da Universidade de Oxford sobre o Iluminismo.
- Brooks, Richard A., 1964, *Voltaire e Leibniz*, Genebra: Droz.
- Brown, Harcourt, 1947, *Voltaire e a Royal Society of London*, Toronto: University of Toronto Quarterly.
- Brumfitt, JH, 1970, *Voltaire: historiador*, Londres: Oxford University Press.
- ---, 1973, *The French Enlightenment*, Cambridge: Schenkman Pub. Co.

- Brunel, Lucien, 1967, *Les Philosophes et l'académie française au dix-huitième siècle*, Genève: Slatkine Reprints.
- Brunet, Pierre, 1931, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle*, Paris: A. Blanchard.
- Collins, J. Churton, 1908, *Voltaire, Montesquieu e Rousseau na Inglaterra*, Londres: E. Nash.
- Conlon, Pierre M., 1961, *a carreira literária de Voltaire de 1728 a 1750*, Genève: Institut et Musée Voltaire.
- Cottret, Bernard, 1992, *Bolingbroke: exil et écriture au siècle des Lumières*, Paris: Klincksieck.
- Cronk, Nicolas, 2009, *The Cambridge Companion to Voltaire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- —, 2014, *Voltaire: uma introdução muito curta*, Oxford: The Voltaire Foundation.
- Darnton, Robert, 1979, *The Business of Enlightenment: The Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge: Harvard University Press.
- —, 1982, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge: Harvard University Press.
- Dickinson, HT, 1970, *Bolingbroke*, Londres: Constable.
- Dieckmann, Herbert, 1943, *Le Philosophe: Texts and Interpretations*, (Washington University Studies, New Series, Language and Literature, no. 18), St. Louis: Washington University Press.
- Duchet, Michèle, 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*, Paris: F. Maspero.
- Ehrman, Esther, 1986, *Sra. du Châtelet: Cientista, Filósofa e Feminista do Iluminismo*, Leamington [Spa]: Berg.

- Gandt, François de, 2001, *Cirey dans la vie intellectuelle: la réception de Newton en France*, Oxford: Voltaire Foundation.
- Gardiner Janik, Linda, 1982, "Pesquisando a Metafísica da Ciência: A Estrutura e Composição de Mme. *Instituições de físicos* de Du Châtelet, 1737-1740", *Estudos sobre Voltaire e o século XVIII*, 201: 85-113.
- Gay, Peter, 1954, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York: Knopf.
- Gay, Peter, 1969, *The Enlightenment: An Interpretation* (Volume 1: *The Science of Freedom*), Nova York: Knopf.
- ---, 1977, *The Enlightenment: An Interpretation* (Volume 2: *The Rise of Modern Paganism*), New York: Knopf 1977.
- ---, 1988, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, New Haven: Yale University Press.
- Guerlac, Henry, 1981, *Newton on the Continent*, Ithaca.
- Gurrado, Antonio, 2013, *Voltaire cattolico*, Torino: Lindau.
- Hagengruber, Ruth (ed.), 2011, *Emilie du Châtelet entre Leibniz e Newton*, Dordrecht: Springer.
- Ḥadīd, Javādī, 2012, *Voltaire et l'Islam*, Ozoir la Ferriere: Albouraq.
- Hellman, Lilian, 1980, Dorothy Parker, John La Touche, Richard Wilbur e Leonard Bernstein, 1956-1957, *Candide, An Operetta in Two Acts*, Nova York: Jaini Publications.
- Hutchison, Ross, 1991, *Locke na França: 1688-1734*, Oxford: Voltaire Foundation.
- Iltis, Carolyn, 1977, "Metafísica e mecânica de Madame du Châtelet", *Estudos em História e Filosofia da Ciência*, 8: 29-48.

- Israel, Jonathan, 2000, *The Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 2006, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 2009, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 2011, *Iluminismo democrático: filosofia, revolução e direitos humanos 1750-1790*, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 2014, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Oxford: Oxford University Press.
- Jacob, Margaret, 1981, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Londres: Cornerstone Book Publishers.
- Kramnick, Isaac, 1968, *Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lanson, Gustave, 1894, *Histoire de la littérature française*, Paris: Hachette.
- Lanson, Gustave, 1906, *Voltaire*, Paris: Hachette.
- Libby, Margaret Sherwood, 1935, *The Attitude of Voltaire to Magic and the Sciences*, New York: Columbia University Press, 1935.
- Lilti, Antoine, 2005, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*, Paris: Fayard.
- Mason, Haydn Trevor, 1963, *Pierre Bayle e Voltaire*, Londres: Oxford University Press.

- ---, 1975, *Voltaire*, Nova York: St. Martin's.
- Masseau, Didier, 1994, *L'Invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIe siècle*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Mattei, Silvia, 2010, *Voltaire et les voyages de la raison*, Paris: Harmattan.
- Maurois, André, 1935, *Voltaire*, Paris: Gallimard.
- Mauzi, Robert, 1960, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris: A. Colin.
- McKenna, Antony, 1994, *Écraser l'infame, 1759-1770, Voltaire en son temps* (Volume 4), René Pomeau (ed.), Oxford: Voltaire Foundation.
- McMahon, Darrin M., 2001, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-enlightenment and the Making of Modernity*, New York: Oxford University Press.
- McNutt, Jennifer Powell, 2013, *Calvin encontra Voltaire: o clero de Genebra na era do esclarecimento, 1685-1798*, Burlington: Ashgate.
- Melton, James Van Horn, 2001, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Méricam-Bourdet, Myrtille, 2012, *Voltaire et l'écriture de l'histoire: un enjeu politique*, Oxford: Voltaire Foundation.
- Mervaud, Christiane, 1991, *De la cour au jardin, 1750-1759, Voltaire en son temps* (Volume 3), René Pomeau (ed.), Oxford: Voltaire Foundation.
- Mitchell, Harvey, 2104, *Judeus de Voltaire e identidade judaica moderna: repensando o Iluminismo*, Londres: Routledge.
- Morize, André, 1909, *L'Apologie du luxe au XVIIIe Siècle: "Le Mondain" et ses Sources*, Paris: H. Didier.
- Neiertz, Patrick, 2012, *Voltaire et l'économie politique*, Oxford: Voltaire Foundation.

- Nordeste, Catherine M., 1991, *Os jesuítas parisienses e o Iluminismo, 1700-1762*, Oxford: Fundação Voltaire.
- Orieux, Jean, 1966, *Voltaire, ou la Royauté de l'esprit*, Paris: Flammarion.
- Palmer, Robert R., 1939, *Católicos e Descrentes na França^{do} século 18*, Princeton: Princeton University Press.
- Pappas, John N., 1957, *Journal de Trevoux e os Philosophes de Berthier* (Estudos sobre Voltaire e o século XVIII, Volume 3), Genebra: Institut e Musée Voltaire.
- ---, 1962, *Voltaire e d'Alembert*, Bloomington: Indiana University Press.
- Pearson, Roger, 1993, *The Fables of Reason: A Study of Voltaire's "Contes philosophiques"*, Oxford: Clarendon Press.
- ---, 2005, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*, Londres: Bloomsbury Publishing.
- Perry, Norma, 1975, *Sir Everard Fawkener, amigo e correspondente de Voltaire*, Oxford: Voltaire Foundation.
- Pettit, Alexander, 1997, *Illusory Consensus: Bolingbroke and the Polemical Responses to Walpole, 1730-1737*, Newark: University of Delaware Press.
- Pomeau, René, 1969, *La religion de Voltaire*, Paris: Nizet.
- ---, 1985, *D'Arouet à Voltaire, 1694-1734, Voltaire en son temps* (Volume 1), René Pomeau (ed.), Oxford: Voltaire Foundation.
- ---, 1994, *On a voulu l'enterrer, 1770-1791, Voltaire en son temps* (Volume 5), René Pomeau (ed.), Oxford: Voltaire Foundation.
- Pomeau, René (ed.), 1985-1994, *Voltaire en son temps*, 5 vols., Oxford: Voltaire Foundation.

- Popkin, Richard Henry, 1979, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley: University of California Press.
- Proust, Jacques, 1962, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris: Slatkine.
- Rasmussen, Dennis Carl, 2014, *O esclarecimento pragmático: recuperando o liberalismo de Hume, Smith, Montesquieu e Voltaire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, André Michel, 1976, *L'Angleterre et Voltaire (1718-1789)*, Oxford: Fundação Voltaire.
- Saigey, Émile, 1873, *Les sciences au XVIIIe siècle: la physique de Voltaire*, Paris: G. Baillière.
- Schlereth, Thomas J., 1977, *O ideal cosmopolita no pensamento iluminista, sua forma e função nas ideias de Franklin, Hume e Voltaire, 1694-1790*, South Bend, IN: University of Notre Dame Press.
- Shank, JB, 2008, *The Newton Wars and the Beginning of the French Enlightenment*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sharpe, Matthew, 2015, "Sobre um argumento negligenciado na filosofia francesa: humanismo cético em Montaigne, Voltaire e Camus", *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 16(1): 1-26.
- Spink, John Stephenson, 1960, *pensamento livre francês de Gassendi a Voltaire*, Londres: University of London, Athlone Press.
- Terrall, Mary, 2002, *The Man Who Flattened the Earth: Maupertuis and the Sciences in the Enlightenment*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tlili, Mahbouba Saï, 2009, *Voltaire et l'Islam* Tunis: Arabesques.
- Torrey, Norman L., 1930, *Voltaire and the English Deists*, New Haven: Yale University Press, 2ª edição, Hamden, CT: Archon Books, 1967.

- ---, 1938, *The Spirit of Voltaire*, New York: Russell and Russell, 2ª edição, 1968.
- Undank, Jack, 1989, "Portrait of the Philosopher as Tramp", em *A New History of French Literature*, Dennis Hollier (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp.
- Vercruysse, Jeroom, 1966, *Voltaire et la Holland*, Genève: Institut et Musée Voltaire.
- Vernière, Paul, 1954, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Wade, Ira Owen, 1938, *A Organização Clandestina e Difusão de Idéias Filosóficas na França de 1700 a 1750*, Princeton: Princeton University Press.
- ---, 1941, *Voltaire e Madame du Châtelet: Um ensaio sobre a atividade intelectual em Cirey*, Princeton: Princeton University Press.
- ---, 1947, *Estudos sobre Voltaire com alguns artigos inéditos de Mme. du Châtelet*, Princeton: Princeton University Press.
- ---, 1969, *O Desenvolvimento Intelectual de Voltaire*, Princeton: Princeton University Press.
- Zinsser, Judith, 2006, *La Dame d'Esprit: A Biography of the Marquise du Châtelet*, New York: Viking.
- Zinsser, Judith e Hayes, Julie (eds.), 2006, *Emilie du Châtelet: Rewriting Enlightenment Philosophy and Science*, Oxford: Voltaire Foundation.
-

Autor: J. B. Shank

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

MONTESQUIEU

Montesquieu foi um dos grandes filósofos políticos do Iluminismo. Insaciavelmente curioso e mordazmente engraçado, ele construiu um relato naturalista das várias formas de governo e das causas que as tornaram o que eram e que promoveram ou restringiram seu desenvolvimento. Ele usou esse relato para explicar como os governos podem ser preservados da corrupção. Ele via o despotismo, em particular, como um perigo permanente para qualquer governo que ainda não fosse despótico, e argumentou que seria melhor preveni-lo por um sistema no qual diferentes órgãos exercessem o poder legislativo, executivo e judiciário, e no qual todos esses órgãos estivessem vinculados pelo estado de direito. Essa teoria da separação de poderes teve um enorme impacto na teoria política liberal e nos autores da constituição dos Estados Unidos da América.

ÍNDICE

1. Vida
2. Grandes Obras
3. *As Cartas Persas*
4. *O Espírito das Leis*
 - 4.1 Formas de Governo
 - 4.2 Liberdade
 - 4.3 Clima e Geografia
 - 4.4 Comércio
 - 4.5 Religião
5. Bibliografia

1. Vida

Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de Montesquieu, nasceu em 19 de janeiro de 1689 em La Brède, perto de Bordeaux, em uma família nobre e próspera. Ele foi educado no Colégio Oratoriano de Juilly, formou-se em direito pela Universidade de Bordeaux em 1708 e foi para Paris para continuar seus estudos jurídicos. Com a morte de seu pai em 1713, ele voltou para La Brède para administrar as propriedades que herdou e, em 1715, casou-se com Jeanne de Lartigue, uma protestante praticante, com quem teve um filho e duas filhas. Em 1716 ele herdou de seu tio o título de Barão de La Brède e de Montesquieu e o cargo de Presidente na Mortier no Parlamento de Bordeaux, que na época era principalmente um órgão judicial e administrativo. Nos onze anos seguintes, ele presidiu o Tournelle, a divisão criminal do Parlamento, em cuja qualidade ele ouviu processos legais, supervisionou prisões e administrou várias punições, incluindo tortura. Durante esse tempo, ele também atuou na Academia de Bordeaux, onde acompanhou os desenvolvimentos científicos e deu palestras sobre tópicos que vão desde as causas dos ecos até os motivos que devem nos levar a seguir as ciências.

Em 1721, Montesquieu publicou as *Cartas Persas*, que foi um sucesso instantâneo e fez de Montesquieu uma celebridade literária (ele publicou as *Cartas Persas* anonimamente, mas sua autoria era um segredo aberto). Ele começou a passar mais tempo em Paris, onde frequentava salões e atuava em nome do Parlamento e da Academia de Bordeaux. Durante este período, ele escreveu várias obras menores: *Diálogo de Sylla e de Eucrates* (1724), *Reflexões sobre a Monarquia Universal* (1724) e *O Templo de Gnidos* (1725). Em 1725, ele vendeu sua participação vitalícia em seu cargo e renunciou ao Parlamento. Em 1728 foi eleito para a Academia Francesa,

apesar de alguma oposição religiosa, e logo depois deixou a França para viajar para o exterior. Depois de visitar Itália, Alemanha, Áustria e outros países, foi para a Inglaterra, onde morou por dois anos. Ele ficou muito impressionado com o sistema político inglês e baseou-se em suas observações em seu trabalho posterior.

Em seu retorno à França em 1731, preocupado com problemas de visão, Montesquieu voltou para La Brède e começou a trabalhar em sua obra-prima, *O Espírito das Leis*. Durante esse tempo, ele também escreveu *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de seu declínio*, que publicou anonimamente em 1734. Nesse livro, ele tentou elaborar a aplicação de seus pontos de vista ao caso particular de Roma e, em fazendo isso para desencorajar o uso de Roma como modelo para os governos contemporâneos. Partes das *Considerações* foram incorporadas ao *Espírito das Leis*, que ele publicou em 1748. Como as *Cartas Persas*, o *Espírito das Leis* foi controverso e imensamente bem sucedido. Dois anos depois, ele publicou uma *Defesa do Espírito das Leis* para responder a suas várias críticas. Apesar desse esforço, a Igreja Católica Romana colocou *O Espírito das Leis* no Índice de Livros Proibidos em 1751. Em 1755, Montesquieu morreu de febre em Paris, deixando para trás um ensaio inacabado sobre o gosto pela *Enciclopédia* de Diderot e D'Alembert.

2. Grandes Obras

As duas obras mais importantes de Montesquieu são as *Cartas Persas* e *O Espírito das Leis*. Embora essas obras compartilhem certos temas - principalmente o fascínio por sociedades não europeias e o horror ao despotismo -, elas são bastante diferentes umas das outras e serão tratadas separadamente.

3. As *Cartas Persas*

As *Cartas Persas* é um romance epistolar que consiste em cartas enviadas de e para dois persas fictícios, Usbek e Rica, que partiram para a Europa em 1711 e lá permaneceram pelo menos até 1720, quando o romance termina. Quando Montesquieu escreveu as *Cartas Persas*, os relatos dos viajantes sobre suas viagens a partes até então desconhecidas do mundo e os costumes peculiares que encontraram lá eram muito populares na Europa. Embora Montesquieu não tenha sido o primeiro escritor a tentar imaginar como a cultura europeia poderia parecer para viajantes de países não europeus, ele usou esse recurso com particular brilhantismo.

Muitas das cartas são breves descrições de cenas ou personagens. A princípio, seu humor deriva principalmente do fato de que Usbek e Rica interpretam mal o que veem. Assim, por exemplo, Rica escreve que o Papa é um mágico que pode "fazer o rei acreditar que três são apenas um, ou então que o pão que se come não é pão, ou que o vinho que se bebe não é vinho, e mil outras coisas da mesma espécie" (Carta 24); quando Rica vai ao teatro, ele conclui que os espectadores que vê em camarotes privados são atores encenando quadros dramáticos para o entretenimento do público. Em cartas posteriores, Usbek e Rica não interpretam mais mal o que veem; no entanto, eles acham as ações dos europeus não menos incompreensíveis. Eles descrevem pessoas que são tão consumidas pela vaidade que se tornam ridículas, estudiosos cuja preocupação com as minúcias dos textos os cega para o mundo ao seu redor e um cientista que quase morre congelado porque acender o fogo em seu quarto interferiria em sua tentativa para obter medições exatas de sua temperatura.

Intercaladas entre essas cartas descritivas estão as reflexões dos persas sobre o que eles veem. Usbek é particularmente dado a essas

reflexões e compartilha muitas das próprias preocupações de Montesquieu: com o contraste entre sociedades europeias e não europeias, as vantagens e desvantagens de diferentes sistemas de governo, a natureza da autoridade política e o papel adequado da lei. Ele também parece compartilhar muitas das opiniões de Montesquieu. O melhor governo, diz ele, é aquele "que atinge seu objetivo com o menor esforço" e "controla os homens da maneira mais adequada às suas inclinações e desejos" (Carta 80). Ele observa que os franceses são movidos pelo amor à honra a obedecer a seu rei e cita com aprovação a afirmação de que isso "faz um francês, de boa vontade e com prazer, fazer coisas que seu sultão só pode obter de seus súditos por exortação incessante com recompensas e punições" (Carta 89). Embora esteja vivamente ciente da importância de leis justas, ele considera a reforma legal uma tarefa perigosa a ser tentada "apenas com medo e tremor" (Carta 129). Ele favorece a tolerância religiosa e considera as tentativas de obrigar a crença religiosa como imprudentes e desumanas. Nessas reflexões, Usbek parece ser um observador ponderado e esclarecido com um profundo compromisso com a justiça.

Porém, um dos grandes temas das *Cartas Persas* é a impossibilidade virtual do autoconhecimento, e Usbek é sua ilustração mais completa. Usbek deixou para trás um harém na Pérsia, no qual suas esposas são mantidas prisioneiras por eunucos que estão entre seus escravos. Tanto suas esposas quanto seus escravos podem ser espancados, mutilados ou mortos sob seu comando, assim como qualquer forasteiro infeliz o suficiente para colocar os olhos neles. Usbek é, em outras palavras, um déspota em sua casa. Desde o início, ele é torturado pelo pensamento da infidelidade de suas esposas. Não é, ele escreve, que ele ame suas esposas, mas que "da minha própria falta de sentimento

surgiu um ciúme secreto que está me devorando" (Carta 6). Com o passar do tempo, surgem problemas no serraglio: as esposas de Usbek brigam entre si e os eunucos acham cada vez mais difícil manter a ordem. Eventualmente, a disciplina se desfaz completamente; o Chefe Eunuco relata isso a Usbek e então morre abruptamente. Seu substituto é claramente obediente não a Usbek, mas a suas esposas: ele planeja não receber nenhuma das cartas de Usbek e, quando um jovem é encontrado no serraglio, ele escreve: "Levantei-me, examinei o assunto e descobri que era uma visão" (Carta 149). Usbek ordena a outro eunuco que restaure a ordem: "deixe a piedade e a ternura para trás. ... Faça do meu serraglio o que era quando o deixei; nada que você não possa esperar receber de seu mestre por um serviço tão excelente" (Carta 153). Suas ordens são obedecidas e "horror, escuridão e pavor governam o serraglio" (Carta 156).

Finalmente, Roxana, a esposa favorita de Usbek e a única em cuja virtude ele confiava, é encontrada com outro homem; seu amante é morto e ela comete suicídio depois de escrever a Usbek uma carta contundente na qual ela pergunta: "Como você pode ter me considerado crédulo o suficiente para imaginar que eu estava no mundo apenas para adorar seus caprichos? tudo, você tinha o direito de frustrar todos os meus desejos? Não: eu posso ter vivido em servidão, mas sempre fui livre. Corrigi suas leis de acordo com as leis da natureza, e minha mente sempre permaneceu independente" (Carta 161). Com esta carta termina o romance.

As Cartas Persas é um dos livros mais engraçados escritos por um grande filósofo e um dos mais sombrios. Apresenta tanto a virtude quanto o autoconhecimento como quase inatingíveis. Quase todos os europeus nas *Cartas Persas* são ridículos; a maioria dos que não o são parece servir apenas como porta-voz das opiniões do próprio Montesquieu. Rica é amável e bem-humorado, mas isso se deve em grande parte ao fato de

que, por não ter responsabilidades, sua virtude nunca foi seriamente testada. Apesar de toda a aparente iluminação e humanidade de Usbek, ele acaba sendo um monstro cuja crueldade não lhe traz felicidade, como ele próprio reconhece mesmo quando decide infligir isso. Seus eunucos, incapazes de esperar por liberdade ou felicidade, aprendem a gostar de atormentar seus pupilos, e suas esposas, em sua maioria, professam amor enquanto tramam intrigas. A única personagem admirável do romance é Roxana, mas as instituições sociais da Pérsia tornam sua vida intolerável: ela é separada do homem que ama e forçada a viver na escravidão. Seu suicídio é apresentado como um ato nobre, mas também como uma denúncia das instituições despóticas que o tornam necessário.

4. *O Espírito das Leis*

O objetivo de Montesquieu em *O Espírito das Leis* é explicar as leis humanas e as instituições sociais. Isso pode parecer um projeto impossível: ao contrário das leis físicas, que são, segundo Montesquieu, instituídas e sustentadas por Deus, as leis positivas e as instituições sociais são criadas por seres humanos falíveis que estão "sujeitos... à ignorância e ao erro, [e] apressado por mil paixões impetuosas" (EL 1.1). Pode-se, portanto, esperar que nossas leis e instituições não sejam mais compreensíveis do que qualquer outro catálogo de loucuras humanas, uma expectativa que a extraordinária diversidade de leis adotadas por diferentes sociedades parece confirmar.

No entanto, Montesquieu acredita que esse aparente caos é muito mais compreensível do que se possa pensar. Em sua opinião, a chave para entender as diferentes leis e sistemas sociais é reconhecer que eles devem ser adaptados a uma variedade de fatores diferentes e não podem ser adequadamente compreendidos a menos que sejam considerados sob

essa luz. Especificamente, as leis devem ser adaptadas "às pessoas para as quais são formuladas..., à natureza e princípio de cada governo,... ao clima de cada país, à qualidade de seu solo, à sua situação e extensão, para a ocupação principal dos nativos, sejam lavradores, caçadores ou pastores: eles devem ter relação com o grau de liberdade que a constituição suportará; com a religião dos habitantes, com suas inclinações, riquezas, números, comércio, maneiras, e costumes. Em suma, eles têm relações entre si, como também com sua origem, com a intenção do legislador e com a ordem das coisas em que são estabelecidos; em todas as diferentes luzes que devem ser consideradas" (EL 1.3) de fato bastante compreensível.

Entender por que temos as leis que fazemos é importante por si só. No entanto, também serve a propósitos práticos. Mais importante ainda, desencorajará tentativas equivocadas de reforma. Montesquieu não é um utópico, nem por temperamento nem por convicção. Ele acredita que viver sob um governo estável e não despótico que deixa seus cidadãos cumpridores da lei mais ou menos livres para viver suas vidas é um grande bem, e que nenhum governo desse tipo deve ser facilmente adulterado. Se entendermos nosso sistema de governo e as formas pelas quais ele se adapta às condições de nosso país e de seu povo, veremos que muitas de suas características aparentemente irracionais realmente fazem sentido, e que "reformular" essas características significaria, na verdade, enfraquecê-lo. Assim, por exemplo, pode-se pensar que um governo monárquico seria fortalecido pelo enfraquecimento da nobreza, dando assim mais poder ao monarca. Na visão de Montesquieu, isso é falso: enfraquecer os grupos ou instituições que controlam o poder de um monarca é arriscar transformar a monarquia em despotismo, uma forma de governo que é ao mesmo tempo abominável e instável.

Compreender nossas leis também nos ajudará a ver quais aspectos delas precisam genuinamente de reforma e como essas reformas podem ser realizadas. Por exemplo, Montesquieu acredita que as leis de muitos países podem ser mais liberais e mais humanas, e que muitas vezes podem ser aplicadas de forma menos arbitrária, com menos espaço para o uso imprevisível e opressivo do poder do Estado. Da mesma forma, a perseguição religiosa e a escravidão podem ser abolidas e o comércio pode ser incentivado. Essas reformas geralmente fortaleceriam os governos monárquicos, pois aumentam a liberdade e a dignidade dos cidadãos. Se os legisladores entenderem as relações entre as leis, por um lado, e as condições de seus países e os princípios de seus governos, por outro, estarão em melhor posição para realizar essas reformas sem prejudicar os governos que buscam melhorar.

4.1 Formas de Governo

Montesquieu sustenta que existem três tipos de governos: governos republicanos, que podem assumir formas democráticas ou aristocráticas; monarquias; e despotismos. Ao contrário, por exemplo, de Aristóteles, Montesquieu não distingue formas de governo com base na virtude do soberano. A distinção entre monarquia e despotismo, por exemplo, não depende da virtude do monarca, mas se ele governa ou não "por leis fixas e estabelecidas" (EL 2.1). Cada forma de governo tem um princípio, um conjunto de "paixões humanas que a põem em movimento" (EL 3.1); e cada um pode ser corrompido se seu princípio for minado ou destruído.

Em uma democracia, o povo é soberano. Eles podem governar por meio de ministros ou ser aconselhados por um senado, mas devem ter o poder de escolher seus ministros e senadores por si mesmos. O princípio

da democracia é a virtude política, pelo que Montesquieu significa "o amor às leis e à pátria" (EL 4.5), incluindo a sua constituição democrática. A forma de governo democrático torna fundamentais as leis que regem o sufrágio e a votação. A necessidade de proteger seu princípio, no entanto, impõe requisitos muito mais amplos. Na visão de Montesquieu, a virtude exigida por uma democracia funcional não é natural. Requer "uma preferência constante do interesse público ao privado" (EL 4.5); ela "limita a ambição ao único desejo, à única felicidade, de fazer maiores serviços ao nosso país do que o resto de nossos concidadãos" (EL 5.3); e é "uma auto-renúncia, sempre árdua e dolorosa" (EL 4.5). Montesquieu compara isso ao amor dos monges por sua ordem: "sua regra os exclui de todas as coisas pelas quais as paixões comuns são alimentadas; resta, portanto, apenas essa paixão pela própria regra que os atormenta... inclinações, mais força dá à única paixão que lhes resta" (EL 5.2). Para produzir essa auto-renúncia antinatural, "é necessário todo o poder da educação" (EL 4.5). Uma democracia deve educar seus cidadãos para identificar seus interesses com os interesses de seu país, e deve ter censores para preservar seus costumes. Deve procurar estabelecer a frugalidade por lei, de modo a evitar que seus cidadãos sejam tentados a promover seus próprios interesses privados às custas do bem público; pela mesma razão, as leis pelas quais a propriedade é transferida devem visar a preservar uma distribuição igualitária da propriedade entre os cidadãos. Seu território deve ser pequeno, de modo que seja fácil para os cidadãos se identificarem com ele, e mais difícil para interesses privados amplos emergirem.

As democracias podem ser corrompidas de duas maneiras: pelo que Montesquieu chama de "espírito de desigualdade" e "espírito de extrema igualdade" (EL 8.2). O espírito de desigualdade surge quando os cidadãos

não mais identificam seus interesses com os interesses de seu país e, portanto, buscam promover seus próprios interesses privados às custas de seus concidadãos e adquirir poder político sobre eles. O espírito de extrema igualdade surge quando as pessoas não se contentam mais em ser iguais como cidadãos, mas querem ser iguais em todos os aspectos. Numa democracia funcional, o povo escolhe os magistrados para exercer o poder executivo, respeitando e obedecendo aos magistrados que escolheu. Se esses magistrados perderem o respeito, eles os substituem. Quando o espírito de extrema igualdade se enraíza, no entanto, os cidadãos não respeitam nem obedecem a nenhum magistrado. Eles "querem administrar tudo sozinhos, debater pelo senado, executar pelo magistrado e decidir pelos juízes" (EL 8.2). Eventualmente, o governo deixará de funcionar, os últimos resquícios de virtude desaparecerão e a democracia será substituída pelo despotismo.

Em uma aristocracia, uma parte do povo governa o resto. O princípio de um governo aristocrático é a moderação, a virtude que leva aqueles que governam em uma aristocracia a se absterem de oprimir o povo e de tentar adquirir poder excessivo uns sobre os outros. Em uma aristocracia, as leis devem ser elaboradas para incutir e proteger esse espírito de moderação. Para fazer isso, eles devem fazer três coisas. Primeiro, as leis devem impedir que a nobreza abuse do povo. O poder da nobreza torna tal abuso uma tentação constante em uma aristocracia; para evitá-lo, as leis deveriam negar à nobreza alguns poderes, como o poder de tributar, o que tornaria esta tentação quase irresistível, e deveriam procurar promover uma administração responsável e moderada. Segundo, as leis devem disfarçar tanto quanto possível a diferença entre a nobreza e o povo, para que o povo sinta o menos possível a sua falta de poder. Assim, a nobreza deve ter modos modestos e simples, pois se não procura distinguir-se do

povo "o povo tende a esquecer-se da sua sujeição e da sua fraqueza" (EL 5.8). Finalmente, as leis devem tentar garantir a igualdade entre os próprios nobres e entre as famílias nobres. Quando não o fizerem, a nobreza perderá seu espírito de moderação e o governo será corrompido.

Em uma monarquia, uma pessoa governa "por leis fixas e estabelecidas" (EL 2.1). De acordo com Montesquieu, essas leis "necessariamente supõem os canais intermediários através dos quais o poder (do monarca) flui: pois se houver apenas a vontade momentânea e caprichosa de uma única pessoa para governar o estado, nada pode ser consertado e, é claro, não há lei fundamental" (EL 2.4). Esses 'canais intermediários' são instituições subordinadas como a nobreza e um judiciário independente; e as leis de uma monarquia devem, portanto, ser projetadas para preservar seu poder. O princípio do governo monárquico é a honra. Ao contrário da virtude exigida pelos governos republicanos, o desejo de ganhar honra e distinção vem naturalmente para nós. Por esta razão, a educação tem uma tarefa menos difícil na monarquia do que na república: ela só precisa aumentar nossas ambições e nosso senso de nosso próprio valor, fornecer-nos um ideal de honra que vale a pena aspirar e cultivar em nós a polidez necessária para viver com outras pessoas cujo senso de valor se iguala ao nosso. A principal tarefa das leis em uma monarquia é proteger as instituições subordinadas que distinguem a monarquia do despotismo. Para esse fim, eles devem facilitar a preservação de grandes propriedades indivisíveis, proteger os direitos e privilégios da nobreza e promover o estado de direito. Devem também estimular a proliferação de distinções e recompensas por conduta honrada, inclusive luxos.

Uma monarquia é corrompida quando o monarca destrói as instituições subordinadas que restringem sua vontade, ou decide governar

arbitrariamente, sem levar em consideração as leis básicas de seu país, ou rebaixa as honras que seus cidadãos possam almejar, de modo que "os homens são capazes de ser carregado ao mesmo tempo com infâmia e com dignidades" (EL 8.7). As duas primeiras formas de corrupção destroem os freios à vontade do soberano que separam a monarquia do despotismo; o terceiro corta a conexão entre conduta honrosa e suas recompensas apropriadas. Em uma monarquia funcional, a ambição pessoal e o senso de honra trabalham juntos. Esta é a grande força da monarquia e a fonte de sua extraordinária estabilidade: se seus cidadãos agem com virtude genuína, um senso de seu próprio valor, um desejo de servir seu rei ou ambição pessoal, eles serão levados a agir de maneira que sirva ao seu país. Um monarca que governa arbitrariamente, ou que recompensa o servilismo e a conduta ignóbil em vez da honra genuína, rompe essa conexão e corrompe seu governo.

Nos estados despóticos "uma única pessoa dirige tudo por sua própria vontade e capricho" (EL 2.1). Sem leis para controlá-lo e sem necessidade de atender quem não concorda com ele, um déspota pode fazer o que quiser, por mais imprudente ou repreensível que seja. Seus súditos não são melhores que escravos, e ele pode dispor deles como bem entender. O princípio do despotismo é o medo. Esse medo é facilmente mantido, pois a situação dos súditos de um déspota é genuinamente aterradora. A educação é desnecessária em um despotismo; se existe, deve ser projetado para degradar a mente e quebrar o espírito. Ideias como honra e virtude não deveriam ocorrer aos súditos de um déspota, uma vez que "pessoas capazes de atribuir um valor a si mesmas provavelmente criariam distúrbios. O medo deve, portanto, deprimir seus espíritos e extinguir até mesmo o menor senso de ambição" (EL 3.9). brutalmente desencorajado.

Montesquieu escreve que "o princípio do governo despótico está sujeito a uma corrupção contínua, porque é até corrupto em sua natureza" (EL 8.10). Isso é verdade em vários sentidos. Em primeiro lugar, os governos despóticos enfraquecem a si mesmos. Como a propriedade não é segura em um estado despótico, o comércio não florescerá e o estado será pobre. O povo deve ser mantido em estado de medo pela ameaça de punição; no entanto, com o tempo, as punições necessárias para mantê-los na linha tenderão a se tornar cada vez mais severas, até que novas ameaças percam sua força. Mais importante, porém, é que o caráter do déspota provavelmente o impedirá de governar com eficácia.

Uma vez que todos os caprichos de um déspota são concedidos, ele "não tem ocasião de deliberar, duvidar, raciocinar; ele tem apenas que querer" (EL 4.3). Por esta razão, ele nunca é forçado a desenvolver algo como inteligência, caráter ou resolução. Em vez disso, ele é "naturalmente preguiçoso, voluptuoso e ignorante" (EL 2.5), e não tem interesse em realmente governar seu povo. Ele, portanto, escolherá um vizir para governar para ele e se retirará para seu harém para buscar prazer. Em sua ausência, no entanto, as intrigas contra ele se multiplicarão, especialmente porque seu governo é necessariamente odioso para seus súditos e eles têm tão pouco a perder se suas tramas contra ele falharem. Ele não pode confiar em seu exército para protegê-lo, pois quanto mais poder eles tiverem, maior a probabilidade de seus generais tentarem tomar o poder. Por esta razão, o governante em um estado despótico não tem mais segurança do que seu povo.

Em segundo lugar, governos monárquicos e republicanos envolvem estruturas governamentais específicas e exigem que seus cidadãos tenham tipos específicos de motivação. Quando essas estruturas desmoronam, ou essas motivações falham, os governos monárquicos e republicanos são

corrompidos, e o resultado de sua corrupção é que eles caem no despotismo. Mas quando um determinado governo despótico cai, geralmente não é substituído por uma monarquia ou uma república. A criação de uma monarquia ou república estável é extremamente difícil: "uma obra-prima da legislação, raramente produzida por acaso e raramente alcançada por prudência" (EL 5.14). É particularmente difícil quando aqueles que teriam de enquadrar as leis de tal governo e viver de acordo com elas foram previamente brutalizados e degradados pelo despotismo.

Produzir um governo despótico, ao contrário, é relativamente simples. Um despotismo não exige que os poderes sejam cuidadosamente equilibrados uns contra os outros, nenhuma instituição a ser criada e mantida em existência, nenhuma motivação complicada a ser fomentada e nenhuma restrição ao poder a ser mantida. É preciso apenas aterrorizar os concidadãos o suficiente para permitir que se imponha sua vontade sobre eles; e isso, afirma Montesquieu, "é o que toda capacidade pode alcançar" (EL 5.14). Por essas razões, o despotismo necessariamente está em uma relação diferente com a corrupção do que outras formas de governo: embora sejam passíveis de corrupção, o despotismo é sua personificação.

4.2 Liberdade

Montesquieu está entre os maiores filósofos do liberalismo, mas é o que Shklar chamou de "um liberalismo do medo" (Shklar, *Montesquieu*, p. 89). Segundo Montesquieu, a liberdade política é "uma tranquilidade de espírito decorrente da opinião que cada pessoa tem de sua segurança" (EL 11.6). A liberdade não é a liberdade de fazer o que quisermos: se tivermos a liberdade de prejudicar os outros, por exemplo, os outros também terão a liberdade de nos prejudicar e não teremos confiança em nossa própria

segurança. A liberdade envolve viver sob leis que nos protegem de danos enquanto nos deixam livres para fazer o máximo possível e que nos permitem sentir a maior confiança possível de que, se obedecermos a essas leis, o poder do estado não será direcionado contra nós.

Se é para fornecer a seus cidadãos a maior liberdade possível, um governo deve ter certas características. Primeiro, uma vez que "a experiência constante nos mostra que todo homem investido de poder está apto a abusar dele... é necessário, pela própria natureza das coisas, que o poder seja um freio ao poder" (EL 11.4). Isso é alcançado por meio da separação dos poderes executivo, legislativo e judiciário do governo. Se diferentes pessoas ou órgãos exercem esses poderes, cada um pode verificar os outros se eles tentarem abusar de seus poderes. Mas se uma pessoa ou corpo possui vários ou todos esses poderes, então nada impede que essa pessoa ou corpo aja de forma tirânica; e o povo não terá confiança em sua própria segurança.

Certos arranjos tornam mais fácil para os três poderes verificarem uns aos outros. Montesquieu argumenta que o poder legislativo sozinho deveria ter o poder de tributar, pois pode privar o executivo de financiamento se este tentar impor sua vontade arbitrariamente. Da mesma forma, o poder executivo deve ter o direito de vetar atos do legislativo, e o legislativo deve ser composto por duas casas, cada uma das quais pode impedir que os atos da outra se tornem lei. O judiciário deve ser independente tanto do legislativo quanto do executivo, e deve limitar-se a aplicar as leis a casos particulares de maneira fixa e consistente, de modo que "o poder judiciário, tão terrível para a humanidade, ... torne-se, por assim dizer, invisível", e as pessoas "temem o ofício, mas não o magistrado" (EL 11.6).

A liberdade também exige que as leis digam respeito apenas a ameaças à ordem e segurança públicas, uma vez que tais leis nos protegerão de danos enquanto nos deixam livres para fazer tantas outras coisas quanto possível. Assim, por exemplo, as leis não devem dizer respeito a ofensas contra Deus, visto que Ele não exige sua proteção. Não devem proibir o que não precisam proibir: "toda punição que não deriva da necessidade é tirânica. A lei não é um mero ato de poder; as leis devem ser construídas para facilitar ao máximo que os cidadãos se protejam da punição não cometendo crimes. Eles não devem ser vagos, pois, se fossem, nunca poderíamos ter certeza se uma determinada ação foi ou não um crime. Tampouco devem proibir coisas que possamos fazer inadvertidamente, como esbarrar em uma estátua do imperador, ou involuntariamente, como duvidar da sabedoria de um de seus decretos; se tais ações fossem crimes, nenhum esforço para cumprir as leis de nosso país justificaria a confiança de que teríamos sucesso e, portanto, nunca poderíamos nos sentir seguros de processos criminais.

Finalmente, as leis devem tornar o mais fácil possível para uma pessoa inocente provar sua inocência. Devem dizer respeito à conduta externa, não (por exemplo) aos nossos pensamentos e sonhos, pois, embora possamos tentar provar que não realizamos alguma ação, não podemos provar que nunca tivemos algum pensamento. As leis não devem criminalizar condutas inerentemente difíceis de provar, como bruxaria; e os legisladores devem ser cautelosos ao lidar com crimes como a sodomia, que normalmente não são praticados na presença de várias testemunhas, sob pena de "abrir uma porta muito larga para a calúnia" (EL 12.6).

A ênfase de Montesquieu na conexão entre a liberdade e os detalhes da lei criminal era incomum entre seus contemporâneos e inspirou reformadores jurídicos posteriores como Cesare Beccaria.

4.3 Clima e Geografia

Montesquieu acredita que o clima e a geografia afetam os temperamentos e costumes dos habitantes de um país. Ele não é determinista e não acredita que essas influências sejam irresistíveis. No entanto, ele acredita que as leis devem levar em conta esses efeitos, acomodando-os quando necessário e neutralizando seus piores efeitos.

De acordo com Montesquieu, um clima frio contrai as fibras de nossos corpos e faz com que os sucos mais grossos fluam por elas. O calor, ao contrário, expande nossas fibras e produz sucos mais rarefeitos. Essas mudanças fisiológicas afetam nossos personagens. Aqueles que vivem em climas frios são vigorosos e ousados, fleumáticos, francos e não são dados a desconfiança ou astúcia. Eles são relativamente insensíveis ao prazer e à dor; Montesquieu escreve que "é preciso esfolar um moscovita vivo para fazê-lo sentir" (EL 14.2). Aqueles que vivem em climas quentes têm sensações mais fortes, mas menos duradouras. Eles são mais medrosos, mais amorosos e mais suscetíveis tanto às tentações do prazer quanto à dor real ou imaginária; mas eles são menos resolutos e menos capazes de ação sustentada ou decisiva. Os costumes dos que vivem em climas temperados são "inconstantes", pois "o clima não tem uma qualidade suficientemente determinada para fixá-los" (EL 14.2). Essas diferenças não são hereditárias: se alguém passa de um tipo de clima para outro, seu temperamento também se altera.

Um clima quente pode tornar a escravidão compreensível. Montesquieu escreve que "o estado de escravidão é mau por sua própria

natureza" (EL 15.1); ele despreza particularmente as justificativas religiosas e racistas para a escravidão. No entanto, em sua opinião, existem dois tipos de país em que a escravidão, embora inaceitável, é menos ruim do que poderia ser. Nos países despóticos, a situação dos escravos não é muito diferente da situação dos outros súditos do déspota; por esta razão, a escravidão em um país despótico é "mais tolerável" (EL 15.1) do que em outros países. Em países excepcionalmente quentes, pode ser que "o excesso de calor enerve o corpo e torne os homens tão preguiçosos e desanimados que nada além do medo do castigo pode obrigá-los a realizar qualquer dever laborioso: a escravidão é mais reconciliável com a razão" (EL 15.7). No entanto, Montesquieu escreve que quando o trabalho pode ser feito por homens livres motivados pela esperança de ganho, em vez de escravos motivados pelo medo, os primeiros sempre trabalharão melhor; e que em tais climas a escravidão não é apenas errada, mas imprudente. Ele espera que "não haja aquele clima na terra onde os serviços mais trabalhosos não possam ser executados por homens livres com o devido incentivo" (EL 15.8); se não existe tal clima, então a escravidão nunca poderia ser justificada com base nisso.

A qualidade do solo de um país também afeta a forma de seu governo. As monarquias são mais comuns onde o solo é fértil e as repúblicas onde é estéril. Isto é assim por três razões. Primeiro, aqueles que vivem em países frutíferos são mais propensos a se contentar com sua situação e a valorizar em um governo não a liberdade que ele concede, mas sua capacidade de fornecer segurança suficiente para que possam continuar com sua agricultura. Eles estão, portanto, mais dispostos a aceitar uma monarquia se ela puder fornecer tal segurança. Muitas vezes pode, já que as monarquias podem responder a ameaças mais rapidamente do que as repúblicas. Em segundo lugar, os países férteis são

mais desejáveis do que os países estéreis e mais fáceis de conquistar: eles "são sempre de superfície plana, onde os habitantes são incapazes de disputar contra um poder mais forte; eles são então obrigados a se submeter; e quando eles se submetem, o espírito de liberdade não pode retornar; a riqueza do país é uma garantia de sua fidelidade" (EL 18.2).

Montesquieu acredita que as monarquias são muito mais propensas do que as repúblicas a travar guerras de conquista e, portanto, que um poder conquistador provavelmente será uma monarquia. Terceiro, aqueles que vivem onde o solo é estéril têm que trabalhar duro para sobreviver; isso tende a torná-los "industriosos, sóbrios, acostumados às adversidades, corajosos e aptos para a guerra" (EL 18.4). Aqueles que habitam terras férteis, ao contrário, favorecem "a facilidade, a efeminação e um certo gosto pela preservação da vida" (EL 18.4). Por esta razão, os habitantes de países estéreis são mais capazes de se defender de tais ataques que possam ocorrer e de defender sua liberdade contra aqueles que a destruiriam.

Esses fatos dão aos países estéreis vantagens que compensam a infertilidade de seu solo. Como são menos prováveis de serem invadidas, são menos prováveis de serem saqueadas e devastadas; e é mais provável que sejam bem trabalhadas, já que "os países não são cultivados na proporção de sua fertilidade, mas de sua liberdade" (EL 18.3). É por isso que "as melhores províncias são as mais frequentemente despovoadas, enquanto os pavorosos países do Norte continuam sempre habitados, por serem quase inabitáveis" (EL 18.3).

Montesquieu acredita que o clima e a geografia da Ásia explicam por que o despotismo floresce ali. A Ásia, pensa ele, tem duas características que a distinguem da Europa. Primeiro, a Ásia praticamente não tem zona temperada. Enquanto as montanhas da Escandinávia protegem a Europa

dos ventos árticos, a Ásia não tem essa proteção; por esta razão, sua zona norte frígida se estende muito mais ao sul do que na Europa, e há uma transição relativamente rápida dela para o sul tropical. Por esta razão, "o povo guerreiro, bravo e ativo toca imediatamente naqueles que são indolentes, efeminados e medrosos; um deve, portanto, vencer, e o outro ser conquistado" (EL 17.3). Na Europa, ao contrário, o clima muda gradualmente de frio para quente; portanto, "nações fortes se opõem às fortes; e os que se unem têm quase a mesma coragem" (EL 17.3). Em segundo lugar, a Ásia tem planícies maiores que a Europa. Suas cordilheiras ficam mais distantes e seus rios não são barreiras tão formidáveis contra invasões. Como a Europa está naturalmente dividida em regiões menores, é mais difícil para qualquer potência conquistá-las todas; isto significa que a Europa tenderá a ter mais e menores Estados. A Ásia, ao contrário, tende a ter impérios muito maiores, o que a predispõe ao despotismo.

4.4 Comércio

De todas as maneiras pelas quais um país pode tentar enriquecer, Montesquieu acredita que o comércio é o único sem desvantagens esmagadoras. Conquistar e saquear os vizinhos pode fornecer injeções temporárias de dinheiro, mas com o tempo os custos de manter um exército de ocupação e administrar povos subjugados impõem tensões que poucos países podem suportar. A extração de metais preciosos das minas coloniais leva à inflação geral; assim, os custos de extração aumentam enquanto o valor dos metais extraídos diminui. A maior disponibilidade de dinheiro promove o desenvolvimento do comércio em outros países; porém, no país que extrai ouro e prata, a indústria doméstica é destruída.

O comércio, ao contrário, não tem tais desvantagens. Não requer vastos exércitos, ou a contínua subjugação de outros povos. Não prejudica a si mesma, como a extração de ouro das minas coloniais, e recompensa a indústria doméstica. Ele, portanto, se sustenta, e as nações que se engajam nele, ao longo do tempo. Embora não produza todas as virtudes - a hospitalidade, pensa Montesquieu, é mais frequentemente encontrada entre os pobres do que entre os comerciantes - produz algumas: "o espírito do comércio é naturalmente acompanhado pelo da frugalidade, economia, moderação, trabalho, prudência, tranquilidade, ordem e regra" (EL 5.6). Além disso, "é uma cura para os preconceitos mais destrutivos" (EL 20.1), melhora os costumes e leva à paz entre as nações.

Nas monarquias, acredita Montesquieu, o objetivo do comércio é, em sua maior parte, fornecer luxos. Nas repúblicas, é trazer de um país o que se quer em outro, "ganhando pouco", mas "ganhando incessantemente" (EL 20.4). Nos despotismos, há muito pouco comércio de qualquer tipo, pois não há segurança de propriedade. Em uma monarquia, nem os reis nem os nobres deveriam se envolver no comércio, pois isso arriscaria concentrar muito poder em suas mãos. Da mesma forma, não deveria haver bancos em uma monarquia, pois um tesouro "assim que se torna grande, torna-se o tesouro do príncipe" (EL 20.10). Nas repúblicas, ao contrário, os bancos são extremamente úteis e qualquer pessoa deveria ter permissão para fazer negócios. Restrições sobre a profissão que uma pessoa pode seguir destroem as pessoas e esperanças de melhorar sua situação; eles são, portanto, apropriados apenas para estados despóticos.

Enquanto alguns mercantilistas argumentaram que o comércio é um jogo de soma zero em que quando alguns ganham, outros necessariamente perdem, Montesquieu acredita que o comércio beneficia todos os países, exceto aqueles que não têm nada além de suas terras e o

que elas produzem. Nesses países profundamente empobrecidos, o comércio com outros países encorajará aqueles que possuem a terra a oprimir aqueles que a trabalham, em vez de encorajar o desenvolvimento de indústrias e manufaturas domésticas. No entanto, todos os outros países se beneficiam do comércio e devem procurar negociar com tantas outras nações quanto possível, "pois é a competição que estabelece um valor justo para as mercadorias e estabelece a relação entre elas" (EL 20.9).

Montesquieu descreve o comércio como uma atividade que não pode ser confinada ou controlada por nenhum governo ou monarca individual. Isso, a seu ver, sempre foi verdade: "O comércio ora é destruído pelos conquistadores, ora reprimido pelos monarcas; atravessa a terra, foge dos lugares onde é oprimido, e fica onde tem liberdade para respirar" (EL 21.5). No entanto, a independência do comércio aumentou muito quando, durante o período medieval, os judeus responderam à perseguição e à apreensão de suas propriedades inventando cartas de câmbio. "O comércio, por esse método, tornou-se capaz de iludir a violência e de manter seu terreno em todos os lugares; o comerciante mais rico não tendo nada além de efeitos invisíveis, que ele poderia transmitir imperceptivelmente onde quer que quisesse" (EL 21.20).

Primeiro, facilitou o desenvolvimento de mercados internacionais, que colocam os preços fora do controle dos governos. O dinheiro, segundo Montesquieu, é "um signo que representa o valor de todas as mercadorias" (EL 22.2). O preço das mercadorias depende da quantidade de dinheiro e da quantidade de mercadorias, e das quantias de dinheiro e mercadorias que estão no comércio. Os monarcas podem afetar esse preço impondo tarifas ou impostos sobre certos bens. Mas como eles não podem controlar as quantias de dinheiro e mercadorias que são comercializadas dentro de seus próprios países, muito menos

internacionalmente, um monarca "não pode fixar o preço das mercadorias, assim como não pode estabelecer por decreto que a relação de 1 para 10 é igual ao de 1 a 20" (EL 22.7). Se um monarca tenta fazer isso, ele corteja o desastre: "A redução do preço das provisões por parte de Juliano em Antioquia foi a causa de uma fome terrível" (EL 22.7).

Em segundo lugar, permitiu o desenvolvimento de câmbios internacionais, que colocam a taxa de câmbio da moeda de um país em grande parte fora do controle do governo desse país. Um monarca pode estabelecer uma moeda e estipular quanto de algum metal cada unidade dessa moeda deve conter. No entanto, os monarcas não podem controlar as taxas de câmbio entre suas moedas e as de outros países. Essas taxas dependem da relativa escassez de dinheiro nos países em questão e são "fixadas pela opinião geral dos mercadores, nunca pelos decretos do príncipe" (EL 22.10). Por esta razão "a troca de todos os lugares tende constantemente a uma certa proporção, e isso na própria natureza das coisas" (EL 22.10).

Finalmente, o desenvolvimento do comércio internacional dá aos governos um grande incentivo para adotar políticas que favoreçam, ou pelo menos não impeçam, seu desenvolvimento. Os governos precisam manter a confiança em sua credibilidade se quiserem tomar dinheiro emprestado; isso os impede de, pelo menos, as formas mais extremas de irresponsabilidade fiscal e de oprimir demais os cidadãos dos quais eles podem mais tarde precisar pedir dinheiro emprestado. Uma vez que o desenvolvimento do comércio exige a disponibilidade de empréstimos, os governos devem estabelecer taxas de juros altas o suficiente para encorajar os empréstimos, mas não tão altas que tornem os empréstimos não lucrativos. Os impostos não devem ser tão altos que privem os cidadãos da esperança de melhorar sua situação (EL 13.2), e as leis devem

permitir a esses cidadãos liberdade suficiente para realizar negócios comerciais.

Em geral, Montesquieu acredita que o comércio teve uma influência extremamente benéfica sobre o governo. Como o comércio começou a se recuperar após o desenvolvimento das letras de câmbio e a reintrodução do empréstimo a juros, ele escreve:

tornou-se necessário que os príncipes governassem com mais prudência do que eles próprios poderiam imaginar; pois grandes esforços de autoridade foram, no caso, considerados impróprios... Começamos a ser curados do maquiavelismo e nos recuperamos dele todos os dias. Tornou-se necessária mais moderação nos conselhos dos príncipes. O que outrora se chamaria de golpe de mestre na política seria agora, independentemente do horror que pudesse ocasionar, a maior imprudência. Feliz é para os homens que eles estão em uma situação em que, embora suas paixões os induzam a serem maus, é, no entanto, do seu interesse ser humanos e virtuosos. (EL 21.20)

4.5 Religião

A religião desempenha apenas um papel menor no *Espírito das Leis*. Deus é descrito no Livro 1 como criando a natureza e suas leis; tendo feito isso, Ele desaparece e não desempenha mais nenhum papel explicativo. Em particular, Montesquieu não explica as leis de nenhum país apelando para a iluminação, providência ou orientação divina. No *Espírito das Leis*, Montesquieu considera as religiões "apenas em relação ao bem que produzem na sociedade civil" (EL 24.1), e não à sua verdade ou falsidade. Ele considera diferentes religiões apropriadas para diferentes

ambientes e formas de governo. O protestantismo é mais adequado para as repúblicas, o catolicismo para as monarquias e o islamismo para os despotismos; a proibição islâmica de comer carne de porco é apropriada para a Arábia, onde os porcos são escassos e contribuem para doenças, enquanto na Índia, onde o gado é extremamente necessário, mas não prospera, a proibição de comer carne bovina é adequada. Assim, "quando Montezuma com tanta obstinação insistia que a religião dos espanhóis era boa para seu país, e a dele para o México, ele não afirmava um absurdo" (EL 24.24).

A religião pode ajudar a melhorar os efeitos de leis e instituições ruins; é a única coisa capaz de servir de freio ao poder despótico. No entanto, na visão de Montesquieu, geralmente é um erro basear as leis civis em princípios religiosos. A religião visa a perfeição do indivíduo; as leis civis visam o bem-estar da sociedade. Dados esses objetivos diferentes, o que esses dois conjuntos de leis devem exigir geralmente será diferente; por isso a religião "nem sempre deve servir de primeiro princípio às leis civis" (EL 26.9). As leis civis não são uma ferramenta apropriada para fazer cumprir as normas religiosas de conduta: Deus tem Suas próprias leis e Ele é perfeitamente capaz de aplicá-las sem a nossa ajuda. Quando tentamos impor as leis de Deus para Ele, ou nos colocar como Seus protetores, fazemos de nossa religião um instrumento de fanatismo e opressão; este não é um serviço a Deus nem ao nosso país.

Se várias religiões ganharam adeptos em um país, essas religiões devem ser todas toleradas, não apenas pelo estado, mas por seus cidadãos. As leis devem "exigir das várias religiões, não apenas que não envolvam o estado, mas que não suscitem distúrbios entre si" (EL 25.9). Embora se possa tentar persuadir as pessoas a mudar de religião, oferecendo-lhes incentivos positivos para fazê-lo, as tentativas de forçar

outras pessoas a se converterem são ineficazes e desumanas. Em uma passagem incomumente contundente, Montesquieu também argumenta que eles são indignos do cristianismo e escreve: "se alguém no futuro ousar afirmar que, na época em que vivemos, o povo da Europa era civilizado, você (a Inquisição) será citado para provar que eles eram bárbaros; e a ideia que terão de ti será tal que desonrará a tua idade, e espalhará o ódio sobre todos os teus contemporâneos" (EL 25.13).

5. Bibliografia

Obras de Montesquieu

- *Œuvres Complètes*, 2 volumes, Roger Callois (ed.), Paris: Editions Gallimard, 1949.
- *Persian Letters*, CJ Betts (trad.), Harmondsworth, Reino Unido: Penguin Books, 1973.
- *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e seu declínio*, David Lowenthal (trad.), Indianápolis: Hackett, 1999.
- *O Espírito das Leis*, Thomas Nugent (trad.), New York: MacMillan, 1949.

Vida

- Shackleton, Robert, 1961, *Montesquieu: A Critical Biography*, Londres: Oxford University Press.
- Kingston, Rebecca, 1996, *Montesquieu e o Parlamento de Bordeaux*, Genebra: Librairie Droz.

Literatura Secundária Seleccionada

- Althusser, Louis, 2007, *Política e História: Montesquieu, Rousseau, Marx*, Ben Brewster (trad.), Londres: Verso.

- Berlin, Isaiah, 2001, "Montesquieu", in *Against the Current*, Princeton: Princeton University Press.
- Carrithers, D., Mosher, M., e Rahe, P. (eds.), 2001, *Montesquieu's Science of Politics: Essays on The Spirit of the Laws*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Cohler, Anne, 1988, *Política Comparada de Montesquieu e o Espírito do Constitucionalismo Americano*, Lawrence KS: University of Kansas Press.
- Conroy, Peter, 1992, *Montesquieu Revisited*, Nova York: Twayne Publishers.
- Cox, Iris, 1983, *Montesquieu e a História das Leis Francesas*, Oxford: Voltaire Foundation na Taylor Institution.
- Durkheim, Emile, 1960, *Montesquieu e Rousseau: Forerunners of Sociology*, Ann Arbor: University of Michign Press.
- Hulliung, Mark, 1976, *Montesquieu e o Velho Regime*, Berkeley: University of California Press
- Keohane, Nannerl, 1980, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press.
- Krause, Sharon, 1999, "A Política de Distinção e Desobediência: Honra e a Defesa da Liberdade em Montesquieu", *Polity*, 31 (3): 469-499.
- Oakeshott, Michael, 1993, "A Investigação do 'Caráter' da Política Moderna", em *Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures*, Shirley Letwin (ed.), New Haven: Yale University Press.
- Pangle, Thomas, 1973, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago: University of Chicago Press.

- Rahe, Paul, 2009, *Montesquieu e a Lógica da Liberdade*, New Haven: Yale University Press.
- Schaub, Diana, 1995, *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Shackleton, Robert, 1988, *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, David Gilman and Martin Smith (eds.), Oxford: Voltaire Foundation at the Taylor Institution.
- Shklar, Judith, 1987, *Montesquieu*, Oxford: Oxford University Press.
- Shklar, Judith, 1998, "Montesquieu and the New Republicanism", em *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago: University of Chicago Press.

Autor: Hilary Bok

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um dos mais influentes pensadores durante o Iluminismo na Europa do século XVIII. Seu primeiro grande trabalho filosófico, *Discurso sobre as Ciências e Artes*, foi a resposta vencedora a um concurso de redação realizado pela Academia de Dijon em 1750. Neste trabalho, Rousseau argumenta que a progressão das ciências e das artes tem causado a corrupção da virtude e da moralidade. Este discurso ganhou fama e reconhecimento de Rousseau, e colocou grande parte das bases filosóficas para um segundo trabalho mais longo, *O Discurso sobre a Origem da Desigualdade*. O segundo discurso não ganhou o prêmio da Academia, mas, como o primeiro, foi amplamente lido e solidificou ainda mais o lugar de Rousseau como uma figura intelectual significativa. A afirmação central da obra é que os seres humanos são basicamente bons por natureza, mas foram corrompidos pelos complexos acontecimentos históricos que resultaram na sociedade civil atual.

O louvor da natureza de Rousseau é um tema que continua ao longo de seus trabalhos posteriores também, o mais significativo dos quais incluem seu trabalho abrangente sobre a filosofia da educação, o *Emílio*, e seu grande trabalho sobre filosofia política, *Do Contrato Social*: ambos publicados em 1762. Essas obras causaram grande controvérsia na França e foram imediatamente banidas pelas autoridades de Paris. Rousseau fugiu da França e se estabeleceu na Suíça, mas continuou a encontrar dificuldades com as autoridades e brigar com amigos. O fim da vida de Rousseau foi marcado em grande parte por sua crescente paranoia e suas contínuas tentativas de justificar sua vida e seu trabalho. Isso é especialmente evidente em seus livros posteriores, *As Confissões*, *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, e *Rousseau: Juiz de Jean-Jacques*.

Rousseau influenciou muito o trabalho de Immanuel Kant na ética. Seu romance *Júlia ou a Nova Heloísa* impactou o movimento naturalismo romântico do final do século XVIII, e seus ideais políticos foram defendidos por líderes da Revolução Francesa.

ÍNDICE

1. Vida
 - a. Biografia Tradicional
 - b. As *Confissões*: Autobiografia de Rousseau
2. Fundo
 - a. Os Primórdios da Filosofia Moderna e do Iluminismo
 - b. O Estado da Natureza como Uma Fundação para a Ética e Filosofia Política
3. Os Discursos
 - a. *Discurso sobre ciências e artes*
 - b. *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*
 - c. *Discurso sobre economia política*
4. O Contrato Social
 - a. Fundo
 - b. Vontade Geral
 - c. Igualdade, Liberdade e Soberania
5. O *Emílio*
 - a. Fundo
 - b. Educação
 - c. Mulheres, Casamento e Família
 - d. *A Profissão da Fé do Vigário Saboiano*
6. Outras Obras
 - a. *Júlia ou a Nova Heloísa*

b. *Devaneios do Caminhante Solitário*

c. *Rousseau: Juiz de Jean Jacques*

7. Influência Histórica e Filosófica

8. Referências e leitura suplementar

a. Obras de Rousseau

b. Obras sobre Rousseau

1. Vida

a. Biografia Tradicional

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Isaac Rousseau e Suzanne Bernard em Genebra em 28 de junho de 1712. Sua mãe morreu apenas alguns dias depois, em 7 de julho, e seu único irmão, um irmão mais velho, fugiu de casa quando Rousseau ainda era uma criança. Rousseau foi, portanto, criado principalmente por seu pai, um relojoeiro, com quem, desde cedo, leu literatura grega e romana antiga, como as *Vidas* de Plutarco. Seu pai brigou com um capitão francês, e, em risco de prisão, deixou Genebra pelo resto de sua vida. Rousseau ficou para trás e foi cuidado por um tio que o enviou junto com seu primo para estudar na vila de Bovey. Em 1725, Rousseau foi aprendiz de um gravador e começou a aprender o ofício. Embora não detestasse o trabalho, ele achava que seu mestre era violento e tirânico.

Ele, portanto, deixou Genebra em 1728 e fugiu para Annecy. Aqui ele conheceu Louise de Warens, que foi fundamental em sua conversão ao catolicismo, o que o forçou a perder sua cidadania genebrina (em 1754 ele retornaria a Genebra e se converteria publicamente ao calvinismo). A relação de Rousseau com Sra. de Warens durou vários anos e acabou se tornando romântico. Durante esse tempo, ele ganhou dinheiro com empregos de secretariado, professor e musical.

Em 1742, Rousseau foi para Paris para se tornar músico e compositor. Depois de dois anos servindo em um cargo na Embaixada da França em Veneza, ele voltou em 1745 e conheceu uma criada chamada Therese Levasseur, que se tornaria sua companheira por toda a vida (eles se casaram em 1768). Eles tiveram cinco filhos juntos, todos deixados no orfanato de Paris. Foi também nessa época que Rousseau tornou-se amigo dos filósofos Condillac e Diderot. Ele trabalhou em vários artigos sobre música para a *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert. Em 1750, ele publicou o *Discurso sobre as Artes e as Ciências*, uma resposta ao concurso de redação da Academia de Dijon sobre a questão: "A restauração das ciências e das artes tendeu a purificar a moral?" Esse discurso é o que originalmente tornou Rousseau famoso ao ganhar o prêmio da Academia. O trabalho foi amplamente lido e foi controverso. Para alguns, a condenação de Rousseau das artes e ciências no *Primeiro Discurso* fez dele um inimigo do progresso, uma visão bastante contrária à do projeto iluminista. A música ainda era uma parte importante da vida de Rousseau neste ponto, e vários anos depois, sua ópera, *Le Devin du Village* (*O Adivinho da Aldeia*) foi um grande sucesso e lhe rendeu ainda mais reconhecimento. Mas Rousseau tentou levar uma vida modesta apesar de sua fama e, após o sucesso de sua ópera, desistiu prontamente de compor música.

No outono de 1753, Rousseau submeteu uma entrada para outro concurso de redação anunciado pela Academia de Dijon. Desta vez, a pergunta colocada foi: "Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é autorizada pela lei natural?" A resposta de Rousseau se tornaria o *Discurso sobre a Origem da Desigualdade Entre Os Homens*. O próprio Rousseau considerou este trabalho superior ao *Primeiro Discurso* porque o *Segundo Discurso* foi significativamente mais longo e

filosoficamente ousado. Os juízes ficaram irritados com seu comprimento, bem como suas ousadas e pouco ortodoxas reivindicações filosóficas; eles nunca terminaram de lê-lo. No entanto, Rousseau já havia arranjado para publicá-lo em outro lugar e, como o *Primeiro Discurso*, também foi amplamente lido e discutido.

Em 1756, um ano após a publicação do *Segundo Discurso*, Rousseau e Therese Levasseur deixaram Paris depois de serem convidados para uma casa no país pela Sra. D'Epinay, uma amiga das *filosofias*. Sua estadia aqui durou apenas um ano e envolveu um caso com uma mulher chamada Sophie d'Houdetot, a amante de seu amigo Saint-Lambert. Em 1757, após repetidas brigas com a Sra. D'Epinay e seus outros convidados, incluindo Diderot, Rousseau mudou-se para alojamentos perto da casa do duque de Luxemburgo em Montmorency.

Foi durante esse tempo que Rousseau escreveu alguns de seus trabalhos mais importantes. Em 1761 publicou um romance, *Júlia ou a Nova Heloísa*, que foi um dos mais vendidos do século. Então, apenas um ano depois, em 1762, publicou dois grandes tratados filosóficos: em abril seu trabalho definitivo sobre filosofia política, *Do Contrato Social*, e em maio um livro detalhando suas opiniões sobre educação, *Emílio*. As autoridades de Paris condenaram ambos os livros, principalmente por reivindicações que Rousseau fez neles sobre religião, o que o forçou a fugir da França. Estabeleceu-se na Suíça e em 1764 começou a escrever sua autobiografia, suas *Confissões*. Um ano depois, depois de encontrar dificuldades com autoridades suíças, ele passou um tempo em Berlim e Paris, e eventualmente se mudou para a Inglaterra a convite de David Hume. No entanto, devido às desavenças com Hume, sua estadia na Inglaterra durou apenas um ano, e em 1767 ele retornou ao sudeste da França incógnito.

Depois de passar três anos no Sudeste, Rousseau retornou a Paris em 1770 e copiava a música para viver. Foi durante esse tempo que ele escreveu *Rousseau: Juiz de Jean-Jacques* e os *Devaneios do Caminhante Solitário*, que viria a ser seus trabalhos finais. Morreu em 3 de julho de 1778. Suas *Confissões* foram publicadas vários anos após sua morte; e seus escritos políticos posteriores, no século XIX.

b. As *Confissões*: Autobiografia de Rousseau

O próprio relato de Rousseau sobre sua vida é dado em grande detalhe em suas *Confissões*, o mesmo título que Santo Agostinho deu a sua autobiografia mais de mil anos antes. Rousseau escreveu as *Confissões* no final de sua carreira, e não foi publicada até depois de sua morte. Aliás, dois de seus outros trabalhos posteriores, os *Devaneios do Caminhante Solitário* e *Rousseau: Juiz de Jean Jacques* também são autobiográficos. O que é particularmente impressionante sobre as *Confissões* é o tom quase apologético que Rousseau toma em certos pontos para explicar os vários eventos públicos e privados em sua vida, muitos dos quais causaram grande controvérsia. Está claro neste livro que Rousseau viu as *Confissões* como uma oportunidade para se justificar contra o que ele percebeu como ataques injustos ao seu caráter e mal-entendidos de seu pensamento filosófico.

Sua vida foi repleta de conflitos, primeiro quando ele foi aprendiz, mais tarde em círculos acadêmicos com outros pensadores iluministas como Diderot e Voltaire, com autoridades parisienses e suíças e até mesmo com David Hume. Embora Rousseau discuta esses conflitos, e tente explicar sua perspectiva sobre eles, não é seu objetivo exclusivo justificar todas as suas ações. Ele castiga a si mesmo e assume a responsabilidade por muitos desses eventos, como seus casos extraconjugais. Em outras

ocasiões, no entanto, sua paranoia é claramente evidente enquanto discute suas intensas rixas com amigos e contemporâneos. E aqui estabelece a tensão fundamental nas *Confissões*. Rousseau está ao mesmo tempo tentando tanto justificar suas ações ao público para que ele possa obter sua aprovação, mas também para afirmar sua própria singularidade como um crítico desse mesmo público.

2. Fundo

a. Os Primórdios da Filosofia Moderna e do Iluminismo

As principais obras de Rousseau abrangem meados do século XVIII. Como tal, é apropriado considerar Rousseau, pelo menos cronologicamente, como um pensador iluminista. No entanto, há controvérsia se o pensamento de Rousseau é melhor caracterizado como "Iluminismo" ou "contra-Iluminismo". O principal objetivo dos pensadores iluministas era dar uma base à filosofia independente de qualquer tradição, cultura ou religião particular: uma que qualquer pessoa racional aceitaria. No domínio da ciência, este projeto tem suas raízes no nascimento da filosofia moderna, em grande parte com o filósofo do século XVII, René Descartes.

Descartes era muito cético sobre a possibilidade de descobrir causas finais, ou propósitos, na natureza. No entanto, essa compreensão teleológica do mundo foi a pedra angular da metafísica aristotélica, que era a filosofia estabelecida da época. E assim o método de Descartes era duvidar dessas ideias, que ele afirma que só podem ser entendidas de forma confusa, em favor de ideias que ele poderia conceber de forma clara e distinta. Nas *Meditações*, Descartes afirma que o mundo material é composto de extensão no espaço, e essa extensão é regida por leis mecânicas que podem ser entendidas em termos de matemática pura.

b. O Estado da Natureza como Uma Fundação para a Ética e Filosofia Política

O escopo da filosofia moderna não se limitava apenas a questões relativas à ciência e à metafísica. Filósofos desse período também tentaram aplicar o mesmo tipo de raciocínio à ética e à política. Uma abordagem desses filósofos foi descrever os seres humanos no "estado da natureza". Ou seja, eles tentaram tirar os seres humanos de todos os atributos que eles tomaram para ser o resultado das convenções sociais. Ao fazê-lo, esperavam descobrir certas características da natureza humana que eram universais e imutáveis. Se isso pudesse ser feito, poderia então determinar as formas mais eficazes e legítimas de governo.

Os dois relatos mais famosos do estado da natureza antes de Rousseau são os de Thomas Hobbes e John Locke. Hobbes afirma que os seres humanos são motivados puramente por interesse próprio, e que o estado da natureza, que é o estado dos seres humanos sem sociedade civil, é a guerra de cada pessoa contra cada outra. Hobbes diz que, embora o estado da natureza possa não ter existido em todo o mundo em um determinado momento, é a condição em que os humanos estariam se não houvesse soberano. O relato de Locke sobre o estado da natureza é diferente, pois é um exercício intelectual ilustrar as obrigações das pessoas umas com as outras. Essas obrigações são articuladas em termos de direitos naturais, incluindo direitos à vida, liberdade e propriedade. Rousseau também foi influenciado pela tradição moderna do direito natural, que tentou responder ao desafio do ceticismo através de uma abordagem sistemática da natureza humana que, como Hobbes, enfatizava o interesse próprio. Rousseau, portanto, muitas vezes se refere às obras de Hugo Grócio, Samuel von Pufendorf, Jean Barbeyrac e Jean-Jacques Burlamaqui. Rousseau daria seu próprio relato do estado da natureza

no *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, que serão examinados abaixo.

Também foram influentes os ideais do republicanismo clássico, que Rousseau tomou para ser ilustrativo das virtudes. Essas virtudes permitem que as pessoas escapem da vaidade e uma ênfase em valores superficiais que ele achava tão prevalentes na sociedade moderna. Este é um dos principais temas do *Discurso Sobre Ciências e Artes*.

3. Os Discursos

a. *Discurso sobre as Ciências e Artes*

Este é o trabalho que originalmente ganhou fama e reconhecimento para Rousseau. A Academia de Dijon colocou a questão: "A restauração das ciências e das artes tendeu a purificar a moral?" A resposta de Rousseau a essa pergunta é um enfático "não". O *Primeiro Discurso* ganhou o prêmio da academia como o melhor ensaio. A obra talvez seja o maior exemplo de Rousseau como pensador do "contra-iluminismo". Pois o projeto do Iluminismo baseava-se na ideia de que o progresso em campos como as artes e as ciências de fato contribui para a purificação da moral nos níveis individual, social e político.

O *Primeiro Discurso* começa com uma breve introdução abordando a academia à qual o trabalho foi submetido. Ciente de que sua posição contra a contribuição das artes e ciências à moralidade poderia potencialmente ofender seus leitores, Rousseau afirma: "Não estou abusando da ciência... Estou defendendo a virtude diante de homens virtuosos." (*Primeiro Discurso*, Vol. I, p. 4). Além dessa introdução, o *Primeiro Discurso* é composto por duas partes principais.

A primeira parte é em grande parte uma pesquisa histórica. Usando exemplos específicos, Rousseau mostra como as sociedades nas quais as

artes e as ciências floresceram com mais frequência do que nunca viram o declínio da moralidade e da virtude. Ele observa que foi depois que a filosofia e as artes floresceram que o antigo Egito caiu. Da mesma forma, a Grécia antiga já foi fundada em noções de virtude heroica, mas depois que as artes e as ciências progrediram, tornou-se uma sociedade baseada no luxo e no lazer. A única exceção a isso, segundo Rousseau, foi Esparta, que ele elogia por expulsar os artistas e cientistas de suas paredes. Esparta está em total contraste com Atenas, que era o coração do bom gosto, elegância e filosofia.

Curiosamente, Rousseau aqui discute Sócrates, como um dos poucos atenienses sábios que reconheceram a corrupção que as artes e as ciências estavam provocando. Rousseau parafraseia o famoso discurso de Sócrates na *Apologia*. Em seu discurso ao tribunal, Sócrates diz que os artistas e filósofos de sua época afirmam ter conhecimento de piedade, bondade e virtude, mas na verdade não entendem nada. As induções históricas de Rousseau não se limitam às civilizações antigas, pois ele também menciona a China como uma civilização erudita que sofre terrivelmente com seus vícios.

A segunda parte do *Primeiro Discurso* é um exame das próprias artes e ciências e dos perigos que elas trazem. Primeiro, Rousseau afirma que as artes e as ciências nascem de nossos vícios: "A astronomia nasceu da superstição; eloquência de ambição, ódio, lisonja e falsidade; geometria por avareza, física por vã curiosidade; tudo, mesmo a filosofia moral, do orgulho humano" (*Primeiro Discurso*, Vol. I, p. 12). O ataque às ciências continua enquanto Rousseau articula como elas falham em contribuir com algo positivo para a moralidade. Eles tiram tempo das atividades que são realmente importantes, como o amor ao país, aos amigos e aos infelizes. O conhecimento filosófico e científico de assuntos como a relação da mente

com o corpo, a órbita dos planetas e as leis físicas que governam as partículas falham em fornecer genuinamente qualquer orientação para tornar as pessoas cidadãos mais virtuosos. Em vez disso, Rousseau argumenta que eles criam uma falsa sensação de necessidade de luxo, de modo que a ciência se torna simplesmente um meio de tornar nossas vidas mais fáceis e prazerosas, mas não moralmente melhores.

As artes são objeto de ataques semelhantes na segunda parte do *Primeiro Discurso*. Os artistas, diz Rousseau, desejam antes de tudo ser aplaudidos. Seu trabalho vem de um sentimento de querer ser elogiado como superior aos outros. A sociedade começa a enfatizar talentos especializados em vez de virtudes como coragem, generosidade e temperança. Isso leva a outro perigo: o declínio da virtude militar, necessária para que uma sociedade se defenda dos agressores. E, no entanto, depois de todos esses ataques, o *Primeiro Discurso* termina com o elogio de alguns pensadores muito sábios, entre eles, Bacon, Descartes e Newton. Esses homens foram levados por seu vasto gênio e foram capazes de evitar a corrupção. No entanto, diz Rousseau, são exceções; e a grande maioria das pessoas deveria concentrar suas energias em melhorar seu caráter, em vez de promover os ideais do Iluminismo nas artes e nas ciências.

b. *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*

O *Segundo Discurso*, como o primeiro, foi uma resposta a uma pergunta apresentada pela academia de Dijon: "Qual é a origem da desigualdade entre os homens; e é autorizado pela lei natural? A resposta de Rousseau a esta pergunta, o *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, é significativamente diferente do *Primeiro Discurso* por várias razões. Primeiro, em termos de resposta da academia, o *Segundo Discurso* não foi

tão bem recebido. Excedeu o comprimento desejado, foi quatro vezes o comprimento do primeiro, e fez afirmações filosóficas muito ousadas; ao contrário do *Primeiro Discurso*, ele não ganhou o prêmio. No entanto, como Rousseau era agora um autor conhecido e respeitado, ele foi capaz de publicá-lo independentemente. Em segundo lugar, se o *Primeiro Discurso* é indicativo de Rousseau como um pensador "contra-iluminista", o *Segundo Discurso*, em contraste, pode ser justamente considerado representativo do pensamento iluminista. Isso ocorre principalmente porque Rousseau, como Hobbes, ataca a noção clássica de seres humanos como naturalmente social. Finalmente, em termos de sua influência, o *Segundo Discurso* é agora muito mais amplamente lido, e é mais representativo da perspectiva filosófica geral de Rousseau. Nas *Confissões*, Rousseau escreve que ele mesmo vê o *Segundo Discurso* como muito superior ao primeiro.

O *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade* está dividido em quatro partes principais: uma dedicatória à República de Genebra, um breve prefácio, uma primeira parte e uma segunda parte. O escopo do projeto de Rousseau não é significativamente diferente daquele de Hobbes no *Leviatã* ou de Locke no *Segundo Tratado* sobre o Governo. Como eles, Rousseau entende a sociedade como uma invenção e tenta explicar a natureza dos seres humanos despojando-os de todas as qualidades acidentais trazidas pela socialização. Assim, entender a natureza humana equivale a entender como os humanos são em estado puro de natureza. Isso contrasta fortemente com a visão clássica, principalmente a de Aristóteles, que afirma que o estado da sociedade civil é o estado humano natural. Como Hobbes e Locke, no entanto, é duvidoso que Rousseau pretendesse que seus leitores entendessem o puro estado de natureza que ele descreve no *Segundo Discurso* como um relato histórico literal. Em sua

abertura, ele diz que deve ser negado que os homens já estiveram no estado puro da natureza, citando a revelação como uma fonte que nos diz que Deus dotou diretamente o primeiro homem de entendimento (uma capacidade que ele dirá mais tarde estar completamente subdesenvolvida no homem natural). No entanto, parece em outras partes do *Segundo Discurso* que Rousseau está postulando um relato histórico real. Alguns dos estágios na progressão da natureza para a sociedade civil, argumentará Rousseau, são empiricamente observáveis nas chamadas tribos primitivas. E assim a historicidade precisa com a qual se deve considerar o estado de natureza de Rousseau é objeto de algum debate.

A primeira parte é a descrição de Rousseau dos seres humanos no estado puro da natureza, não corrompido pela civilização e pelo processo de socialização. E embora essa maneira de examinar a natureza humana seja consistente com outros pensadores modernos, a imagem de Rousseau do "homem em seu estado natural" é radicalmente diferente. Hobbes descreve cada ser humano no estado de natureza como estando em constante estado de guerra contra todos os outros; portanto, a vida no estado de natureza é solitária, pobre, desagradável, brutal e curta. Mas Rousseau argumenta que relatos anteriores, como o de Hobbes, falharam em realmente retratar os humanos no verdadeiro estado da natureza. Em vez disso, eles pegaram seres humanos civilizados e simplesmente removeram as leis, o governo e a tecnologia.

Para os humanos estarem em constante estado de guerra uns com os outros, eles precisariam ter processos de pensamento complexos envolvendo noções de propriedade, cálculos sobre o futuro, reconhecimento imediato de todos os outros humanos como ameaças potenciais e possivelmente até mesmo habilidades mínimas de linguagem. Essas faculdades, segundo Rousseau, não são naturais, mas se

desenvolvem historicamente. Em contraste com Hobbes, Rousseau descreve o homem natural como isolado, tímido, pacífico, mudo e sem previsão para se preocupar com o que o futuro trará.

Seres humanos puramente naturais são fundamentalmente diferentes da visão egoísta hobbesiana em outro sentido também. Rousseau reconhece que a autopreservação é um princípio de motivação para as ações humanas, mas ao contrário de Hobbes, não é o único princípio. Se fosse, Rousseau afirma que os humanos não seriam nada mais do que monstros. Portanto, Rousseau conclui que a autopreservação, ou mais geralmente auto-interesse, é apenas um dos dois princípios da alma humana. O segundo princípio é a piedade; é "uma repugnância inata para ver seu companheiro sofrer" (*Segundo Discurso*, Vol. II, p. 36). Pode parecer que a representação de Rousseau de seres humanos naturais é uma que os torna diferentes de outros animais. No entanto, Rousseau diz que, ao contrário de todas as outras criaturas, os humanos são agentes livres. Eles têm razão, embora no estado da natureza ainda não esteja desenvolvido. Mas é essa faculdade que torna possível a longa transição do estado da natureza para o estado da sociedade civilizada. Ele afirma que se examinarmos qualquer outra espécie ao longo de mil anos, elas não terão avançado significativamente. Humanos podem se desenvolver quando surgem circunstâncias que desencadeiam o uso da razão.

O elogio de Rousseau aos humanos no estado da natureza é talvez uma das ideias mais incompreendidas em sua filosofia. Embora o ser humano seja naturalmente bom e o "nobre selvagem" esteja livre dos vícios que assolam os seres humanos na sociedade civil, Rousseau não está simplesmente dizendo que os humanos na natureza são bons e os humanos na sociedade civil são maus. Além disso, ele não está defendendo um retorno ao estado da natureza, embora alguns

comentaristas, mesmo seus contemporâneos como Voltaire, tenham atribuído tal visão a ele. Os seres humanos no estado da natureza são criaturas amorais, nem virtuosas nem cruéis. Depois que os humanos deixam o estado da natureza, eles podem desfrutar de uma forma mais elevada de bondade, bondade moral, que Rousseau articula mais explicitamente no *Contrato Social*.

Tendo descrito o estado de natureza puro na primeira parte do *Segundo Discurso*, a tarefa de Rousseau na segunda parte é explicar a complexa série de eventos históricos que moveram os humanos desse estado para o estado da sociedade civil atual. Embora não sejam declarados explicitamente, Rousseau vê esse desenvolvimento ocorrendo em uma série de estágios. A partir do estado puro da natureza, os humanos começam a se organizar em grupos temporários para fins de tarefas específicas como caçar um animal. Uma linguagem muito básica na forma de grunhidos e gestos passa a ser usada nesses grupos. No entanto, os grupos duram apenas o tempo que a tarefa leva para ser concluída e depois se dissolvem tão rapidamente quanto se juntaram.

A próxima etapa envolve relações sociais mais permanentes incluindo a família tradicional, da qual surge o amor conjugal e paterno. As concepções básicas de propriedade e os sentimentos de orgulho e competição também se desenvolvem nesse estágio. No entanto, nesta fase, eles não são desenvolvidos a ponto de causar a dor e a desigualdade que causam na sociedade atual. Se os humanos pudessem permanecer nesse estado, eles teriam ficado felizes em sua maior parte, principalmente porque as várias tarefas nas quais eles se engajaram poderiam ser realizadas por cada indivíduo. A próxima etapa no desenvolvimento histórico ocorre quando as artes da agricultura e da metalurgia são descobertas. Como essas tarefas exigiam uma divisão de trabalho,

algumas pessoas eram mais adequadas para certos tipos de trabalho físico, outras para fabricar ferramentas e outras ainda para governar e organizar os trabalhadores. Logo, surgem classes sociais distintas e noções estritas de propriedade, criando conflito e, finalmente, um estado de guerra não muito diferente daquele que Hobbes descreve. Os que mais têm a perder convocam os demais a se unirem sob um contrato social para a proteção de todos. Mas Rousseau afirma que o contrato é ilusório e que não era mais do que uma maneira de os que estavam no poder manterem seu poder, convencendo os que tinham menos de que era de seu interesse aceitar a situação. E assim, diz Rousseau, "Todos correram para encontrar suas correntes pensando que garantiram sua liberdade, pois embora tivessem motivos suficientes para sentir as vantagens do estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para prever seus perigos". (*Segundo Discurso*, Vol. II, p. 54).

O *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* continua sendo uma das obras mais famosas de Rousseau, e estabelece as bases para grande parte de seu pensamento político, como se expressa no *Discurso sobre Economia Política* e *Do Contrato Social*. Em última análise, o trabalho baseia-se na ideia de que, por natureza, os seres humanos são essencialmente pacíficos, contentes e iguais. É o processo de socialização que tem produzido desigualdade, competição e mentalidade egoísta.

c. *Discurso sobre economia política*

O *Discurso sobre economia política* apareceu originalmente na *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert. Em termos de seu conteúdo, a obra parece ser, em muitos aspectos, um precursor do *Contrato Social*, que viria a aparecer em 1762. E enquanto o *Discurso sobre as Ciências e Artes* e o *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* olham para trás na história e

condenam o que Rousseau vê como a falta de moralidade e justiça em sua própria sociedade atual, este trabalho é muito mais construtivo. Ou seja, o *Discurso sobre Economia Política* explica o que ele leva para ser um regime político legítimo.

O trabalho talvez seja mais significativo porque é aqui que Rousseau introduz o conceito de "vontade geral", um aspecto importante de seu pensamento político que é ainda mais desenvolvido no *Contrato Social*. Há um debate entre os estudiosos sobre como exatamente se deve interpretar esse conceito, mas, essencialmente, pode-se entender a vontade geral em termos de uma analogia. Uma sociedade política é como um corpo humano. Um corpo é uma entidade unificada, embora tenha várias partes que têm funções particulares. E assim como o corpo tem uma vontade que cuida do bem-estar do todo, um Estado político também tem uma vontade que olha para o seu bem-estar geral. O grande conflito na filosofia política ocorre quando a vontade geral está em desacordo com uma ou mais vontades individuais de seus cidadãos.

Com o conflito entre as vontades geral e individual em mente, Rousseau articula três máximas que fornecem a base para um estado politicamente virtuoso: (1) Seguir a vontade geral em cada ação; (2) Assegurar que cada vontade particular esteja de acordo com a vontade geral; e (3) As necessidades públicas devem ser satisfeitas. Os cidadãos seguem essas máximas quando há um senso de igualdade entre eles e quando desenvolvem um respeito genuíno pela lei. Novamente, isso contrasta com Hobbes, que diz que as leis só são seguidas quando as pessoas temem a punição. Ou seja, o estado deve tornar a penalidade por infringir a lei tão severa que as pessoas não vejam que infringir a lei seja uma vantagem para elas. Rousseau afirma, em vez disso, que quando as leis estão de acordo com a vontade geral, os bons cidadãos respeitarão e

amarão tanto o Estado quanto seus concidadãos. Assim, o cidadão verá o valor intrínseco da lei, mesmo nos casos em que ela possa conflitar com suas vontades individuais.

4. O Contrato Social

a. Fundo

O *Contrato Social* é, como o *Discurso da Economia Política*, um trabalho que é mais filosoficamente construtivo do que qualquer um dos dois primeiros *Discursos*. Além disso, a linguagem utilizada no primeiro e segundo *Discursos* é elaborada de forma a torná-los atraentes para o público, enquanto o tom do *Contrato Social* não é tão eloquente e romântico. Outra diferença mais óbvia é que o *Contrato Social* não foi tão bem recebido; foi imediatamente banido pelas autoridades de Paris. E embora os dois primeiros *Discursos* fossem, na época de sua publicação, muito populares, eles não são filosoficamente sistemáticos. O *Contrato Social*, por outro lado, é bastante sistemático e descreve como um governo poderia existir de tal forma que protege a igualdade e o caráter de seus cidadãos. Mas, embora o projeto de Rousseau seja diferente em escopo no *Contrato Social* do que foi nos dois primeiros *Discursos*, seria um erro dizer que não há conexão filosófica entre eles. Pois os trabalhos anteriores discutem os problemas da sociedade civil, bem como a evolução histórica que os levou a eles.

O *Discurso das Ciências e das Artes* afirma que a sociedade se tornou tal que nenhuma ênfase é colocada na importância da virtude e da moralidade. O *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* traça a história do ser humano desde o puro estado de natureza até a instituição de um especioso contrato social que resulta na sociedade civil atual. O *Contrato Social* não nega nenhuma dessas críticas. Na verdade, o capítulo um

começa com uma das citações mais famosas de Rousseau, que ecoa as afirmações de seus trabalhos anteriores: "O homem nasceu/nasce livre; e em todos os lugares ele está acorrentado" (*Contrato Social*, Vol. IV, p. 131). Mas, ao contrário dos dois primeiros *Discursos*, o *Contrato Social* olha para frente e explora o potencial de passar do contrato social ilusório para um contrato legítimo.

b. Vontade Geral

O conceito de vontade geral, introduzido pela primeira vez no *Discurso da Economia Política*, é ainda mais desenvolvido no *Contrato Social*, embora permaneça ambíguo e difícil de interpretar. A dificuldade mais premente que surge está na tensão que parece existir entre liberalismo e comunitarismo. Por um lado, Rousseau argumenta que seguir o general permitirá a diversidade e a liberdade individuais. Mas, ao mesmo tempo, o general também incentivará o bem-estar do todo e, portanto, poderá entrar em conflito com os interesses particulares dos indivíduos.

Essa tensão levou alguns a afirmar que o pensamento político de Rousseau é irremediavelmente inconsistente, embora outros tenham tentado resolver a tensão a fim de encontrar algum tipo de meio termo entre as duas posições. Apesar dessas dificuldades, no entanto, há alguns aspectos da vontade geral que Rousseau claramente articula. Em primeiro lugar, a vontade geral está diretamente ligada à Soberania: mas não a Soberania apenas no sentido de quem detém o poder. Simplesmente ter poder, para Rousseau, não é suficiente para que esse poder seja moralmente legítimo. A Verdadeira Soberania é dirigida sempre ao bem público, e a vontade geral, portanto, fala sempre infalivelmente em benefício do povo. Segundo, o objeto da vontade geral é sempre abstrato, ou por falta de um termo melhor, geral. Ele pode criar regras, classes

sociais ou mesmo um governo monárquico, mas nunca pode especificar os indivíduos particulares que estão sujeitos às regras, membros das classes ou os governantes do governo. Isso está de acordo com a ideia de que o general vai falar com o bem da sociedade como um todo.

Não deve ser confundido com o recolhimento de vontades individuais que colocariam suas próprias necessidades, ou as necessidades de determinadas facções, acima das do público em geral. Isso leva a um ponto relacionado. Rousseau argumenta que há uma distinção importante a ser feita entre a vontade geral e a coleta de vontades individuais: "Muitas vezes há uma grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Este último olha apenas para o interesse comum; o primeiro considera interesse privado e é apenas uma soma de vontades privadas. Mas tirem essas mesmas vontades as vantagens e desvantagens que se cancelam, e a soma restante das diferenças é a vontade geral" (*Contrato Social*, Vol. IV, p. 146). Este ponto pode ser entendido em um sentido quase rawlsiano, ou seja, que se os cidadãos ignorassem os grupos aos quais pertenceriam, eles inevitavelmente tomariam decisões que seriam em benefício da sociedade como um todo, e, portanto, estariam de acordo com a vontade geral.

c. Igualdade, Liberdade e Soberania

Um problema que surge na teoria política de Rousseau é que o *Contrato Social* pretende ser um Estado legítimo em certo sentido porque liberta os seres humanos de suas cadeias. Mas se o Estado é para proteger a liberdade individual, como isso pode ser conciliado com a noção da vontade geral, que olha sempre para o bem-estar do todo e não para a vontade do indivíduo? Essa crítica, embora não infundada, também não é devastadora. Para respondê-lo, é preciso voltar aos conceitos de

Soberania e à vontade geral. A Verdadeira Soberania, mais uma vez, não é simplesmente a vontade daqueles no poder, mas sim a vontade geral. A soberania tem a autoridade adequada sobrepondo a vontade particular de um indivíduo ou mesmo a vontade coletiva de um determinado grupo de indivíduos. No entanto, como a vontade geral é infalível, ela só pode fazê-lo quando intervir será em benefício da sociedade.

Para entender isso, deve-se tomar nota da ênfase de Rousseau na igualdade e liberdade dos cidadãos. A intervenção adequada por parte do Soberano é, portanto, melhor entendida como aquela que garante a liberdade e a igualdade dos *cidadãos* e não a que os limita. Em última análise, o delicado equilíbrio entre a autoridade suprema do Estado e os direitos dos cidadãos individuais baseia-se em um contrato social que protege a sociedade contra facções e grosseiras diferenças de riqueza e privilégio entre seus membros.

5. O *Emílio*

a. Fundo

O *Emílio* ou *Da Educação* é essencialmente um trabalho que detalha a filosofia de educação de Rousseau. Foi originalmente publicado apenas alguns meses após o *Contrato Social*. Como o *Contrato Social*, o *Emílio* foi imediatamente banido pelas autoridades de Paris, o que levou Rousseau a fugir da França. O ponto principal da controvérsia no *Emílio* não estava em sua filosofia de educação em si, no entanto. Em vez disso, foram as reivindicações em uma parte do livro, a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, em que Rousseau argumenta contra as visões tradicionais da religião que levaram à proibição do livro. O *Emílio* é único em um sentido porque é escrito como parte romance e parte tratado filosófico. Rousseau usaria essa mesma forma em alguns de seus trabalhos posteriores

também. O livro é escrito em primeira pessoa, com o narrador como tutor, e descreve sua educação de um aluno, Emile, desde o nascimento até a idade adulta.

b. Educação

A filosofia básica da educação que Rousseau defende no *Emílio*, assim como seu pensamento nos dois primeiros *Discursos*, está enraizada na noção de que os seres humanos são bons por natureza. O *Emílio* é uma grande obra, que é dividida em cinco Livros, e o Livro Um abre com a afirmação de Rousseau de que o objetivo da educação deve ser cultivar nossas tendências naturais. Isso não deve ser confundido com o louvor de Rousseau sobre o puro estado da natureza no *Segundo Discurso*. Rousseau é muito claro que um retorno do estado da natureza, uma vez que os seres humanos se tornaram civilizados, não é possível. Portanto, não devemos procurar ser selvagens nobres no sentido literal, sem linguagem, sem laços sociais e uma faculdade subdesenvolvida da razão. Em vez disso, diz Rousseau, alguém que foi devidamente educado estará engajado na sociedade, mas se relacionará com seus concidadãos de uma maneira natural.

À primeira vista, isso pode parecer paradoxal: se os seres humanos não são sociais por natureza, como se pode falar adequadamente de formas mais ou menos naturais de socializar com os outros? A melhor resposta para esta pergunta requer uma explicação do que Rousseau chama de as duas formas de amor próprio: *amour-propre* e *amour de soi*. *Amour de soi* é uma forma natural de amor próprio na qual não depende dos outros. Rousseau afirma que, por nossa natureza, cada um de nós tem esse sentimento natural de amor em relação a nós mesmos. Nós naturalmente cuidamos de nossa própria preservação e interesses. Em

contraste, *amour-propre* é um amor próprio não natural que é essencialmente relacional. Ou seja, isso se dá nas maneiras pelas quais os seres humanos se veem em comparação com outros seres humanos. Sem *amour-propre*, os seres humanos dificilmente seriam capazes de ir além do estado puro da natureza que Rousseau descreve no *Discurso sobre a Desigualdade*.

Assim, *amour-propre* pode contribuir positivamente para a liberdade humana e até mesmo para a virtude. No entanto, *amour-propre* também é extremamente perigoso porque é tão facilmente corruptível. Rousseau frequentemente descreve os perigos do que os comentaristas às vezes chamam de *amour-propre* "inflamado". Em sua forma corrompida, *amour-propre* é a fonte do vício e da miséria, e resulta em seres humanos baseando sua própria autoestima em seu sentimento de superioridade sobre os outros. Embora não tenha sido desenvolvido no estado puro da natureza, *amour-propre* ainda é uma parte fundamental da natureza humana. Portanto, o objetivo da educação natural de Emile é, em grande parte, evitar que ele caia na forma corrompida desse tipo de amor próprio.

A filosofia de educação de Rousseau, portanto, não é voltada simplesmente para técnicas particulares que melhor garantem que o aluno absorva informações e conceitos. É melhor entender como uma forma de garantir que o caráter do aluno seja desenvolvido de forma a ter um senso saudável de autoestima e moralidade. Isso permitirá que o aluno seja virtuoso mesmo na sociedade não natural e imperfeita em que vive. O personagem de Emílio começa a aprender importantes lições morais desde sua infância, infância completa e até o início da vida adulta. Sua educação depende da supervisão constante do tutor. O tutor deve até manipular o meio ambiente para ensinar às vezes difíceis lições morais sobre humildade, castidade e honestidade.

c. Mulheres, Casamento e Família

Como a de Emílio é uma educação moral, Rousseau discute com grande detalhe como o jovem aluno deve ser educado para considerar as mulheres e a sexualidade. Ele apresenta a personagem de Sofia, e explica como sua educação difere da de Emílio. A dela não é tão focada em questões teóricas, pois as mentes dos homens são mais adequadas para esse tipo de pensamento. A visão de Rousseau sobre a natureza da relação entre homens e mulheres está enraizada na noção de que os homens são mais fortes e, portanto, mais independentes. Elas dependem das mulheres só porque as desejam. Em contraste, as mulheres precisam e desejam homens. Sofia é educada de tal forma que ela vai preencher o que Rousseau toma para ser seu papel natural como esposa. Ela deve ser submissa ao Emílio. E embora Rousseau defenda esses papéis de gênero muito específicos, seria um erro ter a opinião de que Rousseau considera os homens simplesmente superiores às mulheres. As mulheres têm talentos particulares que os homens não têm; Rousseau diz que as mulheres são mais inteligentes que os homens, e que elas se sobressaem mais em questões de razão prática. Essas visões são continuamente discutidas entre os estudiosos feministas e Rousseau.

d. A Profissão da Fé do Vigário Saboiano

A Profissão da Fé do Vigário Saboiano faz parte do quarto Livro do *Emílio*. Em sua discussão sobre como educar adequadamente um aluno sobre assuntos religiosos, o tutor conta a história de um italiano que trinta anos antes foi exilado de sua cidade. Desiludido, o jovem foi auxiliado por um padre que explicou suas próprias opiniões sobre religião, natureza e ciência. Rousseau então escreve na primeira pessoa da perspectiva deste jovem, e conta o discurso do Vigário.

O padre começa explicando como, depois de um escândalo no qual ele quebrou seu voto de celibato, ele foi preso, suspenso, e depois demitido. Em seu estado lamentável, o padre começou a questionar todas as suas ideias anteriormente realizadas. Duvidando de tudo, o padre tenta uma busca cartesiana pela verdade, duvidando de todas as coisas que ele não sabe com absoluta certeza. Mas ao contrário de Descartes, o Vigário é incapaz de chegar a qualquer tipo de ideias claras e distintas que não poderiam ser duvidadas. Em vez disso, ele segue o que ele chama de "Luz Interior" que lhe fornece verdades tão íntimas que ele não pode deixar de aceitá-las, mesmo que possam estar sujeitas a dificuldades filosóficas. Entre essas verdades, o Vigário descobre que ele existe como um ser livre com livre arbítrio que é distinto de seu corpo que não está sujeito a leis físicas e mecânicas de movimento.

Para o problema de como seu imaterial irá mover seu corpo físico, o Vigário simplesmente diz "Eu não posso dizer, mas eu percebo que ele faz isso em mim mesmo; Eu vou fazer alguma coisa e eu faço isso; Vou mover meu corpo e ele se move, mas se um corpo inanimado, quando em repouso, deve começar a se mover, a coisa é incompreensível e sem precedentes. A vontade é conhecida por mim em sua ação, não em sua natureza. (*Emílio*, p. 282). A discussão é particularmente significativa no que marca o relato metafísico mais abrangente no pensamento de Rousseau.

A *Profissão da Fé* também inclui a polêmica discussão sobre religião natural, que foi em grande parte a razão pela qual *Emílio* foi banido. A controvérsia desta doutrina é o fato de que ela se opõe categoricamente às visões cristãs ortodoxas, especificamente a alegação de que o cristianismo é a única religião verdadeira. O Vigário afirma, em vez disso, que o conhecimento de Deus é encontrado na observação da ordem

natural e do seu lugar nela. E assim, qualquer religião organizada que identifica corretamente Deus como o criador e prega virtude e moralidade, é verdadeira nesse sentido. Portanto, conclui o Vigário, cada cidadão deve praticar devidamente a religião de seu próprio país, desde que esteja em consonância com a religião e, portanto, a moralidade, da natureza.

6. Outras Obras

a. *Júlia ou a Nova Heloísa*

Júlia ou a Nova Heloísa continua sendo uma das obras populares de Rousseau, embora não seja um tratado filosófico, mas sim um romance. A obra conta a história de Júlia d'Etange e St. Preux, que já foram amantes. Mais tarde, a convite de seu marido, St. Preux inesperadamente volta à vida de Júlia. Embora não seja uma obra de filosofia *em si*, *Júlia ou a Nova Heloísa* ainda é inequivocamente Rousseau. Os principais princípios de seu pensamento são claramente evidentes; a luta do indivíduo contra as normas sociais, as emoções versus a razão, e a bondade da natureza humana são todos temas prevalentes.

b. *Devaneios do Caminhante Solitário*

Rousseau começou a escrever os *Devaneios do Caminhante Solitário* no outono de 1776. Nessa época, ele tinha crescido cada vez mais angustiado com a condenação de várias de suas obras, mais notavelmente o *Emílio* e o *Contrato Social*. Essa rejeição pública, combinada com rachaduras em seus relacionamentos pessoais, o deixou se sentindo traído e mesmo como se tivesse sido vítima de uma grande conspiração. A obra é dividida em dez "passeios" em que Rousseau reflete sobre sua vida, o que ele vê como sua contribuição para o bem público, e como ele e seu trabalho foram mal interpretados. É interessante que Rousseau retorne à

natureza, o que ele sempre elogiou ao longo de sua carreira. Reconhece-se também neste louvor o reconhecimento de Deus como o único criador da natureza, um tema tão prevalente na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. Os *Devaneios do Caminhante Solitário*, como muitas das outras obras de Rousseau, é parte história e parte tratado filosófico. O leitor vê nela, não só a filosofia, mas também as reflexões do próprio filósofo.

c. Rousseau: Juiz de Jean Jacques

A característica mais distinta deste trabalho tardio, muitas vezes referido simplesmente como os *Diálogos*, é que ele é escrito na forma de três diálogos. Os personagens dos diálogos são "Rousseau" e um interlocutor identificado simplesmente como um "francês". O tema das conversas desses personagens é o autor "Jean-Jacques", que é o verdadeiro Rousseau histórico. Este arranjo um tanto confuso serve ao propósito de Rousseau julgar sua própria carreira. O personagem "Rousseau", portanto, representa Rousseau se ele não tivesse escrito suas obras coletadas, mas em vez disso as tivesse descoberto como se fossem escritas por outra pessoa. O que ele pensaria deste autor, representado nos *Diálogos* como o personagem "Jean-Jacques?" Este autoexame faz duas grandes reivindicações. Primeiro, como os *Devaneios*, torna evidente o fato de que Rousseau se sentiu vitimado e traído, e mostra talvez mais do que os *Devaneios*, a crescente paranoia de Rousseau.

E segundo, os *Diálogos* representam um dos poucos lugares que Rousseau afirma que seu trabalho é sistemático. Ele afirma que há uma consistência filosófica que percorre suas obras. Se se aceita que tal sistema está presente na filosofia de Rousseau ou não é uma questão que não só foi debatida durante o tempo de Rousseau, mas também é continuamente discutida entre os estudiosos contemporâneos.

7. Influência Histórica e Filosófica

É difícil superestimar a influência de Rousseau, tanto na tradição filosófica ocidental, quanto historicamente. Talvez sua maior influência diretamente filosófica esteja no pensamento ético de Immanuel Kant. Isso pode parecer intrigante à primeira vista. Para Kant, o direito moral é baseado na racionalidade, enquanto em Rousseau, há um tema constante da natureza e até mesmo a faculdade emocional de piedade descrita no *Segundo Discurso*. Este tema no pensamento de Rousseau não deve ser ignorado, e seria um erro entender a ética de Rousseau apenas como um precursor de Kant; certamente Rousseau é único e significativo em seu próprio respeito.

Mas apesar dessas diferenças, a influência sobre Kant é inegável. *A Profissão da Fé do Vigário Saboiano* é um texto em particular que ilustra essa influência. O Vigário afirma que a visão correta do universo é ver-se não no centro das coisas, mas sim na circunferência, com todas as pessoas percebendo que temos um centro comum. Essa mesma noção se expressa na teoria política do Rousseau, particularmente no conceito da vontade geral. Na ética de Kant, um dos principais temas é a alegação de que ações morais são aquelas que podem ser universalizadas. A moralidade é algo separado da felicidade individual: uma visão que Rousseau, sem dúvida, expressa também.

Uma segunda grande influência é o pensamento político de Rousseau. Ele não só é uma das figuras mais importantes da história da filosofia política, mais tarde influenciando Karl Marx, entre outros, mas suas obras também foram defendidas pelos líderes da Revolução Francesa. E finalmente, sua filosofia foi em grande parte instrumental no movimento naturalismo romântico do final do século XVIII na Europa graças em grande parte a *Júlia ou à Nova Heloísa* e aos *Devaneios do Caminhante Solitário*.

A erudição contemporânea de Rousseau continua a discutir muitas das mesmas questões que foram debatidas no século XVIII. A tensão em seu pensamento político entre a liberdade individual e o totalitarismo continua a ser motivo de controvérsia entre os estudiosos. Outro aspecto da filosofia de Rousseau que provou ser influente é sua visão da família, particularmente no que se refere aos papéis de homens e mulheres.

8. Referências e Leitura Suplementar

a. Obras de Rousseau

Abaixo está uma lista das principais obras de Rousseau em ordem cronológica. Os títulos são dados no francês original, bem como na tradução em inglês. Seguindo o título está o ano da primeira publicação da obra e, para alguns trabalhos, uma breve descrição:

- *Discours sur les Sciences et les Arts* (Discurso sobre as Ciências e Artes), 1750.
 - Muitas vezes referido como o "Primeiro Discurso", este trabalho foi uma submissão ao concurso de redação da Academia de Dijon, que ganhou, sobre a questão: "A restauração das ciências e artes tende a purificar a moral?"
- *Le Devin du Village* (A Vila Adivinho), 1753.
 - Ópera de Rousseau: foi encenada na França e amplamente bem sucedida.
- *Narcisse ou l'amant de lui-même* (Narciso ou amante de si mesmo), 1753.
 - Uma peça escrita por Rousseau.
- *Lettre sur la musique française* (Carta na música francesa), 1753.
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade), 1755.

- Muitas vezes referido como o "Segundo Discurso", esta foi outra submissão a um concurso de redação patrocinado pela Academia de Dijon, embora ao contrário do Primeiro Discurso, ele não ganhou o prêmio. O Segundo Discurso é uma resposta à pergunta: "Qual é a Origem da Desigualdade Entre Os Homens e é Autorizada pela Lei Natural?"
- *Discours sur l'Économie politique* (Discurso sobre Economia Política), 1755.
 - Às vezes chamado de "Terceiro Discurso", este trabalho apareceu originalmente na *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert.
- *Lettre á d'Alembert sur les Spectacles* (Carta a d'Alembert no Teatro), 1758.
- *Juli ou la Nouvelle Héloïse* (Júlia ou a Nova Heloísa), 1761.
 - Um romance que foi amplamente lido e bem sucedido imediatamente após sua publicação.
- *Du Contract Social* (O Contrato Social), 1762.
 - O trabalho mais abrangente de Rousseau sobre política.
- *Émile ou de l'Éducation* (Emílio ou Da educação), 1762.
 - O grande trabalho de Rousseau em educação. Também contém a *Profissão de Fé do Vigário savoyard*, que documenta as opiniões de Rousseau sobre metafísica, livre arbítrio e suas opiniões controversas sobre religião natural para as quais a obra foi proibida pelas autoridades parisienses.
- *Lettre á Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris* (Carta a Christopher de Beaumont, Arcebispo de Paris), 1763.
- *Lettres écrites de la Montagne* (Cartas Escritas da Montanha), 1764.
- *Dicionário de Musique*, 1767.

- *Émile et Sophie ou les Solitaires* (Émile e Sophie ou os Solitários), 1780.
 - Uma pequena sequência para o *Émile*.
- *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* (Considerações sobre o Governo da Polônia), 1782.
- *Les Confessions* (As Confissões), Parte I 1782, Parte II 1789.
 - A autobiografia de Rousseau.
- *Rousseau juge de Jean-Jacques, Diálogos* (Rousseau juiz de Jean-Jacques, Diálogos), Primeiro Diálogo 1780, Completo 1782.
- *Les Rêveries du Promeneur Solitaire* (Devaneios do Caminhante Solitário), 1782.

b. Obras sobre Rousseau

A edição padrão no idioma original é *Trabalhos Completos de Jean Jacques Rousseau*, eds. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Paris: Gallimard, 1959-1995. A tradução inglesa mais abrangente das obras de Rousseau é *Escritos Colecionados de Rousseau*, série eds. Roger Masters e Christopher Kelly, Hanover: University Press of New England, 1990-1997. As referências são dadas pelo título do trabalho, o número do volume (em algarismos romanos) e o número da página. As Obras Completas não incluem o Emílio. As referências a esta obra são de *Emílio*, trad. Barbara Foxley, Londres: Everyman, 2000. A seguir, uma breve lista de textos secundários amplamente disponíveis.

- Cooper, Laurence D. *Rousseau e Natureza: O Problema da Boa Vida*. Penn State UP, 1999. Cranston, Maurice. *Jean-Jacques: A Vida Primitiva e Obra de Jean-Jacques, 1712-1754*. Universidade de Chicago Press, 1991.

- Cranston, Maurice. *O Nobre Selvagem: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762*. Universidade de Chicago Press, 1991.
- Cranston, Maurice. *O Eu Solitário: Jean-Jacques Rousseau no Exílio e Adversidade*. Universidade de Chicago Press, 1997.
- Dent, N.J.H. *Rousseau*. Blackwell, 1988.
- Gourevitch, Victor. *Rousseau: Os 'Discursos' e Outros Escritos Políticos Primitivos*. Cambridge UP, 1997.
- Gourevitch, Victor. *Rousseau: O "Contrato Social" e outros escritos políticos posteriores*. Cambridge UP, 1997.
- Melzer, Arthur. *A Bondade Natural do Homem: Sobre os Sistemas do Pensamento de Rousseau*. Universidade de Chicago Press, 1990.
- Neuhouser, Frederick. *A Teódica de Rousseau de Amor Próprio: Mal, Racionalidade e o Impulso pelo Reconhecimento*. Oxford University Press, 2008.
- O'Hagan, Timothy. *O Rousseau*. Routledge, 1999.
- Riley, Patrick, ed. *O Companheiro de Cambridge para Rousseau*. CAMBRIDGE UP, 2001.
- Reisert, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau: Um Amigo da Virtude*. Cornell UP, 2003.
- Rosenblatt, Helena. *Rousseau e Genebra*. Cambridge: Cabridge UP, 1997.

Informações do autor

James J. Delaney

Universidade de Niagara

EUA

ADAM SMITH

Adam Smith (1723-1790) é frequentemente identificado como o pai do capitalismo moderno. Embora precisa até certo ponto, essa descrição é excessivamente simplista e perigosamente enganosa. Por um lado, é verdade que pouquíssimos livros individuais tiveram tanto impacto quanto *Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. Seus relatos sobre a divisão do trabalho e o livre comércio, o interesse próprio na troca, os limites da intervenção governamental, o preço e a estrutura geral do mercado, todos significam o momento em que a economia transita para o "moderno". Por outro lado, *A Riqueza das Nações*, como é mais frequentemente chamado, não é um livro de economia. Seu tema é "economia política", uma mistura muito mais expansiva de filosofia, ciência política, história, economia, antropologia e sociologia. O papel do livre mercado e as estruturas de laissez-faire que o sustentam são apenas dois componentes de uma teoria mais ampla da interação humana e da história social.

Smith não era economista; ele era um filósofo. Seu primeiro livro, *Teoria dos Sentimentos Morais*, procurou descrever os princípios naturais que governam a moralidade e as maneiras pelas quais os seres humanos os conhecem. Como esses dois livros se encaixam é um dos assuntos mais controversos na erudição de Smith e a chave para entender seus argumentos sobre o mercado e a atividade humana em geral. Historicamente, esse processo é dificultado pelo chamado "Problema de Adam Smith", uma posição apresentada por um pequeno número de estudiosos comprometidos desde o final do século XIX de que os dois livros de Smith são incompatíveis. O argumento sugere que o trabalho de Smith sobre ética, que supostamente assumia motivação humana altruísta, contradiz sua economia política, que supostamente

assumia o egoísmo. No entanto, a maioria dos estudiosos contemporâneos de Smith rejeitam essa afirmação, bem como a descrição do relato de Smith da motivação humana que ela pressupõe.

Smith nunca usa o termo "capitalismo"; não entra em uso generalizado até o final do século XIX. Em vez disso, ele usa "sociedade comercial", uma frase que enfatiza sua crença de que o econômico é apenas um componente da condição humana. E enquanto, para Smith, o "estágio" econômico de uma nação ajuda a definir suas estruturas sociais e políticas, ele também deixa claro que o caráter moral de um povo é a medida final de sua humanidade. Investigar o trabalho de Smith, portanto, é fazer muitas das grandes questões com as quais todos lutamos hoje, incluindo aquelas que enfatizam a relação entre moralidade e economia.

Smith pergunta por que os indivíduos devem ser morais. Ele oferece modelos de como as pessoas devem tratar a si mesmas e aos outros. Ele argumenta que o método científico pode levar à descoberta moral, e apresenta um plano para uma sociedade justa que se preocupa com seus membros menos abastados, não apenas com aqueles com sucesso econômico. A filosofia de Adam Smith tem pouca semelhança com a caricatura libertária apresentada pelos proponentes dos mercados laissez faire que descrevem os humanos apenas como *homo economicus*. Para Smith, o mercado é um mecanismo de moralidade e apoio social.

ÍNDICE

1. Vida e influências
 - a. Início da vida e influências
 - b. Escritos de Smith
2. A Teoria dos Sentimentos Morais
 - a. Simpatia

- b. O espectador imparcial
 - c. Virtudes, Dever e Justiça
- 3. Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações
 - a. Riqueza e Comércio
 - b. História e Trabalho
 - c. Economia política
- 4. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Trabalho de Smith
 - b. Volumes complementares para a edição Glasgow
 - c. Apresentações e Obras para uma Audiência Geral
 - d. Livros recomendados para especialistas

1. Vida e Influências

a. Início da vida e influências

Adam Smith nasceu em junho de 1723, em Kirkcaldy, uma cidade portuária na costa leste da Escócia; a data exata é desconhecida. Seu pai, o Controlador e Coletor de Alfândega, morreu enquanto a mãe de Smith estava grávida, mas deixou a família com recursos adequados para seu bem-estar financeiro. O jovem Adam foi educado em uma escola paroquial local (distrito). Em 1737, aos treze anos, foi enviado para o Glasgow College, após o qual frequentou o Baliol College na Universidade de Oxford. Suas experiências positivas na escola em Kirkcaldy e em Glasgow, combinadas com sua reação negativa aos professores de Oxford, continuariam sendo uma forte influência em sua filosofia.

Em particular, Smith tinha em alta estima seu professor Francis Hutcheson. Um dos primeiros líderes do movimento filosófico agora chamado de Iluminismo escocês, Hutcheson foi um proponente da teoria

do senso moral, a posição de que os seres humanos fazem julgamentos morais usando seus sentimentos em vez de suas capacidades “racionais”. De acordo com Hutcheson, um senso de unidade entre os seres humanos permite a possibilidade de ações orientadas para os outros, mesmo que os indivíduos sejam frequentemente motivados pelo interesse próprio. O senso moral, que é uma forma de benevolência, provoca um sentimento de aprovação naqueles que testemunham atos morais. Hutcheson se opôs ao egoísmo ético, a noção de que os indivíduos devem ser motivados por seus próprios interesses em última análise, mesmo quando cooperam com outros em um projeto comum.

O termo “senso moral” foi cunhado pela primeira vez por Sir Anthony Ashley Cooper, Terceiro Conde de Shaftesbury, cuja obra Smith leu e que se tornou um ponto focal na discussão dos escoceses, embora ele próprio não fosse escocês. Embora Shaftesbury não tenha oferecido uma teoria formal do senso moral como fez Hutcheson, ele descreve a deliberação moral pessoal como um “solilóquio”, um processo de auto-divisão e auto-exame semelhante em forma às observações de Hamlet sobre o suicídio. Este modelo de raciocínio moral desempenha um papel importante nos livros de Smith.

Os filósofos iluministas escoceses, ou os literatos, como se chamavam, eram um grupo muito unido que se socializava e lia, criticava e debatia o trabalho uns dos outros. Eles se reuniam regularmente em clubes sociais (muitas vezes em bares) para discutir política e filosofia. Pouco depois de se formar em Oxford, Smith apresentou palestras públicas sobre filosofia moral em Edimburgo e, então, com a ajuda dos literatos, garantiu seu primeiro cargo como presidente de lógica na Universidade de Glasgow. Sua amizade mais próxima no grupo - e provavelmente seu relacionamento não familiar mais importante ao longo

de sua vida - foi com David Hume, um filósofo mais velho cujo trabalho Smith foi punido por ler enquanto estava em Oxford.

Acreditava-se que Hume era ateu, e seu trabalho questionou algumas das crenças centrais da filosofia moral. Em particular, e ainda mais do que Hutcheson, a própria versão de Hume da teoria do senso moral desafiou a suposição de que a razão era a principal faculdade humana no comportamento moral. Ele afirmou que a razão é e deve ser escrava das paixões, o que significa que, mesmo que o intelecto possa informar os indivíduos sobre o que é moralmente correto, os agentes só agirão se seus sentimentos os inclinarem a fazê-lo. Um velho provérbio nos diz que você pode levar um cavalo até a água, mas não pode fazê-lo beber. Hume argumenta analogamente que, embora você possa ensinar às pessoas o que significa ser moral, apenas suas paixões, não suas capacidades racionais, podem realmente inspirá-las a serem éticas. Essa posição tem raízes na distinção de Aristóteles entre virtude moral e intelectual.

Smith, embora nunca tenha defendido explicitamente a posição de Hume, parece assumir grande parte dela. E enquanto ele não oferece uma teoria de senso moral estrita, ele adota a afirmação de Hume de que o comportamento moral é, em essência, a capacidade humana de *simpatia*, a faculdade que, na conta de Hume, nos permite aprovar o caráter dos outros, para "esquecer nosso próprio interesse em nossos julgamentos" e considerar aqueles que "encontramos na sociedade e na conversação" que "não são colocados na mesma situação e não têm o mesmo interesse conosco" (Hume: *Tratado*, livro 3.3. 3).

b. Escritos de Smith

Smith ecoa essas palavras ao longo de *Teoria dos Sentimentos Morais*. Neste livro, ele abraça a concepção de simpatia de Hume, mas

rejeita seu ceticismo e acrescenta, como veremos, uma nova teoria da consciência à mistura. No entanto, focar nas observações de Hume também nos permite ver alguns outros temas que Smith compartilha com sua coorte iluminista escocesa: em particular, seu compromisso com o empirismo. Tal como acontece com a maioria dos outros filósofos escoceses, Hume e Smith sustentaram que o conhecimento é adquirido através dos sentidos e não através de ideias inatas, continuando o legado de John Locke mais do que René Descartes. Para Hume, essa epistemologia colocaria em questão a conexão entre causa e efeito – nossos sentidos, argumentou ele, só poderiam nos dizer que certos eventos se sucederam no tempo, mas não que eles estivessem causalmente relacionados. Para Smith, isso significava uma série de problemas diferentes. Ele pergunta, por exemplo, como uma pessoa pode conhecer os sentimentos e motivações de outra, bem como os membros podem usar o mercado para tomar decisões “racionais” sobre a propriedade de sua atividade econômica.

No centro do projeto escocês está a tentativa de articular as leis que governam o comportamento humano. Smith e seu contemporâneo Adam Ferguson são às vezes creditados como os fundadores da sociologia porque eles, juntamente com outros literatos, acreditavam que as atividades humanas eram governadas por princípios detectáveis da mesma forma que Newton argumentou que o movimento era explicável por meio de princípios. Newton, de fato, foi uma tremenda influência na metodologia dos escoceses. Em um ensaio não publicado sobre a história da astronomia, Smith escreve que o sistema de Newton “ganhou a aprovação geral e completa da humanidade” e que deveria ser considerado “a maior descoberta que já foi feita pelo homem”. O que o tornou tão importante? Smith a descreve como “a descoberta de uma

imensa cadeia das mais importantes e sublimes verdades” (Astronomia IV.76).

Enquanto Smith ocupava a cadeira de lógica na Universidade de Glasgow, ele dava mais palestras sobre retórica do que sobre formas tradicionais de raciocínio aristotélico. Há uma coleção de notas de aula do aluno que recontam as discussões de Smith sobre estilo, narrativa e propriedade moral em contextos retóricos. Essas notas, em combinação com seu ensaio sobre astronomia, oferecem uma explicação da explicação que o próprio Smith considerava essencialmente newtoniana. De acordo com Smith, uma teoria deve primeiro ser *crível*; deve aliviar a ansiedade evitando quaisquer lacunas em seu relato. Mais uma vez, apoiando-se em um modelo basicamente aristotélico, Smith nos diz que o desejo de aprender, e as teorias que dele decorrem, derivam de uma série de emoções: a *surpresa* diante dos acontecimentos inspira ansiedades que nos fazem *pensar* sobre o processo. Isso leva à compreensão e *admiração* dos atos e princípios da natureza.

Ao mostrar que os princípios que governam os céus também governam a Terra, Newton estabeleceu um novo padrão de explicação. Uma teoria deve direcionar a mente com sua narrativa de uma maneira que corresponda à experiência e ofereça explicações teóricas que melhorem a compreensão e permitam a previsão. A conta deve se encaixar sistematicamente sem furos ou informações ausentes; este último elemento – evitando quaisquer lacunas na teoria – é, talvez, o elemento mais central para Smith, e esse modelo de explicação filosófica unifica tanto suas teorias morais quanto sua economia política.

Como um jovem filósofo, Smith experimentou diferentes tópicos, e há uma coleção de fragmentos de escrita para complementar suas notas de aula e ensaios iniciais. Estes incluem breves explorações de “Lógicas

Antigas”, metafísica, os sentidos, física, estética, o trabalho de Jean-Jacques Rousseau e outros tópicos variados. Os contemporâneos do Iluminismo escocês de Smith compartilhavam um interesse em todas essas questões.

Embora as obras ofereçam um vislumbre das meditações de Smith, elas não são de forma alguma definitivas; poucos deles foram autorizados para publicação. Smith era um escritor meticuloso e, em suas próprias palavras, “um trabalhador lento, muito lento, que faz e desfaz tudo o que escrevo pelo menos meia dúzia de vezes antes que eu possa ficar razoavelmente satisfeito com isso” (*Corr.* 311). Como resultado, ele ordenou que dezesseis volumes de escritos inéditos fossem queimados após sua morte porque, presumivelmente, não os considerava adequados para consumo público. Os estudiosos de Smith lamentam essa perda porque ofusca o projeto de seu sistema, e houve várias tentativas de reconstruir o projeto do corpus de Smith, novamente com a intenção de argumentar por uma relação particular entre suas principais obras.

Depois de ocupar a cadeira de lógica em Glasgow por apenas um ano (1751-1752), Smith foi nomeado para a cadeira de filosofia moral, o cargo originalmente ocupado por Hutcheson. Ele escreveu *Teoria dos Sentimentos Morais*, publicado pela primeira vez em 1759, mantendo essa posição e, presumivelmente, testando muitas de suas discussões em sala de aula. Embora ele tenha falado muito calorosamente desse período de sua vida, e embora tenha um profundo interesse em ensinar e orientar mentes jovens, Smith renunciou em 1764 para ser tutor do duque de Buccleuch e acompanhá-lo em suas viagens.

Não era incomum que professores profissionais aceitassem cargos como professores particulares. O salário e as pensões eram muitas vezes lucrativos e permitiam mais flexibilidade do que uma agenda lotada de

palestras poderia permitir. No caso de Smith, essa posição o levou à França, onde passou dois anos envolvido com os *filósofos* – um grupo unido de filósofos franceses análogo aos *literatos* de Smith – em conversas que chegariam a *A Riqueza das Nações*. Quão influentes os *filósofos* estiveram na criação da economia política de Smith é uma questão controversa. Alguns estudiosos sugerem que as atitudes de Smith foram formadas como resultado de sua persuasão, enquanto outros sugerem que as ideias de Smith foram solidificadas muito antes de sua viagem ao exterior. Seja qual for o caso, isso mostra que os interesses de Smith estavam alinhados, não apenas com os filósofos escoceses, mas com seus colegas europeus. A escrita de Smith foi bem recebida em parte porque era muito oportuna. Ele estava fazendo as perguntas profundas da época; suas respostas mudariam o mundo.

Após suas viagens, Smith retornou à sua cidade natal de Kirkcaldy para completar *A Riqueza das Nações*. Foi publicado pela primeira vez em 1776 e foi elogiado tanto por seus amigos quanto pelo público em geral. Em uma carta escrita muito mais tarde, ele se referiu a isso como o “ataque muito violento que fiz contra todo o sistema comercial da Grã-Bretanha” (Corr. 208). A *Teoria dos Sentimentos Morais* passou por seis edições durante a vida de Smith, duas das quais continham grandes mudanças substantivas e *A Riqueza das Nações* teve quatro edições diferentes com pequenas alterações. Smith indicou que achava que *A Teoria dos Sentimentos Morais* era um livro melhor, e sua contínua atenção aos detalhes e ajustes em sua teoria confirmam, pelo menos, que ele estava mais comprometido em refiná-lo. Eventualmente, Smith mudou-se para Edimburgo com sua mãe e foi nomeado comissário de alfândega em 1778; ele não publicou nada substantivo pelo resto de sua vida. Adam Smith morreu em 17 de julho de 1790.

Após sua morte, *A Riqueza das Nações* continuou a crescer em estatura e *A Teoria dos Sentimentos Morais* começou a desaparecer em segundo plano. Nos mais de dois séculos desde sua morte, seu trabalho publicado foi complementado pelas descobertas de seus primeiros fragmentos de escrita, as notas de aula escritas por alunos em seu curso de retórica e *belas letras*, notas de aula escritas por alunos sobre jurisprudência e um rascunho inicial de parte de *A Riqueza das Nações*, cuja data é estimada em cerca de 1763. As duas últimas descobertas ajudam a lançar luz sobre a formulação de sua obra mais famosa e fornecem forragem para ambos os lados do debate sobre a influência dos *filósofos* sobre a economia política de Smith.

Como afirmado acima, Smith é às vezes creditado como um dos progenitores da sociologia moderna, e suas palestras sobre retórica também foram chamadas de projeto para a invenção da moderna disciplina do inglês; isso tem a ver em grande parte com sua influência sobre seu aluno Hugh Blair, cujas próprias palestras sobre retórica foram fundamentais para a formação dessa disciplina. *A Teoria dos Sentimentos Morais* desempenhou um papel importante na literatura sentimentalista do século XIX e também foi citada por Mary Wollstonecraft para reforçar seu argumento em *Uma Reivindicação pelos Direitos da Mulher*. As teorias morais de Smith experimentaram um renascimento no último quarto do século XX. Fontes secundárias sobre Smith inundaram o mercado e o interesse pelo trabalho de Smith como um todo atingiu um público inteiramente novo.

Há duas características dignas de nota da última onda de interesse em Smith. A primeira é que os estudiosos estão interessados em como *A Teoria dos Sentimentos Morais* e *A Riqueza das Nações* se interconectam, não apenas em suas teorias morais e econômicas tão distintas uma da

outra. A segunda é que são os filósofos e não os economistas que estão principalmente interessados nos escritos de Smith. Eles, portanto, prestam atenção especial aonde Smith pode se encaixar dentro do cânone filosófico já estabelecido: como o trabalho de Smith se baseia no de Hume? Como ele se relaciona com a de seu contemporâneo Immanuel Kant? (Sabe-se que Kant leu *A Teoria dos Sentimentos Morais*, por exemplo). Até que ponto uma teoria moral baseada em sentimentos é defensável? E o que se pode aprender sobre os escoceses e a filosofia do século XVIII em geral lendo Smith em um contexto histórico? Estas são apenas algumas das questões com as quais os leitores de Smith agora se preocupam.

2. A Teoria dos Sentimentos Morais

a. Simpatia

Hutcheson, Hume e Smith estavam unificados por sua oposição aos argumentos apresentados por Bernard Mandeville. Filósofo nascido na Holanda que se mudou para a Inglaterra, Mandeville argumentou que a benevolência não traz nenhum bem social. Seu livro, *A Fábula das Abelhas: Vícios Privados, Benefícios Públicos*, conta toda a história. O mau comportamento tem impacto social positivo. Sem o vício, não teríamos, por exemplo, policiais, serralheiros ou outros profissionais desse tipo. Sem indulgência, haveria apenas um gasto mínimo do consumidor. A virtude, por outro lado, argumentou ele, não tem nenhum benefício econômico positivo e, portanto, não deve ser incentivada.

Mas Mandeville deu um passo adiante, argumentando, assim como Thomas Hobbes, que a virtude moral deriva do benefício pessoal, que os humanos são essencialmente egoístas e que todas as pessoas estão em competição umas com as outras. Hobbes era um relativista moral,

argumentando que “bom” é apenas um sinônimo de “aquilo que as pessoas desejam”. O relativismo de Mandeville, se assim podemos chamar, é menos extremo. Enquanto argumenta que a virtude é o ato intencional para o bem dos outros com o objetivo de alcançar esse bem, ele coloca em dúvida se alguém poderia ou não atingir esse padrão. Smith parece tratar ambos os filósofos como se eles defendessem a mesma conclusão; ambos oferecem contrapontos à abordagem de Shaftesbury. De forma reveladora, Mandeville escreve melancolicamente sobre os relatos positivos de Shaftesbury sobre a motivação humana, observando que eles são “um grande elogio à humanidade”, acrescentando, no entanto, “que pena que eles não sejam verdadeiros”.

Smith era tão contrário às posições de Hobbes e Mandeville que a primeira frase de *Teoria dos Sentimentos Morais* começa com sua rejeição:

Por mais egoísta que se suponha o homem, há evidentemente alguns princípios em sua natureza que lhe interessam pela fortuna dos outros e tornam sua felicidade necessária para ele, embora dela nada tirem, exceto o prazer de vê-la. (TSM, II1.1)

Embora muitas vezes se suponha que as pessoas são egoístas, Smith argumenta que a experiência sugere o contrário. As pessoas sentem prazer em ver a felicidade dos outros porque, por definição, os outros nos preocupam. Com este comentário inicial, Smith delineia os temas centrais de sua filosofia moral: os seres humanos são sociais, nos preocupamos com os outros e suas circunstâncias nos trazem prazer ou dor. É somente por meio de nossos sentidos, por meio do “ver”, que adquirimos conhecimento de seus sentimentos. A primeira frase de Smith associa o egoísmo à suposição ou presunção, mas os “princípios” científicos da atividade humana estão associados à evidência: newtonianismo e empirismo em ação.

A Teoria dos Sentimentos Morais (TSM) é um livro lindamente escrito, claro e envolvente. Com poucas exceções, as frases são fáceis de seguir, e está escrito de uma forma viva que fala de seu ensaio em sala de aula. Smith tem um talento especial para exemplos, tanto literários quanto da vida cotidiana, e seu uso de “nós” leva o leitor a um diálogo direto com Smith. O livro parece uma descrição precisa das emoções e experiências humanas – há momentos em que parece *fenomenológico*, embora Smith não tivesse entendido essa palavra. Ele usa a repetição com grande benefício, lembrando seus leitores dos pontos centrais de suas teorias enquanto ele lentamente constrói sua complexidade. Com apenas 342 páginas (todas as referências são para as *Edições Glasgow* de sua obra), o livro abrange uma enorme gama de temas. Disfarçado como um trabalho de psicologia moral – como uma teoria dos sentimentos morais apenas – é também um livro sobre organização social, construção de identidade, padrões normativos e a ciência do comportamento humano como um todo.

Smith nos diz que as duas questões da filosofia moral são “Em que consiste a virtude?” e “Por que poder ou faculdade na mente é que esse personagem, seja ele qual for, é recomendado para nós?” (TSM VII.i.2) Em outras palavras, devemos perguntar o que é a bondade e como devemos ser bons. *A Teoria dos Sentimentos Morais* segue esse plano, embora Smith aborde a segunda questão primeiro, concentrando-se na psicologia moral muito antes de abordar a questão normativa dos padrões morais. Para Smith, o núcleo do aprendizado moral e da deliberação – a chave para o desenvolvimento da própria identidade – é a unidade social, e a unidade social é possibilitada pela *simpatia*.

O termo “simpatia” é de Hume, mas o amigo de Smith dá poucas indicações de como deveria funcionar ou de seus limites. Em contraste,

Smith aborda o problema de frente, dedicando as primeiras sessenta e seis páginas do TSM para iluminar seu funcionamento e a maior parte dos próximos duzentos elaborando suas nuances. A última parte do livro (parte VII, “Dos Sistemas de Filosofia Moral”) é a mais distanciada desse tópico, abordando a história da ética, mas, novamente, apenas um pouco menos de sessenta páginas. Vale ressaltar que enquanto os escritores modernos quase sempre colocam a “revisão de literatura” no início de seus livros, Smith sente que uma discussão histórica da ética só é possível após a conclusão do trabalho sobre psicologia moral. Isso provavelmente ocorre porque Smith queria estabelecer primeiro os princípios do comportamento humano para que pudesse avaliar a teoria moral à luz do que havia sido postulado.

A Teoria dos Sentimentos Morais é, não surpreendentemente, tanto aristotélica quanto newtoniana. Também é estóico em seu relato da natureza e do autocontrole. A primeira frase citada acima é um primeiro princípio – os indivíduos não são egoístas – e todo o resto do livro decorre dessa afirmação. E, como acontece com todos os primeiros princípios, enquanto Smith “assume” a possibilidade de comportamento orientado para o outro, o resto do livro deriva de sua verdade e contribui para sua credibilidade. Os exemplos, anedotas e hipóteses de Smith são todos bastante verossímeis, e se quisermos aceitá-los como representações precisas da experiência humana, devemos também aceitar seu ponto de partida. Os seres humanos cuidam dos outros, e o altruísmo, ou beneficência, como ele chama, é possível.

O que é simpatia, então? Esta é uma questão de controvérsia. Os estudiosos a consideram uma faculdade, um poder, um processo e um sentimento. O que não é, porém, é um sentido moral no sentido mais literal do termo. A simpatia não é uma sexta capacidade que pode ser

agrupada com os cinco sentidos. Smith, embora influenciado por Hutcheson, critica abertamente seu professor. Ele argumenta que o senso moral sem julgamento é impossível (TSM VII.3.3.8-9), e simpatia é o que nos permite fazer julgamentos sobre nós mesmos e os outros. A simpatia é a base para a deliberação moral, argumenta Smith, e o sistema de Hutcheson não tem espaço para isso.

Para Smith, a simpatia é mais parecida com a empatia moderna, a capacidade de se relacionar com as emoções de outra pessoa porque experimentamos sentimentos semelhantes. Enquanto a “simpatia” contemporânea se refere apenas a sentir-se mal pelo sofrimento de uma pessoa, Smith a usa para denotar “sentimento de companheirismo com qualquer paixão” (TSM li1.5). É como um “espectador... troca de lugar na fantasia com... a pessoa principalmente interessada” (TSM li1.3-5).

Em suma, a simpatia funciona da seguinte forma: os indivíduos testemunham as ações e reações dos outros. Ao fazer isso, esse espectador tenta entrar na situação que observa e *imagina* como é ser o ator - a pessoa que está sendo observada. (Smith usa *ator* e *agente* de forma intercambiável.) Então, o espectador imagina o que faria como ator. Se os sentimentos coincidem, se a reação imaginada é análoga à reação observada, então o espectador simpatiza com a pessoa original. Se as reações forem significativamente diferentes, o espectador não simpatiza com a pessoa. Nesse contexto, então, a simpatia é uma forma de aprovação moral e a falta de simpatia indica desaprovação.

A simpatia raramente é exata. Smith é explícito que os sentimentos imaginados são sempre menos intensos do que os originais, mas ainda assim estão próximos o suficiente para significar concordância. E, mais importante, a simpatia mútua é prazerosa. Por desígnio da natureza, as pessoas querem compartilhar sentimentos de companheirismo umas com

as outras e, portanto, moderam suas ações para encontrar um terreno comum. Esta é mais uma indicação da natureza social dos seres humanos; para Smith, o isolamento e o desacordo moral devem ser evitados. É também o mecanismo que modera o comportamento. A modulação do comportamento é como os indivíduos aprendem a agir com propriedade moral e dentro das normas sociais. De acordo com a *Teoria dos Sentimentos Morais*, a simpatia mútua é a base para recompensa e punição.

Smith insiste, no entanto, que a simpatia não é inspirada pelo simples testemunho das emoções dos outros, mesmo que “pode parecer ser transfundida de um homem para outro, instantaneamente, e antecedente a qualquer conhecimento do que as excitou na pessoa principalmente interessada” (TSM II1.6). Em vez disso, o espectador reúne informações sobre a causa das emoções e sobre a pessoa que está sendo observada. Só então ele ou ela pergunta, dada a situação particular e os fatos da vida desse agente em particular, se os sentimentos são apropriados. Como Smith escreve:

Quando condoo com você pela perda de seu único filho, para entrar em sua dor, não considero o que eu, uma pessoa de tal caráter e profissão, deveria sofrer, se eu tivesse um filho, e se esse filho fosse infelizmente morrer: mas considero o que sofreria se fosse realmente você, e não apenas mudo de circunstância com você, mas mudo de pessoas e personagens. Minha dor, portanto, é inteiramente por sua conta, e não por minha conta. (TSM VI.iii.I.4)

Podemos ver aqui por que a imaginação é tão importante para Smith. Somente por meio dessa faculdade uma pessoa pode entrar na perspectiva de outra, e somente por meio de cuidadosa observação e consideração alguém pode aprender todas as informações necessárias

relevantes para julgar a ação moral. Também podemos ver por que a simpatia é, para Smith, não uma faculdade egoísta:

Para produzir essa concórdia, assim como a natureza ensina os espectadores a assumir as circunstâncias da pessoa principalmente interessada, ela também ensina este último a assumir, em certa medida, as dos espectadores. Como eles estão continuamente se colocando na situação dele, e daí concebendo emoções semelhantes ao que ele sente; então ele está constantemente se colocando na deles e, portanto, concebendo algum grau dessa frieza sobre sua própria fortuna, com a qual ele sente que eles a verão. Como eles estão constantemente considerando o que eles próprios sentiriam, se eles realmente fossem os sofredores, ele é constantemente levado a imaginar de que maneira ele seria afetado se ele fosse apenas um dos espectadores de sua própria situação. Como a simpatia deles os faz olhar para ele, em certa medida, com os olhos dele, sua simpatia o faz olhar para ele, em alguma medida, com a deles, especialmente quando em sua presença e agindo sob sua observação: e como a paixão refletida, que ele assim concebe, é muito mais fraca do que a original, necessariamente diminui a violência do que ele sentiu antes de entrar em contato. a presença deles, antes que ele começasse a se lembrar de que maneira eles seriam afetados por isso e a ver sua situação sob essa luz sincera e imparcial. (TSM li4.8)

Ao contrário da descrição apresentada pelo Problema de Adam Smith, a simpatia não pode ser nem altruísta nem egoísta porque os agentes estão muito entrelaçados. Estamos constantemente dando o salto de um ponto de vista para outro, e felicidade e prazer dependem de perspectivas conjuntas. Os indivíduos são apenas morais e só encontram sua própria felicidade, de um ponto de vista compartilhado. O egoísmo e o

altruísmo se fundem para que Smith se torne um tipo de motivação mais sutil e mais social que incorpora *tanto* o interesse próprio quanto a preocupação pelos outros ao mesmo tempo.

Típico de Smith, o longo parágrafo citado acima leva a pelo menos duas outras qualificações. A primeira é que, como diz Smith, “esperamos menos simpatia de um conhecido comum do que de um amigo... esperamos ainda menos simpatia de uma assembleia de estranhos” (TSM I.1.4.10). Como a simpatia requer informações sobre eventos e pessoas, quanto maior a distância dos que nos rodeiam, mais difícil é para nós simpatizar com suas emoções mais apaixonadas (e vice-versa). Assim, argumenta Smith, devemos ser “mais tranquilos” na frente de conhecidos e estranhos; é impróprio ser abertamente emocional em torno daqueles que não nos conhecem. Isso levará, eventualmente, à discussão de Smith sobre o dever na parte III – sua explicação de por que agimos moralmente em relação àqueles com quem não temos qualquer ligação.

A segunda qualificação é mais complexa e gira em torno da última frase do parágrafo: que se deve observar as ações sob uma “luz franca e imparcial”. Se o movimento em direção às normas sociais fosse o único componente da simpatia, a teoria de Smith seria apenas uma receita para a homogeneidade. Todos os sentimentos seriam modulados em um tom idêntico e a sociedade, a partir de então, condenaria apenas a diferença. Smith reconhece, portanto, que deve haver casos em que os indivíduos rejeitam o julgamento da comunidade. Eles o fazem através da criação de um *espectador imparcial* imaginado.

b. O espectador imparcial

Usando a imaginação, os indivíduos que desejam julgar suas próprias ações criam não apenas emoções análogas, mas toda uma pessoa imaginária que atua como observadora e julgadora:

Quando procuro examinar minha própria conduta, quando procuro sentenciá-la e aprová-la ou condená-la, é evidente que, em todos esses casos, me divido, por assim dizer, em duas pessoas; e que eu, o examinador e juiz, represento um caráter diferente daquele outro eu, a pessoa cuja conduta é examinada e julgada. O primeiro é o espectador, cujos sentimentos em relação à minha própria conduta procuro entrar, colocando-me em sua situação e considerando como ela me pareceria, quando vista desse ponto de vista particular. O segundo é o agente, a pessoa a quem eu me chamo apropriadamente, e sobre cuja conduta, sob o caráter de espectador, eu tentava formar alguma opinião. O primeiro é o juiz; o segundo a pessoa julgada. Mas que o juiz deve, em todos os aspectos, ser o mesmo com a pessoa julgada, é tão impossível quanto que a causa seja, em todos os aspectos, o mesmo que o efeito. (TSM III.1.6)

O espectador imparcial é a antropomorfização do eu calmo e desinteressado que pode ser recuperado com autocontrole e autorreflexão. No mundo de hoje, alguém pode nos aconselhar a “respirar fundo e dar um passo atrás” de uma determinada situação para refletir sobre nossas ações de forma mais desapaixonada. Smith está sugerindo o mesmo, embora o esteja descrevendo com mais detalhes e em conjunto com a teoria ética mais ampla que nos ajuda a encontrar conclusões assim que o fizemos. Indivíduos que desejam julgar suas próprias ações imaginativamente se dividem em duas pessoas diferentes e usam essa bifurcação como um substituto para a observação da comunidade.

Aqui vemos o legado do solilóquio de Shaftesbury. Um ator que deseja avaliar seu próprio comportamento tem que se dividir da maneira que Shaftesbury descreve, da maneira que Hamlet se torna tanto poeta quanto filósofo. Somos apaixonados por nossas próprias ações e o autoengano, segundo Smith, é “a fonte de metade dos distúrbios da vida humana” (TSM III.4.6). A autodivisão dá aos indivíduos a capacidade de se verem com franqueza e imparcialidade e nos leva a um melhor autoconhecimento. Nós nos esforçamos para nos ver como os outros nos veem, mas fazemos isso mantendo o acesso às informações pessoais privilegiadas que outros podem não ter. A comunidade nos ajuda a ver além de nossos próprios preconceitos, mas quando a comunidade é limitada por seu próprio preconceito institucionalizado ou simplesmente por falta de informação, o espectador imparcial pode ignorar isso e permitir que um agente encontre propriedade diante de um sistema moral deformado. No mundo contemporâneo, o racismo e o sexismo são exemplos de preconceitos insidiosos que impedem a comunidade de “ver” a dor e a injustiça. Smith também pode ser lido como reconhecendo esses preconceitos, embora ele não tivesse reconhecido nem os termos nem os discursos complicados sobre eles que evoluíram desde que ele escreveu há dois séculos e meio. Por exemplo, ele cita a escravidão como um exemplo de injustiça e ignorância de uma comunidade. Ele escreve:

Não há um negro da costa da África que não possua, a esse respeito, um grau de magnanimidade que a alma de seu sórdido mestre muitas vezes dificilmente é capaz de conceber. Nunca a fortuna exerceu mais cruelmente seu império sobre a humanidade do que quando submeteu essas nações de heróis ao refugio das prisões da Europa, a miseráveis que não possuem as virtudes nem dos países de onde vêm, nem daqueles para onde vão, e cuja leviandade,

brutalidade e baixeza, tão justamente os expõem ao desprezo dos vencidos. (TSM V.2.9)

Apesar de seu potencial corretivo, a imparcialidade tem seus limites. Smith não imagina que o espectador imparcial veja do ponto de vista de Arquimedes ou do olho de Deus. Porque o espectador imparcial não existe realmente - porque é criado pela imaginação de uma pessoa individual - está sempre sujeito aos limites do conhecimento de uma pessoa. Isso significa que o julgamento sempre será imperfeito e os erros morais que estão tão profundamente entrelaçados na sociedade ou na experiência de uma pessoa são os mais difíceis de superar. A mudança é lenta e a sociedade está longe de ser perfeita. O "costume", como ele o chama, interfere no julgamento social tanto no nível coletivo quanto no individual. Existem dois pontos, de acordo com Smith, quando julgamos nossas próprias ações, antes e depois de agirmos. Como ele escreve: "Nossas opiniões tendem a ser muito parciais em ambos os casos" (TSM 111.4.2). Nenhum desses pontos é independente da influência social.

O conhecimento é imperfeito e os indivíduos fazem o melhor que podem. Mas todos os indivíduos são limitados tanto por suas próprias experiências quanto pelas inadequações naturais da mente humana. A sugestão de Smith, então, é ter fé no desdobramento da natureza e nos princípios que governam a atividade humana – moral, social, econômica ou outra. Com isso em mente, porém, ele adverte as pessoas contra a escolha da beleza dos sistemas em detrimento do interesse das pessoas. Filosofias abstratas e religiões abstrusas não devem prevalecer sobre as evidências fornecidas pela experiência, argumenta Smith. Além disso, a engenharia social está fadada ao fracasso. Smith argumenta que não se pode mover as pessoas da mesma forma que se movem as peças

em um tabuleiro de xadrez. Cada pessoa tem seu “próprio princípio de movimento...” (TSM VI.ii.2.18).

A cautela de Smith contra o amor aos sistemas é um componente do argumento de Smith para um governo limitado: “A harmonia de mentes”, argumenta Smith, não é possível sem “livre comunicação de acordos e opiniões”, ou, como chamaríamos hoje, liberdade de expressão (TSM VII.iv.27). Também oferece uma conexão direta com a frase mais famosa de Smith “a mão invisível”. Em *Teoria dos Sentimentos Morais*, ele usa a mão invisível para descrever as condições que permitem a justiça econômica. Esse amor estético natural pelos sistemas leva as pessoas a manipular o sistema de comércio, mas isso interfere no plano da natureza:

Os ricos só escolhem do monte o que é mais precioso e agradável. Eles consomem pouco mais do que os pobres e, apesar de seu natural egoísmo e rapacidade, embora signifiquem apenas sua própria conveniência, embora o único fim que propõem do trabalho de todos os milhares que empregam seja a gratificação de seus próprios desejos vãos e insaciáveis, dividem com os pobres o produto de todas as suas benfeitorias. Eles são levados por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida, que teria sido feita se a terra tivesse sido dividida em porções iguais entre todos os seus habitantes, e assim, sem querer, sem saber, avançar o interesse da sociedade, e proporcionar meios para a multiplicação da espécie. (TSM IV.1.10)

Nessa passagem, Smith argumenta que “a capacidade do estômago [do rico] não é proporcional à imensidão de seus desejos, e não receberá mais do que a do camponês mais mesquinho” (TSM IV.1.10). Assim, porque os ricos só selecionam “os melhores” e porque não podem consumir muito, deveria haver recursos suficientes para todos no mundo,

como se uma mão invisível tivesse dividido a terra igualmente entre todos os seus habitantes.

Como argumento econômico, isso pode ter sido mais convincente na época de Smith, antes da refrigeração, da revolução industrial, das práticas bancárias modernas e da acumulação em massa de capital; para uma defesa mais completa (do ponto de vista de Smith) veja a discussão de *A Riqueza das Nações*. No entanto, sua relevância para a história da economia baseia-se no reconhecimento do papel das consequências não intencionais, na presunção de que o crescimento econômico ajuda todos os membros da sociedade e no reconhecimento da independência do livre mercado como uma força natural. No momento, podemos nos concentrar nas advertências de Smith sobre o poder da atração estética.

A abordagem newtoniana, argumenta Smith - a busca por uma narrativa coerente sem lacunas que aborda surpresa, admiração e admiração - pode levar as pessoas ao erro se priorizarem a beleza sobre a evidência. Esse amor pelo belo também pode deformar os julgamentos morais porque faz com que as massas supervalorizem os ricos, pensem que os ricos estão felizes com suas "quiquilharias e bugigangas" e, assim, busquem riqueza extrema à custa da bondade moral: " Para chegar a esta situação invejada, os candidatos à fortuna abandonam com demasiada frequência os caminhos da virtude; pois, infelizmente, o caminho que leva a um e aquele que leva ao outro, às vezes se encontram em direções muito opostas" (TSM I.iii.8). Smith é muito crítico não apenas dos ricos, mas também do valor moral que a sociedade lhes atribui. Somente sua riqueza os torna diferentes, e esse amor pela riqueza e pela beleza em geral pode distorcer o julgamento moral e deformar o espectador imparcial.

O espectador imparcial é uma teoria da consciência. Ele oferece aos indivíduos a oportunidade de concordar com seus próprios padrões de

julgamento, que, esperamos, estejam de acordo com os padrões da sociedade que os abriga. A diferença, como Smith discute em ambos os seus livros, é o produto da educação, classe econômica, gênero, o que hoje chamaríamos de origem étnica, experiência individual e habilidades naturais; mas Smith argumenta que o último desses, habilidades naturais, constitui o menor dos fatores. Em suas *Palestras sobre Jurisprudência*, por exemplo, ele argumenta que não há "diferença original" entre indivíduos (PJ (A) vi.47-48), e em *A Riqueza das Nações*, ele escreve que "A diferença de talentos naturais em diferentes homens é, na realidade, muito menor do que estamos cientes.... A diferença entre os personagens mais dessemelhantes, entre um filósofo e um porteiro, por exemplo, parece advir não tanto da natureza, mas do hábito, costume e educação" (RN I.ii.4). Espera-se que a sociedade e a educação ajudem a preencher essas lacunas e ajudem a cultivar uma comunidade unificada onde as pessoas sejam encorajadas a simpatizar com os outros.

Aqui está a sobreposição nas duas questões operativas de Smith. Primeiro, encontramos seu relato da psicologia moral. (Como se chega a conhecer a virtude?) Agora nos deparamos com a identificação dos próprios padrões morais. (Em que consiste a virtude?) Às vezes, Smith pode parecer um relativista: os indivíduos modulam seus sentimentos de acordo com os padrões de sua comunidade, e a concordância das imaginações individuais pode parecer falsamente o árbitro final do que é um comportamento moralmente apropriado. Com isso em mente, certamente há leitores que argumentarão que Smith, apesar de sua rejeição de Hobbes e Mandeville, acaba não oferecendo princípios morais universalmente vinculantes. Isso, no entanto, esquece a abordagem newtoniana de Smith: a observação leva à descoberta de princípios naturais que podem ser repetidamente testados e verificados.

Além disso, muitos estudiosos argumentam que Smith foi fortemente influenciado pelos estóicos clássicos. Além de herdar sua preocupação com a modulação das emoções e a repressão das emoções em público, ele provavelmente também pensou que as leis morais estão escritas no design da natureza da mesma maneira que as leis do movimento de Newton. Como resultado, alguns estudiosos de Smith (mas certamente não todos) argumentam que Smith é um realista moral, que a simpatia é um método de descoberta ao invés de invenção, e que o que deve ser descoberto é correto independentemente das opiniões daqueles que conhecem ou ignoram as regras.

Consistente com essa interpretação, Smith enfatiza o que ele chama de regras gerais de moralidade:

... eles são, em última análise, fundados na experiência do que, em casos particulares, nossas faculdades morais, nosso senso natural de mérito e propriedade, aprovam ou desaprovam. Originalmente, não aprovamos ou condenamos ações específicas; porque, ao serem examinados, parecem estar de acordo ou incompatíveis com uma certa regra geral. A regra geral, ao contrário, é formada, descobrindo pela experiência, que todas as ações de um certo tipo, ou circunstanciadas de uma certa maneira, são aprovadas ou desaprovadas. Ao homem que primeiro viu um assassinato desumano, cometido por avareza, inveja ou ressentimento injusto, e também sobre aquele que amou e confiou no assassino, que viu as últimas agonias do moribundo, que o ouviu, com seu fôlego expirante, queixar-se mais da perfídia e ingratidão de seu falso amigo, do que da violência que lhe foi feita, não poderia haver ocasião, para conceber quão horrível era tal ação, que ele refletisse, que uma das mais sagradas regras de conduta era a que proibia tirar

a vida de uma pessoa inocente, que isso era uma violação clara dessa regra e, conseqüentemente, uma ação muito censurável. Sua aversão a esse crime, é evidente, surgiria instantaneamente e antecederia a ele ter formado para si mesmo tal regra geral. A regra geral, pelo contrário, que ele poderia formar depois, seria baseada na detestação que ele sentiu necessariamente surgir em seu próprio peito, ao pensar nisso e em qualquer outra ação particular do mesmo tipo. (TSM III.4.8)

Segundo Smith, nossos sentimentos dão origem à aprovação ou condenação de um ato moral. Estes podem ser modificados ao longo do tempo com informações adicionais. Eventualmente, porém, espectadores, veem padrões na condenação. Eles veem, por exemplo, que o assassinato é *sempre* errado e, portanto, derivam a sensação de que isso é uma regra geral. Eles começam, então, a agir de acordo com o princípio e não com o sentimento. Eles não matam, não simplesmente porque detestam o assassinato, mas porque o assassinato é errado em si mesmo. Isso, novamente, é aristotélico na medida em que reconhece a interação entre virtude intelectual e moral. Também compartilha pontos em comum com a deontologia kantiana que se tornou tão influente várias décadas após a publicação do *TSM*. Como Kant, os agentes de Smith começam a agir por princípio e não por emoção. Ao contrário de Kant, no entanto, a razão em si não justifica ou valida o princípio, a experiência sim.

Smith faz várias coisas no último trecho. Primeiro, ele abraça o processo newtoniano de experimentação e explicação científica. As regras morais são semelhantes às leis da física; eles podem ser *descobertos*. Em segundo lugar, Smith antecipa a afirmação de Karl Popper do século XX de que as verdades científicas são estabelecidas através de um processo de

falsificação: não podemos provar o que é verdade, argumentou Popper. Em vez disso, descobrimos o que é falso e o descartamos.

c. Virtudes, Dever e Justiça

Smith enfatiza uma série de virtudes junto com o dever e a justiça. O autocontrole, ele argumenta, “não é apenas uma grande virtude, mas dele todas as outras virtudes parecem derivar seu brilho de princípio” (TSM VI.iii.11). Isso não deveria ser surpreendente, pois, para Smith, é apenas por meio do autocontrole que os agentes podem modular seus sentimentos para o tom exigido pela comunidade ou pelo espectador imparcial. O autocontrole é necessário porque “a disposição para a raiva, o ódio, a inveja, a malícia [e] a vingança... na sociedade” (TSM VI.iii.15). Pode-se ver, então, o conteúdo normativo das virtudes de Smith – aqueles sentimentos que devem ser cultivados e aqueles que devem ser minimizados. De acordo com Smith, os humanos têm um amor natural pela sociedade e não podem desenvolver padrões morais nem estéticos isoladamente.

Os indivíduos têm um desejo natural não apenas de serem amados, mas de serem dignos de amor: “Ele deseja não apenas elogio, mas merecimento de elogio, ... ele teme não apenas culpa, mas também o mérito” (TSM III.2.2). Isso fala primeiro do poder do espectador imparcial que é um guia para o valor quando não há espectadores por perto. Também fala da concepção de dever de Smith, na medida em que estabelece um padrão de ação correta independente do que as comunidades estabelecem. Indivíduos “não obtêm satisfação” com elogios indignos (TSM III.2.5), e isso é uma indicação da perversão da vaidade que pode ser corrigida vendo a nós mesmos como os outros o fariam, se conhecessem toda a história.

Não deveria ser surpreendente que Smith se dirigisse a Deus em meio a sua discussão sobre o dever:

O todo-sábio Autor da Natureza, desta maneira, ensinou o homem a respeitar os sentimentos e julgamentos de seus irmãos; ficar mais ou menos satisfeito quando aprovam sua conduta e ficar mais ou menos magoado quando a desaprovam. Ele fez o homem, se assim posso dizer, o juiz imediato da humanidade; e, a esse respeito, como em muitos outros, o criou à sua própria imagem e o nomeou seu vice-regente na terra, para supervisionar o comportamento de seus irmãos. Eles são ensinados pela natureza a reconhecer o poder e a jurisdição que assim lhe foram conferidos, a serem mais ou menos humilhados e mortificados quando incorrem em sua censura e a serem mais ou menos exaltados quando obtêm seu aplauso. (TSM III.2.31)

Aqui Smith faz vários pontos. Primeiro, como muitos dos escoceses, assim como Thomas Jefferson e muitos dos fundadores americanos, Smith era um deísta. Embora haja controvérsia entre os estudiosos sobre até que ponto Deus é necessário para a teoria de Smith, é provável que ele acreditasse que Deus projetou o universo e suas regras, e depois recuou à medida que se desenrolava. O Deus de Smith não é um Deus intervencionista e, apesar de alguns leitores sugerirem o contrário, a mão invisível não é uma indicação do envolvimento de Deus na criação. É, em vez disso, apenas o desdobramento de princípios sociológicos e econômicos. Segundo, porque Deus está separado do sistema, Smith argumenta que os seres humanos são os regentes de Deus na terra. Cabe a eles serem os juízes de seu próprio comportamento. Os indivíduos estão necessariamente mais preocupados consigo mesmos em primeiro lugar, e são, portanto, melhor auto-governados. Só então eles podem julgar os

outros através do sistema moral que Smith descreve. Embora seja verdade que, como Smith coloca, as regras gerais são “justamente consideradas como as leis da divindade” (TSM III.v), este parece ser um ponto de motivação, não de afirmação metafísica. Se as pessoas entenderem as regras gerais como provenientes de Deus, elas as seguirão com mais certeza e convicção. “Os terrores da religião devem, portanto, reforçar o senso natural do dever” (TSM III.5.7), escreve Smith, porque inspira as pessoas a seguir as regras gerais, mesmo que estejam inclinadas a não fazê-lo, e porque esse apoio torna a religião compatível com a vida social e política. O fanatismo religioso, como Smith aponta em *A Riqueza das Nações*, é uma das grandes causas do faccionalismo – o grande inimigo da sociedade política.

Para Smith, a virtude mais precisa é a justiça. É “o pilar principal que sustenta todo o edifício” da sociedade (TSM III.ii.4). É, como ele descreve, “uma virtude negativa” e a condição mínima para a participação na comunidade. Obedecer às regras da justiça, portanto, resulta em poucos elogios, mas quebrá-las inspira grande condenação:

Há, sem dúvida, uma propriedade na prática da justiça, e ela merece, por isso, toda a aprovação que é devida à propriedade. Mas como não faz nenhum bem positivo real, tem direito a muito pouca gratidão. A mera justiça é, na maioria das vezes, apenas uma virtude negativa, e apenas nos impede de ferir nosso próximo. O homem que mal se abstém de violar a pessoa, ou a propriedade, ou a reputação de seus vizinhos, certamente tem muito pouco mérito positivo. Ele cumpre, no entanto, todas as regras do que é peculiarmente chamado justiça, e faz tudo o que seus iguais podem com propriedade forçá-lo a fazer, ou que podem puni-lo por não

fazer. Muitas vezes podemos cumprir todas as regras da justiça ficando parados e sem fazer nada. (TSM II.ii.1.9)

O relato de justiça de Smith assume que os direitos individuais e a segurança são preocupações centrais. Ele escreve:

As leis mais sagradas da justiça, portanto, aquelas cuja violação parece clamar mais alto por vingança e punição, são as leis que guardam a vida e a pessoa do nosso próximo; os próximos são aqueles que guardam sua propriedade e posses; e por último vêm aqueles que guardam o que se chama de seus direitos pessoais, ou o que lhe é devido pelas promessas de outros. (TSM II.ii.2.3)

Sua discussão sobre justiça é complementada em *A Riqueza das Nações* e provavelmente teria sido acrescentada em sua proposta de trabalho sobre “os princípios gerais da lei e do governo” que ele nunca completou. Suas palestras sobre jurisprudência dão uma dica sobre o que poderia ter sido nessa obra, mas deve-se supor que o manuscrito fazia parte da coleção de obras queimadas após sua morte. (Nem se sabe o que foi realmente destruído, muito menos o que as obras argumentavam.) É frustrante para os leitores de Smith ter tais lacunas em sua teoria, e os estudiosos de Smith debateram o possível conteúdo de seu outro trabalho e a maneira como ele se relaciona ao seu primeiro livro. É claro, porém, que *a Teoria dos Sentimentos Morais* é apenas uma parte do sistema maior de Smith, e só o entendemos verdadeiramente à luz de seus outros escritos.

Portanto, é necessário mudar a discussão de seu trabalho sobre filosofia moral para sua economia política. Como será evidente, esta ruptura não é radical. Os dois livros são totalmente compatíveis entre si e a leitura de um complementa a leitura do outro; ambos contêm afirmações morais e ambos fazem afirmações classificadas como economia

política. Embora suas ênfases sejam diferentes na maior parte do tempo – afinal, são dois livros diferentes – seus pontos básicos são mais do que apenas harmoniosos. Eles dependem uns dos outros para justificação.

3. Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações

a. Riqueza e Comércio

A Riqueza das Nações (RN) foi publicada em março de 1776, quatro meses antes da assinatura da Declaração de Independência Americana. É um livro muito maior do que *Teoria dos Sentimentos Morais* – sem contar os apêndices e índices, tem 947 páginas. Para o leitor de primeira viagem, portanto, pode parecer mais assustador do que o trabalho anterior de Smith, mas em muitos aspectos, é na verdade uma leitura mais simples. À medida que envelhecia, o estilo de escrita de Smith tornou-se mais eficiente e menos floreado, mas sua voz autoral permaneceu coloquial. Seus termos são mais estritamente definidos em RN do que em *TSM*, e ele identifica claramente as posições que ele apoia e rejeita. Suas discussões econômicas não são tão estratificadas quanto seus comentários sobre moralidade, de modo que as questões interpretativas geralmente são menos complexas. A lógica do livro é transparente: seu esquema organizacional é autoexplicativo e suas conclusões são meticulosamente apoiadas por argumentos filosóficos e dados econômicos. Há muitos que contestam suas afirmações, é claro, mas é difícil negar que as posições de Smith em RN sejam defensáveis, mesmo que, no final, alguns possam concluir que ele está errado.

O texto é dividido em cinco “livros” publicados em um, dois ou três volumes encadernados, dependendo da edição. Os primeiros livros delineiam a importância da divisão do trabalho e do interesse próprio. A

segunda discute o papel das ações e do capital. O terceiro fornece um relato histórico da ascensão da riqueza desde os tempos primitivos até a sociedade comercial. A quarta discute o crescimento econômico que deriva da interação entre os setores urbano e rural de uma sociedade comercial. O quinto e último livro apresenta o papel do soberano em uma economia de mercado, enfatizando a natureza e os limites dos poderes governamentais e os meios pelos quais as instituições políticas devem ser pagas. Smith, juntamente com seus contemporâneos iluministas escoceses, justapõe diferentes períodos de tempo para encontrar orientação normativa. Como TSM faz, *A Riqueza das Nações* contém uma filosofia da história que confia na natureza para revelar sua lógica e propósito.

Este é um escopo notável, mesmo para um livro de seu tamanho. A conquista de Smith, no entanto, não é simplesmente a multiplicidade de suas discussões, mas como ele faz tudo se encaixar. Sua realização mais impressionante em *A Riqueza das Nações* é a apresentação de um *sistema* de economia política. Smith torna elementos aparentemente díspares interdependentes e consistentes. Ele consegue adotar sua abordagem newtoniana e criar uma narrativa de poder e beleza, abordando o filosófico junto com o econômico, descrevendo o comportamento humano e a história e prescrevendo a melhor ação para o aprimoramento econômico e político. E ele o faz com base em um primeiro princípio que foi pelo menos tão controverso quanto a frase que deu início à *Teoria dos Sentimentos Morais*. Ele inicia a introdução afirmando:

O trabalho anual de cada nação é o fundo que originalmente lhe fornece todas as necessidades e conveniências da vida que consome anualmente, e que consiste sempre ou na produção imediata desse trabalho ou no que é comprado com essa produção de outras nações. (Introdução *RN. 1*)

A teoria econômica dominante da época de Smith era o *mercantilismo*. Sustentava que a riqueza de uma nação deveria ser avaliada pela quantidade de dinheiro e bens dentro de suas fronteiras em um determinado momento. Smith chama isso de “estoque”. Os mercantilistas procuravam restringir o comércio porque isso aumentava os ativos dentro das fronteiras que, por sua vez, aumentavam a riqueza. Smith se opôs a isso, e a sentença citada acima mudou a definição de riqueza nacional para um padrão diferente: o trabalho.

O ponto principal de *A Riqueza das Nações* é oferecer uma alternativa ao mercantilismo. O trabalho traz riqueza, argumenta Smith. Quanto mais se trabalha, mais se ganha. Isso supre as necessidades dos indivíduos e da comunidade e, com dinheiro suficiente, oferece os meios para tornar a vida mais conveniente e, às vezes, buscar receitas adicionais. O livre comércio, argumenta Smith, em vez de diminuir a riqueza da nação, aumenta-a porque oferece mais oportunidades para o trabalho e, portanto, mais oportunidades para criar mais riqueza. O comércio limitado mantém a quantidade de riqueza dentro das fronteiras relativamente constante, mas quanto mais comércio um país realiza, mais amplo o mercado se torna e mais potencial há para trabalho adicional e, por sua vez, riqueza adicional. Este ponto leva Smith a dividir o estoque em duas partes, aquilo que é usado para consumo imediato – os bens que permitem que uma pessoa adquira necessidades – e aquilo que é usado para obter receita adicional. Esta última soma ele chama de “capital” (RN II.1.2), e o termo “capitalismo” (que, novamente, Smith não usa) é derivado de seu uso em um sistema comercial: o capital é especificamente destinado ao reinvestimento e, portanto, é um importante motor econômico.

Este é, obviamente, um ponto filosófico tanto quanto econômico: Smith pede a seus leitores que reconsiderem o significado da própria riqueza. A riqueza é o dinheiro e os bens que se tem em um determinado momento, ou são essas coisas combinadas com o potencial de ter mais, de se ajustar às circunstâncias e de cultivar as habilidades para aumentar esse potencial? Smith pensa que é o último. Smith também se preocupa especificamente com a distinção entre necessidades e conveniências. Sua preocupação abrangente em *A Riqueza das Nações* é a criação de “opulência universal que se estende até as classes mais baixas do povo” (RN II10). Em outras palavras, Smith acredita que um sistema comercial melhora a vida dos mais desfavorecidos da sociedade; todos os indivíduos devem ter as necessidades necessárias para viver razoavelmente bem. Ele está menos preocupado com “conveniências” e “luxos”; ele não defende um sistema economicamente igualitário. Em vez disso, ele defende um sistema comercial que aumente tanto a riqueza geral quanto a riqueza particular dos membros mais pobres. Ele escreve:

Esta melhoria nas circunstâncias das classes mais baixas do povo deve ser considerada uma vantagem ou um inconveniente para a sociedade? A resposta parece à primeira vista bastante simples. Servos, trabalhadores e operários de diferentes tipos constituem a maior parte de toda grande sociedade política. Mas o que melhora as circunstâncias da maior parte nunca pode ser considerado um inconveniente para o todo. Nenhuma sociedade pode certamente ser próspera e feliz, da qual a maior parte dos membros é pobre e miserável. Além disso, é equidade que aqueles que alimentam, vestem e alojam todo o corpo do povo, tenham uma parte do produto de seu próprio trabalho que sejam toleravelmente bem alimentados, vestidos e alojados. (RN I.viii.36)

Smith argumenta que a chave para a melhoria das massas é um aumento no trabalho, produtividade e força de trabalho. Existem dois fatores principais que influenciam isso: “a habilidade, destreza e julgamento com que seu trabalho é geralmente aplicado” e “a proporção entre o número daqueles que estão empregados em trabalho útil e o daqueles que não o são”. (RN intro.3).

Smith repete a frase “habilidade, destreza e julgamento” no primeiro parágrafo do corpo do livro, usando-a para seguir para uma discussão sobre manufatura. Notoriamente, ele usa a divisão do trabalho para ilustrar a eficiência dos trabalhadores que trabalham em tarefas complementares específicas e restritas. Considerando o fabricante de alfinetes, ele sugere que uma pessoa que fosse obrigada a fazer alfinetes sozinha dificilmente poderia fazer um alfinete por dia, mas se o processo fosse dividido em uma tarefa diferente para pessoas diferentes – “um homem puxa o fio, outro o endireita, um terceiro o corta, um quarto o aponta, um quinto o mói no topo para receber a cabeça; fazer a cabeça requer duas ou três operações distintas; colocar, é um negócio peculiar, branquear os alfinetes é outra” – então a fábrica poderia fazer cerca de quarenta e oito mil alfinetes por dia (RN II3).

O aumento da eficiência é também um aumento da habilidade e destreza, e traz consigo um toque de clarim para a importância da especialização no mercado. Quanto mais focado um trabalhador estiver em uma tarefa específica, maior a probabilidade de criar inovação. Ele oferece o seguinte exemplo:

Nos primeiros carros de bombeiros, um menino era constantemente empregado para abrir e fechar alternadamente a comunicação entre a caldeira e o cilindro, conforme o pistão subia ou descia. Um desses meninos, que adorava brincar com os companheiros, observou que,

ao amarrar um barbante do manípulo da válvula que abria essa comunicação, a outra parte da máquina, a válvula abria e fechava sem sua ajuda, e deixava ele em liberdade para se divertir com seus companheiros de jogo. Uma das maiores melhorias que foram feitas nesta máquina, desde que foi inventada, foi assim a descoberta de um menino que queria economizar seu próprio trabalho. (RN li8)

Este exemplo de um menino procurando facilitar seu dia de trabalho ilustra dois pontos separados. A primeira é a discussão em pauta, a importância da especialização. Em uma sociedade comercial, argumenta Smith, o emprego restrito torna-se a norma: "Cada indivíduo se torna mais especialista em seu próprio ramo peculiar, mais trabalho é feito no todo, e a quantidade de ciência é consideravelmente aumentada por isso" (RN li9). No entanto, o ponto mais importante – certamente o mais revolucionário – é o papel do interesse próprio na vida econômica. Um mercado livre aproveita os desejos pessoais para a melhoria não dos indivíduos, mas da comunidade.

Ecoando, mas temperando a afirmação de Mandeville sobre vícios privados se tornarem benefícios públicos, Smith ilustra que as necessidades pessoais são complementares e não mutuamente exclusivas. Os seres humanos, por natureza, têm uma "propensão a trocar, trocar e trocar uma coisa por outra" (RN I.ii.1). Essa tendência, que Smith sugere ser um dos "princípios originais da natureza humana", é comum a todas as pessoas e impulsiona a sociedade comercial. Em um comentário muito citado, Smith observa,

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas de sua consideração pelo seu próprio interesse. Nós nos dirigimos, não à sua humanidade, mas ao

seu amor-próprio, e nunca falamos com eles sobre nossas próprias necessidades, mas sobre suas vantagens. (RN I.ii.2)

Filosoficamente, esta é uma mudança tectônica na prescrição moral. As crenças cristãs dominantes supunham que qualquer ação de interesse próprio era pecaminosa e vergonhosa; a pessoa ideal estava inteiramente focada nas necessidades dos outros. A sociedade comercial de Smith assume algo diferente. Aceita que a pessoa que se concentra em suas próprias necessidades realmente contribui para o bem público e que, como resultado, esse interesse próprio deve ser cultivado.

Smith não é um defensor do que hoje seria chamado de consumismo desenfreado. Ele é crítico dos ricos em ambos os seus livros. Em vez disso, seu argumento é aquele que os defensores modernos da globalização e do livre comércio acharão familiar: quando os indivíduos compram um produto, eles ajudam mais pessoas do que tentaram fazê-lo por meio de caridade. Ele escreve:

Observe a acomodação do artífice ou diarista mais comum em um país civilizado e próspero, e você perceberá que o número de pessoas de cuja indústria uma parte, embora apenas uma pequena parte, foi empregada para lhe fornecer esta acomodação, excede toda computação. O casaco de lã, por exemplo, que cobre o diarista, por mais grosseiro e áspero que pareça, é o produto do trabalho conjunto de uma grande multidão de operários. O pastor, o classificador da lã, o penteador ou cardador, o tintureiro, o rabiscador, o fiandeiro, o tecelão, o lavandeiro, o costureiro, entre muitos outros, devem todos unir suas diferentes artes a fim de completar esta produção caseira. Quantos comerciantes e transportadores, além disso, devem ter sido empregados no transporte de materiais de alguns desses trabalhadores para outros

que muitas vezes vivem em uma parte muito distante do país! Quanto comércio e navegação em particular, quantos construtores de navios, marinheiros, fabricantes de velas, cordoeiros, devem ter sido empregados para reunir as diferentes drogas utilizadas pelo tintureiro, que muitas vezes vêm dos cantos mais remotos do mundo! Que variedade de trabalho também é necessária para produzir as ferramentas do mais medíocre desses trabalhadores! Para não falar de máquinas tão complicadas como o navio do marinheiro, o moinho do pisoeiro ou mesmo o tear do tecelão, consideremos apenas a variedade de trabalho necessária para formar essa máquina muito simples, a tesoura com que o pastor corta a lã. O mineiro, o construtor da fornalha para fundir o minério, o derrubador da madeira, o queimador do carvão a ser utilizado na fundição, o oleiro, o pedreiro, os operários que atendem o forno, o fabricante de moinhos, o forjador, o ferreiro, todos eles devem unir suas diferentes artes para produzi-los. Se fôssemos examinar, da mesma maneira, todas as diferentes partes de suas roupas e móveis domésticos, a camisa de linho grosseiro que ele usa junto à pele, os sapatos que cobrem seus pés, a cama em que ele se deita e todas as diferentes partes que o compõem, a grelha da cozinha na qual ele prepara seus alimentos, as brasas que ele usa para esse fim, cavadas das entranhas da terra e trazidas a ele talvez por um longo mar e uma longa carruagem terrestre, todos os outros utensílios de sua cozinha, todos os móveis de sua mesa, as facas e garfos, os pratos de barro ou estanho sobre os quais ele serve e divide seus alimentos, as diferentes mãos empregadas no preparo de seu pão e sua cerveja, a janela de vidro que deixa entrar o calor e a luz e afasta o vento e a chuva, com todo o conhecimento e arte necessários para preparar

essa bela e feliz invenção, sem a qual essas partes do norte do mundo dificilmente poderiam ter proporcionado uma habitação muito confortável, juntos w com as ferramentas de todos os diferentes trabalhadores empregados na produção dessas diferentes conveniências; se examinarmos, digo eu, todas essas coisas e considerarmos a variedade de trabalho empregada em cada uma delas, perceberemos que, sem a ajuda e cooperação de muitos milhares, a pessoa mais medíocre de um país civilizado poderia não seja fornecido, mesmo de acordo com o que muito falsamente imaginamos, a maneira fácil e simples em que ele é comumente acomodado. Comparado, de fato, com o luxo mais extravagante dos grandes, sua acomodação deve, sem dúvida, parecer extremamente simples e fácil; e, no entanto, pode ser verdade, talvez, que a acomodação de um príncipe europeu nem sempre exceda tanto a de um camponês trabalhador e frugal, como a acomodação deste último excede a de muitos reis africanos, o mestre absoluto das vidas e liberdades de dez mil selvagens nus. (RN II11)

A extensão desse trecho faz parte de seu poder argumentativo. Smith não está sugerindo, simplesmente, que uma única compra beneficie um grupo de pessoas. Em vez disso, ele está argumentando que, uma vez que você leva a sério a multidão de pessoas cuja renda está ligada à compra do casaco, é difícil até mesmo entender os números que estamos considerando. Uma única compra traz consigo uma vasta rede de trabalhadores. Além disso, ele argumenta, embora se possa criticar a inevitável diferença de classe de uma sociedade comercial, o diferencial é quase inconsequente em comparação com a disparidade entre o "ter" e "não ter" em uma sociedade feudal ou mesmo nas sociedades mais primitivas. (A referência de Smith a "mil selvagens nus" é apenas racismo

impensado do século XVIII e pode ser atribuída à retórica da época. Deve ser desconsiderada e não tem impacto no próprio argumento.) É o efeito de uma compra menor na comunidade de agentes econômicos que permite a Smith afirmar, como faz em TSM, que os bens do mundo são divididos igualmente como se por uma mão invisível. Para Smith, os ricos não podem comprar nada sem beneficiar os pobres.

De acordo com *A Riqueza das Nações*, o poder do casaco de lã é o poder do mercado no trabalho, e seu alcance se estende à política econômica nacional, bem como ao comportamento econômico pessoal. Os comentários de Smith referem-se à sua condenação da engenharia social em *Teoria dos Sentimentos Morais*, e ele usa a mesma metáfora – a mão invisível – para condenar aqueles mercantilistas que pensam que manipulando o mercado podem melhorar a sorte de grupos individuais de pessoas.

Mas a receita anual de toda sociedade é sempre exatamente igual ao valor de troca de toda a produção anual de sua indústria, ou melhor, é exatamente a mesma coisa com esse valor de troca. Como todo indivíduo, portanto, se esforça tanto quanto pode para empregar seu capital no apoio à indústria doméstica e, assim, dirigir essa indústria para que sua produção seja de maior valor; todo indivíduo necessariamente trabalha para tornar a renda anual da sociedade tão grande quanto puder. Em geral, de fato, ele não pretende promover o interesse público, nem sabe o quanto o está promovendo. Ao preferir o apoio da indústria doméstica ao da indústria estrangeira, ele pretende apenas sua própria segurança; e ao dirigir essa indústria de maneira que sua produção seja de maior valor, ele pretende apenas seu próprio ganho, e é neste, como em muitos outros casos, conduzido por uma mão invisível para promover um fim que não era

parte de sua intenção. Nem sempre é pior para a sociedade o fato de não fazer parte dela. Ao perseguir seu próprio interesse, ele frequentemente promove o da sociedade com mais eficácia do que quando realmente pretende promovê-lo. Nunca soube de muito bem feito por aqueles que pretendiam negociar para o bem público. É uma afetação, de fato, não muito comum entre os mercadores, e muito poucas palavras precisam ser empregadas para dissuadi-los disso. (RVIV.2.9)

Smith começa seus comentários aqui com uma reafirmação do ponto principal de A Riqueza das Nações: "... a receita anual de toda sociedade é sempre precisamente igual ao valor de troca de todo o produto anual de sua indústria, ou melhor, é com esse valor de troca". A renda de qualquer comunidade é seu trabalho. As observações de Smith sobre a mão invisível sugerem que se pode causar mais danos tentando manipular o sistema do que confiar que ele funcione. Esse é o poder moral das consequências não intencionais, como também deixa claro o relato de TSM sobre a mão invisível.

O que Smith conta aqui não é "sorte moral" como Bernard Williams mais tarde a chamará, mas sim que a natureza é lógica porque opera com base em princípios e, portanto, certos resultados podem ser previstos. Smith reconhece que os seres humanos e suas interações são *parte da natureza* e não devem ser entendidos separadamente dela. Como na *teoria dos sentimentos morais*, o comportamento social e político segue uma lógica natural. Agora Smith faz a mesma afirmação para atos econômicos. A sociedade humana é tão natural quanto as pessoas nela e, como tal, Smith rejeita a noção de contrato social em ambos os seus livros. Nunca houve um tempo em que a humanidade viveu fora da sociedade, e o desenvolvimento político é o produto da evolução (não o

seu termo) e não uma mudança radical na organização. O estado de natureza é a sociedade para Smith e os escoceses e, portanto, as regras que governam o sistema exigem certos resultados.

b. História e Trabalho

O relato da história de Smith descreve a civilização humana como se movendo através de quatro estágios diferentes, períodos de tempo que contêm nações de caçadores, nações de pastores, nações agrícolas e, finalmente, sociedades comerciais (RN Via, ver, também, *LP(A)* i.27; ver também *LP(B)* 25, 27, 149, 233). Isso é progresso, insiste Smith, e cada forma de sociedade é superior à anterior. Também é natural. É assim que o sistema foi projetado para operar; a história tem uma lógica. Obviamente, esta conta, na verdade, toda a *Riqueza das Nações*, foi muito influente para Karl Marx. Ele marca o início importante do que seria chamado de ciência social – o sucessor de Smith para a cátedra de filosofia moral, Adam Ferguson, é frequentemente identificado como o fundador da sociologia moderna – e é representativo do projeto que os pensadores iluministas escoceses chamavam de a ciência do homem”.

A discussão de Smith sobre a história ilustra dois outros pontos importantes. Primeiro, ele argumenta que a tensão econômica primária e, como resultado, o motor econômico primário, em qualquer sociedade pode ser encontrada na interação entre “os habitantes da cidade e os do campo” (RN III.i. 1). De acordo com Smith, as terras agrícolas fornecem os meios de subsistência para qualquer sociedade e as populações urbanas fornecem os meios de manufatura. As áreas urbanas refinam e aprimoram os meios de produção e devolvem alguns de seus produtos às populações rurais. Em cada uma das etapas, a cidade e o campo têm uma relação diferente entre si, mas sempre interagem.

Aqui, Smith está em dívida com os fisiocratas, economistas franceses que acreditavam que o trabalho agrícola era a principal medida da riqueza nacional. Smith aceitou sua noção de que o trabalho produtivo era um componente da riqueza das nações, mas rejeitou sua noção de que *apenas* o trabalho agrícola deveria ser contado como valor. Ele argumenta, em vez disso, que se um grupo tivesse que ser considerado como mais importante, seria o país, pois fornece comida para as massas, mas que seria um erro considerar o ganho de um como a perda do outro ou que sua relação é essencialmente hierárquica: “os ganhos de ambos são mútuos e recíprocos, e a divisão do trabalho é neste, como em todos os outros casos, vantajosa para todas as diferentes pessoas empregadas nas várias ocupações em que se subdivide” (RN III.i.1).

Novamente, há questões filosóficas aqui. Primeiro, é o que se deve considerar como trabalho; o segundo é o que conta para o valor econômico. Além disso, Smith está mostrando como a divisão do trabalho funciona em grande escala; não é apenas para fábricas de pinos. Em vez disso, diferentes populações podem ser dedicadas a diferentes tarefas para o benefício de todos. (Isso pode ser uma antecipação da noção de “vantagem comparativa” de David Ricardo.) Um sistema comercial é integrado e a mão invisível garante que o que beneficia um grupo também pode beneficiar outro. Mais uma vez, o açougueiro, o cervejeiro e o padeiro ganham seu sustento fabricando o almoço de seus clientes.

Voltando ao relato histórico de Smith, Smith também argumenta que os momentos históricos e seus arranjos econômicos ajudam a determinar a forma de governo. À medida que o cenário econômico muda, também muda a forma de governo. A economia e a política estão entrelaçadas, observa Smith, e um sistema feudal não poderia ter um governo republicano como é encontrado nas sociedades comerciais. O que Smith

faz aqui, mais uma vez, é antecipar o materialismo dialético de Marx, mostrando como a história influencia as opções econômicas e políticas, mas, é claro, ele não a leva tão longe quanto o alemão faz quase um século depois.

Dada a diversidade da experiência humana - a teoria do estágio da história de RN ajuda a explicar a diferença - Smith é motivado a buscar padrões unificadores que possam ajudar a traduzir o valor econômico entre as circunstâncias. Dois exemplos são suas discussões sobre preço e seu paradoxo de valor. Dentro dessas discussões, Smith busca uma medida adequada de "valor" para bens e serviços. Os consumidores analisam os preços para avaliar o valor, mas existem valores bons e ruins; qual é qual nem sempre é transparente. Alguns itens são marcados como muito caros para seu valor real e alguns são uma pechincha. Ao desenvolver um sistema para levar em conta essa interação, Smith oferece uma gama de diferentes tipos de preços, mas os dois mais importantes são o preço natural - o preço que cobre todos os custos necessários de fabricação - e o preço de mercado, o que uma mercadoria realmente custa para no mercado. Quando o mercado e os preços naturais são idênticos, o mercado está funcionando bem: "o preço natural, portanto, é, por assim dizer, o preço central para o qual os preços de todas as mercadorias estão continuamente gravitando" (RN I.vii.15).

Aqui, o termo "gravitante" indica, mais uma vez, que existem princípios que orientam o sistema econômico, e um mercado funcionando adequadamente - aquele em que os indivíduos estão em "perfeita liberdade" - terá os preços naturais e de mercado coincidentes (RN i.vii.30). (Smith define a liberdade perfeita como uma condição sob a qual uma pessoa "pode mudar de profissão quantas vezes quiser" (RN I.vii.6)). Se este é um valor normativo, se para Smith o preço natural

é melhor do que outros preços, e se o preço de mercado de uma mercadoria *deve* estar alinhado com o preço natural, é uma questão de debate.

Seguindo a questão do valor, Smith apresenta o paradoxo do valor. Ele explica: "Nada é mais útil do que a água: mas dificilmente comprará qualquer coisa; escassa qualquer coisa pode ser obtida em troca disso. Um diamante, ao contrário, tem pouco valor de uso; mas uma quantidade muito grande de outros bens pode ser frequentemente obtida em troca dele" (RN I.iv.13). A pergunta de Smith é direta: por que a água é tão mais barata que os diamantes quando é muito mais importante para a vida cotidiana?

Obviamente, somos tentados a argumentar que a escassez desempenha um papel na solução desse paradoxo; a água é mais valiosa do que diamantes para uma pessoa que morre de sede. Para Smith, no entanto, valor, aqui, é utilidade geral e parece problemático para Smith que a mercadoria mais útil tenha o menor preço de mercado. Sua solução, então, é distinguir entre dois tipos de valor, "valor de uso" e "valor de troca" – o primeiro é a utilidade da mercadoria e o segundo é o que pode ser trocado no mercado. Dividir os dois analiticamente permite que os consumidores avaliem os bens tanto em termos de escassez quanto em termos de utilidade. No entanto, Smith também está buscando um núcleo normativo ou objetivo em um sistema flutuante e contextual, como o papel da imparcialidade em seu sistema moral. A escassez não resolveria esse problema porque isso também está flutuando; a utilidade é em grande parte subjetiva e depende das prioridades e circunstâncias de um indivíduo. Smith busca um critério mais universal e olha para o trabalho para ancorar sua noção de valor: "trabalho", escreve ele, "é a medida real do valor de troca de todas as mercadorias" (RN IV).

O que Smith quer dizer com isso não é claro e é uma questão de controvérsia. O que parece provável, porém, é que o trabalho de uma pessoa em qualquer sociedade não é significativamente diferente do trabalho de outra pessoa. As capacidades humanas não mudam radicalmente de um período ou local para outro, e seu trabalho, portanto, pode ser comparado: “a diferença de talentos naturais em diferentes homens é, na realidade, muito menor do que estamos cientes”. Ele elabora:

O trabalho, portanto, parece evidente, é a única medida universal, bem como a única medida exata de valor, ou o único padrão pelo qual podemos comparar os valores de diferentes mercadorias em todos os tempos e em todos os lugares. Não podemos estimar, é permitido, o valor real de diferentes mercadorias de século a século pelas quantidades de prata que foram dadas por elas. Não podemos estimá-lo de ano para ano pelas quantidades de milho. Pelas quantidades de trabalho podemos, com a maior precisão, estimá-lo tanto de século para século quanto de ano para ano. De século em século, o trigo é uma medida melhor do que a prata, porque, de século em século, quantidades iguais de trigo irão exigir a mesma quantidade de trabalho mais perto do que quantidades iguais de prata. De ano para ano, pelo contrário, a prata é uma medida melhor do que o milho, porque quantidades iguais dele exigirão mais de perto a mesma quantidade de trabalho. (RN IV17)

Em outras palavras, por exemplo, uma pessoa sozinha só pode levantar tanto trigo de uma só vez e, embora algumas pessoas sejam mais fortes que outras, as diferenças entre elas não fazem muita

diferença. Portanto, Smith parece acreditar que o valor de qualquer objeto pode ser universalmente medido pela quantidade de trabalho que qualquer pessoa em qualquer sociedade pode ter que exercer para adquirir aquele objeto. Embora este não seja necessariamente um padrão satisfatório para todos – muitos economistas argumentam que a teoria do valor-trabalho foi superada –, novamente, ele enraíza a objetividade de Smith na imparcialidade. A qualidade de “qualquer pessoa” do espectador imparcial é análoga ao padrão de “qualquer trabalhador” que Smith parece usar como medida de valor.

Em última análise, de acordo com Smith, um mercado que funciona adequadamente é aquele em que todas essas condições – preço, valor, progresso, eficiência, especialização e opulência universal (riqueza) – trabalham juntas para fornecer aos agentes econômicos meios de troca precisos e livres como seu interesse próprio os motiva. Nenhuma dessas condições pode ser atendida se o governo não agir de forma adequada ou se ultrapassar seus limites justificados.

c. Economia política

A Riqueza das Nações é uma obra de economia política. Preocupa-se com muito mais do que os mecanismos de troca. Também se preocupa com a forma ideal de governo para o avanço comercial e a busca do interesse próprio. É aqui que entra a reputação de Smith como um teórico do laissez faire. Ele está defendendo um sistema, como ele o chama, de “liberdade natural”, no qual o mercado governa a si mesmo em grande parte, livre de intervenção estatal excessiva (lembre-se do uso de Smith da mão invisível em TMS). Como ele explica, existem apenas três papéis apropriados para o soberano: proteger uma sociedade da invasão de forças externas, fazer cumprir a justiça e proteger os cidadãos uns dos

outros e “terceiro, o dever de erigir e manter certas obras públicas e certas obras públicas”. Instituições, cuja construção e manutenção nunca pode ser do interesse de nenhum indivíduo ou de um pequeno número de indivíduos; porque o lucro nunca poderia reembolsar a despesa de qualquer indivíduo ou pequeno número de indivíduos, embora frequentemente possa fazer muito mais do que reembolsá-la a uma grande sociedade” (RN IV.ix).

Cada uma das responsabilidades do soberano contém suas próprias controvérsias. Em relação ao primeiro, proteger a sociedade, Smith debateu com outros se uma milícia cidadã ou um exército permanente era mais adequado para o trabalho, enraizando sua discussão, como sempre, em uma história detalhada dos militares em diferentes estágios da sociedade (RN V .1.a). Dada a natureza da especialização, não deveria ser surpreendente que Smith favorecesse o exército (RN V.1.a.28). A natureza da justiça – o segundo papel do soberano – também é complicada, e Smith nunca articulou completamente sua teoria sobre o que é a justiça e como ela deveria ser mantida, embora, como vimos, ele fosse liberal em seus pressupostos dos direitos dos indivíduos contra a imposição do governo em questões de consciência e debate. Em seu capítulo sobre “o exercício da justiça” (RN V.i.b), ele discute a natureza da subordinação humana e por que os seres humanos gostam de se impor uns aos outros. No entanto, é o terceiro papel do soberano – a manutenção de obras que são muito caras para os indivíduos erigir e manter, ou os chamados “monopólios naturais” – que é o mais controverso.

É este último livro - ostensivamente sobre os gastos do governo - que mostra mais claramente o que Smith tinha em mente politicamente; o governo desempenha um papel muito mais forte na sociedade do que muitas vezes se afirma. Em particular, o livro cinco aborda a importância da

educação universal e da unidade social. Smith pede tolerância religiosa e regulação social contra o extremismo. Para Smith, a religião é uma força excepcionalmente rebelde na sociedade porque os indivíduos tendem a considerar os líderes teológicos como tendo mais autoridade do que os políticos. Isso leva à fragmentação e à discórdia social.

A discussão de “bens públicos” inclui uma discussão elaborada sobre rodovias com pedágio, que, à primeira vista, pode parecer um tópico chato, mas na verdade inclui um relato fascinante de por que os pedágios devem ser baseados no valor dos bens transportados em vez de no peso. Esta é a tentativa de Smith de proteger os pobres – mercadorias caras são geralmente mais leves que mercadorias mais baratas – pense em diamantes comparados à água – e se o peso fosse o padrão para pedágios, justificado, talvez, pelo desgaste que as mercadorias mais pesadas causam, o os pobres arcariam com uma parcela indevida dos custos de transporte (RN Vid). No entanto, as seções mais intrigantes do Livro Cinco contêm suas duas discussões sobre educação (RN -Vig). A primeira articula o papel da educação para os jovens e a segunda descreve o papel da educação para “pessoas de todas as idades”.

O governo não tem pouco interesse em manter escolas para ensinar conhecimentos e habilidades básicas aos jovens. Enquanto parte da despesa é custeada pelos pais, grande parte dela deve ser paga pela sociedade como um todo (RN Vif54-55). O governo também tem o dever de educar os adultos, tanto para ajudar a combater a superstição quanto para remediar os efeitos da divisão do trabalho. Quanto ao primeiro, uma população educada é mais resistente às reivindicações das religiões extremistas. Smith também defende o escrutínio público de afirmações religiosas na tentativa de moderar suas práticas. Isso, é claro, ecoa a teoria moral de Smith, na qual o espectador imparcial modera os sentimentos

mais extremos dos agentes morais. Finalmente, Smith insiste que aqueles que governam abandonem associações com seitas religiosas para que suas lealdades não entrem em conflito.

Quanto ao segundo propósito da educação para todas as idades, e novamente antecipando Marx, Smith reconhece que a divisão do trabalho é destrutiva para o intelecto de um indivíduo. Sem educação, “o torpor” (inatividade) da mente do trabalhador:

torna-o não apenas incapaz de saborear ou participar de qualquer conversação racional, mas de conceber qualquer sentimento generoso, nobre ou terno e, conseqüentemente, de formar qualquer julgamento justo sobre muitos até mesmo dos deveres comuns da vida privada. Dos grandes e extensos interesses de seu país, ele é totalmente incapaz de julgar; e a menos que esforços muito particulares tenham sido tomados para torná-lo diferente, ele é igualmente incapaz de defender seu país na guerra... Sua destreza em seu ofício particular parece, dessa maneira, ser adquirida à custa de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Mas em toda sociedade melhorada e civilizada, este é o estado em que os trabalhadores pobres, isto é, a grande massa do povo, necessariamente devem cair, a menos que o governo se esforce para impedi-lo. (RN Vif50)

A educação ajuda os indivíduos a superar a monotonia do dia a dia. Ajuda-os a serem melhores cidadãos, melhores soldados e pessoas mais morais; o intelecto e a imaginação são essenciais para o julgamento moral. Nenhuma pessoa pode simpatizar com precisão se sua mente estiver vazia e inábil.

Vemos aqui que Smith está preocupado com os pobres em *A Riqueza das Nações*. Vemos também as conexões entre sua teoria moral e sua

economia política. É impossível entender verdadeiramente por que Smith faz as reivindicações políticas que faz sem conectá-las às suas reivindicações morais e vice-versa. Seu apelo por riqueza ou opulência universal e sua justificativa de um governo limitado são argumentos morais tanto quanto econômicos. É por isso que o problema de Adam Smith não faz sentido e porque os estudiosos contemporâneos de Smith estão tão focados em mostrar os elementos sistemáticos da filosofia de Smith. Sem ver como cada uma das partes se encaixa, perde-se o poder por trás de seu raciocínio – raciocínio que inspirou tantas mudanças quanto qualquer outro trabalho na história da tradição ocidental. Claro, Smith tem seus detratores e seus críticos. Ele está fazendo afirmações e construindo suposições que muitos desafiam. Mas Smith também tem seus defensores e, como a história comprova, Smith ainda é uma voz importante na investigação de como a sociedade deve ser organizada e quais princípios governam o comportamento humano, a investigação e a moralidade. O renascimento do final do século XX nos estudos de Smith ressalta que a filosofia de Smith pode ser tão importante agora como sempre foi.

4. Referências e Leituras Complementares

Todas as referências são para *A edição de Glasgow da correspondência e obras de Adam Smith*, a edição definitiva de suas obras. Versões online de muitos deles podem ser encontradas na Biblioteca de Economia e Liberdade.

a. Trabalho de Smith

- [*TMS*] *Teoria dos Sentimentos Morais*. Ed. AL Macfie e DD Raphael. Indianápolis: Liberty Press, 1982.

- Publicado pela primeira vez em 1759; edições subsequentes em 1761 (significativamente revisadas), 1767, 1774, 1781 e 1790 (significativamente revisadas com seção inteiramente nova).
- [*WN*] *Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. 2 vol. Ed. RH Campbell e AS Skinner. Indianápolis: Liberty Press, 1976.
 - Publicado pela primeira vez em 1776; edições subsequentes em 1778, 1784 (significativamente revisadas), 1786, 1789.
- [*LJ*] *Palestras sobre Jurisprudência*. Ed. RL Meek e DD Raphael. Indianápolis: Liberty Press, 1982.
 - Contém dois conjuntos de palestras, *LJ(A)*, datado de 1762-3 e *LJ(B)* datado de 1766.
- [*LRBL*] *As Conferências de Retórica e Belas Letras*. Ed. JC Brice. Indianápolis: Liberty Press, 1985.
 - A edição também contém o fragmento: "Considerações sobre a Primeira Formação das Línguas" em *LRBL*. Datas de palestras, 1762-1763.
- [*EPS*] *Ensaio sobre Assuntos Filosóficos*. Ed. WPD Wightman e JC Bryce. Indianápolis: Liberty Press, 1982.
 - Contém os ensaios e fragmentos: "Os Princípios que Conduzem e Direccionam as Investigações Filosóficas Ilustradas pela História da Astronomia", "Os Princípios que Conduzem e Direccionam as Investigações Filosóficas Ilustradas pela História da Física Antiga", "Os Princípios que Conduzem e Direccionam as Investigações Filosóficas Ilustradas pela História das Lógicas e Metafísicas Antigas", "Dos Sentidos Externos", "Da Natureza da Imitação que ocorre nas chamadas Artes Imitativas", "Da

Afinidade entre Música, Dança e Poesia”, “Da afinidade entre certos versículos ingleses e italianos”, Contribuições para a *Revisão de Edimburgo* de 1755-56, Revisão do *Dicionário de Johnson*, Uma Carta aos Autores da *Edinburgh Review*, Prefácio e Dedicção aos *Poemas de William Hamilton em Várias Ocasões* 261 e “Relato da Vida e Escritos de Adam Smith, LL.D.” de Dugald Stewart. Publicado pela primeira vez em 1795.

- [*Corr.*] *Correspondência de Adam Smith*. Ed. EC Mossner e IS Ross. Indianápolis: Liberty Press, 1987.

b. Volumes complementares para a edição Glasgow

- *Índice das Obras de Adam Smith*. Ed K. Haakonssen e AS Skinner. Indianápolis,: Liberty Press, 2002.
- *Ensaio sobre Adam Smith*. Editado por AS Skinner e Thomas Wilson. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- *Vida de Adam Smith*. É Ross. Oxford: Oxford University Press, 1995.

c. Apresentações e Obras para uma Audiência Geral

- Berry, Christopher J. A *Teoria Social do Iluminismo Escocês*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1997.
- Fleischacker, Samuel. *Sobre a Riqueza das Nações de Adam Smith*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Haakonssen, K. (ed.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Muller, Jerry Z. *Adam Smith em seu tempo e nosso*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- Otteson, James R. *Adam Smith: Escritos Filosóficos Seleccionados (Biblioteca de Filosofia Escocesa)*. Exeter: Imprint Academic, 2004.
- Weinstein, Jack Russel. *Em Adam Smith*. Belmont: Wadsworth, 2001.
- Raphael, DD *Adam Smith (Mestres)*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

d. Livros recomendados para especialistas

Qualquer número da revista *A crítica de Adam Smith* será de interesse dos leitores de Smith. O Volume 2 (2007) terá um simpósio especial sobre a noção de escolha racional de Smith (deliberação econômica), e o Volume 3 (2008) terá um simpósio especial sobre Smith e educação. Ambos podem merecer atenção especial.

- Campbell, *Ciência da Moral de Adam Smith*. Nova Jersey: Rowman e Littlefield, 1971.
- Cropsey, Joseph. *Política e economia: uma interpretação dos princípios de Adam Smith (com mais reflexões sobre os princípios de Adam Smith)*(edição revisada). Chicago: St. Augustine's Press, 2001.
- Evensky, *Filosofia Moral de J. Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Força, Pierre. *Interesse próprio antes de Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Griswold, Charles L. Jr. *Adam Smith e as Virtudes do Iluminismo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Haakonssen, Knud (ed.). *Adam Smith (Biblioteca Internacional de Ensaio Críticos na História da Filosofia)*. Aldershot: Ashgate/Dartmouth Publishing, 1998).

- Haakonssen, Knud. *A ciência de um legislador*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- MONTES, Leônidas. *Adam Smith em Contexto*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2004.
- Otteson, James. *Mercado da Vida de Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Raphael, DD *O Espectador Imparcial*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Scott, William Roberto. *Adam Smith como estudante e professor*. Nova York: Augusts M. Kelley, 1965.
- Teichgraeber, Richard. *Livre Comércio e Filosofia Moral: Repensando as Fontes da Riqueza das Nações de Adam Smith*. Durham, Duke University Press, 1986.
- Weinstein, Jack Russel. *Pluralismo de Adam Smith: Educação da Racionalidade e os Sentimentos Morais*. New Haven: Yale University Press, 2013.

Informação sobre o autor

Jack Russell Weinstein

University of North Dakota

USA

IMMANUEL KANT

Na base do sistema de Kant está a doutrina do “idealismo transcendental”, que enfatiza uma distinção entre o que podemos experimentar (o mundo natural, observável) e o que não podemos (objetos “supersensíveis”, como Deus e a alma). Kant argumentou que só podemos ter conhecimento de coisas que podemos experimentar. Assim, em resposta à pergunta “O que posso saber?” Kant responde que podemos conhecer o mundo natural, observável, mas não podemos, no entanto, ter respostas para muitas das questões mais profundas da metafísica.

A ética de Kant está organizada em torno da noção de um “imperativo categórico”, que é um princípio ético universal que afirma que se deve sempre respeitar a humanidade nos outros e que só se deve agir de acordo com regras que possam valer para todos. Kant argumentou que a lei moral é uma verdade da razão e, portanto, que todas as criaturas racionais estão vinculadas pela mesma lei moral. Assim, em resposta à pergunta: “O que devo fazer?” Kant responde que devemos agir racionalmente, de acordo com uma lei moral universal.

Kant também argumentou que sua teoria ética requer a *crença* no livre-arbítrio, em Deus e na imortalidade da alma. Embora não possamos ter *conhecimento* dessas coisas, a reflexão sobre a lei moral leva a uma crença justificada nelas, o que equivale a uma espécie de fé racional. Assim, em resposta à pergunta: “O que posso esperar?” Kant responde que podemos esperar que nossas almas sejam imortais e que realmente exista um Deus que projetou o mundo de acordo com princípios de justiça.

Além desses três pontos focais, Kant também fez contribuições duradouras para quase todas as áreas da filosofia. Sua teoria estética continua influente entre os críticos de arte. Sua teoria do conhecimento é

leitura obrigatória para muitos ramos da filosofia analítica. O cosmopolitismo por trás de sua teoria política colore o discurso sobre globalização e relações internacionais. E algumas de suas contribuições científicas são até consideradas precursoras intelectuais de várias ideias da cosmologia contemporânea.

Este artigo apresenta uma visão geral dessas e de outras contribuições filosóficas mais importantes de Kant. Segue procedimentos padrão para citar as obras de Kant. As passagens da *Crítica da Razão Pura* são citadas por referência aos números das páginas nas edições de 1781 e 1787. Assim, "(A805/B833)" refere-se à página 805 na edição de 1781 e 833 na edição de 1787. As referências ao resto das obras de Kant referem-se ao volume e ao número da página das edições oficiais da *Academia Alemã das obras de Kant*. Assim, "(5:162)" refere-se ao volume 5, página 162 dessas edições.

ÍNDICE

1. Vida
2. Metafísica e Epistemologia
 - a. Pensamento Pré-Crítico
 - b. O sono dogmático, o conhecimento sintético a priori e a mudança copernicana
 - c. As faculdades cognitivas e suas representações
 - d. Idealismo transcendental
 - I. A Idealidade do Espaço e do Tempo
 - II. Aparências e coisas em si
 - e. A Dedução das Categorias
 - f. Teoria da Experiência
 - g. Crítica da Metafísica Transcendental

- I. A Alma (Paralogismos da Razão Pura)
 - II. O Mundo (Antinomias da Razão Pura)
 - III. Deus (Ideal da Razão Pura)
- 3. Filosofia da Matemática
- 4. Ciência natural
 - a. Física
 - b. Outras Contribuições Científicas
- 5. Teoria Moral
 - a. A Boa Vontade e o Dever
 - b. O imperativo categórico
 - c. Postulados da Razão Prática
- 6. Teoria Política e Teoria da História Humana
 - a. A História Humana e a Era do Iluminismo
 - b. Teoria Política
 - c. Paz Perpétua
- 7. Teoria da arte e da beleza
 - a. O Belo e o Sublime
 - b. Teoria da Arte
 - c. Relação com a Teoria Moral
- 8. Antropologia Pragmática
- 9. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Literatura Primária
 - b. Literatura Secundária

1. Vida

Kant nasceu em 1724 na cidade prussiana de Königsberg (agora Kaliningrado na Rússia). Seus pais – Johann Georg e Anna Regina – eram pietistas. Embora tenham criado Kant nessa tradição (uma ramificação

austera do luteranismo que enfatizava a humildade e a graça divina), ele não parece ter sido muito simpático a esse tipo de devoção religiosa. Quando jovem, frequentou o Collegium Fridericianum em Königsberg, depois do qual frequentou a Universidade de Königsberg. Embora inicialmente tenha focado seus estudos nos clássicos, a filosofia logo chamou e prendeu sua atenção. O racionalismo de Gottfried Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754) foi mais influente sobre ele durante esses primeiros anos, mas Kant também foi apresentado aos escritos de Isaac Newton (1642-1727) durante esse período.

Sua mãe havia morrido em 1737 e, após a morte de seu pai, em 1746, Kant deixou a Universidade para trabalhar como professor particular para várias famílias no campo ao redor da cidade. Ele retornou à Universidade em 1754 para ensinar como *professor adjunto*, o que significava que ele era pago diretamente por alunos individuais, e não pela Universidade. Ele se sustentou dessa maneira até 1770. Kant publicou muitos ensaios e outros trabalhos curtos durante esse período. Ele fez pequenas contribuições científicas em astronomia, física e ciências da terra, e escreveu tratados filosóficos envolvendo as tradições Leibniziano-Wolffianas da época (muitos deles são discutidos abaixo). O principal objetivo profissional de Kant durante este período era eventualmente atingir a posição de Professor de Lógica e Metafísica em Königsberg. Ele finalmente conseguiu em 1770 (com a idade de 46) quando completou sua segunda dissertação (a primeira havia sido publicada em 1755), que agora é chamada de *Dissertação Inaugural*.

Os comentaristas dividem a carreira de Kant no período "pré-crítico" antes de 1770 e no período "crítico" depois. Após a publicação da *Dissertação Inaugural*, Kant publicou quase nada por mais de uma

década (este período é referido como sua “década silenciosa”). No entanto, este foi tudo menos um período de pousio para Kant. Depois de descobrir e ser abalado pelo ceticismo radical do empirismo de Hume no início da década de 1770, Kant empreendeu um projeto maciço para responder a Hume. Ele percebeu que essa resposta exigiria uma reorientação completa das abordagens mais fundamentais da metafísica e da epistemologia. Embora tenha demorado muito mais do que o planejado inicialmente, seu projeto se concretizou em 1781 com a publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*.

A década de 1780 seria os anos mais produtivos da carreira de Kant. Além de escrever os *Prolegômenos para Qualquer Metafísica Futura* (1783) como uma espécie de introdução à *Crítica*, Kant escreveu importantes obras em ética (*Fundamentos para a Metafísica da Moral*, 1785, e *Crítica da Razão Prática*, 1788), filosofia teórica para a teoria física newtoniana (*Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural*, 1786), e ele revisou substancialmente a *Crítica da Razão Pura* em 1787. Kant encerrou a década com a publicação da terceira e última crítica, *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790).

Embora os produtos da década de 1780 sejam as obras pelas quais Kant é mais conhecido, ele continuou a publicar escritos filosóficos também durante a década de 1790. Destacam-se neste período *Religião nos Limites da Mera Razão* (1793), *Rumo à Paz Perpétua* (1795), *Metafísica da Moral* (1797) e *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (1798). A *Religião* gerou alguma controvérsia, e Kant acabou sendo levado a prometer ao rei da Prússia (Friedrich Wilhelm II) não publicar mais nada sobre religião (Kant considerou a promessa nula e sem efeito depois que o rei morreu em 1797). Durante seus últimos anos, ele se dedicou a completar o projeto crítico com uma ponte final para a ciência física.

Infelizmente, a crescente demência dos últimos anos de Kant o impediu de terminar este livro (rascunhos parciais são publicados sob o título *Opus Postumum*).

Kant nunca se casou e há muitas histórias que o pintam como um excêntrico, mas austero. Essas histórias não lhe fazem justiça. Ele era amado por seus amigos e colegas. Kant era consistentemente generoso com todos ao seu redor, incluindo seus servos. Ele foi universalmente considerado um convidado de jantar animado e envolvente e (mais tarde na vida) anfitrião. E ele foi um professor dedicado e popular ao longo das cinco décadas que passou na sala de aula. Embora Kant esperasse uma cerimônia pequena e privada, quando morreu em 1804, aos 79 anos, seu funeral foi assistido por milhares de pessoas que desejavam prestar homenagem ao “sábio de Königsberg”.

2. Metafísica e Epistemologia

O elemento mais importante da metafísica e epistemologia madura de Kant é sua doutrina do idealismo transcendental, que recebeu sua discussão mais completa na *Crítica da Razão Pura* (1781/87). O idealismo transcendental é a tese de que o mundo empírico que experimentamos (o mundo “fenomenal” das “aparições”) deve ser distinguido do mundo das coisas como elas são em si mesmas. O aspecto mais significativo dessa distinção é que, embora o mundo empírico exista no espaço e no tempo, as coisas em si não são nem espaciais nem temporais. O idealismo transcendental tem consequências abrangentes. Do lado positivo, Kant considera o idealismo transcendental como implicando um “realismo empírico”, segundo o qual os humanos têm acesso epistêmico direto ao mundo natural e físico e podem até ter cognição a priori de características básicas de todos os possíveis objetos experienciáveis. Do lado negativo,

Kant argumenta que não podemos ter conhecimento das coisas em si mesmas. Além disso, uma vez que a metafísica tradicional lida com as coisas em si mesmas, as respostas às questões da metafísica tradicional (por exemplo, a respeito de Deus ou do livre-arbítrio) nunca podem ser respondidas pelas mentes humanas.

Esta seção aborda o desenvolvimento da metafísica e epistemologia de Kant e, em seguida, resume os argumentos e conclusões mais importantes da teoria de Kant.

a. Pensamento Pré-Crítico

Crítica da Razão Pura, o livro que alteraria o curso da filosofia ocidental, foi escrito por um homem já avançado em sua carreira. Ao contrário do Kant do “período crítico” posterior, a produção filosófica do Kant inicial estava totalmente enredada na tradição racionalista alemã, dominada na época pelos escritos de Gottfried Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754). No entanto, muitas das preocupações de Kant durante o período pré-crítico antecipam aspectos importantes de seu pensamento maduro.

A primeira obra puramente filosófica de Kant foi a *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios da Cognição Metafísica* (1755). As primeiras partes deste longo ensaio apresentam críticas e revisões do entendimento wolffiano dos princípios básicos da metafísica, especialmente os Princípios de Identidade (*o que é, é, e o que não é, não é*), de Contradição (*nada pode ser e não ser*), e de Razão Suficiente (*nada é verdade sem uma razão pela qual é verdade*). Na parte final, Kant defende dois princípios originais da metafísica. De acordo com o “Princípio da Sucessão”, toda mudança nos objetos requer a interação mútua de uma pluralidade de substâncias. Este princípio é um análogo metafísico do princípio de ação e reação de

Newton, e antecipa o argumento de Kant na Terceira Analogia da Experiência da *Crítica da Razão Pura* (ver 2f abaixo). De acordo com o “Princípio da Coexistência”, várias substâncias só podem coexistir dentro do mesmo mundo se a unidade desse mundo estiver fundamentada no intelecto de Deus. Embora Kant mais tarde afirmasse que nunca podemos ter um conhecimento metafísico desse tipo de relação entre Deus e o mundo (até porque não podemos nem mesmo saber que Deus existe), ele continuaria, no entanto, ocupado com a questão da como múltiplas substâncias distintas podem constituir um mundo único e unificado.

Na *Monadologia Física* (1756), Kant tenta fornecer uma explicação metafísica da constituição básica da substância material em termos de “mônadas”. Leibniz e Wolff sustentaram que as mônadas são as substâncias simples e atômicas que constituem a matéria. Kant segue Wolff ao rejeitar a afirmação de Leibniz de que as mônadas são semelhantes à mente e que não interagem umas com as outras. O aspecto novo do relato de Kant está em sua afirmação de que cada mônada possui um grau de força atrativa e repulsiva, e que as mônadas preenchem determinados volumes de espaço por causa das interações entre essas mônadas à medida que se comprimem por meio de suas forças repulsivas opostas. Trinta anos depois, nos *Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural* (1786), Kant desenvolveria a teoria de que a matéria deve ser entendida em termos de interação de forças atrativas e repulsivas. A principal diferença entre a visão posterior e a anterior é que Kant não apela mais para mônadas, ou substâncias simples (o idealismo transcendental exclui a possibilidade de substâncias mais simples como constituintes da matéria; veja 2gii abaixo).

A publicação final do período pré-crítico de Kant foi *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível*, também referida como a *Dissertação Inaugural* (1770), uma vez que marcou a

nomeação de Kant como Professor de Lógica e Metafísica de Königsberg. Embora Kant ainda não tivesse tido os insights cruciais finais que levariam ao desenvolvimento do idealismo transcendental, muitos dos elementos importantes de sua metafísica madura são prefigurados aqui. Dois aspectos da *Dissertação Inaugural* são especialmente dignos de nota. Primeiro, em uma ruptura com seus predecessores, Kant distingue duas faculdades fundamentais da mente: a sensibilidade, que representa o mundo por meio de “intuições” singulares, e o entendimento, que representa o mundo por meio de “conceitos” gerais. Na *Dissertação Inaugural*, Kant argumenta que a sensibilidade representa o mundo sensível dos “fenômenos”, enquanto o entendimento representa um mundo inteligível dos “númenos”. No período crítico Kant negará que possamos ter qualquer conhecimento determinado dos númenos, e que o conhecimento dos fenômenos requer a cooperação conjunta da sensibilidade e do entendimento. Em segundo lugar, ao descrever a “forma” do mundo sensível, Kant argumenta que espaço e tempo “não são algo objetivo e real”, mas sim “subjetivos e ideais” (2:403). A afirmação de que o espaço e o tempo pertencem às coisas apenas como aparecem, não como são em si mesmas, será uma das teses centrais do idealismo transcendental maduro de Kant.

b. O sono dogmático, o conhecimento sintético a priori e a mudança copernicana

Embora o Kant inicial mostrasse uma completa disposição de discordar de muitos aspectos importantes da ortodoxia wolffiana da época, Kant continuou a tomar como certo o pressuposto racionalista básico de que a cognição metafísica era possível. Em uma observação retrospectiva dos *Prolegômenos Para Qualquer Futura Metafísica* (1783), Kant diz que

sua fé nessa suposição racionalista foi abalada por David Hume (1711-1776), cujo ceticismo quanto à possibilidade de conhecimento de conexões causais necessárias despertou Kant de seu “sono dogmático” (4:260). Hume argumentou que nunca podemos ter conhecimento das conexões necessárias entre causas e efeitos porque tal conhecimento não pode ser dado por meio dos sentidos, nem derivado a priori como verdades conceituais. Kant percebeu que o problema de Hume era sério porque seu ceticismo sobre o conhecimento da necessidade da conexão entre causa e efeito generalizou-se a todo conhecimento metafísico pertencente à necessidade, não apenas à causalidade especificamente. Por exemplo, há a questão de por que as verdades matemáticas necessariamente são verdadeiras no mundo natural, ou a questão se podemos saber que um ser (Deus) existe necessariamente.

A solução para o ceticismo de Hume, que formaria a base da filosofia crítica, era dupla. A primeira parte da solução de Kant foi concordar com Hume que o conhecimento metafísico (como o conhecimento da causalidade) não é dado por meio dos sentidos, nem é conhecido a priori por meio de análise conceitual. Kant argumentou, no entanto, que existe um terceiro tipo de conhecimento que é a priori, mas que não é conhecido simplesmente pela análise de conceitos. Ele se referiu a isso como “conhecimento sintético a priori”. Onde os julgamentos analíticos são justificados pelas relações semânticas entre os conceitos que eles mencionam (por exemplo, “todos os solteiros são solteiros”), os julgamentos sintéticos são justificados por sua conformidade com o objeto dado que eles descrevem (por exemplo, “esta bola aqui é vermelha”). O enigma colocado pela noção de conhecimento sintético a priori é que ele exigiria que um objeto fosse apresentado à mente, mas não fosse dado na experiência sensorial.

A segunda parte da solução de Kant é explicar como o conhecimento sintético a priori poderia ser possível. Ele descreve sua visão chave sobre este assunto como uma mudança “copernicana” em seu pensamento sobre a relação epistêmica entre a mente e o mundo. Copérnico havia percebido que apenas parecia que o sol e as estrelas giravam ao nosso redor, e que poderíamos ter conhecimento de como o sistema solar realmente era se levássemos em conta o fato de que o céu tem essa aparência porque nós, observadores, somos em movimento. Analogamente, Kant percebeu que devemos rejeitar a crença de que o modo como as coisas aparecem corresponde ao modo como as coisas são em si mesmas. Além disso, ele argumentou que os objetos de conhecimento só podem ser coisas como aparecem, não como são em si. Apelando para essa nova abordagem da metafísica e da epistemologia, Kant argumentou que devemos investigar as estruturas mais básicas da experiência (isto é, as estruturas de como as coisas aparecem para nós), porque as estruturas básicas da experiência coincidirão com as estruturas básicas de quaisquer objetos que possam ser experimentados. Em outras palavras, se só é possível ter experiência de um objeto se o objeto se conforma às condições da experiência, então conhecer as condições da experiência nos dará conhecimento – conhecimento sintético a priori de fato – de todo objeto possível da experiência. Kant supera o ceticismo de Hume mostrando que podemos ter um conhecimento sintético a priori dos objetos em geral quando tomamos como objeto de nossa investigação a própria forma de um possível objeto de experiência. A *Crítica da Razão Pura* é uma tentativa de trabalhar todos os detalhes importantes dessa estratégia filosófica básica.

c. As faculdades cognitivas e suas representações

A teoria da mente de Kant é organizada em torno de uma explicação dos poderes da mente, suas “faculdades cognitivas”. Uma das afirmações centrais de Kant é que as capacidades cognitivas da mente dependem de duas faculdades básicas e fundamentalmente distintas. Primeiro, há “sensibilidade”. A sensibilidade é uma faculdade passiva porque sua função é receber representações por meio da afeição dos objetos nos sentidos. Através da sensibilidade, os objetos são “dados” à mente. Em segundo lugar, há a “compreensão”, que é uma faculdade ativa cujo trabalho é “pensar” (isto é, aplicar conceitos a) os objetos dados pela sensibilidade.

O tipo mais básico de representação da sensibilidade é o que Kant chama de “intuição”. Uma intuição é uma representação que se refere diretamente a um objeto individual singular. Existem dois tipos de intuições. *Intuições puras* são representações *a priori* do próprio espaço e tempo (veja 2d1 abaixo). As *intuições empíricas* são representações *a posteriori* que se referem a objetos empíricos específicos no mundo. Além de possuir uma “forma” espaço-temporal, as intuições empíricas também envolvem sensação, que Kant chama de “matéria” da intuição (e da experiência em geral). Sem sensações, a mente nunca poderia ter pensamentos sobre coisas reais, apenas possíveis. Temos intuições empíricas tanto de objetos no mundo físico (“intuições externas”) quanto de objetos em nossas próprias mentes (“intuições internas”).

O tipo mais básico de representação do entendimento é o “conceito”. Ao contrário de uma intuição, um conceito é uma representação que geralmente se refere a um número indefinido de objetos (por exemplo, o conceito 'gato' por si só poderia se referir a todo e qualquer gato, mas não a qualquer um em particular). Conceitos referem-

se a seus objetos apenas indiretamente porque dependem de intuições para referência a objetos particulares. Tal como acontece com as intuições, existem dois tipos básicos de conceitos. Conceitos puros são representações *a priori* e caracterizam a estrutura lógica mais básica da mente. Kant chama esses conceitos de "categorias". Os conceitos empíricos são representações *a posteriori* e são formados com base na experiência sensorial com o mundo. Os conceitos são combinados pelo entendimento em "julgamentos", que são as menores unidades de conhecimento. Só posso ter plena cognição de um objeto no mundo uma vez que, primeiro, tive uma intuição empírica do objeto, segundo, conceitualizei esse objeto de alguma forma e, terceiro, formei minha conceituação do objeto intuído em um julgamento. Isso significa que tanto a sensibilidade quanto a compreensão devem trabalhar em cooperação para que o conhecimento seja possível. Como expressa Kant, "Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas" (A51/B75).

Há duas outras faculdades cognitivas importantes que devem ser mencionadas. A primeira é a "imaginação" transcendental, que faz a mediação entre a sensibilidade e a compreensão. Kant chama essa faculdade de "cega" porque não temos acesso introspectivo às suas operações. Kant diz que podemos pelo menos saber que ela é responsável por formar intuições de tal maneira que seja possível ao entendimento aplicar conceitos a elas. A outra é a "razão", que opera de maneira semelhante ao entendimento, mas que opera independentemente dos sentidos. Enquanto o entendimento combina os dados dos sentidos em julgamentos, a razão combina os julgamentos do entendimento em um todo coerente, unificado e sistemático. A razão não se satisfaz com meros fragmentos desconexos de conhecimento. A razão quer que todo

conhecimento forme um sistema de conhecimento. A razão também é a faculdade responsável pelas “ilusões” da metafísica transcendente (ver 2g abaixo).

d. Idealismo transcendental

O idealismo transcendental é uma teoria sobre a relação entre a mente e seus objetos. Três teses fundamentais compõem essa teoria: primeiro, há uma distinção entre aparências (coisas como aparecem) e coisas como são em si mesmas. Em segundo lugar, o espaço e o tempo são condições subjetivas *a priori* da possibilidade da experiência e, portanto, dizem respeito apenas às aparências, não às coisas em si. Terceiro, só podemos ter conhecimento determinado de coisas que podem ser experimentadas, portanto, apenas de aparências, não de coisas em si.

Cabe uma rápida observação sobre o termo “idealismo transcendental”. Kant normalmente usa o termo “transcendental” quando quer enfatizar que algo é uma condição para a possibilidade da experiência. Assim, por exemplo, o capítulo intitulado “Análise Transcendental de Conceitos” trata dos conceitos sem os quais a cognição de um objeto seria impossível. Kant usa o termo “idealismo” para indicar que os objetos da experiência são dependentes da mente (embora o sentido preciso dessa dependência da mente seja controverso; veja 2d2 abaixo). Portanto, o idealismo transcendental é a teoria de que é uma condição para a possibilidade da experiência que os objetos da experiência sejam, em algum sentido, dependentes da mente.

I. A Idealidade do Espaço e do Tempo

Kant argumenta que o espaço e o tempo são *a priori*, condições subjetivas sobre a possibilidade da experiência, ou seja, que são *transcendentalmente ideais*. Kant fundamenta a distinção entre aparências e coisas em si na percepção de que, como condições subjetivas da experiência, o espaço e o tempo só poderiam caracterizar as coisas como elas aparecem, não como elas são em si mesmas. Além disso, a alegação de que só podemos conhecer as aparências (não as coisas em si mesmas) é uma consequência das afirmações de que só podemos conhecer os objetos que estão em conformidade com as condições da experiência e que apenas as aparências espaço-temporais estão em conformidade com essas condições. Dada a importância sistemática dessa afirmação radical, quais foram os argumentos de Kant a favor dela? O que se segue são alguns dos argumentos mais importantes de Kant para a tese.

Um argumento tem a ver com a relação entre sensações e espaço. Kant argumenta que as sensações por si só não são espaciais, mas que elas (ou possivelmente os objetos a que correspondem) são representadas no espaço, “fora e próximas umas das outras” (A23/B34). Assim, a capacidade de sentir objetos no espaço pressupõe a representação *a priori* do espaço, o que implica que o espaço é apenas ideal, portanto, não uma propriedade das coisas em si.

Outro argumento que Kant faz repetidamente durante o período crítico pode ser chamado de “argumento da geometria”. Suas duas premissas são, primeiro, que as verdades da geometria são verdades necessárias e, portanto, verdades *a priori*, e, segundo, que as verdades da geometria são sintéticas (porque essas verdades não podem ser derivadas de uma análise dos significados dos conceitos geométricos). Se a geometria, que é o estudo da estrutura do espaço, é sintética *a priori*,

então seu objeto – o espaço – deve ser uma mera representação *a priori* e não algo que pertence às coisas em si (a teoria da cognição matemática de Kant é discutida em 3b abaixo).

Muitos comentaristas acharam esses argumentos pouco satisfatórios porque eles dependem da suposição questionável de que, se as representações do espaço e do tempo são *a priori*, elas não podem ser propriedades das coisas em si mesmas. “Por que não pode ser os dois?” muitos querem perguntar. Um argumento mais forte aparece na discussão de Kant sobre a Primeira e a Segunda Antinomias da Razão Pura (discutida abaixo, 2g2). Lá Kant argumenta que se espaço e tempo fossem coisas em si ou mesmo propriedades das coisas em si, então se poderia provar que espaço e tempo são e não são infinitamente grandes, e que a matéria no espaço é e não é infinitamente divisível. Em outras palavras, a suposição de que espaço e tempo são *transcendentalmente reais* em vez de *transcendentalmente ideais* leva a uma contradição e, portanto, espaço e tempo devem ser transcendentalmente ideais.

II. Aparências e coisas em si

Como a distinção de Kant entre aparências e coisas em si deve ser entendida é um dos tópicos mais controversos da literatura. É uma questão de importância central porque como se entende essa distinção determina como se compreenderá toda a natureza do idealismo kantiano. O que se segue resume brevemente as principais opções interpretativas, mas não se posiciona sobre qual é a correta.

De acordo com as interpretações de “dois mundos”, a distinção entre aparências e coisas em si deve ser entendida em termos metafísicos e ontológicos. As aparências (e, portanto, todo o mundo físico que experimentamos) compreendem um conjunto de entidades, e as coisas em

si são um conjunto ontologicamente distinto de entidades. Embora as coisas em si possam de alguma forma fazer com que tenhamos experiência de aparências, as aparências que experimentamos não são coisas em si.

De acordo com as interpretações de “um mundo” ou “dois aspectos”, a distinção entre aparências e coisas em si mesmas deve ser entendida em termos epistemológicos. As aparências são ontologicamente as mesmas coisas que as coisas em si mesmas, e a frase “em si mesmas” significa simplesmente “não consideradas em termos de sua relação epistêmica com os percebedores humanos”.

Uma objeção comum contra as interpretações de dois mundos é que elas podem tornar a teoria de Kant muito semelhante ao idealismo imaterialista de Berkeley (uma associação da qual Kant tentou veementemente se distanciar), e elas parecem ignorar a frequente caracterização de Kant da distinção aparência/coisa em si em termos de diferentes pontos de vista epistêmicos. E uma objeção comum contra as interpretações de um mundo é que elas podem banalizar alguns dos aspectos revolucionários da teoria de Kant, e parecem ignorar a frequente caracterização de Kant da distinção aparência/coisa em si em termos aparentemente metafísicos. Houve tentativas de interpretações intermediárias entre essas duas opções. Por exemplo, alguns argumentaram que Kant reconhece apenas um mundo, mas que a distinção aparência/coisa em si é, não obstante, metafísica, não meramente epistemológica.

e. A Dedução das Categorias

Após estabelecer a idealidade do espaço e do tempo e a distinção entre as aparências e as coisas em si, Kant passa a mostrar como é possível ter *um conhecimento a priori* das características necessárias das

aparências. Conhecer as aparências requer mais do que o mero conhecimento de sua forma sensível (espaço e tempo); também requer que sejamos capazes de aplicar certos conceitos (por exemplo, o conceito de causação) às aparências. Kant identifica os conceitos mais básicos que podemos usar para pensar sobre objetos como os “conceitos puros do entendimento” ou as “categorias”.

Existem doze categorias no total, e elas se dividem em quatro grupos de três:

1. *Quantidade*: unidade, pluralidade e totalidade
2. *Qualidade*: realidade, negação e limitação
3. *Relação*: substância, causalidade e comunidade
4. *Modalidade*: possibilidade, realidade e necessidade

A tarefa do capítulo intitulado “Dedução transcendental das categorias” é mostrar que essas categorias podem e devem ser aplicadas de alguma forma a qualquer objeto que possa ser um objeto de experiência. O argumento da Dedução Transcendental é um dos momentos mais importantes da *Crítica*, mas é também um dos argumentos mais difíceis, complexos e polêmicos do livro. Portanto, não será possível reconstruir o argumento em detalhes aqui. Em vez disso, são descritas as reivindicações e os movimentos mais importantes de Kant na *Dedução*.

O argumento de Kant gira em torno de concepções de autoconsciência (ou o que ele chama de “apercepção”) como condição para a possibilidade de experimentar o mundo como um todo unificado. Kant considera incontroverso que podemos estar cientes de nossas representações como *nossas representações*. Não é apenas que eu possa ter os pensamentos 'P' ou 'Q'; Também sou sempre capaz de atribuir esses pensamentos a mim mesmo: 'eu acho P' e 'eu acho Q'. Além disso, também somos capazes de reconhecer que é o mesmo *eu* que pensa em

ambos os casos. Assim, podemos reconhecer que 'eu penso tanto P quanto Q'. Em geral, toda a nossa experiência é unificada porque pode ser atribuída ao único e mesmo eu e, portanto, essa unidade da experiência depende da unidade do eu autoconsciente. Em seguida, Kant pergunta quais condições devem ser obtidas para que essa unidade de autoconsciência seja possível. Sua resposta é que devemos ser capazes de diferenciar entre o eu que pensa e o objeto sobre o qual pensamos. Ou seja, devemos ser capazes de distinguir entre elementos subjetivos e objetivos em nossa experiência. Se não pudéssemos fazer tal distinção, então toda experiência seria apenas tantos acontecimentos mentais desconectados: tudo seria subjetivo e não haveria "unidade de apercepção" que se colocasse sobre e contra os vários objetos representados pelo eu.

Kant precisa explicar como somos capazes de diferenciar entre os elementos subjetivos e objetivos da experiência. Sua resposta é que uma representação é objetiva quando o sujeito é obrigado a representar o objeto de uma certa maneira, isto é, quando não cabe aos poderes associativos livres de minha imaginação determinar como eu o represento. Por exemplo, se considero uma pintura atraente ou se ela evoca um exemplo da infância, depende da atividade associativa de minha própria imaginação; mas o tamanho da tela e a composição química dos pigmentos não dependem de mim: na medida em que os represento como características objetivas da pintura, sou obrigado a representá-los de uma certa maneira. Para que um conteúdo representacional seja necessário dessa maneira, de acordo com Kant, ele deve estar sujeito a uma "regra". As regras relevantes que Kant tem em mente são as condições que algo deve satisfazer para que seja representado como um objeto. E essas condições são precisamente os conceitos estabelecidos no

esquema das categorias, que são os conceitos de um “objeto em geral”. Portanto, se devo ter alguma experiência, devo conceituar objetos em termos de categorias *a priori*.

O argumento de Kant na Dedução é um “argumento transcendental”: Kant começa com uma premissa aceita por todos, mas depois pergunta quais condições devem ter sido atendidas para que essa premissa seja verdadeira. Kant assumiu que temos uma experiência unificada dos muitos objetos que povoam o mundo. Esta experiência unificada depende da unidade da apercepção. A unidade de apercepção permite ao sujeito distinguir entre elementos subjetivos e objetivos na experiência. Essa habilidade, por sua vez, depende de representar objetos de acordo com regras, e as regras em questão são as categorias. Portanto, a única maneira de explicar o fato de termos experiência é apelando para o fato de que as categorias se aplicam aos objetos da experiência.

Vale ressaltar quão verdadeiramente radical é a conclusão da Dedução Transcendental. Kant considera ter mostrado que toda a natureza está sujeita às regras estabelecidas pelas categorias. Mas essas categorias são *a priori*: elas se originam na mente. Isso significa que a ordem e a regularidade que encontramos no mundo natural são possibilitadas pela própria construção da natureza e sua ordem pela mente. Assim, a conclusão da Dedução Transcendental é paralela à conclusão da Estética Transcendental: onde esta mostrou que as formas de sensibilidade (espaço e tempo) se originam na mente e são impostas ao mundo, a primeira mostra que as formas de compreensão (as categorias) também se originam na mente e se impõem ao mundo.

f. Teoria da Experiência

A Dedução Transcendental mostrou que é necessário que façamos uso das categorias na experiência, mas também que temos *justificativa* para fazer uso delas. Na seguinte série de capítulos (juntos rotulados de Analítica dos Princípios) Kant tenta alavancar os resultados da Dedução e provar que existem leis transcendentalmente necessárias que todo objeto possível da experiência deve obedecer. Ele se refere a estes como “princípios de entendimento puro”. Esses princípios são sintéticos *a priori* no sentido definido acima (ver 2b), e são condições transcendentais da possibilidade da experiência.

Os dois primeiros princípios correspondem às categorias de quantidade e qualidade. Primeiro, Kant argumenta que todo objeto da experiência deve ter uma forma e tamanho espacial determinados e uma duração temporal determinada (exceto objetos mentais, que não têm determinações espaciais). Em segundo lugar, Kant argumenta que todo objeto da experiência deve conter uma “matéria” que preencha a extensa magnitude do objeto. Este assunto deve ser descrito como uma “magnitude intensiva”. Magnitudes extensivas são representadas através da intuição do objeto (a forma da representação) e magnitudes intensivas são representadas pelas sensações que preenchem a intuição (a matéria da representação).

Os próximos três princípios são discutidos em um importante e longo capítulo chamado Analogias da Experiência. Eles derivam das categorias relacionais: substância, causalidade e comunidade. De acordo com a Primeira Analogia, a experiência sempre envolverá objetos que devem ser representados como substâncias. “Substância” aqui deve ser entendida em termos de um objeto que persiste permanentemente como um “substrato” e que é portador de “acidentes” impermanentes. De acordo com a

Segunda Analogia, todo evento deve ter uma causa. Diz-se que um evento é a causa de outro quando o segundo evento segue o primeiro de acordo com uma regra. E de acordo com a Terceira Analogia (que pressupõe as duas primeiras), todas as substâncias estão em relações de interação recíproca umas com as outras. Ou seja, quaisquer dois pedaços de substância material exercerão algum grau de influência causal um no outro, mesmo que estejam distantes.

Os princípios das Analogias da Experiência são princípios metafísicos importantes e, se os argumentos de Kant para eles forem bem-sucedidos, eles marcam avanços significativos na investigação metafísica da natureza. A Primeira Analogia é uma forma do princípio da conservação da matéria: ela mostra que a matéria nunca pode ser criada ou aniquilada por meios naturais, ela só pode ser alterada. A Segunda Analogia é uma versão do princípio da razão suficiente aplicada à experiência (sendo as causas razões suficientes para seus efeitos), e representa a refutação de Kant ao ceticismo de Hume em relação à causalidade. Hume argumentou que nunca podemos ter conhecimento das conexões necessárias entre eventos; em vez disso, só podemos perceber certos tipos de eventos como sendo constantemente conjugados com outros tipos de eventos. Ao argumentar que os eventos seguem uns aos outros de acordo com as regras, Kant mostrou como podemos ter conhecimento das conexões necessárias entre os eventos acima e além de sua mera conjunção constante. Por fim, Kant provavelmente pretendia que a Terceira Analogia estabelecesse uma base transcendental a priori para algo como a lei da gravitação universal de Newton, que diz que não importa quão distantes dois objetos estejam, eles exercerão algum grau de influência gravitacional um sobre o outro.

Os Postulados do Pensamento Empírico em Geral contém o conjunto final de princípios do entendimento puro e derivam das categorias modais (possibilidade, atualidade, necessidade). Os Postulados definem as diferentes formas de representar o status modal dos objetos, ou seja, o que é para um objeto de experiência ser possível, atual ou necessário.

A passagem mais importante do capítulo dos Postulados é a Refutação do Idealismo, que é uma refutação do ceticismo do mundo externo que Kant adicionou à edição de 1787 da *Crítica*. Kant ficara incomodado com as resenhas da primeira edição que comparavam desfavoravelmente seu idealismo transcendental com o idealismo imaterialista de Berkeley. Na Refutação, Kant argumenta que seu sistema implica não apenas que um mundo externo (isto é, espacial) seja possível (o que Berkeley negou), mas que podemos saber que ele é real (o que Descartes e outros questionaram). A estratégia argumentativa de Kant na Refutação é engenhosa, mas controversa. Onde os céticos supõem que temos conhecimento dos estados de nossas próprias mentes, mas dizem que não podemos ter certeza de que um mundo externo corresponde a esses estados, Kant vira a mesa e argumenta que não teríamos conhecimento dos estados de nossas próprias mentes (especificamente, a ordem temporal em que nossas ideias ocorrem) se não estivéssemos simultaneamente conscientes de substâncias permanentes no espaço, fora da mente. A estrutura precisa do argumento de Kant, bem como a questão de quão bem-sucedido ele é, continua a ser uma questão de debate acalorado na literatura.

g. Crítica da Metafísica Transcendental

Um dos resultados mais importantes da teoria da experiência de Kant é que é possível ter conhecimento do mundo porque o mundo como o

experimentamos está em conformidade com as condições de possibilidade da experiência. Assim, Kant sustenta que só pode haver conhecimento de um objeto se for possível que esse objeto seja dado em uma experiência. Esse aspecto da condição epistemológica do sujeito humano implica que existem importantes áreas de investigação sobre as quais gostaríamos de ter conhecimento, mas não podemos. Mais importante ainda, Kant argumentou que *a metafísica transcendente*, isto é, a investigação filosófica sobre objetos "supersensíveis" que não fazem parte do mundo empírico, marca um beco sem saída filosófico (nota: há uma diferença sutil, mas importante, entre os termos "transcendental" e "transcendente" para Kant. "Transcendental" descreve as condições de possibilidade da experiência. "Transcendente" descreve objetos incognoscíveis no reino "numenal" das coisas em si).

Kant chama os conceitos básicos da investigação metafísica de "ideias". Ao contrário dos conceitos do entendimento, que correspondem a objetos possíveis que podem ser dados na experiência, as ideias são conceitos da razão e não correspondem a objetos possíveis da experiência. As três ideias mais importantes com as quais Kant se preocupa na Dialética Transcendental são a alma, o mundo (considerado como uma totalidade) e Deus. O peculiar sobre essas ideias da razão é que a razão é levada por sua própria estrutura a postular objetos correspondentes a essas ideias. Não pode deixar de fazer isso porque o trabalho da razão é unificar os conhecimentos em um todo sistemático, e descobre que precisa dessas ideias da alma, do mundo e de Deus para completar essa unificação sistemática.

Kant apresenta sua análise da ilusão transcendental e sua crítica da metafísica transcendente na série de capítulos intitulada "Dialética Transcendental", que ocupa a maior parte da segunda metade da *Crítica*

da Razão Pura. Esta seção resume os argumentos mais importantes de Kant da Dialética.

I. A Alma (Paralogismos da Razão Pura)

Kant aborda a metafísica da alma – uma investigação que ele chama de “psicologia racional” – nos Paralogismos da Razão Pura. A psicologia racional, como Kant a descreve, é a tentativa de provar teses metafísicas sobre a natureza da alma através de uma análise da simples proposição “eu penso”. Muitos dos predecessores e contemporâneos racionalistas de Kant pensaram que a reflexão sobre a noção de “eu” na proposição “eu penso” revelaria que o eu é necessariamente uma *substância* (o que significaria que o eu é uma alma), uma *unidade* indivisível (que alguns usariam para provar a imortalidade da alma), *auto idêntico* (o que é relevante para questões relacionadas à identidade pessoal) e *distinto do mundo externo* (o que pode levar ao ceticismo do mundo externo). Kant argumenta que tal raciocínio é o resultado da ilusão transcendental.

A ilusão transcendental na psicologia racional surge quando o *mero pensamento* do eu na proposição “eu penso” é confundido com uma *cognição* do eu como objeto (uma cognição envolve intuição e conceito, enquanto um mero pensamento envolve apenas conceito). Por exemplo, considere a questão de saber se podemos conhecer o eu como uma substância (isto é, como uma alma). Por um lado, algo é conhecido como substância quando é representado apenas como sujeito da predicação e nunca é predicado de outro sujeito. O eu do “eu penso” é sempre representado como sujeito (os vários pensamentos do eu são seus predicados). Por outro lado, algo só pode ser conhecido como substância quando é dado como objeto persistente em uma intuição (ver 2f acima), e não pode haver intuição do próprio eu. Portanto, embora não possamos

deixar de pensar no eu como uma alma substancial, nunca podemos ter conhecimento do eu como uma substância e, portanto, o conhecimento da existência e natureza da alma é impossível.

II. O Mundo (Antinomias da Razão Pura)

As Antinomias da Razão Pura tratam da “cosmologia racional”, isto é, da investigação metafísica sobre a natureza do cosmos considerado como uma totalidade. Uma “antinomia” é um conflito da razão consigo mesma. As antinomias surgem quando a razão parece ser capaz de provar duas proposições opostas e mutuamente contraditórias com aparente certeza. Kant discute quatro antinomias na primeira *Crítica* (ele também descobre outras antinomias em escritos posteriores). A Primeira Antinomia mostra que a razão parece ser capaz de provar que o universo é finito e infinito no espaço e no tempo. A Segunda Antinomia mostra que a razão parece ser capaz de provar que a matéria é e não é infinitamente divisível em partes cada vez menores. A Terceira Antinomia mostra que a razão parece ser capaz de provar que o livre-arbítrio não pode ser uma parte causalmente eficaz do mundo (porque toda a natureza é determinista) e, no entanto, deve ser tal causa. E a Quarta Antinomia mostra que a razão parece ser capaz de provar que existe e não existe um ser necessário (que alguns identificariam com Deus).

Em todos os quatro casos, Kant tenta resolver esses conflitos da razão consigo mesma apelando para o idealismo transcendental. A afirmação de que espaço e tempo não são características das coisas em si é usada para resolver a Primeira e a Segunda Antinomias. Uma vez que o mundo empírico no espaço e no tempo é identificado com as aparências, e como o mundo como uma totalidade nunca pode ser dado como uma única aparência, não há nenhum fato determinado da matéria quanto ao

tamanho do universo: ele também não é determinado nem determinadamente infinito; em vez disso, é *indefinidamente* grande. Da mesma forma, a matéria não tem os átomos mais simples (ou “mônadas”) nem é infinitamente dividida; em vez disso, é *indefinidamente* divisível.

A distinção entre aparências e coisas em si é usada para resolver a Terceira e a Quarta Antinomias. Embora todo evento empírico experimentado no reino da aparência tenha uma causa natural determinística, é pelo menos logicamente possível que a liberdade possa ser um poder causalmente eficaz no nível das coisas em si mesmas. E embora todo objeto empírico experimentado dentro do reino da aparência seja uma entidade contingentemente existente, é logicamente possível que exista um ser necessário fora do reino da aparência que fundamenta a existência dos seres contingentes dentro do reino da aparência. Deve-se ter em mente que Kant não pretendeu demonstrar a existência de um livre-arbítrio transcendente ou de um ser necessário transcendente: Kant nega a possibilidade de conhecimento das coisas em si mesmas. Em vez disso, Kant apenas acredita ter mostrado que a existência de tais entidades é logicamente possível. Em sua teoria moral, no entanto, Kant oferecerá um argumento para a realidade da liberdade (ver 5c abaixo).

III. Deus (Ideal da Razão Pura)

O Ideal da Razão Pura aborda a ideia de Deus e argumenta que é impossível provar a existência de Deus. A argumentação no Ideal da Razão Pura foi antecipada em *O Único Argumento Possível em Apoio à Existência de Deus* (1763), tornando este aspecto do pensamento maduro de Kant um dos remanescentes mais significativos do período pré-crítico.

Kant identifica a ideia de Deus com a ideia de um *ens realissimum*, ou “ser mais real”. Este ser mais real também é considerado pela razão como um ser necessário, isto é, algo que existe necessariamente em vez de apenas contingentemente. A razão é levada a postular a ideia de tal ser quando reflete sobre suas concepções de seres finitos com realidade limitada e infere que a realidade dos seres finitos deve derivar e depender da realidade do ser mais infinitamente perfeito. Claro, o fato de que a razão pensa necessariamente em um ser real e necessário não implica que tal ser exista. Kant argumenta que existem apenas três argumentos possíveis para a existência de tal ser, e que nenhum é bem-sucedido.

De acordo com o *argumento ontológico* para a existência de Deus (versões das quais foram propostas por Santo Anselmo (1033-1109) e Descartes (1596-1650), entre outros), Deus é o único ser cuja essência implica sua existência. Kant famosamente objeta que esse argumento trata erroneamente a existência como um “predicado real”. De acordo com Kant, quando faço uma afirmação da forma “x é necessariamente F”, tudo o que posso dizer é que “se x existe, então x deve ser F”. Assim, quando os proponentes do argumento ontológico afirmam que a ideia de Deus implica que “Deus necessariamente existe”, tudo o que eles podem significar é que “se Deus existe, então Deus existe”, o que é uma tautologia vazia.

Kant também oferece longas críticas ao *argumento cosmológico* (a existência de seres contingentes implica a existência de um ser necessário) e ao *argumento físico-teológico*, também referido como o “argumento do desígnio” (a ordem e a intencionalidade no mundo só pode ser explicado por um criador divino). Kant argumenta que ambos dependem implicitamente da argumentação do argumento ontológico pertencente à existência necessária e, uma vez que falha, eles também falham.

Embora Kant argumente na Dialética Transcendental que não podemos ter conhecimento da alma, da liberdade da vontade, nem de Deus, em seus escritos éticos ele complicará essa história e argumentará que temos justificativa para acreditar nessas coisas (ver 5c abaixo).

3. Filosofia da Matemática

A distinção entre juízos analíticos e sintéticos (ver 2b acima) é necessária para a compreensão da teoria matemática de Kant. Lembre-se de que um julgamento analítico é aquele em que a verdade do julgamento depende apenas da relação entre os conceitos usados no julgamento. A verdade de um juízo sintético, ao contrário, exige que um objeto seja "dado" em sensibilidade e que os conceitos usados no juízo sejam combinados no objeto. Nesses termos, a maioria dos predecessores de Kant considerava as verdades matemáticas como verdades analíticas. Kant, por outro lado, argumentou que o conhecimento matemático é sintético. Pode parecer surpreendente que o conhecimento das verdades matemáticas dependa de um objeto ser dado na sensibilidade, pois certamente não chegamos ao conhecimento matemático por meios empíricos. Lembre-se, no entanto, que um julgamento pode ser tanto sintético quanto *a priori*. Como os julgamentos das estruturas necessárias da experiência, a matemática também é sintética *a priori* de acordo com Kant.

Para fazer este ponto, Kant considera a proposição ' $7+5=12$ '. Certamente, essa proposição é *a priori*: posso conhecer sua verdade sem fazer experimentos empíricos para ver o que acontece quando coloco sete coisas ao lado de outras cinco. Mais ao ponto, ' $7+5=12$ ' deve ser *a priori* porque é uma verdade *necessária*, e julgamentos empíricos são sempre meramente contingentes de acordo

com Kant. No entanto, ao mesmo tempo, o julgamento não é analítico porque “o conceito de doze não é de forma alguma já pensado apenas pelo meu pensamento dessa unificação de sete e cinco, e não importa quanto tempo eu analise meu conceito de tal soma possível, ainda não encontrarei doze nela” (B15).

Se o conhecimento matemático é sintético, então depende de objetos sendo dados em sensibilidade. E se for *a priori*, então esses objetos devem ser objetos *não empíricos*. Que tipo de objetos Kant tem em mente aqui? A resposta está na teoria de Kant das formas puras da intuição (espaço e tempo). Lembre-se de que uma intuição é uma representação singular e imediata de um objeto individual (veja 2c acima). As intuições empíricas representam objetos sensíveis através da sensação, mas as intuições *puras são a priori* representações do espaço e do tempo como tal. Essas intuições puras de espaço e tempo fornecem os objetos da matemática por meio do que Kant chama de “construção” de conceitos na intuição pura. Como ele diz, “construir um conceito significa exibir *a priori* a intuição correspondente a ele” (A713/B741). Um conceito matemático (por exemplo, 'triângulo') pode ser pensado como uma regra de como fazer um objeto que corresponda a esse conceito.

Assim, se 'triângulo' é definido como 'forma tridimensional de três lados', então construo um triângulo em pura intuição quando imagino três linhas se unindo para formar uma figura bidimensional. Essas construções puras na intuição podem ser usadas para chegar ao (sintéticas, *a priori*) conhecimento matemático. Considere a proposição, 'Os ângulos de um triângulo somam 180 graus'. Quando eu construo um triângulo na intuição de acordo com a regra 'forma tridimensional, bidimensional', então o triângulo construído terá de fato ângulos que somam 180 graus. E isso será verdade independentemente de qual triângulo *específico* eu construí

(isósceles, escalenos e assim por diante). Kant sustenta que todo conhecimento matemático é derivado desta forma: eu tomo um conceito, construo-o na intuição pura e então determino quais características da intuição construída são necessariamente verdadeiras sobre ele.

4. Ciências Naturais

Além de seu trabalho em filosofia teórica pura, Kant demonstrou um interesse ativo pelas ciências naturais ao longo de sua carreira. A maioria de suas importantes contribuições científicas foram nas ciências físicas (incluindo não apenas a física propriamente dita, mas também as ciências da terra e a cosmologia). Na *Crítica do Poder de Julgamento* (1790), ele também apresentou uma longa discussão sobre a base filosófica do estudo das entidades biológicas.

Em geral, Kant pensava que um corpo de conhecimento só poderia contar como uma ciência no verdadeiro sentido se pudesse admitir uma descrição matemática e um princípio *a priori* que pudesse ser “apresentado *a priori* na intuição” (4:471). Portanto, Kant era pessimista sobre a possibilidade de a psicologia empírica chegar a ser uma verdadeira ciência. Kant até pensou que poderia ser o caso de que “a química não pode ser nada mais do que uma arte sistemática ou doutrina experimental, mas nunca uma ciência adequada” (4:471).

Esta seção se concentra principalmente na física de Kant (4a), mas também lista várias outras contribuições científicas de Kant (4b).

a. Física

O interesse de Kant pela teoria física começou cedo. Seu primeiro trabalho publicado, *Reflexões Sobre a Verdadeira Estimativa das Forças Vivas* (1749) foi uma investigação sobre alguns problemas fundamentais da

física, e entrou no debate "*vis viva*" ("forças vivas") entre Leibniz e os cartesianos sobre como quantificar a força em objetos em movimento (na maior parte, Kant ficou do lado dos leibnizianos). Alguns anos depois, Kant escreveu a *Monadologia Física* (1756), que tratava de outras questões fundamentais da física (ver 2a acima).

A teoria física madura de Kant é apresentada em sua forma mais completa em *Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural* (1786). Esta teoria pode ser entendida como crescimento e consequência da teoria transcendental da experiência articulada na *Crítica da Razão Pura* (ver 2f acima). Onde a *Crítica* mostrou as formas conceituais necessárias às quais todos os objetos possíveis da experiência devem se conformar, os *Fundamentos Metafísicos* especificam com mais detalhes como deve ser exatamente a constituição física desses objetos. A continuidade com a teoria da experiência da *Crítica* está implícita na própria estrutura dos *Fundamentos Metafísicos*. Assim como a teoria da experiência de Kant foi dividida em quatro seções correspondentes aos quatro grupos de categorias (quantidade, qualidade, relação, modalidade), o corpo dos *Fundamentos Metafísicos* também está dividido nas mesmas linhas.

Assim como a teoria da *Monadologia Física*, os *Fundamentos Metafísicos* apresentam uma teoria "dinâmica" da matéria segundo a qual a substância material é constituída por uma interação entre forças atrativas e repulsivas. A ideia básica é que cada volume de substância material possui uma tendência bruta de expandir e afastar outros volumes de substância (isto é força repulsiva) e cada volume de substância possui uma tendência bruta de contrair e atrair outros volumes de substância (isto é força atrativa). A força repulsiva explica a solidez e a impenetrabilidade dos corpos, enquanto a força atrativa explica a gravitação (e presumivelmente também fenômenos como a atração magnética). Além disso, qualquer

volume de substância possuirá essas forças em um determinado grau: a matéria em um volume pode ser mais ou menos repulsiva e mais ou menos atraente. A proporção de força atrativa e repulsiva em uma substância determinará o quão denso é o corpo. A esse respeito, a teoria de Kant marca uma ruptura acentuada com as de seus predecessores mecanicistas (os mecanicistas acreditavam que todos os fenômenos físicos poderiam ser explicados apelando para os tamanhos, formas e velocidades dos corpos materiais). Os cartesianos pensavam que não havia diferença verdadeira na densidade e que o aparecimento de diferenças na densidade poderia ser explicado apelando para porosidade no corpo. Da mesma forma, os atomistas pensavam que a densidade poderia ser explicada por diferenças na proporção de átomos para vazio em qualquer volume.

Assim, para ambas as teorias, sempre que houvesse um volume completamente preenchido com substância material (sem poros, sem vazio), só poderia haver um valor possível para a massa dividida pelo volume. De acordo com a teoria de Kant, em contraste, dois volumes de tamanho igual podem ser completamente preenchidos com matéria e ainda assim diferir em sua quantidade de matéria (sua massa) e, portanto, diferir em sua densidade (massa dividida por volume). Outra consequência da teoria de Kant que o coloca em desacordo com os cartesianos e atomistas foi sua afirmação de que a matéria é elástica, portanto compressível: um volume de matéria completamente preenchido poderia ser reduzido em volume enquanto a quantidade de matéria permaneceria inalterada (portanto, tornar-se-ia mais densa). Os cartesianos e atomistas consideravam isso impossível.

No final de sua carreira, Kant trabalhou em um projeto que deveria completar a conexão entre a filosofia transcendental e a física. Entre outras coisas, Kant tentou dar uma demonstração transcendental, *a priori*, da

existência de um “éter” onipresente que permeia todo o espaço. Embora Kant nunca tenha completado um manuscrito para este projeto (devido principalmente à deterioração de suas faculdades mentais no final de sua vida), ele deixou muitas notas e rascunhos parciais. Muitas dessas notas e rascunhos foram editados e publicados sob o título *Opus Postumum*.

b. Outras Contribuições Científicas

Além de suas principais contribuições para a física, Kant publicou vários escritos abordando diferentes questões nas ciências naturais. Desde cedo demonstrou grande interesse em geologia e ciências da terra, como evidenciado pelos títulos de alguns de seus ensaios mais curtos: *A questão, se a Terra está envelhecendo, considerada do ponto de vista físico* (1754); *Sobre as causas dos terremotos por ocasião da calamidade que se abateu sobre os países ocidentais da Europa no final do ano passado* (1756); *Observações contínuas sobre os terremotos que foram experimentados por algum tempo* (1756); *Novas notas para explicar a teoria dos ventos, em que, ao mesmo tempo, ele convida o comparecimento às suas palestras* (1756).

Em 1755, ele escreveu a *Exposição Sucinta de Algumas Meditações sobre o Fogo* (que apresentou à universidade como Tese de Mestrado). Lá ele argumentou, contra os mecanicistas cartesianos, que fenômenos físicos como o fogo só podem ser explicados pelo recurso à matéria elástica (isto é, compressível), que antecipou a física madura de seus *Fundamentos Metafísicos* (ver 4a acima).

Uma das contribuições científicas mais duradouras de Kant veio de seus primeiros trabalhos em cosmologia. Em sua *História Natural Universal e Teoria dos Céus* (1755), Kant deu uma explicação mecânica da formação do sistema solar e das galáxias em termos dos princípios da física

newtoniana (uma versão mais curta do argumento também aparece em *O Único Argumento Possível em Apoio a uma Demonstração da Existência de Deus* de 1763). A hipótese de Kant era que um único processo mecânico poderia explicar por que observamos um movimento orbital de corpos menores em torno de corpos maiores em muitas escalas diferentes no cosmos (luas ao redor de planetas, planetas ao redor de estrelas e estrelas ao redor do centro da galáxia). Ele propôs que no início da criação, toda a matéria estava espalhada de forma mais ou menos uniforme e aleatória em uma espécie de nebulosa.

Uma vez que os vários pedaços de matéria atraíam uns aos outros através da gravitação, os corpos se moveriam um em direção ao outro dentro de regiões locais para formar corpos maiores. As maiores delas se tornaram estrelas, e as menores se tornaram luas ou planetas. Porque tudo já estava em movimento (devido à atração gravitacional de tudo para tudo), e porque todos os objetos seriam puxados para o centro de massa de sua região local (por exemplo, o sol no centro do sistema solar, ou um planeta no centro de seu próprio sistema planetário menor), o movimento de objetos dentro dessa região se tornaria movimentos orbitais (como descrito pela teoria da gravidade de Newton). Apesar de *A História Natural Universal* não ter sido amplamente lida durante a maior parte da vida de Kant (devido principalmente à falência da editora de Kant enquanto os livros impressos permaneceram em um depósito), em 1796 Pierre-Simon Laplace (1749-1827) propôs uma versão notavelmente semelhante da mesma teoria, e isso causou um interesse renovado no livro de Kant. Hoje, a teoria é chamada de "Hipótese Nebular de Kant-Laplace", e uma versão modificada dessa teoria ainda é mantida hoje.

Por fim, na segunda metade da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), Kant discute os fundamentos filosóficos da biologia por meio de uma

análise dos juízos teleológicos. Embora não seja uma teoria biológica totalmente elaborada *per se*, Kant conecta sua explicação da cognição biológica de maneiras interessantes a outros aspectos importantes de seu sistema filosófico. Primeiro, os organismos naturais são essencialmente teleológicos ou “intencionais”. Essa intencionalidade se manifesta por meio da estrutura orgânica do organismo: todas as suas muitas partes trabalham juntas para constituir o todo, e qualquer parte só faz sentido em termos de sua relação com o funcionamento saudável do todo. Por exemplo, os dentes de um animal são projetados para mastigar o tipo de alimento que o animal está equipado para caçar ou forragear e que é adequado para digerir.

Nesse aspecto, as entidades biológicas guardam uma forte analogia com as grandes obras de arte. Grandes obras de arte também são orgânicas na medida em que as partes só fazem sentido no contexto do todo, e a arte exhibe uma intencionalidade semelhante à encontrada na natureza (ver seção 7 abaixo). Em segundo lugar, Kant discute a importância da biologia com respeito à cognição teológica. Embora ele negue que o aparente desígnio por trás da intencionalidade dos organismos possa ser usado como prova da existência de Deus (ver 2g3 acima), ele pensa que a intencionalidade encontrada na natureza fornece uma espécie de dica de que existe um princípio inteligível por trás da observável, mundo natural e, portanto, que o propósito final de toda a natureza é racional. Em conexão com sua teoria moral e teoria da história humana (ver seções 5 e 6 abaixo), Kant argumentará que a teleologia da natureza pode ser entendida como, em última instância, dirigida para uma culminação em uma natureza totalmente racional, isto é, a humanidade em sua (futuro) forma final.

5. Teoria Moral

A teoria moral de Kant é organizada em torno da ideia de que agir moralmente e agir de acordo com a razão são a mesma coisa. Em virtude de ser um agente racional (isto é, em virtude de possuir razão prática, razão interessada e dirigida a um objetivo), a pessoa é obrigada a seguir a lei moral que a razão prática prescreve. Fazer o contrário é agir irracionalmente. Como Kant coloca sua ênfase no dever que advém de ser um agente racional que conhece a lei moral, a teoria de Kant é considerada uma forma de deontologia (*deon* - vem do grego "dever" ou "obrigação").

Como sua filosofia teórica, a filosofia prática de Kant é *a priori*, formal e universal: a lei moral é derivada não empiricamente da própria estrutura da razão prática (sua *forma*), e como todos os agentes racionais compartilham a mesma razão prática, a lei moral vincula e obriga a todos igualmente. Então, qual é essa lei moral que obriga todos os agentes racionais universalmente e *a priori*? A lei moral é determinada pelo que Kant chama de *Imperativo Categórico*, que é o princípio geral que exige que se respeite a humanidade em si e nos outros, que não se abra uma exceção para si mesmo ao deliberar sobre como agir, e em geral que só se age de acordo com regras que todos podem e devem obedecer.

Embora Kant insista que a lei moral é igualmente obrigatória para todos os agentes racionais, ele também insiste que a obrigatoriedade da lei moral é *auto imposta*: nós prescrevemos *autonomamente* a lei moral para nós mesmos. Porque Kant pensa que o tipo de autonomia em questão aqui só é possível sob a pressuposição de uma base transcendentalmente livre de escolha moral, a restrição que a lei moral impõe a um agente não é apenas consistente com a liberdade da vontade, ela a exige. Portanto, um dos aspectos mais importantes do projeto de

Kant é mostrar que estamos justificados em pressupor que nossas escolhas moralmente significativas são fundamentadas em uma liberdade transcendental (o mesmo tipo de liberdade que Kant argumentou que *não poderíamos* provar por mera razão “teórica” ou “especulativa”; veja 2gii acima).

Esta seção visa explicar a estrutura e o conteúdo da teoria moral de Kant (5a-b), e também as afirmações de Kant de que a crença na liberdade, em Deus e na imortalidade da alma são “postulados” necessários da razão prática (5c). Sobre a relação entre a teoria moral de Kant e sua teoria estética, veja 7c abaixo.

a. A Boa Vontade e o Dever

Kant expõe o caso de sua teoria moral em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (também conhecida como a “Segunda Crítica”; 1788), e a *Metafísica dos Costumes* (1797). Seus argumentos da *Fundamentação* são os mais conhecidos e influentes, então o seguinte se concentra principalmente neles.

Kant começa seu argumento a partir da premissa de que uma teoria moral deve ser fundamentada em uma explicação do que é *incondicionalmente bom*. Se algo é meramente condicionalmente bom, isto é, se sua bondade depende de outra coisa, então essa outra coisa também será meramente condicionalmente boa, caso em que sua bondade depende de outra coisa, ou será incondicionalmente boa. Toda bondade, então, deve, em última análise, ser rastreável a algo que é incondicionalmente bom. Há muitas coisas que normalmente consideramos boas, mas que não são verdadeiramente e incondicionalmente boas. Recursos benéficos como dinheiro ou poder

geralmente são bons, mas como essas coisas podem ser usadas para propósitos malignos, sua bondade está condicionada ao uso que lhes é dado. A força de caráter geralmente é uma coisa boa, mas, novamente, se alguém usa um caráter forte para realizar com sucesso planos malignos, então o caráter forte não é bom. Mesmo a felicidade, de acordo com Kant, não é incondicionalmente boa. Embora todos os seres humanos desejem universalmente ser felizes, se alguém é feliz, mas não merece sua felicidade (porque, por exemplo, sua felicidade resulta de roubar dos mais velhos), então não é bom para a pessoa ser feliz. A felicidade só é boa na condição de que a felicidade seja merecida.

Kant argumenta que só há uma coisa que pode ser considerada incondicionalmente boa: uma *boa vontade*. Uma pessoa tem boa vontade na medida em que forma suas intenções com base em um respeito autoconsciente pela lei moral, isto é, pelas regras sobre o que um agente racional deve fazer, seu dever. O valor de uma boa vontade reside nos princípios com base nos quais ela forma suas intenções; não reside nas consequências das ações a que as intenções conduzem. Isso é verdade mesmo que um testamento bom nunca leve a quaisquer consequências desejáveis: “Mesmo se... este testamento carecesse totalmente da capacidade de realizar seu propósito... tem todo o seu valor em si mesmo” (4:393). Isso está de acordo com a ênfase de Kant na bondade incondicional de uma boa vontade: se uma vontade fosse avaliada em termos de suas consequências, então a bondade da vontade dependeria (isto é, seria condicionada) dessas consequências (a esse respeito, a deontologia de Kant está em total oposição às teorias morais consequencialistas, que baseiam suas avaliações morais nas consequências das ações, e não nas intenções por trás delas).

b. O imperativo categórico

Se uma boa vontade é aquela que forma suas intenções com base em princípios corretos de ação, então queremos saber que tipo de princípios são esses. Um princípio que comanda uma ação é chamado de “imperativo”. A maioria dos imperativos são “imperativos hipotéticos”, ou seja, são comandos válidos apenas se certas condições forem atendidas. Por exemplo: “se você quer ser um lojista de sucesso, então cultive uma reputação de honestidade”. Uma vez que os imperativos hipotéticos são condicionados aos desejos e às consequências pretendidas das ações, eles não podem servir como princípios que determinam as intenções e volições de uma vontade incondicionalmente boa. Em vez disso, exigimos o que Kant chama de “imperativo categórico”. Onde os imperativos hipotéticos assumem a forma “se y é desejado/pretendido/buscado, faça x”, os imperativos categóricos simplesmente assumem a forma “faça x”. Uma vez que um imperativo categórico é despojado de toda referência às consequências de uma ação, ele é assim despojado de todo conteúdo determinado e, portanto, é puramente formal. E como é incondicional, vale universalmente. Portanto, um imperativo categórico expressa apenas a própria forma de uma lei universalmente obrigatória: “nada resta senão a conformidade das ações como tais com a lei universal” (4:402). Agir moralmente, então, é formar as próprias intenções com base na própria ideia de um princípio universal de ação.

Essa concepção de um imperativo categórico leva Kant à sua primeira formulação oficial do próprio imperativo categórico: “age somente de acordo com aquela máxima pela qual você pode ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (4:421). Uma máxima é uma regra geral que pode ser usada para determinar cursos particulares de ações em circunstâncias particulares. Por exemplo, a máxima “eu mentirei quando

isso me livrar de problemas” pode ser usada para determinar a decisão de mentir sobre uma relação adúltera. O imperativo categórico oferece um procedimento de decisão para determinar se um determinado curso de ação está de acordo com a lei moral. Depois de determinar em que máxima se basearia a ação em questão, pergunta-se então se seria possível, dado o poder (em um cenário hipotético imaginado), escolher que todos agissem de acordo com essa mesma máxima. Se é possível desejar que todos ajam de acordo com essa máxima, então a ação em consideração é moralmente permissível. Se não for possível desejar que todos ajam de acordo com essa máxima, a ação é moralmente inadmissível.

Mentir para encobrir o adultério é, portanto, imoral porque não se pode querer que todos ajam de acordo com a máxima: “Mentirei quando isso me livrar de problemas”. Observe que não é simplesmente que seria indesejável que todos agissem de acordo com essa máxima. Em vez disso, seria impossível. Como todos saberiam que todos estavam agindo de acordo com aquela máxima, nunca haveria a pressuposição de que alguém estivesse dizendo a verdade; o próprio ato de mentir, é claro, requer tal pressuposição por parte daquele a quem se está mentindo. Portanto, o estado de coisas em que todos mentem para sair do problema nunca pode surgir, portanto não pode ser desejado que seja uma lei universal. Ele falha no teste do imperativo categórico.

O objetivo do apelo de Kant à formulação da lei universal do imperativo categórico é mostrar que uma ação é moralmente permissível apenas se a máxima na qual a ação se baseia puder ser afirmada como uma lei universal que todos obedecem sem exceção. A marca do vício, então, é que alguém abre uma exceção para si mesmo. Ou seja, alguém age de uma maneira que não gostaria que todos os outros agissem.

Quando alguém opta por mentir sobre uma relação adúltera, está implicitamente pensando: “em geral, as pessoas devem dizer a verdade, mas neste caso serei a exceção à regra”.

A primeira formulação de Kant do imperativo categórico o descreve em termos da própria forma da própria lei universal. Esse relato formal abstrai qualquer conteúdo específico que a lei moral possa ter para seres humanos vivos e respiradores. Kant oferece uma segunda formulação para abordar o lado material da lei moral. Uma vez que a lei moral tem a ver com ações, e todas as ações são, por definição, teleológicas (isto é, dirigidas a um objetivo), uma formulação material do imperativo categórico exigirá um apelo aos “fins” da atividade humana. Alguns fins são meramente instrumentais, ou seja, são buscados apenas porque servem como “meios” para outros fins. Kant argumenta que a lei moral deve visar um fim que não seja meramente instrumental, mas sim um fim em si mesmo. Somente os agentes racionais, segundo Kant, são fins em si mesmos. Agir moralmente é, portanto, respeitar os agentes racionais como fins em si mesmos.

Assim, o imperativo categórico pode ser reformulado da seguinte forma: “Aja de modo que você use a humanidade, seja em sua própria pessoa ou na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca meramente como um meio” (4: 429). A ideia básica aqui é que é imoral tratar alguém como algo de valor meramente instrumental; as pessoas têm um valor intrínseco (não instrumental), e a lei moral exige que respeitemos esse valor intrínseco. Voltando ao exemplo dos parágrafos anteriores, seria errado mentir sobre uma ligação adúltera porque, ao esconder a verdade, está-se manipulando a outra pessoa para facilitar as coisas para si; esse tipo de manipulação, no entanto, equivale a tratar o outro como uma coisa (como um mero meio para o conforto de não se

meter em encrença), e não como uma pessoa digna de respeito e com direito à verdade.

A noção de uma lei universal fornece a forma do imperativo categórico e os agentes racionais como fins em si mesmos fornecem a matéria. Esses dois lados do imperativo categórico são combinados em ainda uma terceira formulação, que apela para a noção de um “reino dos fins”. Um reino de fins pode ser pensado como uma espécie de ideal utópico perfeitamente justo no qual todos os cidadãos deste reino respeitam livremente o valor intrínseco da humanidade em todos os outros por causa de um reconhecimento auto imposto autonomamente da obrigatoriedade da lei moral universal para todos os agentes racionais. A terceira formulação do imperativo categórico é simplesmente a ideia de que se deve agir de qualquer maneira que um membro dessa sociedade perfeitamente justa agiria: “agir de acordo com as máximas de um membro dando leis universais para um reino meramente possível de fins” (4:439). A ideia de um reino de fins é um ideal (daí o “meramente possível”). Embora a humanidade nunca seja capaz de alcançar um estado tão perfeito de coexistência utópica, podemos pelo menos nos esforçar para nos aproximar desse estado em um grau cada vez maior.

c. Postulados da Razão Prática

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant argumentou que, embora possamos reconhecer a simples possibilidade lógica de que os humanos possuem livre-arbítrio, que existe uma alma imortal e que existe um Deus, ele também argumentou que nunca podemos ter conhecimento positivo dessas coisas (veja 2g acima). Em seus escritos éticos, no entanto, Kant complica essa história. Ele argumenta que, apesar da impossibilidade teórica de conhecimento desses objetos, a *crença* neles é, no entanto, uma

pré-condição para a ação moral (e para a cognição prática em geral). Assim, liberdade, imortalidade e Deus são “postulados da razão prática”. A discussão a seguir baseia-se principalmente na *Crítica da Razão Prática*).

Vamos começar com liberdade. Kant argumenta que a moralidade e a obrigação que vem com ela só são possíveis se os humanos tiverem livre arbítrio. Isso porque as leis universais prescritas pelo imperativo categórico pressupõem autonomia (*autos* = eu; *nomos* = lei). Ser autônomo é ser o fundamento livre de seus próprios princípios, ou “leis” de ação. Kant argumenta que, se pressupusermos que os humanos são racionais e têm livre arbítrio, toda a sua teoria moral segue diretamente. O problema, porém, está em justificar a crença de que somos livres. Kant argumentou na Segunda Analogia da Experiência que todo evento no mundo natural tem um “fundamento determinante”, ou seja, uma causa, e assim todas as ações humanas, como eventos naturais, têm causas determinísticas (ver 2f acima). O único espaço para a liberdade da vontade estaria no reino das coisas em si mesmas, que contém o correlato numenal do meu eu fenomenal. Como as coisas em si mesmas são incognoscíveis, nunca posso olhar para elas para obter evidências de que possuo liberdade transcendental. Kant apresenta pelo menos dois argumentos para justificar a crença na liberdade como pré-condição de sua teoria moral. Há muita controvérsia entre os comentaristas sobre a forma exata de seus argumentos, bem como seu sucesso. Não será possível julgar essas disputas em detalhes aqui. Veja a Seção 10 (*Referências e Leituras Adicionais* para referências a alguns desses comentários).

Na *Fundamentação*, Kant sugere que o pressuposto de que somos livres decorre do fato de termos razão prática e de pensarmos em nós mesmos como agentes práticos. Sempre que enfrento uma escolha que

requer deliberação, devo considerar as opções diante de mim como realmente abertas. Se eu pensasse no meu curso de ação como já determinado de antemão, então não haveria realmente nenhuma escolha a fazer. Além disso, ao tomar minha deliberação como real, também penso nos possíveis resultados de minhas ações como *causados por mim*. A noção de uma causalidade que se origina no *eu* é a noção de um livre arbítrio. Assim, o próprio fato de eu deliberar sobre quais ações tomarei significa que estou pressupondo que minha escolha é real e, portanto, que sou livre. Como Kant coloca, todos os agentes práticos agem “sob a ideia de liberdade” (4:448). Não é óbvio que este argumento seja suficientemente forte para os propósitos de Kant. A posição parece ser que eu devo agir *como se* eu fosse livre, mas agir como se eu fosse livre de forma alguma implica que eu seja realmente *livre*. Na melhor das hipóteses, parece que, como ajo *como se* fosse livre, devo agir *como se* a moralidade realmente me obrigasse. Isso não estabelece que a lei moral *realmente* me obriga.

Na *Segunda Crítica*, Kant oferece um argumento diferente para a realidade da liberdade. Ele argumenta que é um “fato da razão” bruto (5:31) que o imperativo categórico (e assim a moralidade em geral) nos obriga como agentes racionais. Em outras palavras, todos os agentes racionais são pelo menos implicitamente conscientes da obrigatoriedade da lei moral sobre nós. Como a moralidade requer liberdade, segue-se que, se a moralidade é real, então a liberdade também deve ser real. Assim, esse “fato da razão” permite uma inferência à realidade da liberdade. Embora a conclusão deste argumento seja mais forte do que o argumento anterior, sua premissa é mais controversa. Por exemplo, está longe de ser óbvio que todos os agentes racionais estejam conscientes da lei moral. Se fossem, como ninguém descobriu essa lei moral exata antes

de 1785, quando Kant escreveu a *Fundamentação*? Igualmente problemático, não está claro por que esse “fato da razão” deve contar como *conhecimento* da obrigatoriedade da lei moral. Pode ser que não possamos deixar de acreditar que a lei moral nos obriga, caso em que mais uma vez acabamos agindo *como se* fôssemos livres e *como se* a lei moral fosse real.

Novamente, há muito debate na literatura sobre a estrutura e o sucesso dos argumentos de Kant. É claro, no entanto, que o sucesso do projeto moral de Kant permanece ou cai com seus argumentos para a liberdade da vontade, e que a força geral dessa teoria é determinada em alto grau pelo status epistêmico de nossa crença em nossa própria liberdade.

Os argumentos de Kant para a imortalidade e Deus como postulados da razão prática pressupõem que a realidade da lei moral e a liberdade da vontade foram estabelecidas, e também dependem do princípio de que “‘dever’ implica ‘pode’”: não se pode ser obrigado a fazer algo, a menos que a coisa em questão seja factível. Por exemplo, não há sentido em que eu seja obrigado a resolver sozinho a pobreza global, porque não está ao meu alcance fazê-lo. De acordo com Kant, o objetivo final de um agente moral racional deve ser tornar-se *perfeitamente* moral. Somos obrigados a nos esforçar para nos tornarmos cada vez mais morais. Dado o princípio “dever implica poder”, se *devemos* trabalhar para a perfeição moral, então a perfeição moral deve ser *possível* e *podemos* tornar-se perfeito. No entanto, Kant sustenta que a perfeição moral é algo que os agentes racionais finitos, como os humanos, só podem progredir, mas não realmente alcançar em qualquer quantidade finita de tempo, e certamente não dentro de qualquer vida humana. Assim, a lei moral exige um “progresso sem fim” para a “completa conformidade da vontade com a lei

moral" (5:122). Esse progresso sem fim em direção à perfeição só pode ser exigido de nós se nossa própria existência for infinita. Em suma, a crença de que se deve lutar pela perfeição moral pressupõe a crença na imortalidade da alma.

Além do princípio "dever implica poder", o argumento de Kant sobre a crença em Deus também envolve uma elaboração da noção do "bem supremo" ao qual visa toda ação moral (pelo menos indiretamente). Segundo Kant, o sumo bem, ou seja, o estado mais perfeito possível para uma comunidade de agentes racionais, não é apenas aquele em que todos os agentes agem em total conformidade com a lei moral. É também um estado em que esses agentes estão felizes. Kant havia argumentado que, embora todos naturalmente desejem ser felizes, a felicidade só é boa quando se merece ser feliz. No cenário ideal de uma comunidade moralmente perfeita de agentes racionais, todos merecem ser felizes. Uma vez que uma felicidade merecida é uma coisa boa, o bem maior envolverá uma situação em que todos agem em total conformidade com a lei moral e todos são completamente felizes porque merecem ser. Agora, uma vez que somos obrigados a trabalhar para esse bem maior, essa felicidade completa, universal e moralmente justificada deve ser possível (novamente, porque "deve" implica "pode"). É aqui que surge um quebra-cabeça. Embora a felicidade esteja ligada à moralidade no nível conceitual quando se merece a felicidade, não há conexão natural entre moralidade e felicidade. Nossa felicidade depende do mundo natural (por exemplo, se somos saudáveis, se os desastres naturais nos afetam), e o mundo natural opera de acordo com leis que são completamente separadas das leis da moralidade. Assim, agir moralmente não é, em geral, garantia de que a natureza tornará possível que alguém seja feliz. Na verdade, comportar-se moralmente geralmente diminui a felicidade de alguém (pois fazer a coisa

certa geralmente envolve fazer a coisa desconfortável e difícil). E todos nós temos muitas evidências empíricas do mundo em que vivemos de que muitas vezes coisas ruins acontecem a pessoas boas e coisas boas acontecem a pessoas más.

Assim, se o bem maior (no qual a felicidade é proporcional à virtude) é possível, então, de alguma forma, deve haver um meio para que as leis da natureza eventualmente levem a uma situação em que a felicidade seja proporcional à virtude (observe que, uma vez que, neste ponto do argumento, Kant acredita ter estabelecido a imortalidade como um postulado da razão prática, esse “eventualmente” pode muito bem ser um futuro distante). Uma vez que as leis da natureza e as leis da moralidade são completamente separadas por si mesmas, a única maneira de as duas se unirem de modo que a felicidade seja proporcional à virtude seria se a causa última e o fundamento da natureza estabelecessem o mundo de tal maneira que as leis da natureza acabariam levando ao estado perfeito em questão. Portanto, a possibilidade do sumo bem requer a pressuposição de que a causa do mundo é inteligente e poderosa o suficiente para estabelecer a natureza da maneira certa, e também que ela deseja de acordo com a justiça que eventualmente as leis da natureza realmente levem a um estado em que a felicidade dos agentes racionais é proporcional à sua virtude. Essa causa inteligente, poderosa e justa do mundo é o que tradicionalmente atende pelo nome de “Deus”. Portanto, Deus é um postulado da razão prática.

6. Teoria Política e Teoria da História Humana

A teoria ética de Kant enfatizava a razão, a autonomia e o respeito pela humanidade dos outros. Esses aspectos centrais de sua teoria da escolha moral individual são transportados para suas teorias da história da

humanidade e da organização política ideal. Esta seção cobre a história teleológica da raça humana de Kant (6a), os elementos básicos de sua teoria política (6b) e sua teoria da possibilidade de paz mundial (6c).

a. A História Humana e a Era do Iluminismo

A filosofia sócio-política de Kant deve ser entendida em termos de sua compreensão da história da humanidade, de sua teleologia e em termos de seu tempo e lugar particulares: a Europa durante o Iluminismo.

Em seu pequeno ensaio “Ideia para uma história universal com um propósito cosmopolita” (1784), Kant traça um esboço especulativo da história da humanidade organizado em torno de sua concepção da teleologia intrínseca à espécie. O propósito natural da humanidade é o desenvolvimento da razão. Este desenvolvimento não é algo que pode ocorrer em uma vida individual, mas sim o projeto contínuo da humanidade através das gerações. A natureza promove esse objetivo por meio da fisiologia humana e da psicologia humana. Os humanos não têm pelos, garras ou dentes afiados e, portanto, se queremos ser abrigados e alimentados, devemos usar nossa razão para criar as ferramentas necessárias para satisfazer nossas necessidades. Mais importante ainda, no nível cultural, Kant argumenta que a sociedade humana é caracterizada por uma “sociabilidade antissocial”: por um lado, humanos precisam conviver com outros humanos e nos sentimos incompletos isoladamente; mas, por outro, frequentemente discordamos uns dos outros e ficamos frustrados quando os outros não concordam conosco em assuntos importantes. A frustração provocada pelo desacordo serve como um incentivo para desenvolver nossa capacidade de raciocinar para que possamos argumentar de forma persuasiva e convencer os outros a concordar conosco.

Por meio de nossas deficiências fisiológicas e nossa sociabilidade antissocial, a natureza nos cutucou, geração após geração, para desenvolver nossa capacidade de raciocínio e lentamente emergir da neblina nebulosa da pré-história até o presente. Este desenvolvimento ainda não está completo. Kant faz um balanço de onde estávamos em sua época, no final do século XVIII (Prússia) em seu ensaio curto e popular: “Uma Resposta à Pergunta: O que é Iluminismo?” (1784). Ser iluminado, ele argumenta, é determinar as próprias crenças e ações de acordo com o livre uso da razão. O processo de iluminação é a “emergência da humanidade de sua imaturidade auto-incorrida” (8:35), isto é, a emergência de uma confiança acrítica na autoridade de outros (por exemplo, pais, monarcas ou sacerdotes). Este é um processo lento e contínuo. Kant pensava que sua própria época era uma idade de esclarecimento, mas ainda não uma era totalmente iluminada.

O objetivo da humanidade é chegar a um ponto em que todas as interações interpessoais sejam conduzidas de acordo com a razão e, portanto, de acordo com a lei moral (essa é a ideia de um reino de fins descrito em 5b acima). Kant pensa que existem duas condições significativas que devem estar em vigor antes que uma era tão iluminada possa vir a existir. Primeiro, os humanos devem viver em uma sociedade perfeitamente justa sob uma constituição perfeitamente justa. Em segundo lugar, as nações do mundo devem coexistir como uma federação internacional em um estado de “paz perpétua”. Alguns aspectos da primeira condição são discutidos em 6b, e da segunda em 6c.

b. Teoria Política

A articulação mais completa de Kant de sua teoria política aparece na “Doutrina do Direito”, que é a primeira metade da *Metafísica dos*

Costumes (1797). Em consonância com sua crença de que uma liberdade fundamentada na racionalidade é o que confere dignidade ao ser humano, Kant organiza sua teoria da justiça em torno da noção de liberdade: "Qualquer ação é *certa* se pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal, ou se em sua máxima a liberdade de escolha de cada um pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal" (6:230). Implícita nesta definição está uma teoria da igualdade: a todos deve ser concedido o mesmo grau de liberdade. Embora um estado, através da aprovação e aplicação de leis, necessariamente restrinja a liberdade em algum grau, Kant argumenta que isso é necessário para a preservação da igualdade da liberdade humana. Isso porque quando as liberdades de todos são descontroladas (por exemplo, no estado de natureza, que também é uma condição de anarquia), os fortes dominarão os fracos e infringirão suas liberdades, caso em que as liberdades não serão distribuídas igualmente, contrário ao princípio básico do direito de Kant.

Kant sustenta que o republicanismo é a forma ideal de governo. Em uma república, os eleitores elegem representantes e esses representantes decidem sobre leis particulares em nome do povo (Kant mostra que não estava livre dos preconceitos de sua época e afirma, com pouca argumentação, que nem as mulheres nem os pobres devem ser cidadãos plenos com direito a voto). Os representantes têm o dever de escolher essas leis da perspectiva da "vontade geral" (um termo que Kant toma emprestado de Rousseau), ao invés da perspectiva dos interesses de qualquer indivíduo ou grupo dentro da sociedade. Mesmo que toda a população não vote em cada lei individual, uma lei é considerada justa apenas no caso de uma população inteira de agentes racionais poderem e consentirem com a lei. A esse respeito, a teoria da lei justa de Kant é

análoga à sua formulação de lei universal do imperativo categórico: ambas exigem que seja possível, em princípio, para todos afirmar a regra em questão (ver 5b acima).

Entre as liberdades que devem ser respeitadas em uma sociedade justa (republicana ou não) estão a liberdade de buscar a felicidade de qualquer maneira que se escolha (desde que essa busca não infrinja os direitos dos outros, é claro), liberdade de religião, e liberdade de expressão. Esses dois últimos são especialmente importantes para Kant e ele os associou ao esclarecimento contínuo da humanidade em "O que é o Iluminismo?" Ele argumenta que "seria um crime contra a natureza humana" (8:39) legislar a doutrina religiosa porque isso seria negar aos humanos o próprio uso livre da razão que os torna humanos. Da mesma forma, as restrições ao que Kant chama de "uso público da razão de alguém" são contrárias à teleologia mais básica da espécie humana, a saber, o desenvolvimento da razão. O próprio Kant sentiu a dor de uma violação desses direitos quando o governo de Friedrich Wilhelm II (o sucessor de Frederico, o Grande) proibiu Kant de publicar qualquer coisa mais sobre assuntos relativos à religião.

c. Paz Perpétua

Kant elabora a teoria cosmopolita proposta pela primeira vez em "Ideia para uma história universal" em seu *Rumo à Paz Perpétua* (1795). A ideia básica é que a paz mundial só pode ser alcançada quando as relações internacionais espelham, em certos aspectos, as relações entre os indivíduos em uma sociedade justa. Assim como as pessoas não podem ser negociadas como coisas, os estados também não podem ser negociados como se fossem mera propriedade. Assim como os indivíduos devem respeitar os direitos dos outros à livre autodeterminação, também

“nenhum estado deve interferir à força na constituição e no governo de outro estado” (8:346). E, em geral, assim como os indivíduos precisam se organizar em sociedades justas, os estados, considerados como indivíduos, devem se organizar em uma federação global, uma “liga das nações” (8:354). Claro, até que um estado de paz perpétua seja alcançado, as guerras serão inevitáveis. Mesmo em tempos de guerra, no entanto, certas leis devem ser respeitadas. Por exemplo, nunca é permitido que as hostilidades se tornem tão violentas que prejudiquem a possibilidade de um futuro tratado de paz.

Kant argumentou que o republicanismo é especialmente propício à paz e argumentou que a paz perpétua exigiria que todos os estados fossem repúblicas. Isso ocorre porque o povo só consentirá em uma guerra se estiver disposto a arcar com os encargos econômicos que ela traz, e tal custo só valerá a pena quando houver uma ameaça verdadeiramente terrível. Se apenas a vontade do monarca for necessária para ir à guerra, uma vez que o monarca não terá que arcar com todo o fardo da guerra (o custo será distribuído entre os súditos), há muito menos desincentivo contra a guerra.

Segundo Kant, a guerra é resultado de um desequilíbrio ou desequilíbrio nas relações internacionais. Embora as guerras nunca sejam desejáveis, elas levam a novas condições nas relações internacionais, e às vezes essas novas condições são mais equilibradas do que as anteriores. Quando estão mais equilibrados, há menos chance de ocorrer uma nova guerra. No geral, embora a progressão seja confusa e violenta ao longo do caminho, a lenta marcha em direção à paz perpétua é um processo no qual todos os estados do mundo trabalham lentamente em direção a uma condição de equilíbrio e equilíbrio.

7. Teoria da Arte e Beleza

A apresentação mais elaborada de Kant de seus pontos de vista sobre a estética aparece na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), também conhecida como a “Terceira Crítica”. Como o título indica, a teoria estética de Kant é resgatada através de uma análise das operações da faculdade de julgamento. Isto é, Kant explica o que é algo ser belo explicando o que entra no *juízo* de que algo é belo. Esta seção explica a estrutura dos julgamentos estéticos do belo e do sublime (7a), resume a teoria da arte de Kant e o gênio por trás da arte (7b) e, finalmente, explica a conexão entre a teoria estética de Kant e sua teoria moral (7c).

a. O Belo e o Sublime

Kant sustenta que existem três tipos diferentes de julgamentos estéticos: julgamentos do agradável, do belo e do sublime. A primeira não é particularmente interessante, porque se refere simplesmente a quaisquer objetos que nos causem (pessoalmente) prazer ou dor. Não há nada universal sobre tais julgamentos. Se uma pessoa acha o gim botânico agradável e outra não, não há discordância, apenas respostas diferentes ao estímulo. Julgamentos do belo e do sublime, no entanto, são mais interessantes e valem a pena gastar algum tempo.

Consideremos primeiro os juízos do belo (que Kant chama de “juízos de gosto”). Kant argumenta que todos os julgamentos de gosto envolvem quatro componentes, ou “momentos”. Primeiro, os juízos de gosto envolvem um gozo subjetivo, mas *desinteressado*. Temos uma apreciação pelo objeto sem desejá-lo. Isso contrasta julgamentos de gosto de ambas as cognições, que representam os objetos como eles são, e não como eles nos afetam, e desejos, que representam objetos em termos do que queremos. Em segundo lugar, os juízos de gosto

envolvem *universalidade*. Quando julgamos um objeto belo, implícita no julgamento está a crença de que todos devem julgar o objeto da mesma forma. Terceiro, os julgamentos de gosto envolvem a *forma de intencionalidade*, ou “propósito sem propósito”. Objetos bonitos parecem ser “para” alguma coisa, mesmo que não haja nada determinado para que eles sejam. Quarto, julgamentos de gosto envolvem *necessidade*. Quando apresentado a um objeto belo, considero que devo julgá-lo como belo. Em conjunto, a teoria é esta: quando julgo algo como belo, desfruto do objeto sem ter nenhum desejo em relação a ele, acredito que todos deveriam julgar o objeto como belo, represento nele algum tipo de finalidade, mas sem aplicar nenhum conceito que determine sua finalidade específica, e também me represento como sendo obrigado a julgá-lo belo.

Os julgamentos de beleza são, portanto, bastante peculiares. Por um lado, quando dizemos que um objeto é belo, não é o mesmo tipo de predicação de quando digo que algo é verde, é um cavalo ou cabe em uma caixa de pão. No entanto, não é por isso um julgamento puramente subjetivo, pessoal, por causa da necessidade e da universalidade intersubjetiva envolvida em tais julgamentos.

Uma observação adicional é pertinente a respeito da “forma de finalidade” nos juízos de gosto. Kant quer enfatizar que nenhum conceito determinado está envolvido em julgamentos de gosto, mas que o poder “reflexivo” de julgamento (isto é, a capacidade do julgamento de procurar encontrar um conceito adequado para ajustar um objeto) é, no entanto, muito ativo durante tais julgamentos. Quando encontro um objeto desconhecido, meu julgamento reflexivo é acionado e busca um conceito até descobrir que tipo de coisa é o objeto. Quando encontro um objeto belo, a forma de finalidade no objeto também põe em movimento meu julgamento reflexivo, mas nenhum conceito determinado é encontrado

para o objeto. Embora isso possa levar à frustração, Kant afirma que isso provoca um “jogo livre” (5:217) entre a imaginação e o entendimento. Kant não fala tanto sobre esse “jogo livre” quanto se gostaria, mas a ideia parece ser que, uma vez que a experiência não é constrangida por um conceito determinado que deve ser aplicado ao objeto, a imaginação e o entendimento são livres para dar em uma interação viva de pensamento e emoção em resposta ao objeto. A experiência desse livre jogo das faculdades é a parte da experiência estética que consideramos agradável.

Além dos juízos de gosto, há outra forma importante de experiência estética: a experiência do sublime. Segundo Kant, a experiência do sublime ocorre quando nos deparamos com coisas (sejam naturais ou feitas pelo homem) que apequenam a imaginação e nos fazem sentir minúsculos e insignificantes em comparação. Quando nos deparamos com algo tão grande que não podemos chegar a um conceito para capturar adequadamente sua magnitude, experimentamos uma sensação semelhante à vertigem. Um bom exemplo disso são as fotografias “Campo Profundo” do Telescópio Hubble. Já temos dificuldade em compreender a enormidade da Via Láctea, mas quando vemos uma imagem contendo milhares de outras galáxias de aproximadamente o mesmo tamanho, a mente não pode sequer esperar compreender a imensidão do que é retratado. Embora esse tipo de experiência possa ser desconcertante, Kant também diz que um prazer desinteressado (semelhante ao prazer no belo) é experimentado quando as ideias da razão pertencentes à totalidade do cosmos são postas em jogo. Embora o entendimento não possa ter nenhum *conceito* de uma magnitude tão indeterminável, a razão tem tal *ideia* (no sentido técnico de “ideia” de Kant; ver 2g acima), a saber, a ideia do mundo como uma totalidade indefinidamente grande. Esse

sentimento de que a razão pode subsumir e capturar até a totalidade do cosmos incomensurável leva ao prazer peculiar do sublime.

b. Teoria da Arte

Tanto os objetos naturais quanto a arte feita pelo homem podem ser considerados belos. Kant sugere que as belezas naturais são as mais puras, mas as obras de arte são especialmente interessantes porque resultam do gênio humano. O que se segue resume brevemente a teoria da arte e do gênio de Kant.

Embora a arte deva ser feita pelo homem e não natural, Kant sustenta que a arte é bela na medida em que imita a beleza da natureza. Especificamente, uma bela obra de arte deve exibir a “forma de intencionalidade” (descrita acima, 7a) que pode ser encontrada no mundo natural. O que torna a grande arte realmente grande, porém, é que ela é o resultado da genialidade do artista. De acordo com Kant, o gênio é o talento inato possuído pelo indivíduo excepcional e talentoso que permite que esse indivíduo traduza uma “ideia estética” intangível em uma obra de arte tangível. As ideias estéticas são as contrapartes das ideias da razão (ver 2g acima): onde as ideias da razão são conceitos para os quais nenhuma intuição sensível é adequada, as ideias estéticas são representações da imaginação para as quais nenhum conceito é adequado (isso está de acordo com a afirmação de Kant de que a beleza não é determinadamente conceitualizável). Quando um gênio consegue expor uma ideia estética em uma bela obra de arte, a obra provocará o “jogo livre” das faculdades descritas acima (7a).

Kant divide as artes em três grupos: as artes da fala (retórica e poesia), as artes pictóricas (escultura, arquitetura e pintura) e a arte do jogo das sensações (música e “a arte das cores”) (5: 321ss.). Estes podem, é

claro, ser combinados. Por exemplo, a ópera combina música e poesia em canção, e combina isso com teatro (que Kant considera uma forma de pintura). Kant considera a poesia a maior das artes por causa de sua capacidade de estimular a imaginação e a compreensão e expandir a mente através da reflexão. A música é a mais bem-sucedida se julgada em termos de "charme e movimento da mente" (5:328), porque evoca o afeto e o sentimento da fala humana, mas sem ser constrangida pelos conceitos determinados das palavras reais. No entanto, se a questão é qual arte avança mais a cultura, Kant pensa que a pintura é melhor do que a música.

Uma consequência da teoria da arte de Kant é que a noção contemporânea de "arte conceitual" é uma contradição em termos: se há um ponto específico ou mensagem (um conceito determinado) que o artista está tentando transmitir, então a obra não pode provocar o jogo livre indeterminado que é necessário para a experiência do belo. Na melhor das hipóteses, essas obras podem ser interessantes ou provocativas, mas não verdadeiramente belas e, portanto, não são verdadeiramente artísticas.

c. Relação com a Teoria Moral

Um aspecto final importante da teoria estética de Kant é sua afirmação de que a beleza é um "símbolo" da moralidade (5:351ss.), e o julgamento estético funciona assim como uma espécie de "propedêutica" para a cognição moral. Isso ocorre porque certos aspectos dos juízos de gosto (ver 7a acima) são análogos em aspectos importantes aos juízos morais. O imediatismo e o desinteresse da apreciação estética correspondem à exigência de que a virtude moral seja elogiada mesmo quando não conduz a consequências tangíveis benéficas: ela é boa em si mesma. O livre jogo das faculdades envolvidas na apreciação do belo

lembra a liberdade necessária e pressuposta pela moralidade. E a universalidade e a necessidade envolvidas nos juízos estéticos correspondem à universalidade e necessidade da lei moral. Resumidamente, Kant sustenta que uma sensibilidade cultivada aos prazeres estéticos ajuda a preparar a mente para a cognição moral. A apreciação estética torna a pessoa sensível ao fato de que há prazeres além do meramente agradável, assim como há bens além do meramente instrumental.

8. Antropologia Pragmática

Juntamente com um curso de “geografia física” (um estudo do mundo), Kant ministrou uma aula de “antropologia pragmática” quase todos os anos de sua carreira como professor universitário. No final de sua carreira, Kant permitiu que suas notas de aula coletadas para seu curso de antropologia fossem editadas e publicadas como *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1789). A antropologia, para Kant, é simplesmente o estudo da natureza humana. *A antropologia pragmática* é um conhecimento útil e prático que os alunos precisariam para navegar com sucesso pelo mundo e passar pela vida.

A *Antropologia* é interessante de duas maneiras muito diferentes. Primeiro, Kant apresenta discussões detalhadas de seus pontos de vista sobre questões relacionadas à psicologia empírica, psicologia moral e gosto estético que preenchem e dão substância às apresentações altamente abstratas de seus escritos em filosofia teórica pura. Por exemplo, embora na teoria da experiência da *Crítica da Razão Pura* Kant argumente que precisamos de intuições sensoriais para ter cognição empírica do mundo, ele não explica em detalhes como nossos sentidos específicos - visão, audição, tato, paladar, cheiro - contribuem para esta

cognição. A *Antropologia* preenche muito essa história. Por exemplo, aprendemos que a visão e a audição são necessárias para representarmos os objetos como públicos e intersubjetivamente disponíveis. E aprendemos que o toque é necessário para representarmos objetos como sólidos e, portanto, como substanciais.

No que diz respeito à sua teoria moral, muitos dos escritos éticos de Kant podem dar a impressão de que emoções e sentimentos só podem trabalhar contra a moralidade, e que somente a razão pura pode inclinar para o bem. Na *Antropologia* Kant complica essa história, informando-nos que a natureza implantou sentimentos de compaixão para nos inclinar para o bem, mesmo na ausência de uma razão desenvolvida. Uma vez desenvolvida a razão, ela pode promover um “entusiasmo de boa resolução” (7:254) por meio da atenção a instâncias concretas de ação virtuosa, caso em que o desejo pode trabalhar em cooperação com a lei moral da razão, não contra ela. Kant também complementa sua teoria moral por meio de conselhos pedagógicos sobre como cultivar uma inclinação para o comportamento moral.

O outro aspecto da *Antropologia* (e as transcrições dos alunos de suas palestras reais) que o torna tão interessante é que a riqueza e a variedade de exemplos e discussões fornecem uma imagem muito mais completa da pessoa de Kant do que podemos obter de seus escritos mais técnicos. Os muitos exemplos apresentam a imagem de um homem com amplas opiniões sobre todos os aspectos da experiência humana. Há discussões sobre sonhos, humor, tédio, tipos de personalidade, expressões faciais, orgulho e ganância, questões de gênero e raça e muito mais. Até recebemos alguns conselhos de moda: é aceitável usar amarelo sob um casaco azul, mas berrante usar azul sob um casaco amarelo. Tem havido um grande interesse renovado nos escritos antropológicos de Kant

e muitos comentaristas têm apelado para esses textos muitas vezes negligenciados como um recurso útil que fornece contextualização da produção teórica mais amplamente estudada de Kant.

9. Referências e Leituras Complementares

a. Literatura Primária

As melhores traduções em inglês da obra de Kant são publicadas pela Cambridge University Press como Edições de Cambridge das Obras de Immanuel Kant. Os seguintes são dessa coleção e contêm alguns dos escritos mais importantes e influentes de Kant.

- *Crítica da Razão Pura*, trad. Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- *Filosofia Prática*, ed. Maria Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (Contém a maioria dos escritos éticos de Kant, incluindo *Fundamentos para a Metafísica da Moral*, *Crítica da Razão Prática* e *Metafísica da Moral*).
- *Crítica do Poder de Julgamento*, trad. Paul Guyer e Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- *Filosofia teórica 1755-1770*, ed. David Walford. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Contém a maioria dos escritos "pré-críticos" de Kant em filosofia teórica.)
- *Filosofia teórica depois de 1781*, eds. Henry Allison e Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (Contém os escritos maduros de Kant em filosofia teórica, incluindo *Prolegômenos para qualquer metafísica futura* e *Fundamentos metafísicos da ciência natural*).

- *História, Antropologia e Educação*, eds. Günter Zöllner e Robert Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. (Contém, entre outros escritos, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*).

b. Literatura Secundária

- Ernst Cassirer (*Vida e Pensamento de Kant*, tr. de James Haden. New Haven: Yale University Press, 1983 (originalmente escrito em 1916)) e Manfred Kuehn (*Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ambos oferecem biografias intelectuais que situam o desenvolvimento do pensamento de Kant no contexto de sua vida e época.
- Para discussões abrangentes da metafísica e epistemologia da *Crítica da Razão Pura*, ver Paul Guyer (*Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987), Henry Allison (*Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, Second Edition*. New Haven: Yale University Press, 2004) e Graham Bird (*The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago: Open Court Press, 2006).
- Para tratamentos da teoria ética de Kant, ver Allen Wood (*Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Christine Korsgaard (*Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996) e Onora O'Neill (*Constructions of Ends. Razão: Explorações da Filosofia Prática de Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Para análises da teoria estética de Kant (bem como outras questões da Terceira Crítica), ver Rachel Zuckert (*Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the 'Critique of Judgment'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010), Paul Guyer (*Kant and the Claims*

of Taste. Cambridge: Cambridge University Press, 1997) e Henry Allison (*Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

- Para estudos da antropologia e teoria da natureza humana de Kant, ver Patrick Frierson (*What is the Human Being?* London: Routledge, 2013) e Alix Cohen (*Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History*. London: Palgrave Macmillan, 2009).

Informação sobre o autor

Tim Jankowiak

Towson University

USA

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) é uma das principais figuras da filosofia alemã no período entre Kant e Hegel. Inicialmente considerado um dos mais talentosos seguidores de Kant, Fichte desenvolveu seu próprio sistema de filosofia transcendental, o chamado *Wissenschaftslehre* (*Fundamentos da Ciência do Conhecimento*). Através de obras filosóficas técnicas e escritos populares, Fichte exerceu grande influência sobre seus contemporâneos, especialmente durante seus anos na Universidade de Jena. Sua influência diminuiu no final de sua vida, e o subsequente domínio de Hegel relegou Fichte ao status de uma figura de transição cujo pensamento ajudou a explicar o desenvolvimento do idealismo alemão da filosofia Crítica de Kant à filosofia do Espírito de Hegel. Hoje, porém, Fichte é mais corretamente visto como um importante filósofo por mérito próprio, como um pensador que deu continuidade à tradição do idealismo alemão de uma forma altamente original.

ÍNDICE

1. Os primórdios de Fichte (1762-1794)
 - a. Vida pregressa
 - b. A ascensão repentina de Fichte à proeminência
2. O Período Jena (1794-1799)
 - a. A vocação filosófica de Fichte
 - b. Sistema de Fichte, o *Fundamentos da Ciência do Conhecimento*
 - c. Antecedentes do *Fundamentos da Ciência do Conhecimento*
 - d. Elaborando o *Fundamentos da Ciência do Conhecimento* e o Fim do Período de Jena
3. O Período de Berlim (1800-1814)

- a. O eclipse da carreira de Fichte
 - b. Escritos populares do período de Berlim
 - c. O retorno de Fichte à universidade e seus últimos anos
4. Conclusão
5. Referências e Leitura Adicional
- a. Escritos de Fichte em alemão
 - b. Escritos de Fichte em tradução para o inglês
 - c. Escritos de outros filósofos em tradução para o inglês
 - d. Sugestão de Literatura Secundária em Inglês, Francês e Alemão

1. Os primórdios de Fichte (1762-1794)

a. Vida pregressa

Fichte nasceu em 19 de maio de 1762 em uma família de fabricantes de fitas. No início da vida, ele impressionou a todos com sua grande inteligência, mas seus pais eram pobres demais para pagar seus estudos. Com o patrocínio de um nobre local, ele pôde frequentar a escola Pforta, que preparava os alunos para o ensino universitário, e depois as universidades de Jena e Leipzig. Infelizmente, pouco se sabe sobre esse período da vida de Fichte, mas sabemos que ele pretendia se formar em teologia e que teve que interromper os estudos por motivos financeiros por volta de 1784, sem obter nenhum tipo de diploma. Seguiram-se vários anos ganhando a vida como tutor itinerante, período durante o qual conheceu Johanna Rahn, sua futura esposa, enquanto morava em Zurique.

No verão de 1790, enquanto vivia em Leipzig e mais uma vez em dificuldades financeiras, Fichte concordou em ensinar a um estudante universitário a filosofia kantiana, sobre a qual sabia muito pouco na época. Sua imersão nos escritos de Kant, segundo seu próprio testemunho, revolucionou seu pensamento e mudou sua vida, afastando-o

de uma visão determinista do mundo em desacordo com a liberdade humana em direção às doutrinas da filosofia crítica e sua conciliação entre liberdade e determinismo.

b. A ascensão repentina de Fichte à proeminência

Seguiram-se mais perambulações e frustrações. Fichte decidiu viajar para Königsberg para encontrar o próprio Kant e, em 4 de julho de 1791, o discípulo teve sua primeira entrevista com o mestre. Infelizmente para Fichte, as coisas não correram bem e Kant não ficou especialmente impressionado com o visitante. A fim de provar sua experiência na filosofia crítica, Fichte rapidamente compôs um manuscrito sobre a relação da filosofia crítica com a questão da revelação divina, uma questão que Kant ainda não havia abordado na imprensa. Desta vez, Kant ficou justificadamente impressionado com os resultados e providenciou para que seu próprio editor publicasse a obra, que apareceu em 1792 sob o título *Tentativa de Crítica de Toda a Revelação*.

Nesse esforço incipiente, Fichte aderiu a muitas das afirmações de Kant sobre moralidade e religião, estendendo-as cuidadosamente ao conceito de revelação. Em particular, ele assumiu a ideia de Kant de que toda crença religiosa deve, em última análise, resistir ao escrutínio crítico se quiser fazer uma reivindicação legítima sobre nós. Para Fichte, qualquer alegada revelação da atividade de Deus no mundo deve passar por um teste moral: a saber, nenhum comando ou ação imoral, ou seja, nada que viole a lei moral, pode ser atribuído a Ele. Embora o próprio Fichte não tenha criticado explicitamente o Cristianismo apelando para este teste, tal restrição ao conteúdo de uma possível revelação, se consistentemente imposta, derrubaria alguns aspectos da crença cristã ortodoxa, incluindo, por exemplo, a doutrina do pecado original, que afirma que todos nascem

culpados como resultado da desobediência de Adão e Eva no Jardim do Éden. Este elemento da teologia cristã, que se diz fundamentado nas revelações contidas na Bíblia, dificilmente é compatível com a visão de justiça subscrita pela lei moral. Leitores atentos devem ter captado instantaneamente as visões radicais de Fichte da plácida prosa kantiana.

Por razões que ainda são misteriosas, o nome e o prefácio de Fichte foram omitidos da primeira edição de *Tentativa de Crítica de Toda a Revelação* e, portanto, o livro, que exibía uma apreciação extensa e sutil do pensamento de Kant, foi considerado obra do próprio Kant. Assim que se soube que Fichte era o autor, ele instantaneamente se tornou uma figura filosófica importante; ninguém cujo trabalho tenha sido confundido com o de Kant, mesmo que brevemente, poderia ter sua fama e celebridade negadas no mundo filosófico alemão.

Fichte continuou trabalhando como tutor enquanto tentava moldar seus insights filosóficos em um sistema próprio. Ele também publicou anonimamente duas obras políticas, *Reivindicação da Liberdade de Pensamento aos Príncipes que até Agora a Reprimiram* e *Contribuições para a Retificação do Juízo Público sobre a Revolução Francesa*. Tornou-se amplamente conhecido que ele era o autor; conseqüentemente, desde o início de sua carreira pública, ele foi identificado com causas e pontos de vista radicais.

Em outubro de 1793 ele se casou com sua noiva, e logo depois inesperadamente recebeu um telefonema da Universidade de Jena para assumir a cadeira de filosofia que Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), conhecido expoente e intérprete da filosofia kantiana, tinha recentemente desocupado. Fichte chegou a Jena em maio de 1794.

2. O Período Jena (1794-1799)

a. A vocação filosófica de Fichte

Em seus anos em Jena, que duraram até 1799, Fichte publicou as obras que estabeleceram sua reputação como uma das principais figuras da tradição filosófica alemã. Fichte nunca se viu exclusivamente como um filósofo acadêmico dirigindo-se ao público típico de colegas filósofos, colegas de universidade e estudantes. Em vez disso, ele se considerava um estudioso com um papel mais amplo a desempenhar além dos limites da academia, uma visão eloquentemente expressa em "Algumas palestras sobre a vocação do estudioso", que foram proferidas em uma sala de aula lotada logo após sua tão esperada chegada a Jena. Uma das tarefas da filosofia, de acordo com essas palestras, é oferecer orientação racional para os fins mais adequados a uma sociedade livre e harmoniosa. O papel específico do estudioso – isto é, de indivíduos como o próprio Fichte, independentemente de sua disciplina acadêmica específica – é ser um professor da humanidade e um superintendente de seu progresso sem fim em direção à perfeição.

Ao longo de sua carreira, Fichte alternou entre compor, por um lado, obras filosóficas para estudiosos e estudantes de filosofia e, por outro lado, obras populares para o público em geral. Esse desejo de se comunicar com o público mais amplo - para preencher a lacuna, por assim dizer, entre teoria e prática - inspirou seus escritos desde o início. De fato, a paixão de Fichte pela educação da sociedade como um todo deve ser vista como uma consequência necessária de seu sistema filosófico, que continua a tradição kantiana de colocar a filosofia a serviço do esclarecimento, ou seja, a eventual libertação da humanidade de sua imaturidade auto-imposta. Tornar-se maduro, de acordo com o modo de pensar de Kant, adotado por Fichte, é superar nossa recusa voluntária de pensar por nós

mesmos e, assim, aceitar a responsabilidade por não pensar e agir independentemente da orientação de uma autoridade externa.

b. Sistema de Fichte, o Fundamentos da Ciência do Conhecimento

Fichte chamou seu sistema filosófico de *Fundamentos da Ciência do Conhecimento*. As traduções usuais para o inglês desse termo, como “ciência do conhecimento”, “doutrina da ciência” ou “teoria da ciência”, podem ser enganosas, já que hoje essas frases carregam conotações que podem ser excessivamente teóricas ou muito reminiscentes das ciências naturais. Portanto, muitos comentaristas e tradutores de língua inglesa preferem usar o termo alemão como o nome próprio não traduzido que designa o sistema de Fichte como um todo.

Outra fonte potencial de confusão é que o livro de Fichte de 1794/95, cujo título completo é *Fundamentos da Ciência do Conhecimento*, às vezes é simplesmente referido como *Fundamentos*. A rigor, isso é incorreto, pois essa obra, como o próprio título indica, pretendia ser à base do sistema como um todo; as outras partes do sistema deveriam ser escritas posteriormente. Grande parte do trabalho de Fichte no restante do período de Jena tentou completar o sistema conforme previsto nos *Fundamentos* de 1794/95.

c. Antecedentes do Fundamentos da Ciência do Conhecimento

Antes de se mudar para Jena, e enquanto morava na casa de seu sogro em Zurique, Fichte escreveu dois pequenos trabalhos que pressagiavam muito do *Fundamentos da Ciência do Conhecimento* que ele dedicou o resto de sua vida a desenvolver. A primeira delas foi uma revisão de uma crítica cética da filosofia kantiana em geral e da chamada *Elementarphilosophie* (“Filosofia Elementar”) de Reinhold em

particular. A obra em análise, uma polêmica publicada anonimamente chamada *Enesidemo*, que mais tarde se descobriu ter sido escrito por Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), e que apareceu em 1792, influenciou muito Fichte, levando-o a revisar muitos de seus pontos de vista, mas não o levou a abandonar o conceito de filosofia de Reinhold como ciência rigorosa, uma interpretação da natureza da filosofia que exigia que os princípios filosóficos fossem sistematicamente derivados de um único princípio fundamental conhecido com certeza.

Reinhold argumentou que esse primeiro princípio era o que ele chamava de “princípio da consciência”, ou seja, a proposição de que “na consciência, a representação se distingue por meio do sujeito tanto do objeto quanto do sujeito e está relacionada a ambos”. Deste princípio Reinhold tentou deduzir o conteúdo da filosofia crítica de Kant. Ele afirmou que o princípio da consciência era um fato reflexivamente conhecido da consciência e argumentou que poderia dar credibilidade a várias visões kantianas, incluindo a distinção entre as faculdades de sensibilidade e compreensão e a existência das coisas em si mesmas.

Fichte, para sua consternação, viu-se de acordo com grande parte da crítica de Schulze. Embora ainda estivesse ansioso para apoiar o sistema kantiano, Fichte, como resultado da leitura de Schulze, chegou à conclusão de que a filosofia crítica precisava de novos fundamentos. No entanto, a busca por novos fundamentos, na mente de Fichte, nunca foi equivalente a um repúdio à filosofia kantiana. Como Fichte frequentemente afirmava, ele permaneceu fiel ao espírito, senão à letra, do pensamento de Kant. Sua crítica do *Enesidemo* de Schulz fornece uma dica especialmente tentadora sobre como ele tentaria subsequentemente permanecer dentro do espírito do pensamento de Kant enquanto tentava reconstruí-lo desde o início: a filosofia, diz ele, deve começar com um primeiro princípio, como Reinhold

sustentou, mas não com um que expressa um mero fato, um *Tatsache* (*facto*); em vez disso, Fichte rebateu, deve começar com um fato/ato, um *Tathandlung* (*ação*), que não é conhecido empiricamente, mas sim com certeza auto evidente. O significado e a finalidade deste novo primeiro princípio não se tornariam claros para seus leitores até a publicação dos *Fundamentos* de 1794/95.

Além de sua resenha do livro de Schulze, e ainda antes de sua chegada a Jena, Fichte esboçou a natureza e a metodologia dos *Fundamentos* em um ensaio intitulado "*Sobre o conceito dos Fundamentos*", que pretendia preparar seu público expectante por suas aulas e palestras. Aqui Fichte expõe sua concepção de filosofia como a ciência da ciência, ou seja, como *Fundamentos da Ciência do Conhecimento*. O *Fundamentos* é dedicado a estabelecer os fundamentos de ciências individuais como a geometria, cujo primeiro princípio é a tarefa de limitar o espaço de acordo com uma regra. Assim, o *Fundamentos* busca justificar a tarefa cognitiva da ciência da geometria, ou seja, seus esforços sistemáticos de construção espacial na forma de teoremas validamente deduzidos de axiomas conhecidos com certeza evidente. O *Fundamentos da Ciência do Conhecimento*, que em si é uma ciência que precisa de um primeiro princípio, é baseado no *Tathandlung* (*ação*) mencionado pela primeira vez na revisão do *Enesidemo*. A natureza precisa desse fato/ato, com o qual o *Fundamentos* deveria começar, é muito debatida, ainda hoje. No entanto, é o núcleo essencial das *Fundamentos* de Jena em geral e dos *Fundamentos* de 1794/95 em particular.

d. Fundamentos de todo o Fundamentos da Ciência do Conhecimento

Nos *Fundamentos* de 1794/95, Fichte expressa o conteúdo do *Tathandlung* (ação) em sua forma mais geral como “o eu se põe absolutamente”. Fichte está sugerindo que o eu, ao qual ele normalmente se refere como “o eu”, não é uma coisa estática com propriedades fixas, mas sim um processo de autoprodução. No entanto, se é um processo de autoprodução, também parece que deve ser livre, uma vez que, de alguma forma ainda não especificada, deve sua existência a nada além de si mesmo. Este ponto de partida reconhecidamente obscuro está sujeito a muito escrutínio e qualificação à medida que o *Fundamentos* prossegue. Em linguagem mais moderna, e como primeira aproximação de seu significado, podemos entender o *Tathandlung* como expressão do conceito de um agente racional que constantemente se interpreta à luz dos padrões normativos que se impõe, tanto no plano teórico quanto no plano prático, em seus esforços para determinar o que deve acreditar e como deve agir (a dívida de Fichte para com a noção kantiana de autonomia na forma de legalidade auto imposta deve ser óbvia para qualquer pessoa familiarizada com a filosofia crítica).

Dada a dificuldade da noção, infelizmente, o *Tathandlung* de Fichte deixou seus leitores perplexos desde sua primeira aparição. O princípio da auto posição do eu foi inicialmente interpretado de acordo com as linhas do idealismo de Berkeley e, portanto, como uma afirmação de que o mundo como um todo é de alguma forma o produto de uma mente infinita. Esta interpretação é certamente equivocada, embora se possam encontrar passagens que parecem apoiá-la. Mais importante, porém, é a questão do status epistêmico do princípio. É sabido com a certeza auto evidente que Fichte, seguindo Reinhold, afirma que deve fundamentar

qualquer tentativa de conhecimento sistemático? Além disso, como ela serve de base para deduzir o resto dos *Fundamentos*?

O método de Fichte às vezes é dito fenomenológico, restringindo-se ao que podemos descobrir por meio da reflexão. No entanto, Fichte não afirma que simplesmente *encontramos* o *Tathandlung* totalmente formado residindo em algum lugar dentro de nós; em vez disso, nós o *construímos* para nos explicar a nós mesmos, para tornar inteligível para nós mesmos nossa natureza normativa como seres racionais finitos. Assim, a reflexão necessária não é empírica, mas transcendental, isto é, um postulado experimental adotado para fins filosóficos. Ou seja, o princípio é pressuposto como verdadeiro para dar sentido às condições de possibilidade de nossa experiência ordinária.

Tal método deixa em aberto a possibilidade de outras explicações de nossa experiência. Fichte afirma, no entanto, que as alternativas podem realmente assumir apenas uma forma. Ou, diz ele, podemos começar (como ele faz) com o *eu* como fundamento de toda experiência possível, ou podemos começar com a coisa em si fora de nossa experiência. Esse dilema envolve, como ele diz, escolher entre idealismo e dogmatismo. A primeira é a filosofia transcendental; o último, uma abordagem naturalista da experiência que a explica apenas em termos causais. Como Fichte disse na famosa primeira introdução ao *Fundamentos* de 1797, a escolha entre os dois depende do tipo de pessoa que se é, porque dizem que são abordagens mutuamente exclusivas, mas igualmente possíveis.

Se, no entanto, tal escolha entre pontos de partida é possível, então o princípio do eu que se coloca carece da certeza auto evidente que Fichte lhe atribuiu em seu ensaio anterior sobre o conceito de *Fundamentos*. Há, de fato, aqueles que não a consideram auto evidente, a saber, os dogmáticos. Fichte pensa claramente que eles estão enganados em seu

dogmatismo, mas não oferece nenhuma refutação direta de sua posição, alegando apenas que eles não podem demonstrar o que esperam demonstrar, ou seja, que o fundamento de toda experiência reside apenas em objetos que existem independentemente do eu. A posição dogmática, sugere Fichte, ignora os aspectos normativos de nossa experiência, por exemplo, crença garantida e injustificada, ação correta e incorreta, e assim tenta explicar nossa experiência inteiramente em termos de nossa interação causal com o mundo ao nosso redor. Presumivelmente, no entanto, aqueles que começam com uma negação da normatividade – como fazem os dogmáticos, porque são esse tipo de pessoa – nunca podem ser levados a concordar com os idealistas.

As observações de Fichte sobre a forma sistemática e a certeza em "*Sobre o conceito dos Fundamentos*", dão a impressão de que ele pretende demonstrar a totalidade dos *Fundamentos* a partir do princípio do eu auto posicionado através de uma cadeia de inferências lógicas que apenas estabelecem as implicações do princípio inicial de tal forma que a certeza do primeiro princípio é transferida para as afirmações inferidas dele (o método da *Ética* de Spinoza vem à mente, mas desta vez com apenas uma única premissa para começar as provas). No entanto, isso dificilmente parece ser o método real de Fichte, uma vez que ele constantemente introduz novos conceitos que não podem ser interpretados de forma plausível como as consequências lógicas dos anteriores. Em outras palavras, as deduções em *Fundamentos de todos os Fundamentos* são mais do que meras explicações analíticas das consequências da premissa original. Em vez disso, ambos articulam e refinam o princípio inicial do eu auto posicionado de acordo com as exigências feitas ao idealista que está tentando esclarecer a natureza do eu auto posicionado por meio da reflexão.

Depois de Fichte postular o eu autopositivo como o fundamento explicativo de toda experiência, ele começa a complicar a teia de conceitos necessária para dar sentido a esse postulado inicial, realizando assim a construção mencionada do eu autopositivo. O eu se põe na medida em que tem consciência de si mesmo, não apenas como objeto, mas também como sujeito, e encontra-se sujeito a constrangimentos normativos tanto no âmbito teórico quanto no prático, por exemplo, que deve ser livre de contradição e que não há de haver razões adequadas para o que acredita e faz. Além disso, o eu se coloca como livre, pois esses constrangimentos são aqueles que ele mesmo impõe. Em seguida, por meio de uma reflexão mais aprofundada, o eu toma consciência de uma diferença entre “representações acompanhadas de um sentimento de necessidade” e “representações acompanhadas de um sentimento de liberdade” – isto é, uma diferença entre representações do que pretende ser um objetivo mundo existente à parte de nossas representações dele e representações que são meramente o produto de nossa própria atividade mental. Reconhecer essa distinção em nossas representações, no entanto, é estabelecer uma distinção entre o eu e o não-eu, ou seja, o eu e tudo o que existe independentemente dele. Em outras palavras, o eu passa a se colocar como limitado por algo diferente de si mesmo, embora inicialmente se ponha como livre, pois ao refletir sobre sua própria natureza, o eu descobre limitações em sua atividade.

Nossa compreensão da natureza dessa limitação torna-se cada vez mais complexa por meio de outros atos de reflexão. Em primeiro lugar, o eu põe um freio, um impulso, em sua atividade teórica e prática, na medida em que encontra resistência sempre que pensa ou age. Essa verificação é então desenvolvida em formas mais refinadas de limitação: sensações, intuições e conceitos, todos unidos na experiência das coisas do mundo

natural, ou seja, o reino espaço-temporal regido por leis causais. Além disso, este mundo contém outros seres racionais finitos. Eles também são livres, mas limitados, e o reconhecimento de sua liberdade impõe mais restrições à nossa atividade. Dessa forma, o eu põe a lei moral e restringe seu tratamento aos outros a ações que sejam consistentes com o respeito à sua liberdade. Assim, ao final das deduções de Fichte, o eu se coloca como livre, mas limitado pela necessidade natural e pela lei moral: sua liberdade torna-se uma tarefa infinita na qual ele busca adequar o mundo aos seus padrões normativos, mas apenas fazendo isso de uma maneira apropriadamente moral que permite que outros seres livres façam o mesmo por si mesmos.

e. Elaborando o Fundamentos da Ciência do Conhecimento e o Fim do Período de Jena

Os escritos de Fichte durante o resto do período Jena tentam preencher e refinar todo o sistema. Os *Fundamentos do Direito Natural* baseados no *Fundamentos* (1796/97) e *O Sistema de Teoria Ética baseado no Fundamentos* (1798) se preocupam com a filosofia política e a filosofia moral, respectivamente. A tarefa do primeiro trabalho é caracterizar as restrições legítimas que podem ser impostas à liberdade individual para produzir uma comunidade de indivíduos maximamente livres que simultaneamente respeitem a liberdade dos outros. A tarefa deste último trabalho é caracterizar os deveres específicos dos agentes racionais que produzem livremente objetos e ações na busca de seus objetivos. Esses deveres decorrem de nossa obrigação geral de nos determinarmos livremente, isto é, do imperativo categórico.

Além de preencher as partes projetadas do sistema, Fichte também começou a revisar os próprios fundamentos. Por considerar insatisfatória a

forma de apresentação dos *Fundamentos de todo o Fundamentos*, começou a redigir uma nova versão em suas palestras, proferidas três vezes entre 1796 e 1799, mas que nunca conseguiu publicar. Essas palestras, que em alguns aspectos são superiores aos *Fundamentos de todo o Fundamentos*, foram publicadas postumamente e agora são conhecidas como *Um Novo Método dos Fundamentos*.

Antes de publicar qualquer apresentação sistemática de sua filosofia da religião, Fichte se envolveu no que hoje é conhecido como *Disputa de Ateísmo*, a controvérsia do ateísmo. Em um ensaio de 1798 intitulado "Com base em nossa crença em um governo divino do mundo", Fichte argumentou que a crença religiosa só poderia ser legítima na medida em que surgisse de considerações propriamente morais - uma visão claramente em dívida com seu livro sobre revelação de 1792. Além disso, ele afirmou que Deus não existe fora da ordem moral do mundo. Como nenhuma das visões era ortodoxa na época, Fichte foi acusado de ateísmo e, por fim, forçado a deixar Jena.

Duas cartas abertas, ambas de 1799 e escritas por filósofos que Fichte admirava fervorosamente, agravaram seus problemas. Primeiro, Kant rejeitou os *Fundamentos* por ter tentado erroneamente inferir conhecimento filosófico substantivo apenas da lógica. Tal inferência, afirmou ele, era impossível, uma vez que a lógica abstraía do conteúdo do conhecimento e, portanto, não poderia produzir um novo objeto de conhecimento. Em segundo lugar, Friedrich Heinrich Jacobi acusou o *Fundamentos* de niilismo: isto é, de produzir realidade a partir de meras representações mentais e, portanto, a partir do nada. Quer essas críticas fossem justas ou não (e Fichte certamente negou que fossem), elas prejudicaram ainda mais a reputação filosófica de Fichte.

3. O Período de Berlim (1800-1814)

a. O eclipse da carreira de Fichte

Em 1800, Fichte se estabeleceu em Berlim e continuou a filosofar. Ele não era mais professor, porque não havia universidade em Berlim na época de sua chegada. Para ganhar a vida, publicou novos trabalhos e deu palestras particulares. Os anos de Berlim, embora produtivos, representam um declínio na sorte de Fichte, já que ele nunca recuperou o grau de influência entre os filósofos que desfrutou durante os anos de Jena, embora tenha permanecido um autor popular entre os não-filósofos. Sua primeira grande publicação em Berlim foi uma apresentação popular dos *Fundamentos*, destinada a responder a seus críticos sobre a questão do ateísmo. Conhecida como *A Vocação do Homem*, apareceu em 1800 e é provavelmente a maior produção literária de Fichte (parece, embora isso nunca seja explicitamente declarado em nenhum lugar do livro, que muito disso foi inspirado pela crítica pessoalmente pungente da carta aberta de Jacobi).

Fichte continuou a revisar o *Fundamentos*, mas publicou muito pouco do material desenvolvido nesses esforços renovados para aperfeiçoar seu sistema, principalmente porque temia ser mal interpretado como havia sido durante os anos de Jena. Sua relutância em publicar deu a seus contemporâneos a falsa impressão de que ele estava mais ou menos acabado como filósofo original. Exceto por um esboço enigmático que apareceu em 1810, suas palestras em Berlim sobre os *Fundamentos*, das quais existem inúmeras versões, só apareceu postumamente. Nesses manuscritos, Fichte fala tipicamente do absoluto e de suas aparências, ou seja, um substituto filosoficamente adequado para uma noção mais tradicional de Deus e da comunidade de seres racionais finitos cuja

existência é fundamentada no absoluto. Como resultado, às vezes se diz que Fichte deu uma guinada religiosa no período berlinense.

b. Escritos populares do período de Berlim

Em 1806, Fichte publicou duas séries de palestras que foram bem recebidas por seus contemporâneos. O primeiro, *As Características da Era Atual*, emprega os *Fundamentos* para os propósitos da filosofia da história. Segundo Fichte, há cinco estágios da história em que a raça humana progride do domínio do instinto para o domínio da razão. A presente era, diz ele, é a terceira idade, uma época de libertação do instinto e da autoridade externa, a partir da qual a humanidade acabará progredindo até que ela e o mundo em que habita se tornem um representante totalmente autoconsciente da vida da razão. A segunda, *O Caminho para a Vida Abençoada*, que às vezes é considerada uma obra mística, trata da moralidade e da religião em um formato popular.

Outra famosa série de palestras, *Discursos à Nação Alemã*, proferida em 1808 durante a ocupação francesa, pretendia ser uma continuação de *As Características da Era Atual*, mas exclusivamente para o público alemão. Aqui, Fichte vislumbra uma nova forma de educação nacional que permitiria à nação alemã, ainda não existente, atingir a quinta e última idade delineada na série de palestras anteriores. Mais uma vez, Fichte demonstrou seu interesse por assuntos mais amplos e de uma maneira perfeitamente consistente com sua insistência anterior do período de Jena de que o estudioso tem um papel cultural a desempenhar.

c. O retorno de Fichte à universidade e seus últimos anos

Quando a recém-fundada universidade prussiana em Berlim foi inaugurada em 1810, Fichte foi nomeado chefe da faculdade de

filosofia; em 1811 foi eleito o primeiro reitor da universidade. Ele continuou seu trabalho filosófico até o fim de sua vida, dando palestras nos *Fundamentos* e escrevendo sobre filosofia política e outros assuntos. Quando a Guerra de Libertação estourou em 1813, Fichte cancelou suas palestras e se juntou à milícia. Sua esposa Johanna, que servia como enfermeira voluntária em um hospital militar, contraiu uma febre fatal. Ela se recuperou, mas Fichte adoeceu com a mesma doença. Ele morreu em 29 de janeiro de 1814.

4. Conclusão

Embora a importância de Fichte para a história da filosofia alemã seja indiscutível, a natureza de seu legado ainda é muito debatida. Ele às vezes é visto como uma mera figura de transição entre Kant e Hegel, como pouco mais que um trampolim filosófico ao longo do caminho do Espírito para o conhecimento absoluto. Essa compreensão de Fichte foi incentivada pelo próprio Hegel e, sem dúvida, por motivos egoístas. Hoje em dia, entretanto, Fichte é estudado cada vez mais por si mesmo, em particular por sua teoria da subjetividade, isto é, a teoria do eu auto posicionado, que é corretamente vista como uma elaboração sofisticada da afirmação de Kant de que seres racionais finitos são ser interpretada em termos teóricos e práticos.

O nível de detalhamento que Fichte fornece sobre esses assuntos excede o encontrado nos escritos de Kant. Esse fato por si só tornaria o trabalho de Fichte digno de nossa atenção. No entanto, talvez o testemunho mais persuasivo da grandeza de Fichte como filósofo seja encontrado em sua vontade implacável de começar de novo, de iniciar os *Fundamentos* novamente, e nunca se contentar com qualquer formulação anterior de seu pensamento. Embora isso deixe seus leitores

perpetuamente insatisfeitos e desejosos de uma declaração definitiva de seus pontos de vista, Fichte, fiel à sua vocação publicamente declarada, os transforma em melhores filósofos por meio de seu próprio exemplo de busca incansável pela verdade.

5. Sugestões para leitura adicional

a. Escritos de Fichte em alemão

- *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. R. Lauth, H. Jacobs e H. Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964ff.
- *Fichtes Werke*, 11 vols. Ed. Immanuel Hermann Fichte. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1971.
 - Reimpressão da edição do século XIX dos escritos de Fichte.

b. Escritos de Fichte em tradução para o inglês

(As datas de publicação durante a vida de Fichte são dadas entre colchetes.)

- *Fichte: primeiros escritos filosóficos* [1790-1799]. Trans. e ed. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
 - Inclui "Revisão de *Enesidemo*," "Concerning the Concept of the *Wissenschaftslehre*," e "Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation."
- *Tentativa de Crítica de toda Revelação* [1792¹, 1793²]. Trans. Garret Verde. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- "Reclamação da liberdade de pensamento dos príncipes da Europa, que a oprimiram até agora" [1793]. Trans. Thomas E. Wartenberg. Em *O que é Iluminismo? Respostas do século XVIII e*

perguntas do século XX, ed. James Schmidt. Berkeley: University of California Press, 1996.

- "Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia" [1794]. Trans. Isabel Rubenstein. Na *crítica estética e literária alemã: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel*, ed. Davi Simpson. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- *Fundamentos de toda a ciência do conhecimento* [1794/95]. Em *A Ciência do Conhecimento*, trad. e ed. Peter Heath e John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
 - Também inclui as duas introduções ao *Wissenschaftslehre* de 1797.
- "Sobre a capacidade linguística e a origem da linguagem" [1795]. In *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, trad. e ed. Jere Paul Surber. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.
- *Fundamentos da Filosofia Transcendental (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796/99)*. Trans. e ed. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
 - Palestras publicadas postumamente dadas entre 1796 e 1799.
- *Fundamentos do Direito Natural* [1796/97]. Trans. Michael Baur, ed. Frederico Neuhouser. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- *Introduções ao Wissenschaftslehre e outros escritos* [1797-1800]. Trans. e ed. Daniel Breazeale. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1994.
 - Inclui as duas introduções ao *Wissenschaftslehre* de 1797, bem como "On the Basis of Our Belief in a Divine Governance of the World" de 1798.

- *A ciência da ética baseada na ciência do conhecimento* [1798]. Trans. A. E. Kroeger. Londres: Kegan Paul, 1897.
 - O título alemão seria melhor traduzido como *The System of Ethical Theory Based on the Wissenschaftslehre*. Uma tradução não confiável.
- *A vocação do homem* [1800]. Trans. Pedro Preuss. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1987.
- "Um relatório cristalino para o público em geral sobre a essência real da filosofia mais recente: uma tentativa de forçar o leitor a entender" [1801]. Trans. John Botterman e William Rasch. Em *Filosofia do Idealismo Alemão*, ed. Ernesto Behler. Nova York: Continuum, 1987.
- *As características da época atual e o caminho para a vida bem-aventurada* [1806]. Em *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte*, 2 vols., trad. e ed. Guilherme Smith. Londres: Chapman, 1848/49. Reimpressão em Londres: Thoemmes Press, 1999.
- *Discursos à nação alemã* [1808]. Trans. RF Jones e GH Turnbull. Chicago: Open Court, 1922. Reimpressão - Westport, CT: Greenwood Press, Inc., 1979.
- "A Ciência do Conhecimento em seu Esboço Geral" [1810]. Trans. Walter E. Wright. *Idealistic Studies* 6 (1976): 106-117.

c. Escritos de outros filósofos em tradução para o inglês

- Di Giovanni, George e HS Harris, eds. *Entre Kant e Hegel: Textos no Desenvolvimento do Idealismo Pós-Kantiano*. Albany: State University of New York Press, 1985. Edição revisada - Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

- Inclui trechos de *The Foundation of Philosophical Knowledge*, de Reinhold, e *Aenesidemus*, de Schulze.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. *Os principais escritos filosóficos e o romance Allwill*. Trans. e ed. Jorge di Giovanni. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994.
 - Inclui *Jacobi para Fichte*.

d. Sugestão de Literatura Secundária em Inglês, Francês e Alemão

- Baumanns, Peter. *JG Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1990.
- Beiser, Frederick C. *Idealismo Alemão: A Luta Contra o Subjetivismo, 1781-1801*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
 - A Parte II interpreta o *Wissenschaftslehre* do ponto de vista da crítica de Fichte ao subjetivismo.
- Bowman, Curtis. "Johann Gottlieb Fichte: Fundamentos de toda a ciência do conhecimento." In *Central Works of Philosophy* (Volume 3: The Nineteenth Century), ed. João Shand. Chesham: Acumen Publishing Limited, 2005.
 - Uma interpretação do livro mais conhecido de Fichte, adequado para leitores iniciantes.
- Breazeale, Daniel. "Fichte e Schelling: O Período Jena." Em *The Age of German Idealism* (Routledge History of Philosophy, Volume VI), ed. Robert C. Solomon e Kathleen M. Higgins. Londres: Routledge, 1993.
- Breazeale, Daniel. "Fichte, Johann Gottlieb." Em *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3. Londres: Routledge, 1998.

- Breazeale, Daniel e Tom Rockmore, eds. *Fichte: Contextos Históricos/Controvérsias Contemporâneas*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1994.
- Breazeale, Daniel. *Novos ensaios na fundação de toda a doutrina do conhecimento científico de Fichte*. Amherst, Nova York: Humanity Books, 2001.
- Breazeale, Daniel. *Novos ensaios sobre a Jena Wissenschaftslehre posterior de Fichte*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2002.
- Breazeale, Daniel. *Novas Perspectivas sobre Fichte*. Nova Jersey: Humanities Press, 1996.
- Henrich, Dieter. "O insight original de Fichte." Trans. David Lachterman. *Filosofia alemã contemporânea* 1 (1982): 15-53.
- Jacobs, Wilhelm G. *Johann Gottlieb Fichte*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984.
 - Uma breve biografia ilustrada.
- La Vopa, Anthony J. *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
 - Biografia intelectual do início da vida de Fichte e do período de Jena.
- MARTIN, Wayne. *Idealismo e Objetividade: Entendendo o Projeto Jena de Fichte*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Neuhouser, Frederico. *A Teoria da Subjetividade de Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Philonenko, Alexis. *L'oeuvre de Fichte*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- PINKARD, Terry. *Filosofia Alemã, 1760-1860: O Legado do Idealismo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- O capítulo 5 é dedicado a Fichte.
- ROHS, Peter. *Johann Gottlieb Fichte*. Munique: CH Beck, 1991.
- Seidel, Jorge. *Wissenschaftslehre de Fichte de 1794: um comentário sobre a parte I*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993.
- Zöller, Günter. *A Filosofia Transcendental de Fichte: A Duplicidade Original de Inteligência e Vontade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Informação sobre o autor

Curtis Bowman

EUA

FRIEDRICH W. J. SCHELLING

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) é um dos grandes filósofos alemães do final do século XVIII e início do século XIX. Alguns historiadores e estudiosos da filosofia o classificaram como um idealista alemão, juntamente com Fichte e Hegel. Tais classificações obscurecem ao invés de iluminar a importância e a singularidade do lugar de Schelling na história da filosofia. Isso ocorre porque a compreensão dominante e muitas vezes limitada do Idealismo como metafísica sistemática do Sujeito é aplicável mais à filosofia de Hegel do que à de Schelling. Ao iniciar o Idealismo Pós-Kantiano do Sujeito, Schelling passou a exibir em suas obras posteriores o limite e a dissolução de tal metafísica sistêmica do Sujeito. Portanto, o conveniente rótulo de Schelling como um idealista alemão entre outros ignora a singularidade da filosofia de Schelling e a complexa relação que ele teve com o movimento do idealismo alemão.

A real importância das obras posteriores de Schelling reside na exposição da metafísica sistêmica dominante do Sujeito ao seu limite, e não em sua confirmação. Dessa forma, as obras posteriores de Schelling exigem dos estudiosos e filósofos do Idealismo Alemão uma reavaliação da própria noção de Idealismo Alemão. Nesse sentido, a importância e a influência da filosofia de Schelling permaneceram “extemporâneas”. Na esteira da filosofia racional hegeliana que era a filosofia oficial da época, as obras posteriores de Schelling não tiveram influência e caíram em “ouvidos surdos”. Somente no século XX, quando a questão da legitimidade do projeto filosófico da modernidade passou a preocupar filósofos e pensadores, a abertura radical da filosofia de Schelling ao pensamento “pós-metafísico” recebeu atenção renovada.

Isso porque se percebe que a tarefa do pensamento filosófico não é mais o ato fundante da metafísica sistemática do Sujeito. Na esteira do “fim da filosofia”, a tarefa filosófica é entendida como a inauguração de um novo pensamento além da metafísica. Nesse contexto, Schelling voltou a se destacar como alguém que no auge do Idealismo alemão abriu a possibilidade de um pensamento filosófico para além do fechamento da metafísica do Sujeito. A importância de Schelling para tal pensamento pós-metafísico é justamente enfatizada por Martin Heidegger em sua conferência sobre Schelling de 1936. Dessa forma, Heidegger prepara a possibilidade de compreender as obras de Schelling de uma maneira totalmente diferente. A leitura que Heidegger faz de Schelling, por sua vez, influenciou imensamente a virada filosófica pós-heideggeriana francesa para a questão da “saída da metafísica”. Mas essa leitura pós-estruturalista e desconstrutiva de Schelling não é a única recepção de Schelling.

Filósofos como Jürgen Habermas, cujo trabalho de doutorado foi sobre Schelling, gostariam de insistir na continuidade do projeto filosófico da modernidade, mas tentam ver a razão para além da funcionalidade instrumental da razão a serviço da dominação e da coerção. Schelling é visto dessa perspectiva como um pensador “pós-metafísico” que ampliou o conceito de razão para além de sua projeção auto fundamental. Durante a última metade do século passado, as obras de Schelling influenciaram tremendamente os discursos filosóficos orientados para o pós-sujeito. Nos últimos tempos, os estudos de Schelling aumentaram notavelmente tanto no contexto anglo-americano quanto no contexto filosófico continental.

ÍNDICE

1. Vida
2. Filosofia

- a. Filosofia Natural e Filosofia Transcendental
 - b. Filosofia de Identidade
 - c. O período médio
 - d. Filosofia Positiva
3. Influências
4. Referências e Leitura Adicional
- a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Vida

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em 27 de janeiro de 1775 em Leonberg, Alemanha. Seu pai era Joseph Friedrich Schelling e sua mãe era Gottliebin Maria Cless. Em 1785, Schelling frequentou a Escola Latina em Nürtingen. Uma criança precoce, seus professores logo não encontraram mais nada para ensiná-lo. Em 1790, Schelling ingressou no *Tübingenstift*, um seminário protestante, em Tübingen, onde fez amizade com Hölderlin, que mais tarde se tornaria um grande poeta alemão, e Hegel, que se tornaria um grande filósofo. Em 1794, Schelling publicou *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, no mesmo ano da publicação do *Fundamentos da Ciência do Conhecimento* de Fichte. *O Fundamentos* de Fichte, juntamente com a *Crítica do Juízo* de Kant publicado quatro anos antes (1790), provou ser de importância decisiva para o início da carreira filosófica de Schelling.

Em 1798, com apenas 23 anos, Schelling foi chamado para um cargo de professor na Universidade de Jena, onde entrou em contato com poetas e filósofos românticos alemães, como os irmãos Schlegel e Novalis. Ele também conheceu a esposa de August Wilhelm Schlegel, Caroline Schlegel, e ali começou uma das histórias românticas mais

fascinantes e escandalosas da época, levando ao divórcio de Caroline e seu casamento com Schelling em 1803.

Em 1803 ele deixou Jena para Würzburg, onde foi chamado para o cargo de professor. No outono de 1805 Würzburg caiu para a Áustria. No ano seguinte, Schelling partiu para Munique, onde ficaria até 1841, exceto por uma pausa entre 1820-1827, quando viveu em Erlangen. Em 1809, Schelling publicou seu grande tratado sobre a liberdade humana, *Investigações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana*. Alguns meses depois, Caroline morreu. Schelling ficou arrasado. Em 1812, Schelling casou-se com Pauline, que permaneceria sua companheira por toda a vida. Em 1831 Hegel morreu. Em 1840, Schelling foi chamado para a cadeira agora vaga em Berlim para substituir Hegel, onde procurou elaborar sua Filosofia Positiva, que contou com a presença de nomes como Søren Kierkegaard, Alexander Humboldt, Bakunin e Engels. Em 1854, em 20 de agosto, Schelling morreu aos 79 anos em Bad Ragaz, na Suíça.

2. Filosofia

O encontro com as obras de Schelling muitas vezes confunde os estudiosos e historiadores da filosofia. As obras de Schelling parecem exibir a falta de desenvolvimento consistente ou conclusão sistemática que a maioria de seus contemporâneos possui. Como resultado, estudiosos e historiadores da filosofia reclamam da ausência de um Schelling "único". Estudiosos recentes, no entanto, embora aceitem o movimento muitas vezes perturbador e descontínuo com o qual o pensamento de Schelling se move, que desafia e desfaz a conclusão de um único sistema filosófico definido, encontram questões que são singulares à atenção contínua e preocupação incessante de Schelling. Assim, a ausência de uma conclusão sistemática é o que se tornou a fonte de fascínio para os

recentes estudos de Schelling. Schelling parece ser a marca que delinea o limite da tarefa sistemática da filosofia, "o fim da filosofia e a tarefa de pensar", como diz Heidegger. Estudiosos proeminentes de Schelling, como Manfred Frank e Andrew Bowie (1993), no entanto, apontaram que Schelling nunca abandonou a ideia de 'sistema', embora a ideia de 'sistema' não fosse mais baseada em um conceito narcisista e restrito de razão como totalizante e auto fundante, mas como abertura para o que não pode ser pensado no conceito.

Por conveniência, podemos dividir grosseiramente a carreira filosófica de Schelling em quatro estágios:

- a. Filosofia Natural e Filosofia Transcendental
- b. Filosofia da Identidade
- c. O período médio: *Ensaio Sobre a Liberdade e As Eras do mundo*
- d. Filosofia Positiva (*Filosofia da Mitologia e Filosofia da Revelação*)

a. Filosofia Natural e Filosofia Transcendental

A importância dos primeiros trabalhos filosóficos de Schelling reside em sua compreensão radicalmente nova da natureza, que se afasta significativamente da compreensão filosófica e científica então dominante da natureza. Talvez a melhor maneira de abordar o Schelling da Filosofia Natural seja vê-lo, por um lado, em relação à determinação mecanicista dominante da natureza naquela época, aquela da determinação matemática newtoniana da natureza, segundo a qual a natureza segue certas leis físicas determináveis de movimento e repouso, e que podem ser apreendidas na cognição objetiva que tem validade universal e não relativa e, por outro lado, como um desenvolvimento da filosofia pós-kantiana que levou a uma revisão radical do próprio Kant. A filosofia da natureza de Schelling surgiu, portanto, da demanda de responder à determinação

mecanicista da natureza que era dominante na época, por um lado, e para responder aos problemas que surgiram na divisão de Kant do reino fenomenal da natureza e reino numenal da liberdade. Isso exigiu uma explicação filosófica dinâmica da natureza, onde a natureza não é mais vista como uma totalidade de objetos que são uma mera massa inerte e opaca, mas a natureza que está sujeita a leis universais de causalidade. Tal filosofia dinâmica da natureza deve ser capaz de resolver o abismo que se abriu na esteira da *Crítica da Razão Pura* de Kant.

É o abismo entre o reino determinista, causal e condicionado da compreensão, por um lado, e o reino incondicionado da autodeterminação ética, por outro lado, entre a filosofia teórica e a filosofia prática. A tarefa que a filosofia pós-kantiana atribuiu a si mesma é a de preencher essa lacuna entre o reino conceitual, constitutivo da natureza, que pode ser apreendido por leis causais que têm validade universal, e a espontaneidade ética da razão prática onde o sujeito ético é além do reino condicionado de determinação e é, portanto, um *livre* Sujeito de autodeterminação. Este Sujeito é o Sujeito da liberdade que não pode ser fundado nos princípios constitutivos do entendimento, mas nas Ideias reguladoras da razão. Fichte procurou unificar a razão teórica (que é "compreensão") e a razão prática, fundamentando-as na atividade dinâmica da autoconsciência que se coloca como ato puro e incondicionado do 'eu' auto posicionado.

A tarefa de dar conta do processo de *emergência* do mundo da natureza, que é, portanto, um processo dinâmico, é assim abordado por Fichte: a natureza é uma autolimitação essencial do 'eu'. O 'eu' incondicionado, infinito e auto posicionado, para se conhecer como si mesmo, divide-se no 'eu' finito e em seu movimento contrário, o 'não-eu'. Dessa forma, Fichte afirmava ter resolvido o problema que se

apresentava para ele e para os filósofos pós-kantianos como aquele deixado sem solução pelo próprio Kant. Esta é a questão de como dar conta do misterioso X, "a coisa-em-si" que, segundo Kant, nunca pode ser fundada no princípio constitutivo do entendimento. Como condição de possibilidade do conhecimento, "a coisa-em-si" nunca pode ser conhecida. É irreduzível aos conceitos do entendimento.

Fichte em sua *Ciência do Conhecimento* dá conta da gênese dessa "coisa-em-si" no puro ato auto posicionado do 'eu'. Uma vez que o 'eu' não pode ser um objeto do sentido externo como quaisquer outros objetos da cognição (Kant proíbe isso), 'eu' só pode *emergir* em um ato puro e primordial de interioridade. Este 'eu' auto emergente não pode, portanto, ser um objeto de cognição conceitual, de uma intuição empírica. Só pode ser apreendido no sentido interno da 'intuição intelectual', que nada mais é do que 'o fato da autoconsciência'. De acordo com Fichte, 'a coisa em si' é essa autoconsciência auto emergente que é um 'fato' diferente de qualquer outro 'fato'. É um fato que somente a 'intuição intelectual' apreende no ato da auto intuição pura. Isso porque somente um ser capaz de intuir-se como simultaneamente representando e representado pode dar conta da unidade da representação e do objeto. Para tal ser, que é 'eu', não há outro predicado além de si mesmo. É seu próprio objeto. Este objeto aparece para ela como a natureza que é a autolimitação do Sujeito que se auto põe.

Os primeiros trabalhos de Schelling floresceram sob a influência do pensamento de Fichte. Em 1797, Schelling publicou um ensaio chamado *Tratado Explicativo do Idealismo na "Ciência do Conhecimento"* no *Jornal Filosófico* e ditado por Immanuel Niethammer. Este ensaio é um documento crucial para a compreensão da transição da filosofia crítica kantiana para o idealismo alemão. Ao tentar

elucidar o que Kant teria pretendido se a filosofia de Kant se mostrasse internamente coesa, Schelling se move para a tarefa de unificar a filosofia teórica e prática em um único princípio de tal maneira que ele realmente se move além da filosofia kantiana e fichtiana. O que permite essa unificação da filosofia teórica e prática é o esforço infinito do Espírito para representar o universo. O Espírito não é uma entidade estática dada, algo misterioso X, mas um devir infinito e uma produtividade infinita.

É nessa produção incessante que reside a natureza orgânica do Espírito humano que é movido por suas leis imanentes e que tem sua intencionalidade dentro de si. Schelling introduz aqui a noção de organismo que une em sua imanência seu objetivo e propósito, sua forma e matéria, conceito e intuição. Como tal, cada organismo é um sistema que é "um delineamento arabesco da alma" ou "arquétipo eterno" que encontra expressão em cada planta. Como unidade imanente de forma e matéria que se orienta para a finalidade absoluta por meio de estágios sucessivos, esse organismo não é, portanto, mera entidade estática e sem vida, mas diz-se que exhibe vida. A noção idealista do sistema aqui toma como modelo esse mundo unificado de organismo. A intuição é a unidade da forma e da matéria, da representação e do objeto, que só se distingue no conceito que repete livremente a unidade originária. Com a ajuda do poder esquemático da imaginação, o conceito aqui produz o objeto individual de conhecimento. A sucessão da representação ocorre alternadamente em um círculo. Para ultrapassar este círculo de conhecimento teórico, este círculo onde o objeto sempre retorna, é necessário introduzir um ato de autodeterminação livre que não pode ser mais determinado. Este ato é o ato absoluto do livre arbítrio que é primordial e infinito. É com este ato que se une a filosofia teórica e prática.

No mesmo ano, Schelling publicou sua *Filosofia Natural* que elabora o conceito de organismo através da análise de fenômenos naturais com a ajuda de estudos científicos da época. Este trabalho responde à dupla tarefa acima mencionada. Por um lado, deve dar conta de um processo dinâmico da emergência da natureza em oposição à compreensão mecanicista e determinista da natureza; e, por outro lado, para resolver o problema deixado por Kant, o de unir o reino da filosofia teórica e prática, desenvolvendo uma filosofia dinâmica da natureza que leva em conta a filosofia dialética fichteana da consciência. Como o *tratado* do mesmo ano, essa nova filosofia da natureza não se baseia na autoconsciência incondicionada e autopositiva, mas na posição de uma “não-objetiva”, incondicionada na própria natureza, que Schelling chama de “produtividade”. É essa produtividade que emerge através da lógica das oposições polares entre sujeito e objeto que conduz a uma síntese sujeito-objeto superior. Para Schelling tal lógica dialética é deduzida como um movimento de potências. A primeira potência é o movimento do infinito para o finito. A segunda potência faz o movimento inverso, enquanto a terceira potência sozinha, que é mais alta que as outras duas, unidades anteriores às potências. Dessa maneira, Schelling explica o magnetismo como a primeira potência, a eletricidade como a segunda e a química como a terceira potência que dialeticamente supera as outras duas.

No *Tratado Explicativo do Idealismo na “Ciência do Conhecimento”* de 1797, Schelling sugere a ideia de “a história da autoconsciência”. O Espírito por meio de sua atividade originária apresenta o infinito no finito, movimento cujo objetivo é a autoconsciência que marca a unificação da filosofia teórica e prática, natureza e história. Schelling aperfeiçoa este modelo em seu *Sistema de Idealismo Transcendental*. A publicação de Schelling do *Sistema de Idealismo Transcendental* em 1800

trouxe fama imediata ao jovem filósofo de 25 anos. Schelling aqui extrai do grande insight de Fichte que a autoconsciência não é uma mera "entidade dada".

Não é um X desconhecido e inacessível, um misterioso "em-si" transcendental como fundamento formal da cognição, mas um *vir à presença* de si mesmo, uma pura emergência autopositiva através do processo dialético de auto posicionamento e autolimitação. Dessa forma, uma "história da autoconsciência" pode ser deduzida de um princípio que explica o *surgimento* da cognição teórica que, em seu limite, passa para o reino prático da liberdade, isto é, o mundo objetivo da história. Esta é a tarefa do *Sistema de Idealismo Transcendental* de Schelling de 1800. Assim, o sentido axiomático de Fichte $I=I$ é transformado na dedução dinâmica da autoconsciência por um princípio. Esta é a emergência da noção Idealista de Sistema cuja possibilidade, segundo os Idealistas, já está dada na filosofia Crítica kantiana; uma possibilidade é negada pelo próprio Kant.

"A história da autoconsciência" surge em três estágios ou épocas. Enquanto a primeira época manifesta o surgimento da "intuição produtiva" a partir da "sensação original" e a segunda época manifesta a emergência da "reflexão" a partir da "intuição produtiva", a terceira época narra a emergência do "ato absoluto da vontade" da "reflexão". No final da terceira época, "a história da autoconsciência" passa para o reino prático onde a dedução do conceito de história se mostra o reino da unidade de liberdade e necessidade. Isso levou Schelling a perguntar no final do *Sistema*: como o Sujeito que agora é uma autoconsciência completa pode se tornar consciente daquele momento de sua origem que agora é inconsciente para ele, um passado que parece ter recuado para uma origem imemorial e é inacessível? Parece agora que a condição de

possibilidade da consciência como tal permanece irreduzível à própria consciência. Este é o problema que se tornou decisivo, não apenas para a carreira filosófica subsequente de Schelling, mas para o destino do Idealismo como tal. Agora parece que nossa autoconsciência é dirigida ou constituída por uma base inconsciente, para sempre inacessível à consciência, que nunca pode ser fundamentada na própria consciência.

Para Schelling isso mostra o limite da cognição filosófica e ao mesmo tempo a importância das obras de arte. Ao recusar a pretensão de dizer ou representar a síntese do inconsciente e do consciente, a obra de arte antes o mostra. Portanto, pode-se dizer que a arte é o "eterno órgão e documento da filosofia", cujo caráter básico é um "infinito inconsciente" que surge na síntese da obra de arte entre natureza e liberdade. Enquanto a artista inicia uma obra de arte com uma intenção manifesta e consciente, ela, de forma inconsciente e não intencional, retrata o infinito sem representá-lo ou dizê-lo. Tal exibição não intencional excede os atos representacionais da consciência. Não pode ser reduzido a afirmações categóricas. Portanto, as obras de arte não podem ser compreendidas com base em um conjunto de regras pré-determinado. As obras de arte não se esgotam nas definições normativas ou axiomáticas sobre "o que constitui a arte como tal". O que constitui a "essência" da arte reside antes em seu excesso de mostrar sobre o dito.

Nesse sentido, as obras de arte são mais análogas aos organismos em virtude de existirem como um elo entre a inconsciência e a consciência. Tal ligação só pode ser mostrada e, portanto, permanece irreduzível ao caráter proposicional do juízo. Schelling desenvolve essas percepções ainda mais em suas palestras sobre *A Filosofia da Arte* (1802), dois anos depois de *O Sistema do Idealismo Transcendental*. Ao contrário das palestras de Hegel sobre *Estética* onde Hegel argumenta que "a obra de

arte é uma coisa do passado” na medida em que não tem mais uma relação essencial com o Absoluto, embora as obras de arte continuem a ser produzidas e, assim, passem para a sobriedade do Absoluto da filosofia. Conhecimento, Schelling vê as obras de arte e filosofia como manifestando o modo *diferencial* do Absoluto onde a arte mantém um papel essencial, singular e irreduzível.

b. Filosofia de Identidade

Em 1795, Friedrich Hölderlin publicou um artigo chamado *Sobre o Julgamento e o Ser*, que provou ser de importância decisiva para o desenvolvimento posterior do Idealismo Alemão. Neste pequeno artigo Hölderlin tenta pensar em uma identidade Absoluta, *um fundamento de consciência anterior* e originário que não pode ser apreendido ou conhecido dentro da imanência da autoconsciência. Hölderlin chama essa identidade originária de “ser” (*Seyn*), que ele distingue do Julgamento (*das Urteil*). Hölderlin tenta aqui pensar uma identidade originária que fundamenta o juízo reflexivo. Segundo Hölderlin esse juízo reflexivo que é a unidade de uma disjunção, separação ou diferença entre o sujeito e o objeto, já deve pressupor uma identidade originária antes do juízo.

Na medida em que o juízo pressupõe a diferença entre o sujeito e o objeto da consciência, ele já deve estar fundado em uma identidade. Essa identidade é *o ser* (*Seyn*) que, por seu caráter fundamental, permanece irreduzível à consciência reflexiva. Para que o julgamento seja possível, ele deve estar fundamentado em um princípio que exceda o próprio julgamento. Esta identidade originária é *o ser* que existe antes ou sem consciência.

Em sua *filosofia da identidade*, Schelling também tenta ir além da imanência da autoconsciência e do círculo do julgamento reflexivo. Com

esse movimento, Schelling rompe decisivamente com o idealismo subjetivo fichtiano. A questão do 'eu' não é mais o ponto de partida, ao contrário do 'eu' absoluto de Fichte, que não é uma substância inerte, mas surge puramente no ato de auto colocação. Antes, trata-se aqui da consciência como *resultado* de um processo que deve ser apreendido não apenas do lado do Sujeito da autoconsciência, mas também do outro lado. Essa relação entre sujeito e objeto, portanto, não pode mais ser fundada na própria autoconsciência, mas em uma *indiferença absoluta* que é anterior a essa distinção e, portanto, só pode ser pressuposto, mas nunca é acessível ao julgamento reflexivo ou às categorias do entendimento. Ao contrário da filosofia reflexiva, a questão não é mais a de fazer uma correspondência entre o sujeito e o objeto da consciência. Tal filosofia representacional da correspondência é aqui abandonada. O problema é antes explicar a manifestação de um mundo finito a partir de um fundamento que está para sempre excluído da cadeia infinita de entidades condicionadas, finitas e particulares.

Para não cair no dualismo, que Jacobi alude ser o dualismo entre o fundamento incondicionado de um lado e a cadeia infinita de entidades finitas e condicionadas de outro, Schelling tem que explicar a manifestação do mundo finito a partir de seu fundamento incondicionado, de uma indiferença absoluta, sem cair na lógica do pensamento reflexivo que Hegel mais tarde usa para desenvolver em sua *Fenomenologia do Espírito*. Esta é a emergência do mundo finito de entidades que se conectam entre si em uma cadeia infinita de predicados de uma indiferença originária que é incondicionada. Esta emergência não é uma transição suave, mas um salto qualitativo, um desvio, uma queda (*Abfall*) de seu fundamento original. Mais tarde, em sua crítica a Hegel, Schelling argumenta que tal salto não pode ser entendido com base na modalidade hegeliana de

negatividade dialética que chega ao conhecimento absoluto apenas com base no autocancelamento do finito.

Talvez a exposição mais lúcida e sistemática da filosofia da Identidade de Schelling seja encontrada em sua palestra publicada postumamente chamada *O Sistema da Filosofia em Geral e da Filosofia da Natureza em Particular* (1804). Schelling deu esta palestra durante seus breves anos de permanência em Würzburg. Schelling aqui começa com a proposição que segundo ele é o primeiro pressuposto de todo conhecimento, ou seja: “o conhecedor e o conhecido são o mesmo”. Esta proposição põe imediatamente em causa a teoria da correspondência entre a verdade e o conhecimento que era dominante na época. A teoria da correspondência do conhecimento postula dois princípios – o sujeito e o objeto do conhecimento – que são então procurados para serem reconciliados em um princípio sintético superior. Segundo Schelling, posto esse dualismo, a própria possibilidade do conhecimento torna-se inexplicável.

Portanto, Schelling começa com uma identidade absoluta do conhecido e do conhecedor, uma identidade que não pode ser colocada dentro da subjetividade. Com essa noção de identidade absoluta além da subjetividade, Schelling rompe definitivamente com o Idealismo Subjetivo de Fichte e a filosofia reflexiva de Kant. Distinguindo seu *Sistema de Identidade* tanto do empirismo quanto do idealismo meramente subjetivo, Schelling aqui introduz a noção de absoluto que provou ser de importância crucial para o idealismo alemão em geral. A identidade absoluta é a identidade incondicional do sujeito e do objeto, ideia e Ser, Ideal e Real ao mesmo tempo, imediatamente colocados e não discretamente. Como conhecimento imediato do absoluto, esse sistema de identidade se distingue do que Schelling chama de “compreensão do senso comum”.

O entendimento do senso comum distingue o conhecimento condicional, que é um conhecimento sintético e real, do conhecimento incondicional, que é analítico e, portanto, não é um conhecimento real. Aqui a compreensão do senso comum chega a uma aporia insolúvel: ou tenho um conhecimento real, objetivo, mas então renuncio ao incondicional; ou, tenho o incondicional, caso em que é meramente subjetivo e, portanto, não é conhecimento real. De acordo com Schelling, esta aporia insolúvel é a aporia da filosofia kantiana que o dogmatismo kantiano nunca pode resolver. Isso exige um movimento além da filosofia crítica de Kant. Este movimento que inaugura o Idealismo Alemão consiste em ir além do conhecimento mediado do Absoluto para o conhecimento imediato do Absoluto que é uma afirmação imediata desta afirmação. Como conhecimento imediato do absoluto, a Razão é Conhecimento Absoluto. A partir dessa ideia, a noção de Hegel do Absoluto não está longe. Ao contrário da ideia reguladora da Razão de Kant, a Razão aqui é a ideia de Deus como uma identidade imediata, absoluta e incondicional. A consciência imediata do Espírito de sua vontade absoluta, que nunca pode ser mais fundamentada em conceito, é o que Schelling chama neste ensaio de "intuição intelectual". É intuição porque ainda não é mediada pelo conceito, e é intelectual porque vai além do empírico na medida em que tem como predicado sua autoafirmação. Como fundamento incondicional de todo conhecimento, a "intuição intelectual" não pertence nem mesmo ao sentido interior.

Assim, o que Fichte chama de "intuição intelectual" não é mais visto aqui como pertencente ao sentido interior, mas ao absoluto incondicional que está além do círculo da autoconsciência. "O fato da consciência" não é originário, pois já deve haver uma identidade a priori antes que as diferenças venham a se manifestar na consciência. Pode-se dizer que a

essência da Razão é a "intuição intelectual", cujo objeto é exclusivamente o absoluto que é monolítico, uma e única substância. Em virtude desta afirmação, a Razão reconhece "a eterna impossibilidade do não-ser". Ser não é um predicado de Deus como algo que está fora ou exterior, mas Deus e ser são imediatamente, incondicionalmente um sem duração. Essa identidade absoluta é infinita em virtude de sua ideia. Portanto, Deus não pode ser pensado como o resultado final da autonegação da diferença, nem estar envolvido em um processo de emanção. A indivisibilidade e univocidade de Deus não é nem um conceito numérico nem um conceito de totalidade como unidade agregada de particulares finitos. Isso ocorre porque a indivisibilidade e univocidade de Deus é a base para a divisibilidade infinita na forma ou nos acidentes. Como pode a existência de particulares finitos ser explicada dentro do *Sistema de Identidade*?

No que diz respeito à identidade absoluta, esses particulares finitos são certamente não-ser, *non - ens*, não essenciais que não podem subtrair nem acrescentar nada à essência do ser que é a substância absoluta. A existência dos particulares finitos só pode ser compreendida, não como modificação da essência, mas como modificações na forma. Eles são não-ser em relação ao universal que é identidade absoluta, mas considerados de forma independente, eles não são completamente desprovidos de ser. Eles são em parte ser e em parte não-ser. Como tais, são coisas "reais" ou "concretas", irredutivelmente finitas, particulares, múltiplas, cujo fundamento de existência não reside em si mesmas, mas naquela identidade absoluta de Ser e essência. Schelling deduz aqui a finitude dos particulares que a 'compreensão do senso comum' chama de 'atualidade', não como um processo de emanção da identidade absoluta, mas como negatividade que adere a todas as coisas finitas.

Como essas coisas finitas não podem ter positividade de ser dentro de si mesmas, elas devem, portanto, sempre se relacionar com outras coisas finitas, toda cognição sensorial delas só pode ser não cognição. Schelling aqui se afasta radicalmente de Kant. Para Kant, toda cognição é cognição do sensível, mas não do supracognível. Em contraste, Schelling argumenta que todo o nosso conhecimento sensorial é apenas uma privação de conhecimento, ou melhor, "uma negação do conhecimento". Hegel argumenta de maneira semelhante em *Fenomenologia do Espírito* (1807) onde mostra de forma dialética, a vaidade da suposta certeza da cognição sensível.

Pode-se apresentar o esquema do *Sistema de Identidade* de Schelling do seguinte modo. Deus como identidade absoluta é uma identidade essencial e qualitativa. A indiferença absoluta decorre dessa identidade essencial do absoluto. Portanto, a indiferença absoluta não é essencial em si, mas uma identidade quantitativa. Há, portanto, uma diferença entre identidade absoluta e indiferença absoluta. A oposição entre real e ideal, sujeito e objeto surge dessa indiferença. Este é o nascimento do mundo finito. Schelling aqui introduz a teoria das potências em triplicado que são "os modos necessários de aparências dos universos real e ideal". Enquanto as potências em triplicado são "os modos necessários de aparências" dos universos finitos, elas não são aplicáveis à identidade absoluta. A identidade absoluta é, portanto, sem potência ou desprovida de poder. As potências são aqueles modos de aparência que tornam manifesto o não-essencial. Portanto, todos têm igual dignidade em relação ao absoluto. Nenhuma potência tem prioridade sobre as outras temporalmente, pois elas não são colocadas sucessivamente em uma sequência genética, mas simultaneamente, com igual primordialidade.

Como tal, eles constituem um círculo onde todas as potências estão colocadas juntas, mas não de maneira igual. Cada vez que as potências são postas, uma potência particular predomina, subjugando as outras ao seu relativo não-ser. Em outro momento, outra potência predomina de maneira alternada, sempre voltando ao mesmo e sempre indo embora, sempre sendo atraída e repelida, sempre contraída e expandida de maneira alternada e circular. Nesta alternância, movimento rotatório de potências o princípio Real vem primeiro como o fundamento ou condição do Universo Ideal. O universo Ideal supera então o princípio Real, seu fator condicionante e fundamentador, relegando-o ao seu relativo não-ser. Somente o princípio sintético superior pode unificar os universos Real e Ideal por ser inerente a ambos e, ainda assim, separar um do outro. Schelling apresenta a teoria da potência na seguinte fórmula:

A3

A2 = (A=B)

Onde:

A=B: A dominação do real ou afirmada. É A1

A2: A dominação do Ideal

A3: Indiferença entre os outros dois

Com a teoria das potências, Schelling explica a existência dos universos finitos que originalmente são um. Sua existência não é nem completamente ser nem nada, mas um ser relativo e um não-ser relativo. Como ser relativo e não ser relativo, as potências ultrapassam cada vez a partir da imanência da auto presença. Eles nunca chegam ao equilíbrio absoluto das forças sem deixarem de ser potências. O círculo

das potências nunca para, ou que elas não saiam do círculo, a menos que uma vontade superior a este círculo da existência condicionada interrompa.

Três anos depois dessa palestra, Hegel publicou sua obra-prima *Fenomenologia do Espírito*. Em sua *Fenomenologia do Espírito* publicada em 1807, Hegel aparentemente critica a noção de Schelling da indiferença absoluta como “a noite em que todas as vacas são pretas”. Em uma carta a Hegel, Schelling pede a Hegel que esclareça no Prefácio à *Fenomenologia* se essa crítica se aplica a ele ou a outros que fazem mau uso das ideias de Schelling. Hegel não incorporou esse esclarecimento na edição subsequente de *Fenomenologia* que a crítica é aplicada, não a Schelling, mas a outros. Isso levou ao rompimento da amizade entre os dois filósofos que dividiam o mesmo quarto em Tübingenstift. Se esta amizade foi profundamente importante e frutífera para ambos, a amargura revelou-se igualmente decisiva para o desenvolvimento dos seus modos de pensar singulares, um conduzindo à tarefa de conclusão sistemática da metafísica do Sujeito, o outro conduzindo à tentativa de inaugurar um novo pensamento para além de tal metafísica do Sujeito.

c. O período médio

Publicado em 1809, *Investigações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana* é talvez o livro mais importante que Schelling publicou em sua vida. Juntamente com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a *Ciência do Conhecimento* de Fichte e a *Crítica do Juízo* de Kant, este ensaio é uma das maiores realizações filosóficas da Alemanha do final do século XVIII e XIX. Publicado imediatamente antes da morte de Caroline, evoca “uma melancolia profunda e insaciável” que atinge todos os seres

finitos. Aqui Schelling não coloca a questão relativa à essência da liberdade humana como o problema dialético entre natureza e liberdade. A liberdade não aparece aqui como o livre exercício da vontade do Sujeito racional para dominar sua natureza sensível, mas como a capacidade de fazer o mal.

A questão assim colocada não é mais uma questão entre outras, mas a questão metafísica sobre a possibilidade de um sistema de liberdade. Por um lado, a liberdade parece ser aquilo que não pode ser incluído em nenhum sistema; por outro lado, não se deve renunciar à exigência do idealismo de que deve haver um sistema sem o qual nada seja adequadamente compreensível. O ensaio tenta conciliar essas duas exigências incomensuráveis: a exigência da incondicionalidade da liberdade que fundamenta o ser e a exigência do ato de fundamentação do sistema. Essa tentativa de sistema de liberdade surgiu na esteira do que veio a ser conhecido como a “controvérsia do panteísmo”.

A controvérsia do panteísmo está centrada na figura supostamente ateu de Spinoza. Durante o final do século XVIII e início do século XIX, a compreensão dominante de Spinoza era a de um panteísta e, conseqüentemente, de um ateu. Entende-se que dentro do sistema panteísta da ética espinosana em que Deus é imediatamente identificado com o mundo, não há lugar para a afirmação de Deus como realidade incondicional. Se o mundo é apenas uma totalidade de seres condicionados e finitos, então a existência incondicionada de Deus não pode ser entendida como imediatamente identificável com o mundo e, conseqüentemente, com qualquer sistema dogmático e racional. Na famosa controvérsia do panteísmo, Friedrich Heinrich Jacobi tentou mostrar que um sistema de conhecimento racional nunca chega ao incondicionado, pois, para tal sistema, o incondicionado só pode surgir

como resultado de um processo onde o um condicionado leva ao outro condicionado em uma cadeia infinita de negatividade. Para se preocupar adequadamente com o incondicionado, deve-se começar com o próprio incondicionado, que nenhum conhecimento racional jamais alcança. Para Jacobi, é apenas o salto de fé além do sistema de conhecimento racional que nos permite abrir para a incondicionalidade do ser absoluto. Portanto, todo sistema de conhecimento racional para Jacobi é niilismo. Jacobi torna-se assim o primeiro a usar a palavra "niilismo" que surgiu no contexto da controvérsia do panteísmo.

Schelling aqui concorda com Jacobi sobre o limite da obtenção puramente racional do incondicionado. Schelling, no entanto, discorda do uso de Jacobi de uma noção limitada e restrita de 'sistema' e 'liberdade', juntamente com o uso restrito de Jacobi da noção metafísica e lógica de julgamento. No ensaio *Liberdade*, Schelling tenta reinterpretar a noção lógica e metafísica de juízo de modo que ela se abra ao caráter incondicionado da liberdade sem renunciar à exigência de um sistema. Tal sistema deve, por um lado, ser diferente de um realismo puramente formal e sem vida de Spinoza; e, por outro lado, deve ser diferente de um sistema convencional de idealismo que reduz o caráter dinâmico da liberdade e do mundo a pura necessidade racional. Só uma noção dinâmica do sistema que afirma a exuberância da vida e a generosidade da liberdade pode ser verdadeiramente sistema. A noção formal e racional da liberdade como princípio inteligível que supera os impulsos sensíveis deve ser aberta à questão ontológica do ente em seu devir.

A questão do julgamento não é mais apenas uma questão lógica formal, mas a questão da junção, ou vínculo dos seres. Esse vínculo ou união dos seres é fundado na liberdade que, entendida de maneira mais originária, não é o livre arbítrio arbitrário, mas que pertence à mais alta

necessidade. Esta junção de seres – o ser infinito e criativo de Deus e o ser finito e criado chamado 'homem' – deve ser essencialmente uma relação livre, uma relação que é governada pela liberdade que no sentido mais elevado é também necessidade. Se o homem é livre de uma certa maneira, então essa maneira é também a maneira de individuação do homem. Isso quer dizer que, na medida em que o homem é individualizado pela liberdade, a liberdade do homem é distinguível da liberdade absoluta do ser infinito e eterno chamado Deus.

Segundo Schelling, o humano se distingue do eterno Deus criador pela especificidade de sua liberdade, que é essencial e inextricavelmente uma liberdade finita. Deus é o ser cuja condição, embora nunca completamente imanente, pode ser atualizada em seu próprio existir. Por outro lado, o ser finito nunca pode se atualizar completamente porque o fundamento de sua existência permanece inapropriável. Esta é a fonte da melancolia fundamental de todos os seres finitos. A distinção entre a liberdade absoluta do ser eterno e a liberdade finita do mortal pode ser melhor compreendida com a ajuda da distinção de Schelling entre *fundamento da existência* e *existência* em si. Esta não é uma distinção formal entre natureza sensível e vontade inteligível, mas uma distinção dinâmica de liberdade. Eterno ou finito, cada ser é uma junção do *fundamento da existência* e da *existência* em si. No ser eterno e criador, esta união é indissolúvel.

No mortal, porém, pode ocorrer a dissolução dessa articulação. É a possibilidade de dissolução dos princípios que explica a finitude do ser finito e a liberdade desse ser finito. O ser humano é essencialmente um ser finito, e somente um ser finito é capaz de fazer o mal. Portanto, o mal não é divino nem bestial, mas pertence essencialmente à liberdade humana. O mal tem essa relação peculiar e específica com a finitude humana. Ao

contrário das bestas em que a junção dos princípios é governada pela necessidade, e ao contrário do divino em que a junção dos princípios é indissolúvel, a liberdade humana participa da liberdade divina e ainda é separada por um abismo. Segundo Schelling, esse abismo é a possibilidade de dissolução dos princípios.

Na liberdade dinâmica existem dois princípios opostos que nunca atingem o equilíbrio. Na vinda à existência do ser finito, aderem-se a esses princípios opostos. Existe o princípio escuro que é o princípio da base, e existe o princípio ideal da luz. O princípio obscuro que opera no reino da história como o princípio da particularidade é o princípio do mal. O homem é o ser finito que reúne em si esses dois princípios em igual medida. Uma vez que o nexos (*faixa*) desses princípios nele é *livre* não governado pela necessidade, o homem é livre para trazer permutação a este nexos. Portanto, o que deve permanecer como mera condição de existência, como mero princípio de particularidade, o homem pode procurar elevar à totalidade ou à dominação universal. Desta autoafirmação do ser finito que nesta autoafirmação procura abnegar a sua própria finitude, surge o mal. Assim, enquanto a *possibilidade* do mal é dada ao homem na existência deste ser, atualizar este princípio de possibilidade é obra da liberdade humana.

Como mero fundamento, esse princípio é a própria fonte da alegria criativa e da afirmação da vida, mas elevá-lo à universalidade ou totalidade resulta na forma mais terrível do mal que busca negar qualquer forma de seu caráter afirmativo da vida. Assim, a fonte da vida e a origem do mal estão fundamentadas no mesmo princípio. Este princípio é a liberdade humana cuja origem permanece insondável para o homem. Segundo Schelling, essa liberdade insondável, inapropriável e incondicional deve permanecer inapropriável e incondicional, pois o humano cria um mundo

condicionado com base na liberdade incondicionada. Este mundo condicionado é história. Ao iniciar esta nova “aliança”, o homem participa da criatividade da liberdade divina. Esta é a fonte de alegria criativa para o humano, pois através deste ato criativo do humano, o mundo da natureza é redimido. Mas, em sua vã arrogância e em sua autoafirmação levada à absolutização e à totalização, o humano busca negar o caráter finito de sua liberdade e, com isso, busca elevar o princípio da particularidade à dominação universal. Aqui reside o mal quando o não-ser, que aliás não é completamente desprovido de ser, procura atingir o ser completo e absoluto. O mal não é, portanto, nem o ser nem o nada, mas a fome maliciosa de ser do não-ser. Portanto, não se pode dizer que o poder do mal é o poder do ser. É antes a potência do não-ser que procura devorar-se e nunca se satisfaz em nenhum ponto, porque nunca chega a ser sem um resto de não-ser. Quanto mais não atinge o ser, mais autoconsumida se torna sua luxúria. Segundo Schelling, esse é o caráter do mal.

Nas *Eras do Mundo* escrito entre 1809-1827 e encontrado em várias versões incompletas, Schelling desenvolve um método narrativo que busca recontar as etapas do devir do mundo por meio do movimento agonal das forças conflitantes. Este é o germe da teoria das potências de Schelling. O mundo tal como existe tem seu fundamento em um passado obscuro e insondável que nenhuma obra da razão humana jamais poderá elevar ao pensamento. Esta não-razão não é a irracionalidade que se opõe à razão nem é a negação da possibilidade da razão, mas o fundamento da razão. A razão humana, portanto, existe apenas como uma “loucura regulada”. Somente por causa de sua força imanente, a razão humana não pode atingir o incondicionado, que é o reino da liberdade absoluta.

A emergência da ordem mundial não é vista como uma ordem imanente regida pelos princípios necessários da razão, mas tem sua

origem em uma liberdade absoluta e incondicional. Essa liberdade pode chegar ao ser finito e mortal como uma dádiva. O homem nunca pode dominar este dom, porque abre o homem à sua historicidade. A essência da história é a liberdade. "*As eras do mundo*" surge assim do caráter incondicional da liberdade. Esse princípio de liberdade se manifesta no movimento agonal de forças contraditórias, uma repulsiva e outra atrativa. É esse movimento agonal de forças opostas que torna possível a emergência das "eras do mundo" a partir do incondicional. Este incondicional é aquilo que não pode ser mais fundamentado no pensamento ou na autoconsciência, é o que Schelling em seu ensaio *Liberdade* chama de "o resto indivisível" que constantemente solicita dos seres humanos finitos "respeito" ou "respeito".

Aqui, como em outros lugares, o pensamento de Schelling luta com a questão do incondicionado. Se há algo que é singular em toda a filosofia de Schelling, e que unifica a carreira filosófica muitas vezes descontínua de Schelling, é essa questão do incondicionado. Schelling não explica a existência do mundo com a ajuda de categorias lógicas. Para Schelling, um sistema racional constitutivo de categorias lógicas não pode explicar a facticidade ou atualidade do mundo. É o caráter incondicional da liberdade cujo fundamento é infundado (*Abgrund*), só essa liberdade abre o mundo. Portanto, há sempre algo de excessivo na liberdade. Em muitos textos, especialmente em seu tratado de 1797, Schelling evoca uma liberdade que não é apenas uma promessa para o humano, mas também um perigo (*Gefahr*).

"As eras do mundo" é fundamentada por uma condição que é excessiva e impensável. O humano pertence ao "imprevisível" (*Unvordenkliche*). Esta é uma promessa e também um perigo. Schelling evoca esse excesso para explicar a possibilidade do mundo e da existência

finita. Esse excesso incondicional torna o mundo e o ser-no-mundo essencialmente finitos e irredutivelmente mortais. É esse aspecto da obra de Schelling que mais profundamente influenciou os filósofos do século XX, como Franz Rosenzweig e Martin Heidegger.

d. Filosofia Positiva

Em 14 de novembro de 1831, Hegel morreu em Berlim. Em 1840 Schelling foi chamado para a cadeira agora vaga em Berlim para substituir Hegel. No ano seguinte, Schelling iniciou suas palestras sobre "filosofia positiva" (*Positivphilosophie*), que contou com a presença de Kierkegaard, Bakunin, Humboldt e Engels. Estas conferências foram proferidas em três fases: *Fundamentação da Filosofia Positiva* que introduz e fundamenta a Filosofia Positiva face à história da Filosofia Negativa a partir de Descartes, seguida pela *Filosofia da Mitologia* (*Philosophie der Mythologie*) e *Filosofia da Revelação* (*Philosophie der Offenbarung*).

A fundamentação de Schelling da Filosofia Positiva começa com a distinção entre "o quê" do ser e "aquele ser". "O que" do ser é o ser como essência e "esse" ser é a pura *atualidade* da existência do ser contingente. Esta *atualidade* não é um atributo do ser, mas sua *existencialidade*, a própria facticidade de seu *vir a ser*. Daí vem a distinção entre uma filosofia negativa, isto é, a filosofia racional que se preocupa essencialmente com a essência do ser (seu caráter 'o que') e a filosofia positiva que se preocupa com a pura atualidade da existência de "aquele" ser que *vem em seu ser*. Tal ser ("aquele" ser) não é uma entidade estabelecida que é dada, mas aquilo que *vem a ser*. Schelling chama esse *vir a ser* de *existência*. Uma vez que esse *vir a ser* não é uma entidade acabada, mas ainda *se tornando* e sempre contingente, não pode ser apreendido no conceito. Portanto, existência e movimento não podem ser

uma categoria lógica. Só existe conceito se um ser já existe, pois por definição o conceito só pode apreender a essência do ser, que por sua vez é possível se tal ser já existir. Entendida neste sentido, a filosofia negativa não se preocupa com a *facticidade* de algo que existe. Portanto, não está preocupado com a questão “por que algo existe?” A filosofia negativa está bastante preocupada com a questão: se e se algo existe, qual é a sua essência, qual é o caráter de “ser” desse ser, independentemente do problema se tal ser existe como “este” ser.

Por exemplo, quando Kant argumenta contra a prova ontológica de Deus, ele não argumenta nem pela existência de Deus nem por sua inexistência. Ele apenas argumenta que o conceito de Deus não é extensível à existência de Deus porque a “existência” não pode ser predicada. Na medida em que a ‘existência’ não pode ser predicada, sua atualidade ou facticidade só pode ser para a filosofia racional uma pressuposição. Essa pressuposição é um ponto de partida cuja existência só pode ser deduzida se tal existência já for concedida; somente se tal e tal ser já se revelou. O que então a filosofia de Kant mostra, para Schelling, é o limite da filosofia negativa, limite que constitui a possibilidade da filosofia negativa. Schelling não contesta a possibilidade de uma filosofia negativa, mas precisamente a exige, no entanto, com a condição de que ela reconheça esse limite que é constitutivo dela e não pretenda poder constituir-se como um sistema absoluto que inclui tanto o conceito quanto a existência do ser. O que Schelling considera problemático em Hegel não é que não deva haver filosofia negativa, mas a afirmação de Hegel de incluir a existência em um sistema que é um sistema lógico e puramente negativo. Para Schelling, a extensão de Hegel de sua noção negativa de sistema para a totalidade Absoluta no exterior é injustificada.

Para Schelling, sempre sobra um resto desse sistema de negatividade, que é a positividade da existência. O sistema de Hegel é fundado na relação puramente negativa do ser finito em relação a outros seres finitos onde o incondicionado é suposto ser alcançado como uma autonegação da negação. De acordo com essa concepção, o incondicionado é o resultado final de um processo de autocancelamento de entidades finitas e condicionadas. Já em 1804, em uma palestra em Würzburg sobre *O Sistema de Filosofia em Geral*, Schelling contesta essa ideia do absoluto como o resultado final de um processo de autonegação da finitude. De acordo com Schelling, tal sistema é baseado em uma falsa premissa e uma pressuposição. Pressupõe ter alcançado a unidade de ser e pensamento, enquanto atinge tal unidade apenas em pensamento, ou seja, apenas do lado negativo. Deixa de fora a pura atualidade da existência, cujo caráter incondicional de seu ser não pode ser apenas o resultado de um processo dialético de autocancelamento da finitude. Ao contrário da afirmação de Hegel, uma filosofia puramente negativa não pode ser sem pressuposições. Pressupõe o que não pode incorporar em seu edifício sistêmico. Essa limitação da filosofia negativa exige uma filosofia positiva que comece com a incondicionalidade da existência, com um *prius* cuja existência só pode ser provada a posteriori, uma vez que haja um mundo manifesto. Schelling chamou essa filosofia positiva de "empirismo metafísico".

Portanto, a ideia de uma filosofia positiva é onde o fundamento é uma pressuposição. Essa pressuposição é a existência incondicional do ser cuja realidade pura nenhum conhecimento racional baseado na potencialidade jamais pode atingir. Enquanto o conceito filosófico que se preocupa essencialmente com a essência só pode elaborar a possibilidade de ser, a própria realidade do ser está além dessa cognição categórica,

pois a existência desse ser existe como liberdade absoluta e não como consequência necessária de um conceito.

Aqui o limite da noção idealista de sistema é atingido. Schelling nessas palestras mostra que a noção (hegeliana) de Sujeito pressupõe como sua condição aquilo que não pode ser mais fundamentado no próprio Sujeito. Deve-se então partir da pura atualidade da existência, de uma facticidade, que *já está sempre* antes da autoconsciência e antes da capacidade do pensamento de apreendê-la no conceito. Essa imemorialidade da origem é a “exuberância do ser” que nos provoca admiração ou respeito (*Achtung*), porque nos expõe ao Infinito que existe incondicionalmente e sem fundamento. Assim, expõe-nos à nossa própria finitude e mortalidade.

3. Influências

Quão profundamente a filosofia posterior de Schelling influenciou Kierkegaard não pode ser demonstrado por meio de citações de Kierkegaard ou da autocompreensão de Kierkegaard. Isso pode ser melhor demonstrado pela compreensão das noções antissistemáticas de Kierkegaard de “existência”, “temporalidade” e “finitude” que ele entende serem irreduzíveis à ordem geral do sistema. Como Schelling, Kierkegaard entende a questão da existência como a mais alta questão da filosofia. Há na existência algo que não pode ser apreendido no predicativo. Da mesma forma, no âmbito da história há uma massa preponderante de contingências que não podem ser completa e exhaustivamente contabilizadas pela lógica dialética especulativa. As filosofias pós-schellingianas que se ocupam desse problema têm como fonte de inspiração as obras posteriores de Schelling. Para Schelling, nem a história nem a existência são processos homogêneos que conduzem diretamente,

necessariamente, a um telos de conhecimento absoluto por lei irresistível, autogerativa e anônima. A história é antes um campo de polos onde atuam forças agonais.

O *Conceito de Ansiedade* de Kierkegaard começa com uma nota schellingiana. Kierkegaard argumenta aqui, de uma maneira que lembra a crítica de Schelling a Hegel, que a noção de movimento não se deixa pensar dentro da lógica especulativa imanente de Hegel, pois o verdadeiro movimento pressupõe uma transcendência que, por definição, uma categoria lógica não pode apreender. A tarefa da filosofia de Kierkegaard é abrir para um ponto arquimediano fora da totalidade, ou fora da ordem normativa geral de validade. Esse ponto não pode ser alcançado no âmbito do ético, ou seja, na ordem homogênea das normas universais, mas em um “salto quântico” de fé. Esse salto de fé deve passar por uma experiência existencial de angústia (*Angst*) que nenhuma fenomenologia do espírito pode tematizar.

Essa angústia tem semelhança familiar com a noção schellingiana de angústia do mortal que constantemente foge do fogo do centro e se refugia na periferia. Tanto em Schelling quanto em Kierkegaard, especialmente em *Temor e Tremor*, essa ansiedade manifesta a irredutível finitude do ser mortal que é apreendido pelo olhar do totalmente outro, o divino, segurando sua mão, arrancando-o da totalidade do conhecimento finito. Em seu *Concluindo o pós-escrito não científico*, Kierkegaard tenta abrir essa ordem universal do ético para a noção de subjetividade, a subjetividade daquele indivíduo singular para quem a transcendência do totalmente outro é um interesse existencial. Esse interesse existencial, argumenta Kierkegaard, não pode ser abordado dentro da ordem imanente do sistema. Uma das tendências mais proeminentes da filosofia pós-schellingiana é essa questão da existência do ponto de vista

religioso. Para o próprio Schelling a questão da religião permanece irreduzível ao sistema lógico-racional de conhecimento. A transcendência do absoluto não pode ser reduzida a uma teodiceia da história.

Já em 1804, Schelling advertiu em sua *Filosofia e Religião* contra o perigo dos atos de legitimação do poder terreno em nome da encarnação do divino no corpo profano. A religião para Schelling, como para Kierkegaard, permanece irreduzível à violência de uma razão histórica que constantemente evoca um fundamento teológico para a justificação de sua dominação. Contra esse fundamento teológico-político, Kierkegaard evoca todo o outro Deus. Assim, a religião não pode ser usada como fundamento do profano para legitimar o poder da soberania terrena, porque a religião nos abre essencialmente para um não fundamento que deslegitima eternamente qualquer poder terreno, como o poder do Estado. Em sua palestra de 1804, *Filosofia e Religião*, e em suas palestras em Stuttgart de 1810, Schelling levanta esta importante questão teológico-política que tem profundo significado para nosso mundo histórico contemporâneo. O recente surgimento da questão da teologia política tenta voltar a Schelling para ver como Schelling nos ajuda a pensar em uma crítica da razão histórica.

Tal questão é aprofundada por Franz Rosenzweig, um filósofo judeu alemão contemporâneo de Martin Heidegger. O primeiro trabalho acadêmico de Rosenzweig foi sua tese de doutorado sobre Hegel, chamada *Hegel e o Estado*. Na esteira de seu horror à Primeira Guerra Mundial, Rosenzweig logo abandonou o hegelianismo; sua *A Estrela da Redenção*, que ele escreveu em cartões postais para sua mãe quando estava na Frente dos Bálcãs, é uma obra anti-hegeliana. Neste livro, que evoca as obras posteriores de Schelling como uma das principais fontes de inspiração, Rosenzweig vislumbra a noção

messiânica de história e redenção para além do fechamento de uma razão histórico-especulativa. Este notável livro começa com a questão da existência que ele extrai dos últimos trabalhos de Schelling. É a noção da existência individual, finita, cujo medo da morte não pode ser consolado pelo conceito da história universal. Isso exige abrir o fechamento da razão histórica universal para a chegada da redenção que sempre está por vir. Essa eternidade que está sempre por vir, a única que pode redimir a violência de uma razão histórica, não pertence ela mesma à "Filosofia do Todo".

A crítica de Rosenzweig à "filosofia do Todo" começa com a crítica schellingiana de Hegel, de que a existência precede o pensamento e, portanto, não pode ser incluída no Todo. É o que fica fora da totalidade ou do sistema, e assim abre o mundo ao acontecimento messiânico do puro futuro. A chegada messiânica da eternidade não se deixa reduzir ao fundamento teológico da ordem profana, como o poder do Estado. Assim, o Estado não é mais uma expressão do Absoluto. Como Schelling, as obras posteriores de Rosenzweig são profundamente desconfiadas da teodiceia da história que legitima a soberania política do Estado.

A questão da existência é importante para os primeiros trabalhos filosóficos de Martin Heidegger. O que Heidegger chama em seus primeiros trabalhos de "hermenêutica da facticidade" tem ressonância com a noção de atualidade de Schelling de "aquilo", a revelação pré-predicativa, pré-conceitual e pré-categorial. A analítica existencial do Dasein que Heidegger elabora em *Ser e Tempo* e sua desconstrução do fundamento metafísico da lógica inspira-se na tentativa de Schelling de abrir o sistema da filosofia negativa à revelação mais originária do ser. A filosofia positiva de Schelling busca liberar a filosofia para além de seu fundamento metafísico na lógica do pensável para uma revelação que só

pode ser mostrada a *posteriori*. Nesse sentido, o empirismo metafísico de Schelling é ao mesmo tempo uma saída da metafísica fundada na noção de verdade predicativa. O que tanto Heidegger quanto Rosenzweig buscaram completar é essa saída da metafísica. A palestra de Heidegger em 1936 sobre Schelling mostra a real importância do pensamento de Schelling para ele.

A saída da metafísica é um problema fundamental até para Marx. Ernst Bloch, a quem Jürgen Habermas chama de "marxista Schellingiano", combina uma certa versão de marxismo e messianismo que vislumbra uma realização utópica voltada para o "ainda não". Seu *O Espírito da Utopia* e sua obra posterior *O Princípio da Esperança* evocam uma noção de história que é disruptiva, abrindo para o "ainda não", uma afirmação fundamental do futuro que Schelling sempre insistiu como a própria tarefa criativa e livre da filosofia. Enquanto Schelling tentou abrir a noção radical de futuro de uma certa maneira escatológico-teológica, o messianismo de Bloch é essencialmente uma escatologia ateísta.

A influência de Schelling está crescendo em nosso mundo filosófico contemporâneo. Assim, Jean Louis Chrétien, o filósofo francês, recorreu a Schelling a partir de uma certa perspectiva fenomenológica. Em seu *Inesquecível e o Inesperado*, Chrétien se preocupa com a imemorialidade de uma promessa que chega da extremidade do tempo, de um *eschatos* de futuro sempre por vir. Chrétien baseia-se aqui na noção de Schelling do passado eterno que não aconteceu, mas que é sempre um passado, um passado imemorial que, sendo o princípio da fundação, sempre abre o mundo para sua futuridade. Schelling de fato desenvolve tal noção de um passado imemorial em *As Eras do Mundo*. Como Schelling em seus vários textos, Chrétien também evoca a noção de *Anamnese de Platão* como lembrança, não do que passou, mas do que imemorialmente

nos abriu para a verdade. O que nos encontrou, o excesso que nos abre ao mundo, está imemorialmente perdido. Tanto para Schelling quanto para Chrétien, esta não é uma ocasião de desespero, mas uma ocasião de liberdade criativa e possibilidade de futuro. Nos últimos anos, o mundo filosófico anglófono tem testemunhado uma atenção crescente às obras de Schelling. Isso mostra a contínua relevância de Schelling em nossa existência histórica contemporânea.

A filosofia de Schelling passou a ser interpretada e compreendida como uma filosofia de afirmação e uma filosofia da exuberância da vida contra um sistema petrificado de conceitos. O trabalho recente de Jason Wirth sobre Schelling enfatiza com razão a contemporaneidade de Schelling para nossas preocupações: nossa preocupação ética com a primazia do Bem sobre a verdade, a afirmação da vida para além do uso instrumental da Razão, a afirmação da temporalidade extática mais originária, e as nossas profundas preocupações ecológicas. O 'inconsciente' de que fala a psicanálise, evoca a noção de 'inconsciente' em Schelling, o abismo que não pode ser mais fundado e, portanto, não tem fundamento. No termo de Jacques Lacan, é o Real que não para de assombrar, desestabilizar e perturbar a ordem simbólica do mundo. "O resto indivisível" de que fala Schelling em seu livro de 1809, *O Ensaio da Liberdade* é aquele elemento de natureza eterna como fundamento que não cessa de desconstituir a ordem histórico-cultural da totalidade. A ordem simbólica de uma Razão restritiva nunca atinge a totalidade, mas sempre se abre para um resto eterno do lado de fora. Esta questão tem profunda importância de Schelling para o nosso tempo.

4. Referências e Leitura Adicional

a. Fontes primárias

- *Sämmtliche Werke de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, ed. KFA Schelling, I Abtheilung Vols. 1-10, II Abtheilung Vols. 1-4, Stuttgart: Cotta, 1856-61.
- *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Ausgewählte Schriften*, 6 vols., ed. Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp 1985.
- *Aus Schellings Leben. In Briefen* (três volumes), Adamant Media Corporations, 2003.
- *O Incondicional no Conhecimento Humano: Quatro primeiros ensaios 1794-6*, trad. F. Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980.
- *Idéias para uma filosofia da natureza: como introdução ao estudo desta ciência*, trad. EE Harris e P. Heath com uma introdução R. Stern, Cambridge: Cambridge University Press, 1797/1988.
- *System of Transcendental Idealism*, trad. P. Heath com uma introdução de M. Vater, Charlottesville: University Press of Virginia, 1800/1978.
- *Bruno, ou Sobre o Princípio Natural e Divino das Coisas*, trad. com uma introdução de M. Vater, Albany: State University of New York Press, 1802/1984.
- *A Filosofia da Arte*, Minnesota: Minnesota University Press, 1802-03/1989.
- *Sobre Estudos Universitários*, trad. ES Morgan, ed. N. Guterman, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1803/1966.
- *Investigações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana*, trad. Com uma introdução de J. Gutmann, Chicago: Open Court, 1809/1936.

- *Clara: or On Nature's Connection to the Spirit World*, trad. Fiona Steinkamp, Albany: State University of New York Press, 1811/2002.
- *As Eras do Mundo*, trad. Jason M. Wirth, Albany: State University of New York, 1811-15/2000.
- *As Eras do Mundo*, trad. F. de W. Bolman, jr., Nova York: Columbia University Press, 1811-15/1967.
- '*As Divindades de Samotrácia*', trad. RF Brown, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1815/1977.
- *Sobre a História da Filosofia Moderna*, trad. André. Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1833-4/1994.
- *Philosophie der Offenbarung*. ed. M. Frank, Frankfurt: Suhrkamp, 1841-2/1977.
- *Introdução histórico-crítica à filosofia da mitologia*, trad. Richey, M., Albany, NY: State University of New York Press, 2007.
- *The Grounding of Positive Philosophy: the Berlin Lectures*, trad. Bruce Matthews, Albany, NY: State University of New York Press, 2008.
- *Filosofia e Religião*, Publicações de Primavera, 2010.
- *Idealism and the Endgame of Theory*, trad. Thomas Pfau, Albany: State University of New York, 1994.
- *Filosofia do idealismo alemão: Fichte, Jacobi e Schelling*, ed. Ernst Behler, Contuum, 1987.

b. Fontes secundárias

- Beach, Edward Allen, *The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Behun, William A. *O Pivô Histórico: Filosofia da História em Hegel, Schelling e Hölderlin*, Triad Press, 2006

- Beiser, Frederick C., *German Idealism: Struggle Against Subjectivism*, Harvard: Harvard University Press, 2008.
- Bowie, Andrew, *Estética e Subjetividade: de Kant a Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press, 1990.
- Bowie, Andrew, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, Londres: Routledge, 1993
- Brown, Robert F., *The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Boehme in the Works of 1809-1815*, The Associated University Press, 1977
- Courtine, Jean-François, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990
- Distaso, Leonardo V., *The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, Springer, 2010
- Esposito, Josephe L., *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Associated University Press, 1977
- Fackenheim, Emil, *O Deus Interior: Kant, Schelling e Historicidade*, ed. John W. Burbridge, University of Toronto Press, 1996
- Frank, Manfred, *Der Unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975
- Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985
- Frank, Manfred, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam, 1991
- Frank, M. (ed). com Kurz, G., *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975

- Freydberg, Bernard, *Schelling's Dialogical Freedom Essay: Provocative Philosophy Then and Now*, State University of New York Press, 2009
- Geldhof, J, *Revelação, Razão e Realidade: Encontros Teológicos com Jaspers, Schelling e Baader*, Peeters, 2007
- Goudeli, Kyriaki, *Desafios ao idealismo alemão: Schelling, Fichte e Kant*, Palgrave Macmillan, 2003
- Grant, Ian Hamilton, *Filosofias da Natureza Depois de Schelling*, Continuum, 2008
- Hegel, GWF, *A diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e Schelling*, Albany: State University of New York Press, 1977
- Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen: Niemeyer, 1971. *Tratado de Schelling sobre a Essência da Liberdade Humana*, trad. Joan Stambaugh, Atenas: Ohio University Press, 1985
- Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus (Schelling)*, Frankfurt: Klostermann, 1991
- Henrich, D. *Selbstverhältnisse*, Stuttgart: Reclam, 1982
- Horn, Friedemann, *Schelling e Swedenborg: Mysticism and German Idealism*, trad. George F. Dole, Editora da Fundação Swedenborg, 1997
- Jaspers, Karl, *Schelling: Größe und Verhängnis*, Munique: Piper, 1955
- Kierkegaard, Søren, *The Concept of Irony/Schelling Lecture Notes: Kierkegaard's Writings Vol 2*, Princeton University Press, 1992
- Kosch, Michelle, *Liberdade e Razão em Kant, Schelling e Kierkegaard*, Oxford University Press, 201

- Lauer, Christopher, *Suspensão da Razão em Hegel e Schelling*, Continuum, 201
- Limnatis, Nectarios G., *Idealismo Alemão e o Problema do Conhecimento: Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Springer, 2010
- Marx, W., *The Philosophy of FWJ Schelling: History, System, Freedom*, Bloomington: Indiana University Press, 1984
- Norman, Judith e Alistair Welchman, ed. *Novo Schelling*, Continuum, 2004
- O'Meara, Thomas, *idealismo romântico e catolicismo romano: Schelling e os teólogos*, University of Notre Dame Press, 1982
- Shaw, Davin Jane, *Liberdade e Natureza na Filosofia da Arte de Schelling*, Continuum, 2011
- Snow, Dale E., *Schelling and the End of Idealism*, Albany: SUNY Press, 1996
- Tillich, Paul, *Mysticism and Guilt Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, Bucknell University Press, 197
- Tilliette, X. , *Schelling une philosophi e en devenir*, Two Volumes, Paris: Vrin, 1970
- White, A., *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio: Ohio University Press, 1983a
- White, A., *Schelling : Introdução ao Sistema de Liberdade*, New Haven e Londres: Yale University Press, 1983b

Informação sobre o autor

Saitya Brata Das

Universidade de Delhi

Índia

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é um dos maiores pensadores sistemáticos da história da filosofia ocidental. Além de resumir a filosofia idealista alemã, Hegel afirmou corajosamente que seu próprio sistema de filosofia representava uma culminação histórica de todo o pensamento filosófico anterior. O sistema enciclopédico geral de Hegel é dividido na ciência da Lógica, na filosofia da Natureza e na filosofia do Espírito. De maior interesse duradouro são seus pontos de vista sobre a história, a sociedade e o estado, que se enquadram no reino do Espírito Objetivo. Alguns consideraram Hegel um apologista nacionalista do Estado prussiano do início do século XIX, mas seu significado foi muito mais amplo, e não há dúvida de que o próprio Hegel considerava sua obra uma expressão da autoconsciência do mundo. Espírito de seu tempo.

No cerne do pensamento social e político de Hegel estão os conceitos de liberdade, razão, autoconsciência e reconhecimento. Existem conexões importantes entre a articulação metafísica ou especulativa dessas ideias e sua aplicação à realidade social e política, e pode-se dizer que o significado pleno dessas ideias só pode ser apreendido com a compreensão de sua incorporação social e histórica. A obra que explicita essa concretização de ideias, e que talvez tenha suscitado tanto polêmica quanto interesse, é a *Filosofia do Direito* (*Philosophie des Rechts*), que será o foco principal deste ensaio.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Escritos Políticos
3. Os Escritos de Jena (1802-06)
4. A Fenomenologia do Espírito

5. Lógica e Teoria Política

6. A Filosofia do Direito

a. Direito Abstrato

b. Moralidade

c. Vida Ética

I. A família

II. Sociedade civil

III. O Estado

1. Lei constitucional

2. Lei internacional

3. História do mundo

7. Observações finais

8. Referências e Leitura Adicional

a. Obras de Hegel em alemão e em tradução para o inglês

b. Obras sobre a Filosofia Social e Política de Hegel

1. Biografia

Hegel nasceu em Stuttgart em 1770, filho de um funcionário do governo do duque de Württemberg. Ele foi educado na Royal Highschool em Stuttgart de 1777-88 e mergulhou nos clássicos e na literatura do Iluminismo europeu. Em outubro de 1788, Hegel iniciou seus estudos em um seminário teológico em Tübingen, o Tüberger Stift, onde se tornou amigo do poeta Hölderlin e do filósofo Friedrich Schelling, ambos os quais mais tarde se tornariam famosos. Em 1790, Hegel recebeu um diploma de mestrado, um ano após a queda da Bastilha na França, um evento bem-vindo por esses jovens estudantes idealistas. Logo após a formatura, Hegel assumiu o cargo de tutor de uma rica família suíça em Berna, de 1793 a

1796. Em 1797, com a ajuda de seu amigo Hölderlin, Hegel mudou-se para Frankfurt para assumir outra tutoria.

Em janeiro de 1801, dois anos após a morte de seu pai, Hegel terminou as aulas particulares e foi para Jena, onde assumiu o cargo de *Privatdozent* (professor não assalariado) na Universidade de Jena, onde o amigo de Hegel, Schelling, já havia ocupado o cargo de professor universitário por três anos. Lá, Hegel colaborou com Schelling em um *Jornal Crítico de Filosofia* e também publicou um artigo sobre as diferenças entre as filosofias de Fichte e Schelling (*Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e Schelling*) em que a preferência foi consistentemente expressa para o último pensador. Depois de obter o cargo de professor em 1805, Hegel publicou sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do Espírito* (1807) que foi entregue ao editor justamente na época da ocupação de Jena pelos exércitos de Napoleão. Com o fechamento da Universidade, devido à vitória dos franceses na Prússia, Hegel teve que procurar emprego em outro lugar e assim conseguiu um emprego como editor de um jornal em Bamberg, Baviera em 1807 (*O jornal de Bamberg*) seguido de mudança para Nuremberg em 1808, onde Hegel se tornou diretor de uma escola preparatória (*Gymnasium*), aproximadamente equivalente a uma escola secundária, e também ensinou filosofia aos alunos até 1816. Durante esse tempo, Hegel se casou, teve filhos e publicou sua *Ciência da Lógica* em três volumes.

Um ano após a derrota de Napoleão em Waterloo (1815), Hegel assumiu o cargo de professor de filosofia na Universidade de Heidelberg, onde publicou sua primeira edição da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Esboço (1817). Em 1818 tornou-se professor de filosofia na Universidade de Berlim, a convite do ministro da Prússia von Altenstein (que havia introduzido muitas reformas liberais na Prússia até a queda de

Napoleão), e Hegel lecionou lá até sua morte em 1831. Hegel lecionou sobre vários tópicos da filosofia, principalmente sobre história, arte, religião e história da filosofia e tornou-se bastante famoso e influente. Ocupou cargos públicos como membro da Comissão Real de Exames da Província de Brandenburg e também como conselheiro do Ministério da Educação. Em 1821 publicou a *Filosofia do Direito* e em 1830 teve a honra de ser eleito Reitor da Universidade. Em 14 de novembro de 1831, Hegel morreu de cólera em Berlim, quatro meses depois de ter sido condecorado por Friedrich Wilhelm III da Prússia.

2. Escritos Políticos

Além de seus trabalhos filosóficos sobre história, sociedade e estado, Hegel escreveu vários tratados políticos, a maioria dos quais não foram publicados durante sua vida, mas que são significativos o suficiente em relação aos escritos teóricos para merecer alguma menção (estes são publicados em tradução inglesa em *Escritos Políticos* e *Escritos Políticos de Hegel*, listados na bibliografia de obras de Hegel abaixo).

O primeiro trabalho político de Hegel foi "Sobre os recentes assuntos internos de Wurtemberg" (1798) que não foi concluído nem publicado. Nela, Hegel expressa a opinião de que a estrutura constitucional de Wurtemberg requer uma reforma fundamental. Ele condena o governo absolutista do duque Ferdinand junto com o tradicionalismo estreito e o positivismo legal de seus funcionários e dá as boas-vindas à convocação da Assembleia dos Estados, embora discorde do método de eleição na Dieta. Em contraste com o sistema existente de privilégio oligárquico, Hegel argumenta que a Dieta precisa se basear na eleição popular por meio de conselhos municipais locais, embora isso não deva ser feito concedendo sufrágio a uma multidão sem instrução. O

ensaio termina de forma inconclusiva sobre o método adequado de representação política.

Um pedaço bastante longo de cerca de 100 páginas, *A Constituição Alemã*, foi escrito e revisado por Hegel entre 1799 e 1802 e não foi publicado até depois de sua morte em 1893. Esta peça fornece uma análise e crítica da constituição do Império Alemão com o tema principal sendo que o Império é uma coisa do passado e que os apelos por um estado alemão unificado são anacrônicos. Hegel encontra uma certa hipocrisia no pensamento alemão sobre o Império e uma lacuna entre teoria e prática na constituição alemã. A Alemanha não era mais um estado governado por lei, mas sim uma pluralidade de entidades políticas independentes com práticas díspares. Hegel enfatiza a necessidade de reconhecer que as realidades do estado moderno necessitam de uma autoridade pública forte junto com uma população que é livre e não regulamentada. O princípio de governo no mundo moderno é a monarquia constitucional, cujas potencialidades podem ser vistas na Áustria e na Prússia. Hegel termina o ensaio com uma nota incerta com a ideia de que a Alemanha como um todo só poderia ser salva por algum gênio maquiavélico.

O ensaio "Procedimentos da Assembleia dos Estados no Reino de Württemberg, 1815-1816" foi publicado em 1817 no *Anuários de Heidelberg*. Nela, Hegel comentou seções do relatório oficial da Dieta de Württemberg, com foco na oposição dos Estados ao pedido do rei de ratificação de uma nova carta constitucional que reconhecia as recentes mudanças e reformas liberalizantes. Hegel ficou do lado do rei Frederico e criticou os Estados por serem reacionários em seu apelo às antigas leis consuetudinárias e aos direitos feudais de propriedade. Tem havido

controvérsia sobre se Hegel aqui estava tentando ganhar o favor do rei a fim de obter uma posição governamental.

No entanto, o favorecimento de Hegel a um reino soberano de Wurtemberg sobre o Império Alemão e a necessidade de uma carta constitucional que seja mais racional do que a anterior são bastante contínuas com os ensaios anteriores. Um estado genuíno precisa de uma autoridade pública central forte e eficaz, e ao resistir, os Estados estão tentando viver no passado feudal. Além disso, Hegel não deixa de criticar as disposições constitucionais do rei e encontra ineficiências na exclusão de membros de profissões da Assembleia Estamental, bem como na proposta de sufrágio direto na representação, que trata os cidadãos como unidades atômicas não integradas, em vez de membros de uma comunidade política.

O último dos tratados políticos de Hegel, "A Lei de Reforma Inglesa", foi escrito em fascículos em 1831 para o jornal ministerial, o Jornal Estatal Prussiano, mas foi interrompido devido à censura do rei da Prússia devido à percepção de que era excessivamente crítico e anti-inglês. Como resultado, o restante da obra foi impresso de forma independente e distribuído discretamente. A principal linha de crítica de Hegel é que as reformas inglesas do sufrágio propostas não farão muita diferença na distribuição do poder político e podem apenas criar uma luta pelo poder entre o grupo ascendente de políticos e a classe dominante tradicional. Além disso, existem problemas profundos na sociedade inglesa que não podem ser resolvidos pelas reformas eleitorais propostas, incluindo a corrupção política nos distritos ingleses, a venda de assentos no parlamento e a natureza oligárquica geral da realidade social, incluindo as grandes disparidades entre riqueza e pobreza, patrocínio eclesiástico e condições na Irlanda.

Embora Hegel apoie a ideia de reforma com seu apelo à mudança racional contra a “positividade” do direito consuetudinário, do tradicionalismo e do privilégio, ele pensa que a universalização do sufrágio com uma qualificação de propriedade sem uma reforma completa do sistema de Lei comum e do sistema social existente as condições serão percebidas apenas como medidas simbólicas que levam a um maior desencanto entre os recém-emancipados e possivelmente inclinações à revolução violenta. Hegel afirma que o orgulho nacional impede os ingleses de estudar e seguir as reformas do continente europeu ou refletir seriamente e compreender a natureza do governo e da legislação.

Há vários temas gerais que se repetem nesses escritos políticos e que se conectam com algumas das principais linhas de pensamento das obras teóricas de Hegel. Primeiro, há o contraste entre a atitude do positivismo jurídico e o apelo à lei da razão. Hegel exhibe consistentemente um “racionalismo político” que ataca velhos conceitos e atitudes que não se aplicam mais ao mundo moderno. As antigas constituições originárias da era feudal são uma mistura confusa de leis consuetudinárias e privilégios especiais que devem dar lugar às reformas constitucionais do novo mundo social e político que surgiu após a Revolução Francesa. Em segundo lugar, as reformas das antigas constituições devem ser completas e radicais, mas também cautelosas e graduais. Isso pode soar um tanto inconsistente, mas para Hegel uma reforma é radical devido a uma mudança fundamental de direção, não à velocidade dessa mudança. Hegel sugere que as instituições consuetudinárias não sejam abolidas muito rapidamente, pois deve haver alguma congruência e continuidade com as condições sociais existentes. Hegel rejeita a ação popular violenta e vê a principal força para a reforma nos governos e nas assembleias estamentais, e ele acha que as reformas devem sempre enfatizar a igualdade legal e o bem-estar público.

Em terceiro lugar, Hegel enfatiza a necessidade de um governo central forte, embora sem controle centralizado completo da administração pública e das relações sociais. Hegel aqui antecipa sua concepção posterior de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), o reino social da autonomia individual onde há um significativo autogoverno local. A tarefa do governo não é burocratizar completamente a sociedade civil, mas sim supervisionar, regular e, quando necessário, intervir.

Quarto, Hegel afirma que a representação do povo deve ser popular, mas não atomística. O elemento democrático de um Estado não é sua única característica e deve ser institucionalizado de forma racional. Hegel rejeita o sufrágio universal como irracional porque não fornece meios de mediação entre o indivíduo e o estado como um todo. Hegel acreditava que as massas careciam de experiência e educação política para se envolver diretamente em eleições nacionais e questões políticas e que o sufrágio direto leva à indiferença e apatia eleitorais. Quinto, embora reconhecendo a importância de uma divisão de poderes na autoridade pública, Hegel não apela para uma concepção de separação e equilíbrio de poderes. Considera as assembleias estamentais, que salvaguardam a liberdade, essencialmente relacionadas com o monarca e sublinha também o papel dos funcionários públicos e dos membros das profissões liberais, tanto nos cargos ministeriais como nas assembleias.

A monarquia, no entanto, é o elemento central de sustentação da estrutura constitucional porque o monarca é investido da soberania do Estado. No entanto, o poder do monarca não é despótico, pois ele exerce autoridade por meio de leis e estatutos universais e é assessorado e assistido por um ministério e serviço público, todos os membros devem atender aos requisitos educacionais.

3. Os Escritos de Jena (1802-06)

Hegel escreveu várias peças enquanto estava na Universidade de Jena que apontam na direção de algumas das principais teses da Filosofia do Direito. O primeiro foi intitulado "Sobre os modos científicos de tratamento do direito natural - seu lugar na filosofia prática e sua relação com a ciência positiva do direito", publicado originalmente na *Revista Crítica de Filosofia* em 1802, editado conjuntamente por Hegel e Schelling. Nesta peça, geralmente referida como o ensaio sobre a Lei Natural, Hegel critica as abordagens empírica e formal da lei natural, conforme exemplificado na filosofia britânica e kantiana, respectivamente. O empirismo chega a conclusões limitadas pelas particularidades de seus contextos e materiais e, portanto, não pode fornecer proposições universalmente válidas sobre os conceitos de várias instituições sociais e políticas ou sobre a relação da consciência reflexiva com a experiência social e política. As conclusões formalistas, por outro lado, são muito insubstanciais e abstratas ao não conseguir vincular adequadamente a razão humana concretamente à experiência humana.

As teorias tradicionais do direito natural são baseadas em um racionalismo abstrato e nas tentativas de Rousseau, Kant, e Fichte para remediar isso por meio de suas várias concepções éticas falham em superar a abstração. Para Hegel, o método adequado da ciência filosófica deve vincular concretamente o desenvolvimento da mente humana e seus poderes racionais à experiência real. Além disso, o conceito de comunidade social e política deve transcender a instrumentalização do Estado.

A obra de Hegel intitulada "O Sistema da Vida Ética" foi escrita em 1802-03 e publicada pela primeira vez na íntegra por Georg Lasson em 1913 em um volume intitulado *Escritos sobre política e filosofia*

jurídica. Nesta obra, Hegel desenvolve uma teoria filosófica do desenvolvimento social e político que se correlaciona com o autodesenvolvimento dos poderes humanos essenciais. Historicamente, os humanos começam em uma relação imediata com a natureza e sua existência social assume a forma de *moral natural*, ou seja, uma relação não autoconsciente com a natureza e com os outros.

No entanto, a satisfação dos desejos humanos leva à sua reprodução e multiplicação e leva à necessidade do trabalho, o que induz a transformação do mundo humano e das relações das pessoas com ele. Esse processo leva a uma autorrealização que mina a unidade ingênua original com a natureza e os outros e à formação de empreendimentos abertamente cooperativos, por exemplo, na fabricação e uso de ferramentas. Outro resultado do trabalho é o surgimento da propriedade privada como personificação da personalidade humana, bem como de conjuntos de relações jurídicas que institucionalizam a propriedade, troca, etc., e lidam com crimes contra a propriedade. Além disso, disparidades de propriedade e poder levam a relações de subordinação e ao uso do trabalho de outros para satisfazer desejos cada vez mais complexos e expandidos. Gradualmente, desenvolve-se um sistema de dependência mútua, um "sistema de necessidades", e junto com a crescente divisão do trabalho também se desenvolvem diferenciações de classe refletindo os tipos de trabalho ou atividade assumida pelos membros de cada classe, que Hegel classifica em classes agrícolas, aquisitivas e administrativas.

No entanto, apesar das relações de interdependência e cooperação, os membros da sociedade experimentam as conexões sociais como uma espécie de destino cego sem algum sistema maior de controle fornecido pelo Estado que regula a vida econômica da sociedade. Os detalhes da estrutura do estado não são claros neste ensaio, mas o que está claro é

que, para Hegel, o estado fornece uma maior racionalidade às práticas sociais, muito no sentido que o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) articularia como as práticas sociais se tornam mais racionais ao serem codificadas e tornadas mais previsíveis.

Os manuscritos intitulados *Filosofia Real* são baseados em palestras que Hegel deu na Universidade de Jena em 1803-04 (*Filosofia Real I*) e 1805-06 (*Filosofia Real II*), e foram originalmente publicados por Johannes Hoffmeister em 1932. Esses escritos cobrem muito do mesmo terreno que o *Sistema de Moralidade* na explicação de uma filosofia da mente e da experiência humana em relação ao desenvolvimento social e político humano. Algumas das ideias notáveis nesses escritos são o papel e o significado da linguagem para a consciência social, para dar expressão a um povo (*Volk*) e para a compreensão e domínio do mundo, e a necessidade e consequências da fragmentação das relações e padrões sociais primordiais como parte do processo de desenvolvimento humano. Além disso, há uma reiteração da importância das relações de propriedade como cruciais para o reconhecimento social e como não haveria segurança de propriedade ou reconhecimento de direitos de propriedade se a sociedade permanecesse uma mera multidão de famílias. Tal segurança requer um sistema de controle sobre a "luta por reconhecimento" por meio de normas interpessoais, regras e autoridade jurídica fornecida pelo Estado-nação.

Além disso, Hegel repete a necessidade de uma forte regulação estatal da economia, que, se deixada a seu próprio funcionamento, é cega às necessidades da comunidade social. A economia, especialmente através da divisão do trabalho, produz fragmentação e diminuição da vida humana (compare Marx sobre a alienação) e o estado não deve apenas abordar esse fenômeno, mas também fornecer os meios para a participação

política do povo para promover o desenvolvimento da autoconsciência social. Em tudo isso, Hegel parece estar fornecendo um relato filosófico dos desenvolvimentos modernos, tanto em termos das tensões e conflitos que são novos para a modernidade quanto nos movimentos progressivos de reforma encontrados sob a influência de Napoleão.

Finalmente, Hegel também discute as formas de governo, sendo os três tipos principais a tirania, a democracia e a monarquia hereditária. A tirania é encontrada tipicamente em estados primitivos ou subdesenvolvidos, a democracia existe em estados onde há a realização da identidade individual, mas não há divisão entre a pessoa pública e privada, e a monarquia hereditária é a forma apropriada de autoridade política no mundo moderno ao fornecer um forte governo central junto com um sistema de representação indireta através dos Estados. A relação da religião com o estado não é desenvolvida nesses escritos, mas Hegel é claro sobre o papel supereminente do estado que está acima de tudo em dar expressão ao Espírito (*Geist*) de uma sociedade em uma espécie de reino terreno de Deus, a realização de Deus no mundo. A verdadeira religião complementa e apoia essa percepção e, portanto, não pode ter supremacia ou se opor ao estado.

4. A Fenomenologia do Espírito

A *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807, é a primeira grande obra filosófica abrangente de Hegel. Originalmente planejada para ser a primeira parte de seu sistema abrangente de ciência (*Wissenschaft*) ou filosofia, Hegel acabou por considerá-la a introdução ao seu sistema. Este trabalho fornece o que pode ser chamado de “biografia do espírito”, ou seja, um relato do desenvolvimento da consciência e da autoconsciência no contexto de alguns temas epistemológicos,

antropológicos e culturais centrais da história humana. Tem continuidade com os trabalhos discutidos acima ao examinar o desenvolvimento da mente humana em relação à experiência humana, mas é mais abrangente ao abordar também questões fundamentais sobre o significado de perceber, conhecer e outras atividades cognitivas, bem como da natureza da razão e da realidade. Dado o foco deste ensaio, os temas da *Fenomenologia* a serem discutidos aqui são aqueles diretamente relevantes para o pensamento social e político de Hegel.

Um dos lugares mais amplamente discutidos na *Fenomenologia* é o capítulo sobre “A Verdade da Autocerteza”, que inclui uma subseção sobre “Independência e Dependência da Autoconsciência: Senhorio e Escravidão”. Esta seção trata da luta (um tanto erroneamente chamada) “mestre/escravo” que é tomada por alguns, especialmente os de inspiração marxista, como um paradigma de todas as formas de conflito social, em particular a luta entre classes sociais. É claro que Hegel pretendia que o cenário tipificasse certas características da luta por reconhecimento (*Anerkennung*) em geral, seja ele social, pessoal, etc. O conflito entre senhor e escravo (que será doravante referido como senhor e escravo, mais de acordo com a própria terminologia de Hegel e o significado genérico pretendido) é aquele em que os temas históricos de domínio e obediência, dependência e independência, etc., são introduzidos filosoficamente. Embora essa dialética específica de luta ocorra apenas nos primeiros estágios da autoconsciência, ela estabelece o principal problema para alcançar a autoconsciência realizada – a obtenção do autorreconhecimento por meio do reconhecimento de e pelo outro, por meio do reconhecimento mútuo.

De acordo com Hegel, a relação entre o eu e a alteridade é a característica definidora fundamental da consciência e da atividade

humana, estando enraizada na emoção do desejo por objetos, bem como no estranhamento desses objetos, que faz parte do ser humano primordial. experiência do mundo. A alteridade que a consciência experimenta como uma barreira ao seu objetivo é a realidade externa do mundo natural e social, que impede a consciência individual de se tornar livre e independente. No entanto, essa alteridade não pode ser abolida ou destruída, sem destruir a si mesmo e, portanto, idealmente deve haver uma reconciliação entre o eu e o outro de modo que a consciência possa “universalizar-se” através do outro. Na relação de domínio e subserviência entre duas consciências, digamos senhor e servo, o problema básico para a consciência é a superação de sua alteridade ou, em termos positivos, a conquista da integração consigo mesma. A relação entre senhor e servo leva a uma espécie de resolução provisória e incompleta da luta pelo reconhecimento entre consciências distintas.

Hegel nos pede para considerar como uma luta entre duas consciências distintas, digamos uma violenta luta de “vida ou morte”, levaria uma consciência a se render e se submeter à outra por medo da morte. Inicialmente, a consciência que se torna senhor ou mestre prova sua liberdade através da disposição de arriscar sua vida e não se submeter ao outro por medo da morte, e assim não se identificar simplesmente com seu desejo de vida e ser físico. Além disso, esta consciência recebe o reconhecimento da sua liberdade através da submissão e dependência do outro, o que se revela paradoxalmente um reconhecimento deficiente na medida em que o dominante não consegue ver um reflexo de si no subserviente. O reconhecimento adequado requer um espelhamento do eu através do outro, o que significa que, para ser bem-sucedido, deve ser mútuo. Além disso, na relação resultante de senhorio e servidão, o servo, por meio do trabalho e da disciplina (motivado pelo medo de morrer nas

mãos do senhor ou senhor), transforma sua subserviência em domínio sobre seu ambiente e, assim, alcança certa medida de independência.

Ao se objetivar em seu ambiente por meio de seu trabalho, o escravo efetivamente se realiza, com seu ambiente transformado servindo como um reflexo de sua atividade inerentemente auto realizadora. Assim, o fiador ganha uma medida de independência em sua subjugação por medo da morte. De certa forma, o senhor representa a morte como o subjugador absoluto, pois é pelo medo desse senhor, da morte que ele pode impor, que o escravo em sua aquiescência e subserviência é colocado em um contexto social de trabalho e disciplina. No entanto, apesar, ou mais propriamente, por causa dessa sujeição, o cativo é capaz de atingir certa medida de independência internalizando e superando as limitações que devem ser enfrentadas para que ele produza com eficiência.

No entanto, essa realização, a autodeterminação do escravo, é limitada e incompleta pela assimetria que permanece em sua relação com o senhor. A autoconsciência ainda é fragmentada, ou seja, a objetivação pelo trabalho que o escravo experimenta não coincide com a consciência do senhor cujo sentido de si não é pelo trabalho, mas pelo poder sobre o escravo e gozo dos frutos do trabalho do escravo.

Assim, na *Fenomenologia* a consciência deve passar pelas fases do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz antes de se engajar na autoarticulação da razão, e não é até a seção "Espírito objetivo: a ordem ética" que a plena universalização da autoconsciência é um princípio a ser atendido. Aqui encontramos uma forma de existência humana em que todos os homens trabalham livremente, atendendo às necessidades de toda a comunidade e não dos senhores, e sujeitos apenas à "disciplina da razão". Este modo de vida ética, tipificado na antiga democracia grega, também acaba por se desintegrar, como se expressa no conflito entre a lei

humana e a divina e o trágico destino que é o resultado deste conflito ilustrado na história da *Antígona*. No entanto, a vida ética descrita aqui ainda está em seu imediatismo e, portanto, em um nível de abstração que fica aquém da mediação da subjetividade e da universalidade que é fornecida espiritualmente no cristianismo revelado e politicamente no estado moderno, que supostamente fornece uma solução para o conflito humano decorrente da luta pelo reconhecimento. De qualquer forma, o resto da *Fenomenologia* é dedicada a exames de cultura (incluindo iluminação e revolução), moralidade, religião e, finalmente, Conhecimento Absoluto.

A dialética da autodeterminação é, para Hegel, inerente à própria estrutura da liberdade, e é a característica definidora do Espírito (*Geist*). A plena atualização do Espírito na comunidade humana requer o desenvolvimento progressivo da individualidade que efetivamente começa com a realização na autoconsciência da “verdade da autocerteza” e culmina na forma de uma vida comum compartilhada em uma comunidade integrada de amor e a Razão, baseada na compreensão das verdades da encarnação, morte, ressurreição e perdão conforme apreendidas na Religião especulativa. A articulação que Hegel fornece na *Fenomenologia*, no entanto, é muito genérica e deve ser concretizada politicamente com a elaboração de uma concepção específica do Estado-nação moderno com sua configuração particular de instituições sociais e políticas. É para este último que devemos nos voltar para ver como essas considerações dialéticas fundamentais tomam forma na “solução” para a luta pelo reconhecimento na autoconsciência. No entanto, antes de passar diretamente para a teoria do estado e da história de Hegel, é necessária alguma discussão sobre sua *Lógica*.

5. Lógica e Teoria Política

A Lógica constitui a primeira parte do sistema filosófico de Hegel conforme apresentado em sua *Enciclopédia*. Foi precedido por seu trabalho maior, *A Ciência da Lógica*, publicado em 1812-16 em dois volumes. A "Enciclopédia Lógica" é uma versão mais curta destinada a funcionar como parte de um "esboço", mas tornou-se mais longa no decorrer das três versões publicadas de 1817, 1827 e 1830. Além disso, a tradução para o inglês de William Wallace contém acréscimos das notas dos alunos que ouviram as palestras de Hegel sobre este assunto (a referência aos parágrafos da *Enciclopédia* será feita com o caractere "¶").

A estrutura da *Lógica* é triádica, refletindo a organização do sistema mais amplo de filosofia, bem como uma variedade de outros motivos, tanto internos quanto externos à própria *Lógica*. A *Lógica* tem três divisões: a Doutrina do Ser, a Doutrina da Essência e a Doutrina da Noção (ou Conceito). Há uma série de categorias lógicas neste trabalho que são diretamente relevantes para a teorização social e política. Na *Doutrina do Ser*, por exemplo, Hegel explica o conceito de "ser-para-si" como a função da autorrelação na resolução da oposição entre o eu e o outro na "idealidade do finito" (¶ 95-96). Ele afirma que a tarefa da filosofia é trazer à tona a idealidade do finito e, como veremos mais adiante, a filosofia do estado de Hegel pretende articular a idealidade do estado, ou seja, suas características afirmativas e infinitas ou racionais. Na *Doutrina da Essência*, Hegel explica as categorias de atualidade e liberdade. Ele diz que a realidade é a unidade de "essência e existência" (¶ 142) e argumenta que isso não exclui a realidade das ideias, pois elas se tornam reais ao serem realizadas na existência externa. Hegel terá pontos relacionados a fazer sobre a atualidade da ideia do Estado na sociedade e na história. Além disso, ele define a liberdade não em termos de contingência ou falta de

determinação, como é popular, mas sim como a “verdade da necessidade”, ou seja, liberdade pressupõe necessidade no sentido de que ação e reação recíprocas fornecem uma estrutura para ação livre, por exemplo, uma relação necessária entre crime e punição.

A *Doutrina da Noção (Begriff)* é talvez a seção mais relevante da *Lógica* à teoria social e política devido ao seu foco nas várias dinâmicas de desenvolvimento. Esta seção é subdividida em três partes: a noção subjetiva, a noção objetiva e a ideia que articula a unidade de subjetivo e objetivo. A primeira parte, a noção subjetiva, contém três “momentos” ou partes funcionais: universalidade, particularidade e individualidade (§ 163ff). Estes são particularmente importantes, pois Hegel mostrará como as partes funcionais do estado operam de acordo com um movimento “dialético” progressivo do primeiro ao terceiro momentos e como o estado como um todo, como uma totalidade funcional e integrada, dá expressão ao conceito de individualidade (no § 198, Hegel refere-se ao estado como “um sistema de três silogismos”). Hegel trata essas relações como julgamentos lógicos e silogismos, mas eles não apenas articulam como a mente deve operar (subjetividade), mas também explicam as relações reais na realidade (objetividade).

Na realidade objetiva, encontramos essas relações lógicas/dialéticas no mecanismo, quimismo e teleologia. Finalmente, na Ideia, correspondência da noção ou conceito com a realidade objetiva, temos a verdade dos objetos ou objetos como devem ser, isto é, como correspondem a seus próprios conceitos. A articulação lógica da Ideia é muito importante para a explicação de Hegel sobre a Ideia do Estado na história moderna, pois fornece os princípios de racionalidade que orientam o desenvolvimento do Espírito no mundo e que se manifestam de várias maneiras na vida social e política.

6. A Filosofia do Direito

Em 1821, a *Filosofia do Direito* de Hegel apareceu originalmente sob o título duplo *Direito Natural e Ciência do Estado; Elementos da Filosofia do Direito*. A obra foi republicada por Eduard Gans em 1833 e 1854 como parte das obras de Hegel, vol. VIII e incluiu adições de notas tomadas pelos alunos nas palestras de Hegel. A tradução para o inglês desta obra por T. M. Knox refere-se a essas edições posteriores, bem como a uma edição publicada em 1923 por Georg Lasson, que incluía correções de edições anteriores.

A *Filosofia do Direito* constitui, juntamente com a *Filosofia da História* de Hegel, a penúltima seção de sua *Enciclopédia*, a seção sobre o Espírito Objetivo, que trata do mundo humano e seu conjunto de regras e instituições sociais, incluindo a moral, legal, religiosa, econômica, e política, bem como o casamento, a família, as classes sociais e outras formas de organização humana. A palavra alemã *Recht* é frequentemente traduzida como 'lei', no entanto, Hegel claramente pretende que o termo tenha um significado mais amplo que capte o que poderíamos chamar de sociedade boa ou justa, aquela que é "legítima" em sua estrutura, composição e práticas.

Na Introdução a esta obra, Hegel explica o conceito de seu empreendimento filosófico junto com os conceitos-chave específicos de vontade, liberdade e direito. Logo no início, Hegel afirma que a Ideia do direito, o conceito junto com sua atualização, é o próprio assunto da ciência filosófica do direito (§ 1). Hegel é enfático ao afirmar que o estudo é científico na medida em que lida de maneira sistemática com algo essencialmente racional. Ele ainda observa que a base do procedimento científico em uma filosofia do direito é explicada na lógica filosófica e pressuposta pela primeira (§ 2). Além disso, Hegel se esforça para

distinguir a abordagem histórica ou jurídica do “direito positivo” (*Gesetz*) e a abordagem filosófica da ideia de direito (*Recht*), o primeiro envolvendo mera descrição e compilação de leis como fatos jurídicos, enquanto o último investiga o significado interno e as determinações necessárias da lei ou direito. Para Hegel, a justificação de algo, a descoberta de sua racionalidade inerente, não é uma questão de buscar suas origens ou características antigas, mas sim de estudá-lo conceitualmente.

No entanto, há um sentido em que a origem do direito é relevante para a ciência filosófica e este é o *livre-arbítrio*. O livre-arbítrio é a base e a origem do direito no sentido de que a mente ou o espírito (*Geist*) geralmente se objetiva em um sistema de direito (instituições sociais e políticas humanas) que dá expressão à liberdade, que Hegel diz ser tanto a substância quanto o objetivo do direito (§ 4). Esta vida ética no Estado consiste na unidade da vontade universal e da vontade subjetiva. A vontade universal está contida na Ideia da liberdade como sua essência, mas quando considerada separada da vontade subjetiva só pode ser pensada de forma abstrata ou indeterminada. Considerada à parte da vontade subjetiva ou particular, a vontade universal é “o elemento de pura indeterminação ou aquela pura reflexão do ego em si mesmo que envolve a dissipação de toda restrição e todo conteúdo imediatamente apresentado pela natureza, por necessidades, desejos e impulsos, ou dados e determinados por quaisquer meios” (§ 5).

Em outras palavras, a vontade universal é aquele momento na Ideia de liberdade em que a vontade é pensada como um estado de vontade absolutamente irrestrita, livre de quaisquer circunstâncias ou limitações particulares – a forma pura de querer. Isso é expresso na visão libertária moderna de escolha completamente não coagida, a ausência de restrição (ou “liberdade negativa” como entendida por Thomas Hobbes). A vontade

subjetiva, por outro lado, é o princípio de atividade e realização que envolve “diferenciação, determinação e colocação de uma determinação como conteúdo e objeto” (§ 6). Isso significa que a vontade não é meramente irrestrita em agir, mas que realmente pode dar expressão ao fazer ou realizar certas coisas, por exemplo, por meio de talento ou perícia (às vezes chamada de “liberdade positiva”). A unidade dos momentos de universalidade abstrata (a vontade em-si) e de subjetividade ou particularidade (a vontade para-si) é o universal concreto ou a verdadeira individualidade (a vontade em-para-si). Segundo Hegel, a preservação da distinção desses dois momentos na unidade (identidade-na-diferença) entre vontade universal e vontade particular é o que produz a autodeterminação racional de um ego, bem como a autoconsciência do estado como um todo.

A concepção de liberdade de Hegel como autodeterminação é justamente essa unidade na diferença da vontade universal e subjetiva, seja no querer de pessoas individuais ou nas expressões de vontade de grupos de indivíduos ou coletividades. A “autorrelação negativa” dessa liberdade envolve a subordinação dos instintos, impulsos e desejos naturais à reflexão consciente e aos objetivos e propósitos escolhidos conscientemente e que exigem comprometimento com princípios racionais para guiar adequadamente a ação.

A estrutura geral da *Filosofia do Direito* é bastante notável em sua organização “silogística”. A divisão principal do trabalho corresponde ao que Hegel chama de etapas no desenvolvimento da “Ideia do livre-arbítrio absoluto”, e estas são o Direito Abstrato, a Moralidade e a Vida Ética. Cada uma dessas divisões é ainda subdividida triadicamente: sob Direito Abstrato há Propriedade, Contrato e Dano; sob a Moralidade cai Propósito e Responsabilidade, Intenção e Bem-Estar, e Bem e

Consciência; finalmente, sob a Vida Ética, vêm a Família, a Sociedade Civil e o Estado. Essas últimas subdivisões são subdivididas em tríades, com subdivisões de quarto nível ocorrendo sob a Sociedade Civil e o Estado. Este sistema triádico de rubricas não é mera descrição de um modelo estático de vida social e política. Hegel afirma que dá expressão ao desenvolvimento conceitual do Espírito na sociedade humana com base no desenvolvimento puramente lógico da racionalidade fornecido em sua *Lógica*. Assim, é especulativamente baseado e não derivável de pesquisa empírica, embora as particularidades do sistema de fato correspondam à nossa experiência e ao que sabemos sobre nós mesmos antropologicamente, culturalmente, etc.

A transição na Lógica da universalidade à particularidade à individualidade (ou universalidade concreta) se expressa no contexto social e político na transição conceitual do Direito Abstrato à Moralidade à Vida Ética. No âmbito do Direito Abstrato, a vontade permanece em sua imediatidade como um universal abstrato que se expressa na personalidade e no direito universal à posse das coisas externas na propriedade. No âmbito da Moralidade, a vontade não é mais meramente “em-si” ou restrita às características específicas da personalidade jurídica, mas torna-se livre “para-si”, isto é, é vontade refletida em si mesma para produzir uma autoconsciência do infinito da vontade. A vontade se expressa, inicialmente, em convicção interior e posteriormente em propósito, intenção e convicção.

Ao contrário da pessoa meramente jurídica, o agente moral coloca valor primário no reconhecimento subjetivo de princípios ou ideais que estão acima da lei positiva. Nesse estágio, a universalidade de uma lei moral superior é vista como algo inerentemente diferente da subjetividade, das convicções e ações internas da vontade e, portanto, em

seu isolamento de um sistema de regras jurídicas objetivamente reconhecidas, o sujeito voluntário permanece “abstrato, restrito e formal” (§ 108). Porque o sujeito é intrinsecamente um ser social que necessita da associação com os outros para institucionalizar as máximas universais da moralidade, máximas que abrangem todas as pessoas, é somente no âmbito da Vida Ética que o universal e o subjetivo se unem por meio da objetivação da vontade nas instituições da Família, da Sociedade Civil e do Estado.

A seguir, traçamos o desenvolvimento sistemático de Hegel das “etapas da vontade”, destacando apenas os pontos mais importantes necessários para obter uma visão geral deste trabalho.

a. Direito Abstrato

O sujeito do Direito Abstrato (*Recht*) é a pessoa como portadora ou titular de direitos individuais. Hegel afirma que esse foco no direito da personalidade, embora significativo para distinguir pessoas de meras coisas, é abstrato e sem conteúdo, uma simples relação da vontade consigo mesma. O imperativo do direito é: “Seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas” (§ 36). Nessa concepção formal de direito, não se trata de interesses, vantagens, motivos ou intenções particulares, mas apenas da mera ideia da possibilidade de escolha com base na posse de permissão, desde que não se fira o direito de outras pessoas. Pelas possibilidades de infração, a forma positiva dos comandos nessa esfera são as proibições.

(1) Propriedade (a universalidade da vontade conforme incorporada nas coisas)

Uma pessoa deve traduzir sua liberdade para o mundo externo “a fim de existir como Ideia” (§ 41), assim o direito abstrato se manifesta no

direito absoluto de apropriação sobre todas as coisas. A propriedade é a categoria pela qual alguém se torna um objeto para si mesmo na medida em que atualiza a vontade através da posse de algo externo. A propriedade é a personificação da personalidade e da liberdade. Não apenas uma pessoa pode colocar sua vontade em algo externo por meio de sua posse e uso, mas também pode alienar uma propriedade ou entregá-la à vontade de outra pessoa, incluindo a capacidade de trabalhar por um período limitado de tempo. A personalidade é inalienável e o direito à personalidade imprescritível. Isso significa que não se pode alienar todo o seu tempo de trabalho sem se tornar propriedade de outrem.

(2) Contrato (a posição da universalidade explícita da vontade)

Nessa esfera, temos uma relação de vontade para vontade, ou seja, alguém detém a propriedade não apenas por meio da vontade subjetiva exteriorizada em uma coisa, mas por meio da vontade de outra pessoa e, implicitamente, em virtude de sua participação em uma vontade comum. A condição de dono independente de algo do qual se exclui a vontade do outro é, assim, mediada pela identificação da vontade de um com a do outro na relação contratual, que pressupõe que os contraentes “se reconheçam como pessoas e proprietários de bens” (§ 71). Observe o desenvolvimento significativo aqui além da dialética do senhor e do servo. Além disso, quando o contrato envolve a alienação ou renúncia da propriedade, a coisa externa é agora uma corporificação explícita da unidade de vontades. Nas relações contratuais de troca, o que permanece idêntico como propriedade dos indivíduos é o seu valor, em relação ao qual as partes no contrato estão em pé de igualdade, independentemente das diferenças externas qualitativas entre as coisas trocadas. “Valor é o universal do qual participam os sujeitos do contrato” (§ 77).

(3) Erro (o particular vai se opor ao universal)

Nas relações imediatas das pessoas umas com as outras, é possível que uma vontade particular esteja em desacordo com o universal através da arbitrariedade da decisão e da contingência das circunstâncias, e assim a aparência (*Erscheinung*) do direito assume o caráter de uma exibição (*Schein*), que é o inessencial, o arbitrário, se fazendo passar pelo essencial. Se a “mostra” for apenas implícita e não explícita também, ou seja, se o erro passar aos olhos do autor como certo, o erro não é malicioso. Na fraude, uma exibição é feita para enganar a outra parte e, assim, aos olhos do autor, o direito afirmado é apenas uma exibição. O crime é errado tanto em si quanto do ponto de vista do autor, de modo que o erro é desejado sem sequer a pretensão ou exibição do certo. Aqui a forma de agir não implica um reconhecimento de direito, mas sim um ato de coerção através do exercício da força. É um “juízo negativamente infinito” na medida em que afirma uma negação de direitos à vítima, que não é apenas incompatível com o fato da questão, mas também autonegativa ao negar sua própria capacidade de direitos em princípio.

A pena que recai sobre o criminoso não é apenas justa, mas “um direito *estabelecido* no próprio criminoso, isto é, em sua vontade objetivamente concretizada, em sua ação”, porque o crime como ação de um ser racional implica o apelo a um padrão reconhecido pelo criminoso (§ 100). A anulação do crime nesta esfera do direito imediato ocorre primeiro como vingança, que como retributiva é justa em seu conteúdo, mas em sua forma é um ato de uma vontade subjetiva e não corresponde ao seu conteúdo universal e, portanto, como uma nova transgressão é defeituosa e contraditória (§ 102). Todos os crimes são comparáveis em sua propriedade universal de serem lesões, portanto, em certo sentido, não é algo pessoal, mas o próprio conceito que realiza a retribuição.

O crime, como vontade implicitamente nula, contém em si a sua negação, que é a sua pena.

A nulidade do crime é que ele anulou o direito como tal, mas como o direito é absoluto, não pode ser anulado. Assim, o ato do crime não é algo positivo, não é uma coisa primeira, mas é algo negativo, e a punição é a negação da negação do crime.

b. Moralidade

A exigência da justiça como punição e não como vingança, em relação ao mal, implica a exigência de uma vontade que, embora particular e subjetiva, também quer o universal como tal. No erro, a vontade tornou-se consciente de si mesma como particular e opôs-se e contradisse o universal incorporado nos direitos. Nesse estágio, o direito universal é abstrato e unilateral e, portanto, requer uma mudança para um nível mais alto de autoconsciência, onde o direito universal é mediado pelas convicções particulares do sujeito voluntário. Vamos além do desafio do criminoso ao universal, substituindo a concepção abstrata de personalidade pela concepção mais concreta de subjetividade. O criminoso agora é visto como infringindo sua própria lei, e seu crime é uma autocontradição e não apenas uma contradição de um direito externo a ele. Esse reconhecimento nos leva ao nível da moralidade (*Moralität*) onde a vontade é livre tanto em si quanto para si, ou seja, a vontade é autoconsciente de sua liberdade subjetiva.

No nível da moralidade, o direito da vontade subjetiva está incorporado nas vontades imediatas (em oposição a coisas imediatas como a propriedade). O defeito desse nível, porém, é que o sujeito é apenas para si, ou seja, a pessoa tem consciência de sua própria subjetividade e independência, mas tem consciência da universalidade apenas como algo

diferente dessa subjetividade. Portanto, a identidade da vontade particular e da vontade universal é apenas implícita e o ponto de vista moral é o de uma relação de “dever-ser”, ou a exigência do que é certo. Enquanto a vontade moral se exterioriza na ação, sua autodeterminação é pura “inquietação” de atividade que nunca chega à atualização.

O direito da vontade moral tem três aspectos. Primeiro, há o direito da vontade de agir em seu ambiente externo, de reconhecer como suas ações apenas aquelas que ela desejou conscientemente à luz de um objetivo ou propósito (propósito e responsabilidade). Em segundo lugar, em minha intenção devo estar ciente não apenas de minha ação particular, mas também do universal que está associado a ela. O universal é o que eu quis e é minha intenção. O direito de intenção é que a qualidade universal da ação não é meramente implícita, mas é conhecida pelo agente e, portanto, reside desde o início na vontade subjetiva de alguém.

Além disso, o conteúdo de tal vontade não é apenas o direito do sujeito particular a ser satisfeito, mas é elevado a um fim universal, o fim do bem-estar ou felicidade (intenção e bem-estar). O bem-estar de muitas pessoas não especificadas é, portanto, também um fim essencial e um direito da subjetividade. No entanto, o direito como um universal abstrato e o bem-estar como particularidade abstrata podem colidir, uma vez que ambos dependem de circunstâncias para sua satisfação, por exemplo, nos casos em que reivindicações de direito ou bem-estar por parte de alguém possam colocar em risco a vida de outro, pode ser uma reconvenção a um direito de angústia. “Esta angústia revela a finitude e, portanto, a contingência tanto do direito como do bem-estar” (§ 128). Esta “contradição” entre direito e bem-estar é superada no terceiro aspecto da vontade moral, o bem que é “a Ideia como a unidade do conceito da vontade com a vontade particular” (§ 129).

Além do direito da vontade subjetiva de que tudo o que ela reconhece como válido seja visto por ela como bom, e que uma ação lhe seja imputada como boa ou má de acordo com seu conhecimento do valor que a ação tem em sua objetividade externa (§ 132), que juntos constituem um “direito de percepção”, a vontade também deve reconhecer o bem como seu dever, que é, para começar, dever pelo dever, ou dever formalmente e sem conteúdo (por exemplo, como expresso no “imperativo categórico” kantiano). Por causa dessa falta de conteúdo, a vontade subjetiva em sua reflexão abstrata em si mesma é “certeza interior absoluta (*Gewißheit*) de si mesmo”, ou consciência (*Gewissen*).

Enquanto a consciência verdadeira ou autêntica é a disposição de querer o que é absolutamente bom e, portanto, corresponder ao que é objetivamente correto, a consciência puramente formal carece de um sistema objetivo de princípios e deveres. Embora se suponha idealmente que a consciência signifique a identidade do saber e do querer subjetivo com o verdadeiramente bom, quando ela permanece o reflexo interno subjetivo da autoconsciência em si mesma, sua reivindicação a essa identidade é ineficiente e unilateral. Além disso, quando o caráter determinado de direito e dever se reduz à subjetividade, à mera interioridade da vontade, há a potencialidade de elevar a vontade própria de indivíduos particulares acima do próprio universal, ou seja, de “escorregar para o mal” (§ 139). O que torna uma pessoa má é a escolha dos desejos naturais em oposição ao bem, isto é, ao conceito da vontade. Quando um indivíduo tenta fazer-se passar por um bem, impondo-o assim aos outros, sabendo da discrepância entre seu caráter negativo e o bem universal objetivo, cai na hipocrisia. Esta é uma das várias formas de subjetividade moral perversa que Hegel discute longamente em suas observações (§ 140).

c. Vida Ética

A análise de Hegel das implicações morais do “bem e da consciência” leva à conclusão de que uma unidade concreta do bem objetivo com a subjetividade da vontade não pode ser alcançada no nível da moralidade pessoal, pois todas as tentativas nesse sentido são problemáticas. A identidade concreta do bem com a vontade subjetiva ocorre apenas na passagem para o nível da vida ética (*Sittlichkeit*), que Hegel diz ser “a Ideia de liberdade... o conceito de liberdade desenvolvido no mundo existente e a natureza da autoconsciência” (§ 142). Assim, a vida ética é permeada tanto de objetividade quanto de subjetividade: considerada objetivamente, ela é o Estado e suas instituições, cuja força (diferentemente do direito abstrato) depende inteiramente da autoconsciência dos cidadãos, de sua liberdade subjetiva; considerada subjetivamente, é a vontade ética do indivíduo que (ao contrário da vontade moral) está ciente dos deveres objetivos que expressam o senso interior de universalidade de cada um. A racionalidade da ordem ética da sociedade se constitui, assim, na síntese do conceito de vontade, tanto como universal quanto como particular, com sua corporificação na vida institucional.

A síntese da vida ética significa que os indivíduos não apenas agem em conformidade com o bem ético, mas também reconhecem a autoridade das leis éticas. Esta autoridade não é algo alheio aos indivíduos, uma vez que estão ligados à ordem ética através de uma forte identificação que Hegel diz “mais como uma identidade do que mesmo uma relação de fé ou confiança” (§ 147). O conhecimento de como as leis e instituições da sociedade vinculam a vontade dos indivíduos implica uma “doutrina dos deveres”. No dever o indivíduo encontra a libertação tanto da dependência de um mero impulso natural, que pode ou não motivar

ações éticas, quanto da subjetividade indeterminada que não pode produzir uma visão clara da ação adequada. “No dever o indivíduo adquire a sua liberdade substantiva” (§ 149). No cumprimento do dever, o indivíduo exhibe virtude quando a ordem ética se reflete em seu caráter, e quando isso é feito por simples conformidade com seus deveres é retidão. Quando os indivíduos são simplesmente identificados com a ordem ética real, de modo que suas práticas éticas são habituais e uma segunda natureza, a vida ética aparece em seu modo geral de conduta como costume (*Sitten*). Assim, a ordem ética manifesta seu direito e validade perante os indivíduos.

No dever “a vontade própria do indivíduo desaparece junto com sua consciência privada que reivindicou independência e se opôs à substância ética. Pois quando seu caráter é ético, ele reconhece como fim que o move a agir o universal que é ele mesmo imóvel, mas que se revela em suas determinações específicas como racionalidade atualizada. Ele sabe que a sua própria dignidade e toda a estabilidade dos seus fins particulares estão fundamentados neste mesmo universal, e é aí que ele realmente os atinge” (§ 152). No entanto, isso não nega o direito à subjetividade, ou seja, o direito dos indivíduos de serem satisfeitos em suas atividades particulares e em sua livre atividade; mas esse direito só se realiza ao pertencer a uma ordem ética objetiva. O “vínculo do dever” será visto como uma restrição ao indivíduo particular apenas se a vontade própria da liberdade subjetiva for considerada em abstrato, fora de uma ordem ética (como é o caso tanto do Direito Abstrato quanto da Moral). “Portanto, nesta identidade da vontade universal com a vontade particular, o direito e o dever se fundem e, estando na ordem ética, o homem tem direitos na medida em que tem deveres e deveres na medida em que tem direitos” § 155).

No reino da vida ética, o silogismo lógico da autodeterminação da Ideia é mais claramente aplicado. Os momentos de universalidade, particularidade e individualidade inicialmente são representados respectivamente nas instituições da família, da sociedade civil e do estado. A família é "espírito ético em sua fase natural ou imediata" e é caracterizada pelo amor ou pelo sentimento de unidade em que não se tem consciência de si mesmo como pessoa independente, mas apenas como membro da unidade familiar à qual está vinculado. A sociedade civil, por outro lado, compreende uma associação de indivíduos considerados autossuficientes e que não têm um senso consciente de unidade de pertencimento, mas apenas buscam interesses próprios, por exemplo, na satisfação de necessidades, na aquisição e proteção de propriedades e na adesão a organizações. para vantagem mútua. Finalmente, a constituição do estado político reúne em uma unidade o sentido da importância do todo ou bem universal junto com a liberdade da particularidade das atividades individuais e, portanto, é "o fim e a realidade tanto da ordem substancial quanto da vida pública dedicado a isso" (§ 157).

I. A família

A família é caracterizada pelo amor que é "o sentimento da mente de sua própria unidade", onde o senso de individualidade da pessoa está dentro dessa unidade, não como um indivíduo independente, mas como um membro essencialmente relacionado aos outros membros da família. Assim, o amor familiar implica uma contradição entre, por um lado, não querer ser uma pessoa autossuficiente e independente se isso significar sentir-se incompleto e, por outro lado, querer ser reconhecido em outra pessoa. O amor familiar é verdadeiramente uma unidade ética,

mas porque não deixa de ser um sentimento subjetivo, é limitado em sustentar a unidade (158-59 e aditamentos).

(Casamento)

A união do homem e da mulher no casamento é ao mesmo tempo natural e espiritual, ou seja, é uma relação física e também autoconsciente, celebrada com base no livre consentimento das pessoas. Uma vez que esse consentimento envolve trazer duas pessoas para uma união, há a rendição mútua de sua individualidade natural em prol da união, que é tanto uma autorrestrrição quanto uma libertação, porque dessa forma os indivíduos atingem uma autoconsciência superior.

(B) Capital Familiar

A família como uma unidade tem a sua existência externa na propriedade, especificamente capital (*Vermögen*) que constitui bens permanentes e garantidos que permitem a permanência da família como "pessoa" (§ 170). Este capital é propriedade comum de todos os membros da família, nenhum dos quais possui bens próprios, mas é administrado pelo chefe da família, o marido.

(C) Educação dos Filhos e Dissolução da Família

Os filhos fornecem a base externa e objetiva para a unidade do casamento. O amor dos pais por seus filhos é a expressão explícita de seu amor mútuo, enquanto seus sentimentos imediatos de amor mútuo são apenas subjetivos. Os filhos têm direito ao sustento e à educação e, a esse respeito, direito ao capital familiar, mas os pais têm o direito de prestar esse serviço aos filhos e inculcar disciplina sobre os desejos de seus filhos. A educação das crianças tem um duplo objetivo: o objetivo positivo de inculcar neles princípios éticos na forma de sentimento imediato e o objetivo negativo de erguê-los do nível físico instintivo. O casamento pode ser dissolvido não por capricho, mas por autoridade devidamente constituída,

quando houver afastamento total de marido e mulher. A dissolução ética da família ocorre quando os filhos são educados para serem pessoas livres e responsáveis e atingem a maioridade perante a lei. A dissolução natural da família ocorre com a morte dos pais, resultando na passagem da herança dos bens aos familiares sobreviventes. A desintegração da família exhibe sua imediatidade e contingência como expressão da Ideia ética (173-80).

II. Sociedade civil

Com a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) passamos da família ou “a ideia ética ainda em seu conceito”, onde a consciência do todo ou da totalidade é focal, para a “determinação da particularidade”, onde a satisfação de necessidades e desejos subjetivos é dado livre curso (181-182). No entanto, apesar da busca de fins privados ou egoístas na atividade social e econômica relativamente irrestrita, a universalidade está implícita na diferenciação das necessidades particulares na medida em que o bem-estar de um indivíduo na sociedade está intrinsecamente ligado ao dos outros, uma vez que cada um requer o outro em alguma maneira de se engajar efetivamente em atividades recíprocas como comércio, negócios, etc. Como esse sistema de interdependência não é autoconsciente, mas existe apenas na abstração da busca individual de satisfação de necessidades, aqui particularidade e universalidade são apenas externamente relacionadas.

Hegel diz que “este sistema pode ser *prima facie* considerado como o estado externo, o estado baseado na necessidade, o estado como o Entendimento (*Verstand*) o prevê” (§ 183). No entanto, a sociedade civil é também um domínio de mediação de vontades particulares por meio da interação social e um meio pelo qual os indivíduos são educados

(*Bandung*) por meio de seus esforços e lutas em direção a uma consciência universal superior.

(A) O Sistema de Necessidades

Essa dimensão da sociedade civil envolve a busca pela satisfação de necessidades. Os seres humanos são diferentes dos animais em sua capacidade de multiplicar necessidades e diferenciá-los de várias maneiras, o que leva ao seu refinamento e luxo. A economia política descobre as interconexões necessárias no lado social e universalista da necessidade. O trabalho é o modo de aquisição e transformação dos meios para satisfazer as necessidades, bem como um modo de educação prática em habilidades e compreensão. O trabalho também revela a maneira pela qual as pessoas dependem umas das outras em sua busca própria e como cada indivíduo contribui para a satisfação das necessidades de todos os outros. A sociedade gera um "capital permanente universal" (§ 199) ao qual todos, em princípio, podem recorrer, mas as desigualdades naturais entre os indivíduos traduzir-se-ão em desigualdades sociais. Além disso, o trabalho sofre uma divisão de acordo com as complexidades do sistema de produção, que se reflete nas divisões de classes sociais: a agrícola (substancial ou imediata); o negócio (refletivo ou formal); e os funcionários públicos (universal). Ser membro de uma classe é importante para ganhar status e reconhecimento na sociedade civil.

Hegel diz que "um homem se atualiza apenas ao se tornar algo definido, isto é, algo especificamente particularizado; isso significa restringir-se exclusivamente a uma das esferas particulares de necessidade. Nesse sistema de classes, o estado de espírito ético é, portanto, retidão e espírito de corpo, ou seja, a disposição de se tornar membro de um dos

momentos da sociedade civil por seu próprio ato... próprios olhos e aos olhos dos outros" (§ 207).

A classe agrícola "substancial" é baseada em relações familiares cujo capital está nos produtos da natureza, como a terra, e tende a ser patriarcal, irrefletida e orientada para a dependência em vez da atividade livre. Em contraste com esse foco no "imediatismo", a classe empresarial é orientada para o trabalho e a reflexão, por exemplo, na transformação de matérias-primas para uso e troca, que é uma forma de mediação dos humanos entre si. As principais atividades da classe empresarial são artesanato, manufatura e comércio. A terceira classe é a classe dos funcionários públicos, que Hegel chama de "classe universal" porque tem como preocupação os interesses universais da sociedade. Os membros dessa classe são dispensados de ter que trabalhar para se sustentar e manter seu sustento com recursos privados, como herança, ou recebem um salário do estado como membros da burocracia. Esses indivíduos tendem a ser altamente qualificados e devem se qualificar para nomeação para cargos governamentais com base no mérito.

(B) Administração da Justiça

O princípio da retidão torna-se direito civil (*Gesetz*) quando é posto e, para ter força obrigatória, deve receber uma existência objetiva determinada. Para existirem de maneira determinada, as leis devem ser universalmente conhecidas por meio de um código jurídico público. Por meio de um sistema legal racional, a propriedade privada e a personalidade recebem reconhecimento legal e validade na sociedade civil, e a transgressão agora se torna uma violação, não apenas do direito subjetivo dos indivíduos, mas também da vontade universal mais ampla que existe na vida ética. O tribunal de justiça é o meio pelo qual o direito é reivindicado como algo universal, abordando casos particulares de

violação ou conflito sem mero sentimento subjetivo ou viés privado. “Em vez do lesado, o *universal lesado* agora entra em cena, e... esta busca consequentemente deixa de ser a retribuição subjetiva e contingente da vingança e se transforma na genuína reconciliação do direito consigo mesmo, ou seja, em punição” (§ 220).

Além disso, os procedimentos judiciais e os processos legais devem ocorrer de acordo com os direitos e as regras da prova; os procedimentos judiciais, bem como as próprias leis, devem ser tornados públicos; o julgamento deve ser por júri; e a punição deve ser adequada ao crime. Por fim, na administração da justiça, “a sociedade civil volta ao seu conceito, à unidade do universal implícito com o particular subjetivo, embora aqui este último seja apenas aquele presente em casos individuais e a universalidade em questão seja a do *direito abstrato*” (§ 229).

(C) A Polícia e a Corporação

A Polícia (*Polizei*) para Hegel é entendida amplamente como as autoridades públicas na sociedade civil. Além das organizações de combate ao crime, inclui órgãos que fiscalizam os serviços públicos, bem como regulam e, quando necessário, intervêm nas atividades relacionadas com a produção, distribuição e comercialização de bens e serviços, ou com qualquer das contingências que pode afetar os direitos e o bem-estar dos indivíduos e da sociedade em geral (por exemplo, defesa do direito do público de não ser fraudado e também a gestão da fiscalização de bens). Além disso, a autoridade pública superintende a educação e organiza o alívio da pobreza. A pobreza deve ser abordada tanto através da caridade privada como da assistência pública, uma vez que na sociedade civil constitui um erro social quando a pobreza resulta na criação de uma classe de “ralé miserável” (§ 245). A sociedade olha para a

colonização para aumentar sua riqueza, mas a pobreza continua sendo um problema sem solução aparente.

A corporação (*Corporation*) aplica-se especialmente à classe empresarial, uma vez que esta classe concentra-se nas particularidades da existência social e a corporação tem a função de trazer semelhanças implícitas entre diversos interesses privados à existência explícita em formas de associação. Isso não é o mesmo que nossa corporação comercial contemporânea, mas sim uma associação voluntária de pessoas com base em interesses ocupacionais ou sociais diversos (como associações profissionais e comerciais, clubes educacionais, sociedades religiosas, municípios, etc.). Por causa da função integradora da corporação, especialmente no que diz respeito à divisão social e econômica do trabalho, o que aparece como propósitos egoístas na sociedade civil mostra-se ao mesmo tempo universal através da formação de comunalidades concretamente reconhecidas. Hegel diz que “uma Corporação tem o direito, sob a vigilância da autoridade pública, (a) de cuidar de seus próprios interesses dentro de sua própria esfera, (b) de cooptar membros, objetivamente qualificados pela habilidade e retidão necessárias, para um número fixado pela estrutura geral da sociedade, (c) para proteger seus membros contra contingências particulares, (d) para fornecer a educação necessária para preparar outros para se tornarem membros. Em suma, o direito entra em cena como uma segunda família para os seus membros...” (§ 252).

Além disso, a família tem assegurada maior estabilidade de subsistência na medida em que seus provedores são membros de corporações que gozam do respeito que lhes é devido em suas posições sociais. “A menos que ele seja membro de uma corporação autorizada (e é somente por ser autorizado que uma associação se torna uma

corporação), um indivíduo é considerado sem posição ou dignidade, o seu isolamento reduz o seu negócio a mero interesse próprio e o seu sustento e satisfação tornam-se inseguros” (§ 253). Porque a autobusca individual é elevada a um nível mais alto de buscas comuns, embora restrita ao interesse de um grupo seccional, a autoconsciência individual é elevada a uma relativa universalidade. Então, “assim como a família foi a primeira, a Corporação é a segunda raiz ética do Estado, aquela plantada na sociedade civil” (§ 255).

III. O Estado

O Estado político, como terceiro momento da Vida Ética, oferece uma síntese entre os princípios que regem a Família e os que regem a Sociedade Civil. A racionalidade do Estado está localizada na realização da vontade substancial universal na autoconsciência dos indivíduos particulares elevados à consciência da universalidade. A liberdade torna-se explícita e objetiva nessa esfera. “Uma vez que o estado é objetivado pela mente, é apenas como um dos seus membros que o indivíduo tem objetividade, individualidade genuína e uma vida ética... e o destino do indivíduo é a vivência de uma vida universal” (§ 258). A racionalidade é concreta no Estado na medida em que seu conteúdo está compreendido na unidade da liberdade objetiva (liberdade da vontade universal ou substancial) e da liberdade subjetiva (liberdade de todos em conhecer e querer fins particulares); e em sua forma a racionalidade está na ação autodeterminada ou leis e princípios que são pensamentos universais lógicos (como no silogismo lógico).

A própria Ideia de Estado divide-se em três momentos: (a) a atualidade imediata do Estado como organismo autodependente, ou Direito Constitucional; (b) a relação dos Estados com outros Estados no

Direito Internacional; (c) a Ideia universal como Mente ou Espírito que se dá realidade no processo da História Mundial.

1) Direito Constitucional

(1) A Constituição (internamente)

Somente através da constituição política do Estado a universalidade e a particularidade podem ser fundidas em uma unidade real. A autoconsciência dessa unidade se expressa no reconhecimento por parte de cada cidadão de que o significado pleno de sua liberdade real se encontra nas leis e instituições objetivas fornecidas pelo Estado. O aspecto da identidade vem à tona no reconhecimento que os cidadãos individuais dão às leis éticas de modo que “não vivam como pessoas privadas apenas para seus próprios fins, mas, no próprio ato de desejar, eles desejam o universal à luz do universal, e sua atividade não visa conscientemente senão o fim universal” (§ 260). O aspecto da diferenciação, por outro lado, encontra-se no “direito dos indivíduos à sua satisfação particular”, direito à liberdade subjetiva que se mantém na Sociedade Civil. Assim, de acordo com Hegel, “o universal deve ser promovido, mas a subjetividade, por outro lado, deve atingir seu desenvolvimento pleno e vivo. É apenas quando estes dois momentos subsistem na sua força que o Estado pode ser considerado como articulado e genuinamente organizado” (§ 260, acréscimo).

Como foi indicado na introdução ao conceito de Vida Ética acima, a autoridade superior das leis e instituições da sociedade requer uma doutrina de deveres. Do ponto de vista do Estado político, isso significa que deve haver uma correlação entre direitos e deveres. “No Estado, como algo ético, como interpenetração do substantivo e do particular, minha obrigação com o que é substantivo é ao mesmo tempo a personificação de

minha liberdade particular. Isto significa que no estado o dever e o direito estão unidos numa e na mesma relação" (§ 261). Ao cumprir os próprios deveres, também se está satisfazendo interesses particulares, e a convicção de que é assim Hegel chama de "sentimento político" (*politische Gesinnung*) ou patriotismo. "Esse sentimento é, em geral, confiança (que pode passar para um grau maior ou menor de visão educada), ou a consciência de que meu interesse, tanto substantivo quanto particular, está contido e preservado no interesse de outro (isto é, do estado) interesse e fim, ou seja, na relação do outro comigo como indivíduo" (§ 268).

Assim, o "vínculo do dever" não pode envolver ser coagido a obedecer às leis do Estado. "O pensamento comum muitas vezes tem a impressão de que a força mantém o estado unido, mas na verdade seu único elo é o senso de ordem que todos possuem" (§ 268, acréscimo).

Segundo Hegel, o estado político é racional na medida em que se diferencia interiormente segundo a natureza do Conceito (*Begriff*). O princípio da divisão dos poderes expressa uma diferenciação interna, mas ao mesmo tempo em que esses poderes se distinguem, eles também devem ser construídos em um todo orgânico tal que cada um contenha em si os outros momentos para que a constituição política seja uma unidade concreta na diferença. Assim, o Direito Constitucional divide-se em três momentos: (a) o Legislativo que estabelece o universal por meio do legislar; (b) o Executivo que subordina o particular ao universal por meio da administração das leis; (c) a Coroa que é o poder de subjetividade do Estado no provimento do ato de "decisão final" e assim formando em unidade os outros dois poderes. Apesar da sequência silogística de universalidade, particularidade e individualidade nesses três poderes constitucionais, Hegel discute a Coroa primeiro, seguida do Executivo e do

Legislativo, respectivamente. Hegel entende o conceito de Coroa em termos de monarquia constitucional.

(a) A Soberania

“O poder da soberania contém em si os três momentos do todo, a saber, (□) a *universalidade* da constituição e das leis; (□) conselho, que refere o *particular* ao universal; e (□) o momento da decisão final, como a *autodeterminação* ao qual tudo o mais reverte e do qual tudo o mais deriva o início da sua atualidade” (§ 275). O terceiro momento é o que dá expressão à soberania do estado, ou seja, que as várias atividades, agências, funções e poderes do estado não são autossubsistentes, mas têm sua base, em última instância, na unidade do estado como um único eu ou todo orgânico auto-organizado. O monarca é o portador da individualidade do Estado e sua soberania é a idealidade na unidade na qual subsistem as funções e poderes particulares do Estado. “É apenas como pessoa, o monarca, que a personalidade do Estado é real. A personalidade expressa o conceito como tal; mas a pessoa consagra a realidade do conceito, e somente quando o conceito é determinado como uma pessoa é a *Ideia* ou verdade” (§ 279).

O monarca não é um déspota, mas sim um monarca constitucional, e não age de forma caprichosa, mas está vinculado por um processo de tomada de decisão, em particular às recomendações e decisões de seu gabinete (conselho consultivo supremo). O monarca funciona apenas para dar agência ao estado e, portanto, seus traços pessoais são irrelevantes e sua ascensão ao trono é baseada na sucessão hereditária e, portanto, no acidente do nascimento. “Num estado completamente organizado, trata-se apenas do ponto culminante da decisão formal... ele só tem que dizer 'sim' e colocar o ponto no 'i'... Numa monarquia bem organizada, o aspecto

objetivo pertence apenas à lei, e a parte do monarca é meramente estabelecer para a lei o subjetivo 'eu quero'" (§ 280, acréscimo).

(b) O Executivo

O executivo tem a função de executar e aplicar as decisões formalmente tomadas pelo monarca. "Esta tarefa de meramente subsumir o particular ao universal está compreendida no poder executivo, que inclui também os poderes do judiciário e da polícia" (§ 287). Além disso, o executivo é a autoridade superior que supervisiona o preenchimento de cargos de responsabilidade nas corporações. O executivo é constituído pelos funcionários próprios e pelos assessores superiores organizados em comissões, ambas ligadas ao monarca através dos seus chefes de departamento supremos. No geral, o governo tem sua divisão de trabalho em vários centros de administração gerenciados por funcionários especiais.

O executivo não é uma autoridade burocrática sem controle. "A segurança do Estado e de seus súditos contra o mau uso do poder por ministros e seus funcionários reside diretamente em sua organização hierárquica e em sua responsabilidade; mas reside também na autoridade dada às sociedades e corporações..." (§ 295). No entanto, os funcionários públicos tenderão a ser imparciais, íntegros e educados em parte como "resultado da educação direta em pensamento e conduta ética" (§ 296). Os servidores públicos e os membros do executivo constituem a maior parcela da classe média, a classe com inteligência altamente desenvolvida e consciência de direito. Além disso, "o soberano trabalhando na classe média no topo, e os direitos corporativos trabalhando nela na base, são as instituições que efetivamente a impedem de adquirir a posição isolada de uma aristocracia e usar sua educação e habilidade como um meio de uma tirania arbitrária" (§ 297).

(c) O Legislativo

Para Hegel, “o legislador se preocupa (a) com as leis como tais na medida em que elas requerem uma determinação nova e ampla; e (b) com o conteúdo dos assuntos internos afetando todo o estado” (§ 298). A atividade legislativa se concentra tanto em proporcionar bem-estar e felicidade para os cidadãos quanto em exigir serviços deles (principalmente na forma de impostos monetários). A função própria da legislação se distingue da função da administração e da regulamentação do Estado, pois o conteúdo da primeira são leis determinadas que são totalmente universais, enquanto na administração é a aplicação da lei aos particulares, juntamente com a aplicação da lei. Hegel também diz que os outros dois momentos da constituição política, a monarquia e o executivo, são os dois primeiros momentos da legislatura, ou seja, são refletidas na legislatura, respectivamente, por meio da decisão final sobre propostas de leis e uma função de aconselhamento em sua formação. Hegel rejeita a ideia de independência ou separação de poderes por causa de freios e contrapesos, que ele considera que destrói a unidade do estado (§ 300, adição). O terceiro momento da legislatura são os estamentos (*Stände*), que são as classes da sociedade com reconhecimento político na legislatura.

Na legislatura, os estamentos “têm a função de trazer à existência os negócios públicos não apenas implicitamente, mas também de fato, isto é, de trazer à existência o momento da liberdade formal subjetiva, a consciência pública como um universal empírico, do qual os pensamentos e as opiniões dos Muitos são particulares” (§ 301). Os estamentos não apenas garantem o bem-estar geral e a liberdade pública, mas também são o meio pelo qual o estado como um todo entra na consciência subjetiva do povo por meio de sua participação no estado. Assim, os

estamentos incorporam o julgamento privado e a vontade dos indivíduos da sociedade civil e lhe conferem significado político.

Os latifúndios têm importante função integradora no estado como um todo. "Considerados como um órgão mediador, os Estados se colocam entre o governo em geral, por um lado, e a nação fragmentada em particulares (pessoas e associações), por outro. ... [Em comum com o executivo organizado, são um meio-termo que previne tanto o extremo isolamento do poder da soberania... como também o isolamento dos interesses particulares de pessoas, sociedades e Corporações" (§ 302). Além disso, a função organizadora dos estamentos impede que grupos da sociedade se tornem massas disformes que poderiam formar sentimentos antigovernamentais e se levantar em blocos de oposição ao Estado.

As três classes da sociedade civil, a agrícola, a empresarial e a classe universal de funcionários públicos, recebem voz política na Assembleia Estatal de acordo com sua distinção nas esferas inferiores da vida civil. A legislatura é dividida em duas casas, uma superior e uma inferior. A câmara alta compreende a propriedade agrícola (incluindo os camponeses e a aristocracia fundiária), uma classe "cuja vida ética é natural, cuja base é a vida familiar e, no que diz respeito ao seu sustento, a posse da terra. Os seus membros particulares atingem a sua posição por nascimento, tal como o monarca, e, em comum com ele, possuem uma vontade que repousa apenas sobre si" (§ 305). A nobreza fundiária herda suas propriedades e, portanto, deve sua posição ao nascimento (primogenitura) e, portanto, está livre das exigências e incertezas da vida dos negócios e da interferência do Estado. A relativa independência desta classe torna-a particularmente adequada para cargos públicos, bem como elemento mediador entre a soberania e a sociedade civil.

A segunda seção dos estamentos, a classe empresarial, compreende o “elemento flutuante e mutável da sociedade civil” que só pode entrar na política por meio de seus deputados ou representantes (diferentemente da propriedade agrícola de onde os membros podem se apresentar pessoalmente à Assembleia Estamental). A nomeação dos deputados é “feita pela sociedade como sociedade” tanto pela multiplicidade de membros como também porque a representação deve refletir a organização da sociedade civil em associações, comunidades e corporações. É apenas como membro de tais grupos que um indivíduo é membro do Estado,

Os deputados da sociedade civil são escolhidos pelas várias corporações, não com base no sufrágio universal direto, que Hegel acreditava inevitavelmente levar à indiferença eleitoral, e adotam o ponto de vista da sociedade. “Os deputados às vezes são considerados ‘representantes’; mas eles são representantes em um sentido orgânico e racional apenas se forem representantes não de indivíduos ou de um conglomerado deles, mas de uma das esferas essenciais da sociedade e de seus interesses em larga escala. Portanto, a representação não pode agora ser entendida como significando simplesmente a substituição de um homem por outro; o ponto é que o próprio interesse está realmente presente em seu representante, enquanto ele próprio está lá para representar o elemento objetivo de seu próprio ser” (§ 311).

Os debates que ocorrem na Assembleia Estamental são abertos ao público, por meio dos quais os cidadãos podem se educar politicamente tanto sobre os assuntos nacionais quanto sobre o verdadeiro caráter de seus próprios interesses. “A liberdade subjetiva formal dos indivíduos consiste em terem e expressarem seus próprios julgamentos, opiniões e recomendações particulares como assuntos de Estado. Esta liberdade

manifesta-se coletivamente como o que se chama 'opinião pública', na qual o que é absolutamente universal, o substantivo e o verdadeiro, está ligado ao seu oposto, as opiniões puramente particulares e privadas dos Muitos" (§ 316). A opinião pública é uma "autocontradição permanente" porque, por um lado, dá expressão a necessidades genuínas e tendências próprias da vida comum juntamente com visões de senso comum sobre assuntos importantes e, por outro lado, está infectada com opinião accidental, ignorância, e julgamento falho.

"A opinião pública, portanto, merece ser tão respeitada quanto desprezada – desprezada por sua expressão concreta e pela consciência concreta que expressa, respeitada por sua base essencial, uma base que apenas brilha mais ou menos vagamente nessa expressão concreta" (§ 318). Além disso, embora haja liberdade de comunicação pública, a liberdade de imprensa não é totalmente irrestrita, pois liberdade não significa ausência de qualquer restrição, seja em palavras ou ações.

Hegel chama a classe dos funcionários públicos de "classe universal" não apenas porque, como membros do executivo, sua função é "subsumir o particular sob o universal" na administração da lei, mas também porque eles refletem uma disposição de espírito (devido talvez em grande parte da sua educação) que transcende as preocupações com fins egoístas na devoção ao desempenho de funções públicas e ao bem público universal. Como uma das classes dos estamentos, os servidores públicos também participam da legislatura como uma "classe não oficial", o que parece significar que, como membros do executivo, eles participarão das assembleias legislativas em caráter consultivo, mas isso não fica totalmente claro a partir do texto de Hegel. Além disso, dado que o monarca e as classes da sociedade civil, quando concebidas em abstração, se opõem

entre si como “o único e os muitos”, eles devem se tornar “fundidos em uma unidade” ou mediados pela classe dos funcionários públicos.

Do ponto de vista da coroa, o executivo é um meio-termo, porque executa as decisões finais da coroa e a torna “particularizada” na sociedade civil. Por outro lado, para que as classes da sociedade civil sintam realmente essa unidade com a Soberania, uma mediação deve ocorrer de outra direção, por assim dizer, onde a câmara alta dos estamentos, em virtude de certas semelhanças com a Soberania (por exemplo, função de nascimento para a posição de alguém) é capaz de mediar entre a Soberania e a sociedade civil como um todo.

(2) Soberania em relação a Estados estrangeiros

A interpenetração do universal com a vontade particular através de um complexo sistema de mediações sociais e políticas é o que produz a autoconsciência do Estado-nação considerado como uma totalidade orgânica (internamente diferenciada e inter-relacionada) ou indivíduo concreto. Nesse sistema, indivíduos particulares perseguem conscientemente os fins universais do Estado, não por conformidade externa ou mecânica à lei, mas no livre desenvolvimento da individualidade pessoal e na expressão da subjetividade única de cada um. No entanto, a individualidade não é algo possuído apenas por pessoas particulares, ou mesmo principalmente por essas pessoas. O Estado como um todo, isto é, o Estado-nação distinto do Estado político como um de seus momentos, constitui uma forma superior de individualidade. A princípio, *Mente* ou *Espírito* possui uma singularidade em sua “autorrelação negativa”, isto é, no sentido de que a unidade em um ser é uma função de se destacar de outros seres. “Individualidade é a consciência da própria existência como uma unidade em nítida distinção das outras. Ela se manifesta aqui no estado como uma relação com outros

estados, cada um dos quais é autônomo em relação aos outros. Essa autonomia incorpora a consciência real da mente de si mesma como uma unidade e, portanto, é a liberdade mais fundamental que um povo possui, bem como sua mais alta dignidade" (§ 322).

Para que qualquer ser tenha independência autoconsciente, é necessário distinguir o eu de qualquer uma de suas características contingentes (autonegação interior), que externamente é uma distinção de outro ser. Essa consciência do que não se é é para o Estado-nação sua relação negativa consigo mesmo corporificada externamente no mundo como a relação de um Estado com outro. No entanto, isto não é uma mera externalidade, "mas, de fato, esta relação negativa é aquele momento no estado que é mais supremamente seu, a infinitude real do estado como a idealidade de tudo o que é finito dentro dele" (§ 323).

De acordo com Hegel, a guerra é um "momento ético" na vida de um Estado-nação e, portanto, não é puramente acidental nem um mal inerente. Como não há poder terreno superior governando os Estados-nação, e porque essas entidades são orientadas para preservar sua existência e soberania, os conflitos que levam à guerra são inevitáveis. Além disso, a defesa da nação é um dever ético e o teste final do patriotismo é a guerra. "O sacrifício em nome da individualidade do estado é o vínculo substancial entre o estado e todos os seus membros e, portanto, é um dever universal" (§ 325). Ao fazer um sacrifício pelo bem do estado, os indivíduos provam sua coragem, o que envolve uma transcendência de preocupação com interesses egoístas e mera existência material. "O valor intrínseco da coragem como uma disposição da mente deve ser encontrado no genuíno e absoluto fim último, a soberania do estado. O trabalho de coragem é realizar este fim último, e o meio para este fim é o sacrifício da realidade pessoal" (§ 328).

Além disso, a guerra, juntamente com a catástrofe, a doença etc., destaca a finitude, a insegurança e a transitoriedade final da existência humana e põe à prova a saúde de um estado. Hegel não considera o ideal de “paz perpétua”, como defendido por Kant, uma meta realista para a qual a humanidade pode aspirar. Não apenas a soberania de cada estado é imprescritível, mas qualquer aliança ou liga de estados será estabelecida em oposição a outros.

2) Direito Internacional

“O direito internacional nasce das relações entre Estados autônomos. É por esta razão que o que nele é absoluto retém a forma de um dever-ser, uma vez que a sua realidade depende de diferentes vontades, cada uma das quais é soberana” (§ 330). Os Estados não são pessoas privadas na sociedade civil que perseguem seus próprios interesses no contexto da interdependência universal, mas sim entidades completamente autônomas sem relações de direito privado ou moralidade. No entanto, uma vez que um estado não pode escapar de ter relações com outros estados, deve haver pelo menos algum tipo de reconhecimento de um pelo outro. O direito internacional prescreve que os tratados entre os Estados devem ser mantidos, mas essa cláusula universal permanece abstrata porque a soberania de um Estado é seu princípio orientador, portanto, os estados estão, nessa medida, em um estado de natureza em relação uns aos outros (no sentido hobbesiano de haver direitos naturais à sobrevivência de alguém sem deveres naturais para com os outros). “Seus direitos são realizados apenas em suas vontades particulares e não em uma vontade universal com poderes constitucionais sobre eles. Esta disposição universal do direito internacional, portanto, não vai além de um dever-de-ser, e o que

realmente acontece é que as relações internacionais de acordo com o tratado se alternam com o rompimento dessas relações" (§ 333). Obviamente, se os estados discordarem sobre a natureza de seus tratados, etc., e não houver um acordo aceitável para cada parte, então as questões serão finalmente resolvidas pela guerra.

Os Estados reconhecem seu próprio bem-estar como a lei mais elevada que rege suas relações uns com os outros; no entanto, a reivindicação de um estado de reconhecimento desse bem-estar é bem diferente das reivindicações de bem-estar de um indivíduo na sociedade civil. "A substância ética, o estado, tem seu ser determinado, isto é, seu direito, diretamente incorporado em algo existente..." (§ 337). Os Estados reconhecem-se uns aos outros como Estados, e mesmo na guerra há consciência da possibilidade de que a paz possa ser restabelecida e que, portanto, a guerra deve terminar, assim como entendimentos sobre as devidas limitações à condução da guerra. No entanto, no máximo isso se traduz no *jus gentium*, o direito das gentes entendido como relações consuetudinárias, que permanece um "turbilhão de contingência externa". Os princípios da mente ou espírito (*Volksgeist*) de um estado-nação são totalmente restritos porque sua particularidade já é aquela da individualidade realizada, possuindo realidade objetiva e autoconsciência.

Assim, as relações recíprocas dos estados entre si participam de uma "dialética da finitude" da qual surge a mente universal, "a mente do mundo, livre de toda restrição, produzindo-se como aquilo que exerce seu direito - e seu direito é o direito mais elevado de todos - sobre estas mentes finitas na 'história do mundo que é o tribunal de julgamento do mundo'" (340).

3) História Mundial

Dizer que a história é o tribunal de julgamento do mundo é dizer que além dos estados-nação, ou “espíritos” nacionais, existe a mente ou Espírito do mundo (*Weltgeist*) que pronuncia seu veredicto através do desenvolvimento da própria história. Os veredictos da história mundial, no entanto, não são expressões de mero poder, que em si é abstrato e irracional. Em vez de um destino cego, “a história do mundo é o desenvolvimento necessário, apenas dos conceitos de liberdade da mente, dos momentos da razão e, portanto, da autoconsciência e liberdade da mente” (342). A história do Espírito é o desenvolvimento ao longo do tempo de sua própria autoconsciência por meio das ações de povos, estados e atores históricos mundiais que, embora absorvidos em seus próprios interesses, são, não obstante, os instrumentos inconscientes da obra do Espírito.

“Todas as ações, incluindo as ações históricas mundiais, culminam com os indivíduos como sujeitos que dão realidade ao substancial. Eles são os instrumentos vivos do que é, em substância, o ato da mente do mundo e, portanto, estão diretamente em harmonia com esse ato, embora esteja oculto para eles e não seja seu intuito e objetivo” (348). As ações dos grandes homens são produzidas por meio de sua vontade subjetiva e de sua paixão, mas a substância dessas ações é, na verdade, a realização não do agente individual, mas do Espírito do Mundo (por exemplo, a fundação de estados por heróis da história mundial).

Hegel diz que na história do mundo podemos distinguir várias formações importantes da autoconsciência do Espírito no curso de seu livre autodesenvolvimento, cada uma correspondendo a um princípio significativo. Mais especificamente, existem quatro épocas históricas mundiais, cada uma manifestando um princípio do Espírito expresso por

meio de uma cultura dominante. Na *Filosofia do direito*, Hegel os discute de forma bastante abreviada nos parágrafos 253-260, que encerram esta obra. Aqui vamos recorrer ao tratamento mais elaborado no apêndice da introdução às conferências de Hegel sobre a *Filosofia da História Mundial*.

(1) O Reino Oriental (mente em sua substância imediata)

Aqui o Espírito existe em sua substancialidade (objetividade) sem diferenciação interna. Os indivíduos não têm autoconsciência de personalidade ou de direitos – eles ainda estão imersos na natureza externa (e suas divindades também são naturalistas). Hegel caracteriza esse estágio como o da consciência em sua imediatidade, onde a subjetividade e a substancialidade não são mediadas. Em sua *Filosofia da História* Hegel discute especificamente a China, a Índia e a Pérsia e sugere que essas culturas não têm realmente uma história, mas estão sujeitas a processos cíclicos naturais. Os governos típicos dessas culturas são teocráticos e, mais particularmente, despotistas, aristocráticos e monárquicos, respectivamente. A Pérsia e o Egito são vistos como transitórios desses estados “não-históricos” e “não-políticos”. Hegel chama esse período de “infância” do Espírito.

(2) O reino grego (mente na unidade simples de subjetivo e objetivo)

Nesse âmbito, temos a mescla de liberdade subjetiva e substancialidade na vida ética da *polis* grega, pois as antigas cidades-estados gregas expressam a individualidade pessoal para aqueles que são livres e têm status. No entanto, a relação do indivíduo com o Estado não é autoconsciente, mas irrefletida e baseada na obediência ao costume e à tradição. Assim, a união imediata da subjetividade com a mente substancial é instável e leva à fragmentação. Este é o período da “adolescência” do Espírito.

(3) O Reino Romano (mente em sua universalidade abstrata)

Nesse estágio, a personalidade individual é reconhecida em direitos formais, incluindo assim um nível de reflexão ausente no reino grego da “bela liberdade”. Aqui a liberdade é difícil porque o universal subjuga os indivíduos, ou seja, o Estado torna-se uma abstração acima de seus cidadãos que devem ser sacrificados às severas exigências de um Estado em que os indivíduos formam uma massa homogênea. Segue-se uma tensão entre os dois princípios de individualidade e universalidade, manifestando-se na formação do despotismo político e na insurreição contra ele. Este reino dá expressão à “masculinidade” do Espírito.

(4) O Reino Germânico (unidade reconciliada da mente subjetiva e objetiva)

Este reino compreende junto com a Alemanha e os povos nórdicos as principais nações europeias (França, Itália, Espanha) junto com a Inglaterra. O princípio da liberdade subjetiva vem à tona de modo a ser explicitado na vida do Espírito e também mediado pela substancialidade. Isso envolve um desenvolvimento gradual que começa com o surgimento do Cristianismo e sua reconciliação espiritual da vida interior e exterior e culmina no surgimento do Estado-nação moderno, cuja ideia racional é articulada na Filosofia do Direito (ao longo do caminho, há vários marcos que Hegel discute em sua Filosofia da História que são especialmente importantes no desenvolvimento da autoconsciência da liberdade, em particular a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa). Uma das características significativas do mundo moderno é a superação da antítese da igreja e do estado que se desenvolveu no período medieval. Este estágio final do Espírito é a “velhice” madura.

Em suma, para Hegel, pode-se dizer que o estado-nação moderno manifesta uma “personalidade” e uma autoconsciência de sua natureza e objetivos inerentes, na verdade uma autoconsciência de tudo o que está

implícito em seu conceito e é capaz de agir racionalmente e de acordo com sua autoconsciência. O Estado-nação moderno é um "indivíduo espiritual", o verdadeiro indivíduo histórico, precisamente por causa do nível de realização da autoconsciência que ele atualiza. O desenvolvimento do estado-nação aperfeiçoado é o fim ou objetivo da história porque fornece um nível ótimo de realização de autoconsciência, um nível mais abrangente de realização de liberdade do que meros indivíduos naturais ou outras formas de organização humana podem produzir.

7. Observações finais

Para encerrar este relato da teoria do Estado de Hegel, algumas palavras sobre um problema de "teoria e prática" do Estado moderno. No prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel deixa bem claro que sua ciência do Estado articula a natureza do Estado, não como deveria ser, mas como realmente é, como algo inerentemente racional. A famosa citação de Hegel a esse respeito é "o que é racional é real e o que é real é racional", onde por 'real' (*Wirklich*) Hegel não significa o meramente existente, ou seja, um estado que pode ser simplesmente identificado empiricamente, mas o estado atualizado ou realizado, ou seja, aquele que corresponde ao seu conceito racional e, portanto, em algum sentido deve ser aperfeiçoado. Mais adiante, na introdução da *Ideia do Estado* no parágrafo 258, Hegel se esforça para distinguir a ideia de estado de um estado entendido em termos de suas origens históricas e diz que, embora o estado seja o caminho de Deus no mundo, não devemos nos concentrar em estados particulares ou em instituições particulares do estado, mas apenas na Ideia em si.

Além disso, ele diz: "o estado não é uma obra de arte ideal; ele está na terra e, portanto, na esfera do capricho, do acaso e do erro, e o mau

comportamento pode desfigurá-lo em muitos aspectos. Mas o mais feio dos homens, ou um criminoso, ou um inválido, ou um aleijado, é sempre um homem vivo. A afirmativa, a vida, subsiste apesar dos seus defeitos, e é este fator afirmativo que é o nosso tema aqui” (§ 258, aditamento). A questão, então, é se o estado real – o objeto da ciência filosófica – é apenas uma possibilidade teórica e se, do ponto de vista prático, todos os estados existentes são de alguma forma desfigurados ou deficientes. Nossa capacidade de destilar racionalmente de estados existentes suas características ideais não implica que um estado totalmente atualizado exista ou venha a existir. Portanto, talvez haja alguma ambiguidade na afirmação de Hegel sobre o estado moderno como uma atualização da liberdade.

8. Referências e Leitura Adicional

a. Obras de Hegel em alemão e em tradução para o inglês

Abaixo estão as obras de Hegel que se relacionam mais diretamente com sua filosofia social e política.

- *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlim 1830; ed. G. Lasson & O. Pöggler (Hamburgo, 1959).
 - No terceiro volume desta obra, A Filosofia do Espírito, a seção sobre o Espírito Objetivo corresponde à *Filosofia do Direito* de Hegel.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister. Hamburgo, 1955.
- *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ^{2ª} ed. hrsg. G. Lasson. Leipzig, 1921.
 - Esta é a edição mais recente mencionada na tradução de TM Knox de 1952.

- *Lógica de Hegel*, trad. William wallace. Oxford University Press, 1892.
- *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, trad. AV Miller. Oxford University Press, 1977.
- *Filosofia da Mente de Hegel*, trad. William Wallace e AV Miller. Oxford University Press, 1971.
- *A Filosofia do Direito de Hegel*, trad. TM Knox. Clarendon Press, 1952; Oxford University Press, 1967.
- *Os Escritos Políticos de Hegel*, trad. TM Knox, com ensaio introdutório de ZA Pelczynski. Oxford: Clarendon Press, 1964.
 - Este contém as seguintes peças: "A Constituição Alemã", "Sobre os Assuntos Domésticos Recentes de Wurtemberg ...", "Os Procedimentos da Assembleia dos Estados no Reino de Wurtemberg, 1815-1816" e "A Lei de Reforma Inglesa".
- *Hegels sämtliche Werke*, vol. VIII, ed. E. Gans. Berlim: 1833, 1ª ed.; 1854, 2ª ed..
 - Essas foram as primeiras edições do material de *A filosofia do direito* a incorporar adições selecionadas de anotações feitas nas palestras de Hegel. TM Knox os reproduz em sua tradução de 1952.
- *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/4*, ed. J. Hoffmeister. Leipzig, 1913.
- *Jenaer Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/6*, ed. J. Hoffmeister. Hamburgo, 1967.
- *Palestras sobre a Filosofia da História Mundial: Introdução*, trad. HB Nisbet, com introdução de Duncan Forbes. Cambridge University Press, 1975.
 - Baseia-se na edição alemã de 1955 de J. Hoffmeister.

- *Direito Natural*, trad. TM Knox, com introdução de HB Acton. Filadélfia, PA: University of Pennsylvania Press, 1977.
- *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister. Hamburgo: Felix Meiner, 1952.
- *A Filosofia da História*, trad. JB Sibree. Nova York: Dover Publications Inc., 1956.
 - Esta é uma reimpressão da tradução de 1899 (a primeira foi feita em 1857) das *Lectures on the Philosophy of History*, de Hegel, publicada pela Colonial House Press. A edição Dover tem uma nova introdução por CJ Friedrich.
- *Escritos Políticos*. Ed. L. Dickie & HB Nisbet. Textos de Cambridge na História do Pensamento Político. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- *Politische Schriften*, Nachwort von Jürgen Habermas. Frankfurt/Main, 1966. Uma edição mais recente do material do *Schriften zur Politik* (ver abaixo).
- *Razão na História*, trad. RS Hartman. Nova York, 1953. A introdução às palestras de Hegel sobre a *Filosofia da História Mundial*.
- *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ^{2ª} ed. hrsg. Jorge Lasson. Leipzig, 1923. Esta é a base das traduções de TM Knox em *Hegel's Political Writings*, 1964.
- *Sistema de Vida Ética e Primeira Filosofia do Espírito*, trad. HS Harris & TM Knox. Albany, NY: State University of New York Press, 1979.
- *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister. Hamburgo, 1955.
 - Esta é a quarta edição das conferências de Hegel sobre a Filosofia da História Mundial proferidas em Berlim de 1822-1830; as edições anteriores foram feitas por Eduard Gans (1837), Karl Hegel (1840) e Georg Lasson (1917, 1920,

1930). Na edição de 1930, Lasson adicionou material manuscrito adicional de Hegel, bem como notas de palestras de alunos, que são preservadas na edição de Hoffmeister.

- *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
 - Esta é a coleção mais recente e abrangente das obras de Hegel. Seus escritos sociais e políticos estão contidos em vários volumes.

b. Obras sobre a Filosofia Social e Política de Hegel

Os livros listados abaixo enfocam um ou mais aspectos do pensamento social e político de Hegel ou incluem alguma discussão nessa área e, além disso, são obras suficientemente significativas sobre Hegel para serem incluídas. A bibliografia mais abrangente sobre Hegel é *Bibliografia Hegeliana* (München: K. G Saur Verlag, 1980). Para livros e artigos dos últimos 25 anos, consulte o *Índice do Filósofo*.

- Avineri, Shlomo. *A Teoria do Estado Moderno de Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Bosanquet, Bernard. *A Teoria Filosófica do Estado*. 4^a edição, Londres: Macmillan, 1930, 1951.
- Cullen, Bernard. *O pensamento social e político de Hegel: uma introdução*. Nova York: St. Martin's Press, 1979.
- Findlay, John. *Hegel: um reexame* (1958). Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Foster, Michael B. *As filosofias políticas de Platão e Hegel*. Oxford: Clarendon Press, 1935/1968.
- Dickey, Laurence. *Religião, Economia e a Política do Espírito*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

- Franco, Paulo. *A Filosofia da Liberdade de Hegel*. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- Gray, Jesse Glen. *Hegel e o pensamento grego*. Nova York: Harper & Row, 1968.
- Hardimon, *Filosofia Social de Michael O. Hegel: O Projeto de Reconciliação*. Cambridge University Press, 1994.
- Harris, HS *Hegel's Development*, vols. 1 e 2. Oxford: Clarendon Press, 1972, 1983.
- Haym, Rudolf. *Hegel und seine Zeit*. Berlim, 1857; Hildenshine, 1962).
- Henrich, Dieter e RP Horstman. *Philosophie des Rechts de Hegel*. Estugarda: Klett-Catta, 1982.
- Hicks, Steven V. *Direito Internacional e a Possibilidade de uma Ordem Mundial Justa: Um Ensaio sobre o Universalismo de Hegel*. Value Inquiry Book Series 78. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi, 1999.
- Hyppolite, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*(1946). Trans. S. Cherniak & J. Heckman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974.
- Kainz, A filosofia do direito de Howard P. *Hegel com o comentário de Marx*. Haia: Nijhoff, 1974.
- Kaufman, *Filosofia Política de Walter A. Hegel*. Nova York: Atherton Press, 1970.
- _____. *Hegel: uma reinterpretação*. Nova York: Anchor Books, 1966.
- Kelly, George Armstrong. *Retiro de Hegel de Elêusis: Estudos do pensamento político*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

- Kojève, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel* (1947). Ed. Allen Bloom, trad. JH Nichols. Nova York: Basic Books, 1969.
- Lakeland, Paulo. *A política da salvação: a ideia hegeliana do Estado*. Albany, NY: SUNY Press, 1984.
- MacGregor, David. *O Ideal Comunista em Hegel e Marx*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.
- _____. *Hegel, Marx e o Estado inglês*. University of Toronto Press, 1996.
- Marcuse, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e a Ascensão da Teoria Social*. Boston: Beacon Press, 1960.
- Mehta, VR *Hegel e o Estado Moderno*. Nova Deli: Associated Publishing House, 1968.
- Mitias, Michael. *Fundamento moral do Estado na filosofia do direito de Hegel*. Amsterdã: Rodopi, 1984.
- Morris, *Filosofia do Estado e da História de George S. Hegel*. Chicago: SC Griggs & Co., 1887 ¹, 1892 ².
- O'Brien, George Dennis. *Hegel Sobre Razão e História*. Chicago: Chicago University Press, 1975.
- O'Neil, John, ed. *A dialética do desejo e do reconhecimento de Hegel: textos e comentários*. Albany, NY: SUNY Press, 1996.
- Paolucci, Henrique. *O Pensamento Político de GWF Hegel*. Whitestone, NY: Griffon House, 1978.
- Pelczynski, ZA (ed.). *A filosofia política de Hegel: problemas e perspectivas*. Londres: Cambridge University Press, 1971.
- _____. *O Estado e a Sociedade Civil: Estudos da Filosofia Política de Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Perkins, Robert L. (ed.). *História e sistema: a filosofia da história de Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1984.

- Plamenatz, John. *Homem e Sociedade*, vol. II. Londres: Longman, 1963.
- Planta, Raimundo. *Hegel: uma introdução*. Londres: Allen & Unwin Ltd., 1972; Basílio Blackwell, 1983.
- Pepperzak, Adriaan T. *Filosofia e Política: Um Comentário ao Prefácio da Filosofia do Direito de Hegel*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Popper, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Reyburn, Hugh A. *A Teoria Ética de Hegel: Um Estudo da Filosofia do Direito*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Riedel, Manfredo. *Entre a tradição e a revolução: a transformação hegeliana da filosofia política*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Ritter, Joaquim. *Hegel e a Revolução Francesa: Ensaios sobre 'A Filosofia do Direito'*. trans. Richard Dien Winfield, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.
- Rosenkranz, Karl. *Hegel como o filósofo nacional da Alemanha*. trans. GS Hall, St. Louis: Gray, Baker, 1874.
- ROSENWEIG, Franz. *Hegel und der Staat*. Berlim/München, 1920; Aalen: Scientia Verlag, 1982.
- Shanks, André. *A Teologia Política de Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Shklar, Judith N. *Liberdade e Independência: Um Estudo das Idéias Políticas da 'Fenomenologia da Mente' de Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

- Siebert, o conceito de casamento e família de Rudolf J. *Hegel: a origem da liberdade subjetiva*. Washington, DC: The University Press of America, 1979.
- _____. *A Filosofia da História de Hegel: Elementos Teológicos, Humanísticos e Científicos*. Washington: University Press of America, 1979.
- Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Zur Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Munique, Albert, 1979
- Cantor, Pedro. *Hegel*. Past Masters Series (Oxford University Press, 1983).
- *Smith, Crítica do Liberalismo de* Steven B. Hegel: Direitos no Contexto. Chicago: Chicago University Press, 1989.
- Steinberger, Peter J. *Lógica e política: a filosofia do direito de Hegel*. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Stepelevich, LS & D. Lamb, (eds.). *A filosofia da ação de Hegel*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983.
- Taylor, Carlos. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Nova York e Londres: Cambridge University Press, 1979.
- Tunick, Marcos. *A Filosofia Política de Hegel*. Princeton University Press, 1992.
- Verene, Donald Phillip (ed.). *O pensamento social e político de Hegel: a filosofia do espírito objetivo*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press/Sussex: Harvester Press, 1980.
- Walsh, Willian Henry. *Ética hegeliana*. Londres/Melbourne: Macmillan; Nova York: St. Martin's Press, 1969.
- Wazek, Norberto. *O Iluminismo escocês e o relato de Hegel sobre a 'sociedade civil'*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Bem, Eric. *Hegel et L'État*. Paris, 1950.

- Westfal, Merold. *História e Verdade na Fenomenologia de Hegel*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1979.
- Wilkins, Burleigh Taylor. *A Filosofia da História de Hegel*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Williams, Robert R. (ed.). *Além do liberalismo e do comunitarismo: estudos sobre a filosofia do direito de Hegel*. Anais do 15º Encontro Bienal da Hegel Society of America. SUNY Press, 2000.
- Madeira, Allen. *O Pensamento Ético de Hegel*. Cambridge University Press, 1982.

Informação sobre o autor

David A. Duquette

St. Norbert College

EUA

RALPH WALDO EMERSON

Em sua vida, Ralph Waldo Emerson (1803-1882) tornou-se o homem de letras mais conhecido na América, estabelecendo-se como um poeta prolífico, ensaísta, conferencista popular e um defensor de reformas sociais que, no entanto, desconfiava de reformas e reformadores. Emerson alcançou alguma reputação com seus versos, correspondeu-se com muitas das principais figuras intelectuais e artísticas de sua época e, durante uma carreira intermitente como ministro unitarista, pronunciou e posteriormente publicou uma série de sermões controversos. A reputação duradoura de Emerson, no entanto, é como um filósofo, um escritor aforístico (como Friedrich Nietzsche) e um pensador quintessencialmente americano cuja defesa do movimento transcendental americano e a influência sobre Walt Whitman, Henry David Thoreau, William James e outros, por si só, garantiriam a ele um lugar de destaque na história cultural americana.

O transcendentalismo na América, do qual Emerson foi a figura principal, assemelhava-se ao romantismo britânico em seu preceito de que existe uma continuidade fundamental entre o homem, a natureza e Deus, ou o divino. O que está além da natureza é revelado através da natureza; a própria natureza é um símbolo, ou uma indicação de uma realidade mais profunda, na filosofia de Emerson. Matéria e espírito não se opõem, mas refletem uma unidade crítica de experiência. Emerson é frequentemente caracterizado como um filósofo idealista e, de fato, usou o próprio termo de sua filosofia, explicando-o simplesmente como um reconhecimento de que o plano sempre precede a ação.

Para Emerson, todas as coisas existem em um fluxo incessante de mudança, e o "ser" é sujeito de constante metamorfose. Desenvolvimentos posteriores em seu pensamento mudaram a ênfase da unidade para o

equilíbrio dos opostos: poder e forma, identidade e variedade, intelecto e destino. Emerson permaneceu ao longo de sua vida o defensor do indivíduo e um crente na primazia da experiência do indivíduo. No indivíduo podem ser descobertas todas as verdades, todas as experiências. Para o indivíduo, a experiência religiosa deve ser direta e não mediada por textos, tradições ou personalidade. Central para definir a contribuição de Emerson para o pensamento americano é sua ênfase na inconformidade que teve um efeito tão profundo em Thoreau. A autoconfiança e a independência de pensamento são fundamentais para a perspectiva de Emerson, pois são as expressões práticas da relação central entre o eu e o infinito. Confiar em si mesmo e seguir nossos impulsos internos corresponde ao mais alto grau de consciência.

Emerson concordou com o poeta e filósofo alemão Johann Wolfgang von Goethe que a originalidade era essencialmente uma questão de remontar elementos extraídos de outras fontes. Não surpreendentemente, algumas das ideias-chave de Emerson são popularizações tanto do pensamento europeu quanto do oriental. De Goethe, Emerson também extraiu a noção de "bildung", ou desenvolvimento, chamando-o de propósito central da existência humana. Do poeta e crítico romântico inglês Samuel Taylor Coleridge, Emerson emprestou sua concepção de "Razão", que consiste em atos de percepção, insight, reconhecimento e cognição. Os conceitos de "unidade" e "fluxo" que são críticos para seu pensamento inicial e nunca se afastam totalmente de sua filosofia são básicos para o budismo: de fato, Emerson disse, talvez ironicamente, que "o budista... é um transcendentalista". Da sua amiga, a filósofa social Margaret Fuller, Emerson adquiriu a perspectiva de que as ideias são, de fato, ideias de pessoas específicas, uma observação que expandiria na sua afirmação mais geral – e mais famosa – de que a história é biografia.

Por outro lado, a obra de Emerson possui profundos traços originais que influenciaram outros grandes filósofos dos séculos XIX e XX. O filósofo alemão Friedrich Nietzsche leu Emerson em traduções alemãs e sua filosofia em desenvolvimento do grande homem é claramente influenciada e confirmada pelo contato. Escrevendo sobre o filósofo grego Platão, Emerson afirmou que "Todo livro é uma citação... e todo homem é uma citação", perspectiva que prenuncia a obra do filósofo estruturalista francês Roland Barthes. Emerson também antecipa o conceito-chave pós-estruturalista de *différance* encontrado na obra de Jacques Derrida e Jacques Lacan- "É o mesmo entre homens e mulheres, como entre as árvores silenciosas; sempre uma existência referida, uma ausência, nunca uma presença e satisfação". Embora não seja progressista no assunto de raça pelos padrões modernos, Emerson observou que as diferenças entre uma determinada raça são maiores do que as diferenças entre as raças, uma visão compatível com a teoria social construtivista da raça encontrada no trabalho de filósofos contemporâneos como Kwame Appiah.

Índice

1. Biografia
2. Grandes Obras
3. Legado
4. Referências e Leitura Adicional

1. Biografia

Ralph Waldo Emerson nasceu em 25 de maio de 1803, em Boston, filho de Ruth Haskins Emerson e William Emerson, pastor da Primeira Igreja de Boston. O ambiente cultural de Boston na virada do século XIX seria

cada vez mais marcado pelo conflito entre seus valores conservadores mais antigos e os movimentos de reforma radical e idealistas sociais que surgiram nas décadas que antecederam a década de 1840. Emerson foi um dos cinco filhos sobreviventes que formaram uma irmandade solidária, cuja liderança financeira e emocional ele foi cada vez mais forçado a assumir ao longo dos anos. “Waldo”, como Emerson era chamado, entrou em Harvard aos quatorze anos, lecionou no verão, serviu mesas e, com seu irmão Edward, escreveu trabalhos para outros alunos pagarem suas despesas. Graduando-se no meio de sua classe, Emerson lecionou na escola de seu irmão William até 1825, quando ingressou na Divinity School em Harvard.

O padrão da vida intelectual de Emerson foi moldado nesses primeiros anos pelo alcance e profundidade de suas leituras extracurriculares de história, literatura, filosofia e religião, cuja extensão teve um grande impacto em sua visão e saúde. Igualmente importante para seu desenvolvimento intelectual foi a influência de sua tia paterna, Mary Moody Emerson. Embora ela escrevesse principalmente sobre assuntos religiosos, Mary Moody Emerson deu um exemplo para Emerson e seus irmãos com sua ampla leitura em todos os ramos do conhecimento e sua teimosa insistência para que eles formassem opiniões sobre todas as questões do dia. Mary Moody Emerson era ao mesmo tempo apaixonadamente ortodoxa na religião e amante da controvérsia, uma pensadora original com tendência para um misticismo que foi precursor das crenças mais radicais do seu sobrinho. A influência de sua tia diminuiu à medida que ele se afastou de sua ortodoxia estrita, mas sua energia intelectual implacável e seu individualismo combativo deixaram uma marca permanente em Emerson como pensador.

Em 1829, ele aceitou o chamado para servir como pastor júnior na Segunda Igreja de Boston, servindo apenas até 1832, quando renunciou pelo menos em parte por causa de suas objeções à validade da Ceia do Senhor. Emerson recusaria em 1835 um chamado como ministro da Igreja de East Lexington, mas pregou lá regularmente até 1839. Em 1830, Emerson casou-se com Ellen Tucker, que morreu no ano seguinte de tuberculose. Emerson casou-se novamente em 1835 com Lydia Jackson. Juntos, eles tiveram quatro filhos, o mais velho dos quais, Waldo, morreu aos cinco anos de idade, um evento que deixou cicatrizes profundas no casal e alterou a visão de Emerson sobre o valor redentor do sofrimento. O primeiro livro de Emerson, *Natureza*, foi publicado anonimamente em 1836 e às custas do próprio Emerson.

Em 1837, Emerson proferiu sua famosa palestra "Acadêmico Americano" como o discurso *Phi Beta Kappa* em Harvard, mas seu controverso discurso na Harvard Divinity School, proferido em 1838, foi a ocasião de um rompimento de vinte e nove anos com a universidade e sinalizou sua divergência de mesmo as correntes teológicas liberais de Cambridge. Compelido por necessidades financeiras a seguir uma carreira no circuito de palestras, Emerson começou a lecionar a sério em 1839 e manteve uma agenda pública exigente até 1872. Ao mesmo tempo em que proporcionava à crescente família de Emerson e aos seus dependentes uma renda estável, as turnês de palestras aumentaram a conscientização pública sobre as ideias e o trabalho de Emerson. De 1840 a 1844, Emerson editou *The Dial* com Margaret Fuller. *Ensaio: Primeira Série* foi publicado em 1841, seguido por *Ensaio: Segunda Série* em 1844, os dois volumes mais responsáveis pela reputação de Emerson como filósofo. Em 1844, Emerson também comprou o terreno na costa de Walden Pond, onde permitiria que o naturalista e filósofo Henry David

Thoreau construiu uma cabana no ano seguinte. Embora simpatizasse com o coletivo experimental em Brook Farm, Emerson recusou apelos urgentes para se juntar ao grupo e manteve sua própria casa em Concord com Lydia e sua crescente família.

Emerson tentou criar sua própria comunidade, reunindo no bairro de Concord um grupo de escritores, incluindo Thoreau, Nathaniel Hawthorne, a pensadora social Margaret Fuller, o reformador Bronson Alcott e a poetisa Ellery Channing. *Traços de inglês* foi inspirado por uma viagem à Grã-Bretanha durante 1847-1848. Na década de 1850, Emerson era um defensor declarado da abolição em palestras em toda a Nova Inglaterra e no meio-oeste e continuou dando palestras amplamente sobre vários tópicos diferentes - oitenta palestras apenas em 1867. Emerson passou os últimos anos de sua vida em paz, mas sem o pleno uso de suas faculdades. Ele morreu de pneumonia em 1882 em sua casa em Concord.

2. Grandes Obras

Como filósofo, Emerson faz uso principalmente de duas formas, o ensaio e o discurso público ou palestra. Sua carreira começou, no entanto, com um pequeno livro, *Natureza*, publicado anonimamente em 1836. *Natureza* aborda muitas das ideias às quais ele retornaria repetidamente ao longo de sua vida, mais significativamente a perspectiva de que a natureza serve como um intermediário entre a experiência humana e o que está além da natureza. Emerson expressa uma ideia semelhante em sua afirmação de que o espírito produz a natureza através de nós, um exemplo disso é a famosa passagem do "globo ocular transparente", na qual ele escreve que em uma noite específica, enquanto "atravessava um terreno baldio... as correntes do Ser Universal circulam através de mim". Com base apenas nesta passagem, *Natureza* tem sido

amplamente visto como um texto definidor do Transcendentalismo, elogiado e satirizado pelas mesmas qualidades. Emerson invoca o "globo ocular transparente" para descrever a perda de individuação na experiência da natureza, onde não há quem veja, apenas vendo: "Eu não sou nada; Eu vejo tudo". Esta imersão na natureza compensa-nos nas nossas adversidades mais difíceis e proporciona uma santificação da experiência profundamente religiosa – a experiência religiosa direta que Emerson iria exigir durante toda a sua vida. Embora Emerson caracterize a travessia do comum com a linguagem mística, também é importante uma questão de conhecimento. O conhecimento fundamental da natureza que circula através dele é a base de todo o conhecimento humano, mas não pode ser distinguido, no pensamento de Emerson, da compreensão divina.

A unidade da natureza é a unidade da variedade, e "cada partícula é um microcosmo". Existe, escreve Emerson, "uma alma universal" que, influenciado por Coleridge, ele chamou de "razão". *Natureza* é alternadamente exortativa e pessimista, como a obra dos românticos ingleses, retratando o homem como uma criatura afastada de uma conexão primordial com a natureza. O homem deve viver em uma relação original com o universo, um assalto à convenção que ele repete em várias fórmulas ao longo de sua vida; no entanto, "o homem é o anão de si mesmo... está desunido consigo mesmo... é um deus em ruínas". *Natureza* conclui com uma versão do programa permanente de Emerson, a admoestação para conformar sua vida à "ideia pura em sua mente", uma receita para viver que ele nunca abandona.

"*O Acadêmico Americano*" e "*O Endereço da Escola de Divindade*" são geralmente consideradas declarações representativas do período inicial de Emerson. "*O Acadêmico Americano*", proferido como o discurso

Phi Beta Kappa em Harvard em 1837, repete um apelo a uma vida acadêmica distintamente americana e a uma ruptura com as influências e modelos europeus – um apelo não original na década de 1830. Emerson começa com uma crítica familiar à cultura americana e particularmente à cultura da Nova Inglaterra, afirmando que os americanos eram “um povo demasiado ocupado para continuar a dar cartas”. O que deve ter surpreendido o público foi o seu tema antiacadêmico, de que “os livros são para os tempos ociosos do estudioso”, uma ideia que alinha o prodigiosamente culto e amplamente lido Emerson com a crítica ao excesso de leitura encontrada em Wordsworth e no Romantismo Inglês. Continuando neste tema, Emerson argumenta inteiramente contra o conhecimento do livro e a favor da experiência vivida: “Só sei tanto quanto vivi”. A natureza é a influência mais importante sobre a mente, disse ele aos seus ouvintes, e é a mesma mente, uma mente, que escreve e lê. Emerson defende tanto a escrita criativa quanto a “leitura criativa”, sendo o desenvolvimento individual essencial para o encontro com a mente encontrado nos livros. O objeto da cultura acadêmica não é o leitor ávido, mas o “Homem Pensando”, a figura de Emerson para uma vida intelectual ativa e autossuficiente que, assim, coloca a mente em contato com a Mente e a “Alma Divina”. Através desta abordagem ao estudo das letras, Emerson prevê que na América “uma nação de homens existirá pela primeira vez”.

“O Endereço da Escola de Divindade”, também proferido em Harvard em 1838, foi consideravelmente mais controverso e marcou seriamente o início da oposição de Emerson ao clima da religião organizada em seus dias, até mesmo a teologia relativamente liberal de Cambridge e da Igreja Unitarista. Emerson partiu desafiadoramente para insistir na divindade de todos os homens, em vez de um único personagem histórico, uma posição em desacordo com a ortodoxia cristã, mas central para todo o seu sistema

de pensamento. A relação original com a natureza em que Emerson insistiu garante uma relação original com o divino, não copiada da experiência religiosa de outros, até mesmo de Jesus de Nazaré. Emerson observa que no universo existe uma "justiça" operando na forma de compensação: "Aquele que faz uma boa ação é instantaneamente enobrecido". Esse tema ele desenvolveria poderosamente em um ensaio completo, "*Compensação*" (1841). Quer Emerson o caracterizasse como compensação, retribuição, equilíbrio ou unidade, o princípio de uma resposta automática a toda ação humana, boa ou má, era um elemento permanente de seu pensamento. "O bem é positivo", argumentou ele para irritação de muitos na platéia, "o mal meramente privativo, não absoluto". Emerson conclui seu discurso com um chamado subversivo para confiar em si mesmo, para "ir sozinho; recusar os bons modelos".

Duas das primeiras palestras públicas não ocasionais de Emerson desse período inicial contêm expressões especialmente importantes de seu pensamento. Sempre desconfiado da reforma e dos reformadores, Emerson ainda era um defensor das causas da reforma. Em "*Homem, o reformador*" (1841), Emerson expressa essa ambivalência ao especular que, se fôssemos "deixar nossa afeição fluir para nossos semelhantes; operaria em um dia a maior de todas as revoluções. Em uma formulação inicial e parcial de sua teoria de que todas as pessoas, tempos e lugares são essencialmente iguais, ele escreve em "*Palestra sobre o Tempo*" (1841) que "O tempo... têm sua raiz em uma realidade espiritual invisível"; em seguida, mais detalhadamente em "*O Transcendentalista*" (1842): "novas visões... não são novos, mas o mais antigo dos pensamentos moldados nos moldes destes novos tempos". Tais ideias, embora sejam a quintessência de Emerson, são, no entanto, posições que ele qualificaria e complicaria ao longo dos próximos vinte anos.

Emerson trouxe seus *Ensaio: Primeira Série*, em 1841, que contém talvez sua obra mais influente, "*Autossuficiência*". O estilo de Emerson como ensaísta, não muito diferente da forma de suas palestras públicas, funciona melhor no nível da frase individual. Seus ensaios não são unidos nem pelo tema declarado nem pela progressão do argumento, mas apenas pela coerência sistemática de seu pensamento. De fato, os vários títulos de Emerson não limitam o assunto dos ensaios, mas confirmam repetidamente as preocupações permanentes de sua filosofia. Outra característica de seu estilo retórico envolve explorar os pólos contrários de uma determinada ideia, semelhante a uma antítese poética. Como filósofo-poeta, Emerson emprega um estilo altamente figurativo, enquanto sua poesia é notável como uma poesia de ideias. A linguagem dos ensaios é suficientemente poética para que Thoreau se sentisse compelido a criticar os ensaios - "eles não foram escritos exatamente na crise certa [para ser poesia], embora inconcebivelmente perto dela". Em "*História*", Emerson tenta demonstrar a unidade de experiência dos homens de todas as épocas: "O que Platão pensou, ele pode pensar; o que um santo sentiu, ele pode sentir; o que a qualquer momento aconteceu a qualquer homem, ele pode entender. Curiosamente, para um filósofo idealista, ele descreve o homem como "um feixe de relações". A experiência do eu individual é de tal importância na concepção de história de Emerson que passa a representar a história: "não há propriamente história; apenas biografia".

Trabalhando a partir deste pensamento, Emerson liga a sua compreensão desta unidade essencial à sua premissa fundamental sobre a relação entre o homem e a natureza: "a mente é uma, e que a natureza é correlativa". Por correlativo, Emerson quer dizer que a mente e a natureza são elas próprias representativas, simbólicas e, conseqüentemente, correlacionadas aos fatos espirituais. No estilo abrangente dos seus

ensaios, ele regressa ao tema da natureza, sugerindo que a própria natureza é uma repetição de muito poucas leis, e implicando assim que a história se repete consistentemente com algumas situações reconhecíveis. Tal como o filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard, Emerson rejeitou as noções de progresso do século XIX, argumentando no ensaio seguinte do livro: "A sociedade nunca avança... Por tudo que é dado, algo é tirado".

"Autossuficiência" é justamente famoso como uma declaração do credo de Emerson, encontrado no título e talvez exclusivamente entre seus ensaios, de forma consistente e sem digressões sérias ao longo do trabalho. A ênfase na unidade da experiência é a mesma: "o que é verdade para você em seu coração particular é verdade para todos os homens". Emerson baseia sua fé permanente no indivíduo - "Confie em si mesmo" - no elo fundamental entre cada homem e a realidade divina, ou natureza, que opera por meio dele. Emerson teceu esse tema explícito de autoconfiança ao longo de sua obra, escrevendo em *"Heroísmo"* (1841): "A autoconfiança é a essência do heroísmo". O apóstolo da autoconfiança percebeu que os impulsos que nos movem podem não ser benignos, que a defesa da autoconfiança carregava certos riscos sociais. Não menos amigo de Emerson do que Herman Melville parodiou a fé excessiva no indivíduo através do retrato do Capitão Ahab no seu clássico romance americano, *Moby-Dick*. No entanto, Emerson argumentou que, se os nossos sussurros são maus, eles vêm do mais íntimo do nosso ser. Se formos feitos assim, teremos pouca escolha, em qualquer caso, a não ser ser o que somos. Traduzindo este preceito para a esfera social, Emerson emite a famosa declaração: "Quem quiser ser um homem deve ser um não-conformista" - um ponto de vista desenvolvido extensamente na vida e na obra de Thoreau. Igualmente memorável e influente em Walt Whitman é a ideia de Emerson de que "uma consistência tola é o duende das mentes

pequenas, adorado por pequenos estadistas, filósofos e teólogos". Em *Folhas de grama*, Whitman fez de suas contradições uma virtude ao reivindicar para si uma vastidão de caráter que abrangesse a vastidão da experiência americana. Emerson se opõe, por princípio, à dependência de estruturas sociais (civis, religiosas) precisamente porque através delas o indivíduo se aproxima da segunda mão divina, mediado pela experiência outrora original de um gênio de outra época: "Uma instituição", como ele explica, "é a sombra alongada de um homem". Para alcançar esta relação original é preciso "insistir em si mesmo; nunca imite", pois se o relacionamento for secundário, a conexão será perdida. "Nada", conclui Emerson, "pode trazer-lhe a paz, a não ser o triunfo dos princípios", uma declaração que tanto no tom como no conteúdo ilustra o impulso vocacional do antigo ministro para falar diretamente a um público vasto e pregar uma filosofia de vida prática.

Três anos depois, em 1844, Emerson publicou seus *Ensaios: Segunda Série*, oito ensaios e uma palestra pública, os títulos indicando a gama de seus interesses: "O Poeta", "Experiência", "Caráter", "Maneiras", "Dons", "Natureza", "Política", "Nominalista e Realista ", e "Reformadores da Nova Inglaterra". "O Poeta" contém a declaração mais abrangente sobre a estética e a arte de Emerson. Essa filosofia da arte tem como premissa a noção transcendental de que o poder da natureza opera através de todo ser, que é ser: "Pois não somos panelas e carrinhos de mão... mas filhos do fogo, feitos dele, e somente a mesma divindade transmutada". A arte e os produtos da arte de todos os tipos – poesia, escultura, pintura e arquitetura – fluem da mesma unidade na raiz de toda experiência humana. A estética de Emerson enfatiza não o objeto de arte, mas a força que cria o objeto de arte, ou como ele caracteriza esse processo em relação à poesia: "não são as métricas, mas um argumento métrico que faz

um poema". "O Poeta" repete novamente a máxima emersoniana de que a própria natureza é um símbolo e, portanto, a natureza admite ser usada simbolicamente na arte.

Enquanto Emerson não aceita em princípio o progresso social como tal, sua filosofia enfatiza o progresso do espírito, particularmente quando entendido como desenvolvimento. Esse processo ele alia ao processo da arte: "A natureza tem um fim superior... ascensão, ou a passagem da alma para formas superiores". O reino da arte, em última análise, para Emerson, é apenas uma função intermediária, não um fim em si: "A arte é o caminho do criador para sua obra". Sobre este e todos os assuntos, Emerson revela o humanismo no cerne de sua filosofia, sua perspectiva centrada no ser humano que coloca o princípio criativo acima da coisa criada. "Existe um trabalho superior para a Arte do que as artes", argumenta no ensaio "Arte", e que o trabalho é a expressão criativa plena do ser humano. A natureza também tem esse "humanismo", para falar figurativamente, em seu processo criativo, como ele escreve em "*O Método da Natureza*": "O universo não nos atrai até que esteja alojado em um indivíduo". O mais notável em "O Poeta" é o apelo de Emerson para que uma poesia e um poeta expressamente americanos façam justiça ao fato de que "a América é um poema aos nossos olhos". O que é necessário é um "gênio... com olho tirânico, que conhecia o valor de nossos materiais incomparáveis" e pode se valer da "barbárie e materialismo da época". Emerson não conheceria Whitman por mais uma década, *Folhas de grama*, no qual - indicativo da influência de Emerson - Whitman assume conscientemente o papel do poeta exigido da América e afirma, como seu mentor não reconhecido, que a própria América é de fato um poema.

"*Experiência*" continua sendo um dos ensaios mais conhecidos e frequentemente antologizados de Emerson. É também um ensaio escrito a

partir da dor devastadora que atingiu a família Emerson após a morte de seu filho de cinco anos, Waldo. Ele escreveu, por convicção ou desamparo: "Lamento que a dor não possa me ensinar nada". Emerson continua, oscilando entre resignação e afirmação, estabelecendo ao longo do caminho uma série de pontos-chave. Em "*Experiência*", ele define "espírito" como "matéria reduzida a uma magreza extrema". Mantendo a mudança gradual na sua filosofia, de uma ênfase no modelo explicativo da "unidade" para imagens que sugerem equilíbrio, ele descreve a "vida humana" como consistindo em "dois elementos, poder e forma, e a proporção deve ser invariavelmente mantida". Entre os seus aforismos mais citados está "os anos ensinam-nos muito que os dias nunca sabem", um argumento memorável para a ideia de que a experiência não pode ser reduzida aos mais pequenos acontecimentos observáveis e depois somada novamente para constituir uma vida; que existe, pelo contrário, um todo irreduzível presente numa vida e em ação através de nós. "*Experiência*" termina com o otimismo característico de Emerson, uma fé nos acontecimentos humanos fundamentada no seu sentido da penetração total do divino em toda a matéria. "Todos os dias", escreve ele, e "cada ato trai a divindade mal escondida", uma expressão determinada de seu princípio vitalício de que o divino irradia através de todo o ser.

O início da década de 1850 viu a publicação de uma série de textos distintamente americanos: *A carta de Scarlet* (1850), de Nathaniel Hawthorne; *Moby Dick* de Melville (1851); *Cabana do Tio Tom*, de Harriet Beecher Stowe (1852); e *Folhas de grama* de Whitman (1855). *Os Homens Representativos* de Emerson (1850) não conseguiram antecipar esse florescimento de uma literatura exclusivamente americana em pelo menos um aspecto: nenhum de seus personagens representativos era americano - no entanto, cada biografia produz uma visão sobre algum aspecto do

pensamento de Emerson que ele encontra no homem ou em seu trabalho, para que *Homens Representativos* seja lido como a história dos precursores de Emerson em outros tempos e lugares. Emerson estrutura o livro em torno de retratos de Platão, do místico sueco Emmanuel Swedenborg, do ensaísta francês Montaigne, do poeta William Shakespeare, do estadista Napoleão Bonaparte e do escritor Johann Wolfgang von Goethe. Cada homem representa um tipo, por exemplo, Montaigne representa o “cético”, Napoleão o “homem do mundo”.

A humanidade, para Emerson, consistia em tipos de personalidade reconhecíveis mas sobrepostos, tipos detectáveis em todas as épocas e nações, mas todos partilhando uma humanidade comum que tem a sua fonte no ser divino. Cada retrato equilibra a característica particular do homem representativo que ilustra as leis gerais que habitam a humanidade, juntamente com uma avaliação das deficiências do grande homem. Tal como Nietzsche, Emerson não acreditava que os grandes homens fossem fins em si mesmos, mas desempenhavam funções específicas, nomeadamente para Emerson a sua capacidade de “limpar os nossos olhos do egoísmo e permitir-nos ver outras pessoas nas suas obras”. Os homens representativos de Emerson são “grandes”, mas “existem para que haja homens maiores”.

Como um gesto de autocrítica sobre um livro inteiro sobre grandes homens escrito pelo defensor do individualismo americano, Emerson admite que “não existem homens comuns”, e os seus esboços biográficos acabam por equilibrar as limitações de cada homem com as suas – para usar uma expressão oxímoro – universalidade distintiva, ou em outras palavras, o impacto que ele teve no pensamento de Emerson. Embora Platão receba crédito por estabelecer os “fatos fundamentais... o um e os dois. 1. Unidade ou Identidade; e, 2. Variedade”, Emerson admite que

através de Platão não tivemos sucesso em “explicar a existência”. Foi Swedenborg, segundo Emerson, quem descobriu que as menores partículas da natureza são meramente replicadas e repetidas em organizações maiores, e que o mundo físico simboliza o espiritual. Mas embora aprove a religião que Swedenborg defendeu, uma espiritualidade de cada momento, Emerson queixa-se de que falta ao místico a “liberalidade da sabedoria universal”. Em vez disso, estamos “sempre numa igreja”. De Montaigne, Emerson adquiriu um senso aguçado da mente universal ao ler os Ensaios dos filósofos franceses, pois “Pareceu-me que eu mesmo havia escrito o livro” – bem como um imperativo de estilo duradouro: “Corte essas palavras, e eles sangrariam”. O “cético” Montaigne, porém, carece de crença, que “consiste em aceitar as afirmações da alma”. De Shakespeare, Emerson recebeu a confirmação de que a originalidade era uma remontagem de ideias existentes. O poeta inglês possuía a rara capacidade de grandeza, pois permitiu que o espírito de sua época conseguisse representação através dele. No entanto, o mundo espera por “um padre-poeta” que possa ver, falar e agir, com igual inspiração”. A reflexão sobre a vida de Napoleão ensina o valor da concentração, uma das principais virtudes de Emerson. Em *A Conduta da Vida*, Emerson descreve a “concentração”, ou a aplicação de todos os poderes de alguém em um único objeto, como a “principal prudência”. Da mesma forma, a astúcia de Napoleão consistiu em permitir que os acontecimentos seguissem o seu curso natural e se tornassem representativos das forças do seu tempo. O defeito do “homem do mundo” era que ele possuía “os poderes do intelecto sem consciência” e estava condenado ao fracasso.

O resumo moral de Emerson sobre Napoleão soa muito como Whitman: “Apenas aqueles bons lucros, que podemos saborear com todas

as portas abertas e que servem a todos os homens". Goethe, "o escritor", como Napoleão, representa a força compensatória da natureza contra o oponente de Emerson ao longo da vida, o que ele chamou de "o necrotério da convenção". Goethe é também um exemplo do homem de cultura cuja esfera de conhecimento, como o próprio Emerson tentou imitar com sua leitura ampla e sistemática, não conhece limites ou fronteiras categóricas. No entanto, "o legislador da arte não é um artista", e repetindo um apelo a uma relação original com o infinito, renunciando até mesmo à venerável autoridade de Goethe, Emerson conclui: "Nós também devemos escrever Bíblias".

Traços ingleses foi publicado em 1856, mas representou quase uma década de reflexões sobre uma turnê de palestras convidadas que Emerson fez em 1847-48 para a Grã-Bretanha. *Traços ingleses* apresenta um conjunto incomumente conservador de perspectivas sobre um assunto bastante limitado, o de uma única nação e "raça", no lugar da civilização humana e da humanidade como um todo. *Traços ingleses* contém uma compreensão avançada de raça, ou seja, que as diferenças entre os membros de uma raça são maiores do que as diferenças entre as raças, mas em geral introduz poucas ideias novas. O trabalho é altamente "ocasional", moldado por suas viagens e visitas, e evidencia o que parecia ser uma erosão de energia e originalidade em seu pensamento.

A Conduta da Vida (1860), no entanto, provou ser uma obra de surpreendente vigor e perspicácia e é a última obra importante de Emerson publicada durante sua vida. "Destino" é sem dúvida o ensaio central do livro. O tema do destino, que Emerson define como "um gasto de meios para um fim", juntamente com a relação do destino com a liberdade e a primazia da vocação do homem, passaram a ser os temas principais dos anos finais da sua carreira. Algumas das melhores poesias

de Emerson podem ser encontradas em seus ensaios. Em “Destino” ele escreve: “O poder de um homem é envolvido por uma necessidade, que, por meio de muitas experiências, ele toca em todos os lados, até que aprenda seu arco”. O destino é equilibrado no ensaio pelo intelecto: “Na medida em que um homem pensa, ele é livre”. O conselho de Emerson para a condução da vida é aprender a nadar com a maré, a “apapar a barca” (isto é, as velas) para pegar o vento predominante. Ele refina e redefine sua concepção de história como a interação entre “Natureza e pensamento”. Emerson refina ainda mais sua concepção do grande homem, descrevendo-o como o homem “impressionável”, ou o homem que capta mais perfeitamente o espírito de sua época em seu pensamento e ação.

Variando um provérbio bíblico de acordo com seu próprio pensamento, Emerson argumenta que o que buscamos, encontraremos porque é nosso destino buscar o que é nosso. Sempre uma voz moderadora na política, Emerson escreve em “Poder” que os “males do governo popular parecem maiores do que são” - na melhor das hipóteses, uma recomendação morna de democracia. No que diz respeito à política, Emerson postulou consistentemente uma fé no equilíbrio, as tendências para o caos e a ordem, a mudança e a conservação sempre se corrigindo. A sua estética tardia reforça esta posição política quando ele se desvia em “Beleza” para o tema do sufrágio feminino: “Assim, podem ser facilmente imaginadas as circunstâncias em que a mulher pode falar, votar, defender causas, legislar e conduzir um autocarro, e tudo o mais natural do mundo, mesmo que aconteça gradualmente”.

Em seus primeiros trabalhos, Emerson enfatizou a operação da natureza por meio do homem individual. *A Conduta da Vida* revela a mesma consideração só agora entendida em termos de trabalho ou

vocação. Emerson argumentou com crescente regularidade ao longo de sua carreira que cada homem é feito para algum trabalho, e aliar-se a isso é tornar-se imune a danos: “a convicção de que seu trabalho é querido por Deus e não pode ser poupado, o defende”. Um degrau acima da simples concentração de força na escala de valores de Emerson, encontramos seu senso de dedicação: “Nada está abaixo de você, se estiver na direção de sua vida”. Embora a favor de muitos dos movimentos de reforma social e política de seu tempo, Emerson nunca se aventurou muito em uma crítica da economia *laissez-faire*.

Em seus primeiros trabalhos, Emerson enfatizou a operação da natureza através do homem individual. *A Conduta de Vida* revela a mesma consideração só agora entendida em termos de trabalho ou vocação. Emerson argumentou com crescente regularidade ao longo da sua carreira que cada homem é feito para algum trabalho, e aliar-se a isso é tornar-se imune a danos: “a convicção de que o seu trabalho é caro a Deus e não pode ser poupado, defende-o”. Um passo acima da simples concentração de força na escala de valores de Emerson, encontramos o seu sentido de dedicação: “Nada está abaixo de você, se estiver na direção da sua vida”. Embora fosse a favor de muitos dos movimentos de reforma social e política do seu tempo, Emerson nunca se aventurou muito numa crítica da economia *laissez-faire*. Em “Riqueza” encontramos a perspectiva equilibrada, pode-se dizer contraditória, que se encontra em todos os trabalhos posteriores. Emerson argumenta que para ser um “homem completo” é preciso ser capaz de encontrar uma “vida irrepreensível”, e ainda assim este mesmo ensaio reconhece uma definição nada sentimental de riqueza: “Ele é o homem mais rico que sabe como tirar proveito do trabalho do maior número de homens”. No ensaio final do livro, “Ilusões”, Emerson usa uma metáfora – “o sol toma emprestados seus raios” – para

reafirmar seu humanismo difundido, a ideia de que dotamos a natureza com sua beleza e que o homem está no centro da criação. O homem está no centro, e o centro manterá: "Não há acaso nem anarquia no universo".

3. Legado

Emerson continua sendo o principal filósofo americano do século XIX e, em alguns aspectos, a figura central do pensamento americano desde o período colonial. Talvez devido ao seu estilo altamente citável, Emerson exerce uma celebridade desconhecida dos filósofos americanos subsequentes. O público leitor em geral conhece o trabalho de Emerson principalmente por meio de seus aforismos, que aparecem em toda a cultura popular em calendários e pôsteres, em caixas de chá e balas de menta e, é claro, por meio de seus ensaios individuais. Gerações de leitores continuam a encontrar os ensaios mais famosos sob a rubrica de "literatura" e também de filosofia e, de fato, os ensaios, menos ainda sua poesia, permanecem inalterados como obras importantes na tradição literária americana. A ênfase de Emerson na autoconfiança e no não-conformismo,

4. Referências e Leitura Adicional

- Padeiro, Carlos. *Emerson entre os excêntricos: um retrato de grupo*. Nova York: Penguin, 1997.
- Emerson, Ralph Waldo: *Ensaaios e Palestras*. Ed. Joel Porte. Nova York: Library of America, 1983.
- *Ensaaios e Poemas*. Ed. Joel Porte e cols. Nova York: Library of American, 1996.
- *Os sermões completos de Ralph Waldo Emerson*. Vol. 4. Ed Wesley T. Mott et al. Columbia, MO: University of Missouri Press, 1992.

- *As cartas selecionadas de Ralph Waldo Emerson*. Ed. Joel Myerson. Nova York: Columbia, 1997.
- *O coração dos diários de Emerson*. Ed. Bliss Perry. Minneola, NY: Dover Press, 1995.
- Campo, Pedro. S. *Ralph Waldo Emerson: The Making of a Democratic Intellectual*. Lanham, MD: Rowman e Littlefield, 2002.
- Porte, Joel. *Homem representativo: Ralph Waldo Emerson em seu tempo*. Nova York: Columbia University Press, 1988.
- Porte, Joel e Morris, Sandra. *O companheiro de Cambridge para Ralph Waldo Emerson*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Richardson, Robert D. Jr. *Emerson: The Mind on Fire*. Berkeley: University of California Press, 1995

Informação sobre o autor

Vince Brewton

Universidade do Norte do Alabama

EUA

HENRY DAVID THOREAU

O autor americano Henry David Thoreau (1817-1862) é mais conhecido por sua magnum opus *Walden, ou Vida na Floresta* (1854); o segundo em popularidade é seu ensaio, "*Resistência ao Governo Civil*" (1849), que mais tarde foi republicado postumamente como "*Desobediência Civil*" (1866). Sua fama reside em grande parte em seu papel como uma figura literária que explora as selvas do mundo natural, não como um filósofo.

Thoreau gravitou em torno da filosofia estóica, insights hindus e budistas e idealismo e romantismo europeus; ele era um pensador eclético, unindo várias filosofias para formular sua própria linhagem única do pensamento americano.

Este artigo ajuda os leitores a entender as inclinações filosóficas de Thoreau e suas contribuições para a filosofia americana que lhe permitem ser um dos primeiros inovadores do pensamento e da literatura americanos, e o faz com base no conceito de selvageria de Thoreau e sua propensão a preservar a selvageria em tudo o que encontrou.

A ênfase de Thoreau no encontro do indivíduo com a selvageria orientou sua visão sobre autoria e filosofia, educação, ontologia, religião, ética e política. As seções seguintes deste artigo mostrarão isso por meio de evidências fornecidas nos escritos literários e pessoais de Thoreau: seus ensaios, livros, entradas de diário e cartas.

No século XXI, os estudiosos começaram a levar Thoreau mais a sério como filósofo. Em *Os Sentidos de Walden*, Stanley Cavell aborda Thoreau como um analista da linguagem que trabalha contra os fundamentos céticos. O engajamento de Cavell associa Thoreau a outros filósofos da linguagem, como Ludwig Wittgenstein e JL Austin. Alfred I. Tauber enfoca Thoreau como um pensador moral, e os ensaios sobre *A importância de*

Thoreau para a filosofia abordam a estética de Thoreau, ética ambiental, ideias sobre corporificação, epistemologia moral, ideias políticas e afinidades estoicas. Uma ênfase filosófica semelhante pode ser encontrada em *O passeio da concórdia*, um periódico revisado por pares dedicado ao estudo da vida e dos textos de Thoreau; um exemplo é o artigo de Edward F. Mooney examinando a ética selvagem de Thoreau, que conclui com um resumo da ética de cuidado de Thoreau, ou mais precisamente, o cuidado preservador de Thoreau para tudo o que é selvagem.

No final, essa ênfase em um Thoreau mais filosófico faz sentido. Por causa da confiança do Harvard College na filosofia empírica de John Locke, Thoreau examinou extensivamente o *Ensaio acerca do Entendimento Humano* de Locke, e ele teve que estudar a filosofia do senso comum escocês de Thomas Reid e Dugald Stewart. Como transcendentalista e por meio de sua amizade com pensadores imersos no pensamento alemão, Thoreau conheceu filósofos e figuras literárias alemãs, como Johann Gottlieb Fichte, Johan Wolfgang von Goethe, Immanuel Kant, Hegel e Friedrich von Schlegel. Finalmente, na biblioteca de Thoreau podem-se encontrar vários textos filosóficos: *Filosofia da Mente Humana* de Thomas Brown, *Princípios de Filosofia Moral e Política* de William Paley, *Elementos da Filosofia da Mente Humana* de Dugald Stewart, e livros sobre as filosofias Nyāya e Sāṅkhya (principais escolas de filosofia hindu). A imersão na filosofia, portanto, foi uma parte crucial do desenvolvimento de Thoreau como pensador e escritor americano.

Índice

1. Informação biográfica
2. Subjetividade, Filosofia e Escrita
3. Educação e bom senso

4. Natureza e Ontologia
5. Religião e Natureza
6. Uma Ética do Cuidado Preservadora
7. Política desobediente
8. Conclusão
9. Referências e Leitura Adicional
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Informações Biográficas

Thoreau nasceu em Concord, Massachusetts, em uma família muito unida. Em sua casa moravam sua mãe, pai, duas irmãs e irmão. Para ajudar a complementar sua renda, a família Thoreau recebia pensionistas e Thoreau ajudava na fábrica de lápis de seu pai. Fora de breves excursões, a maior parte da vida de Thoreau foi passada em Concord e arredores e, com exceção de seu tempo morando na casa de Ralph Waldo Emerson e na cidade de Nova York como tutor, Thoreau permaneceu em casa até sua morte, aos 44 anos, de tuberculose.

Ele nasceu durante um período de rápidas mudanças nos Estados Unidos. Thoreau viveu durante as primeiras fases da Revolução Industrial americana e o surgimento de populosas fábricas têxteis na confluência dos rios Concord e Merrimack e subindo e descendo o rio Merrimack; ele viveu durante a ascensão do telégrafo; ele viveu durante a época da expansão para o oeste, a corrida do ouro na Califórnia, a Guerra Mexicano-Americana e a firme resistência à escravidão por parte dos abolicionistas. Embora tudo isso desempenhe um papel importante em seus textos, Thoreau escolheu a ferrovia como uma presença e força enigmática na Nova Inglaterra.

A ferrovia se estendia pelos Estados Unidos e seu apito penetrava nos recessos da floresta ao redor de Concord. Em *Walden*, Thoreau escreve: "O apito da locomotiva penetra minha floresta no verão e no inverno, soando como o grito de um falcão navegando sobre o quintal de algum fazendeiro, informando-me que muitos comerciantes inquietos da cidade estão chegando ao círculo da cidade, ou aventureiros comerciantes do país do outro lado" (115). Em *Uma Semana nos rios Concord e Merrimack* (1849), Thoreau descreve um fenômeno semelhante, mas com mais ênfase nos efeitos indesejáveis da ferrovia sobre o mundo natural: "Em vez do grito de um falcão assustando os peixes, ouve-se o apito da máquina a vapor despertando um país ao seu progresso" (87). O trem representa explicitamente grande poder, inovação tecnológica, regra do comércio e progresso cultural, mas também carrega a conotação do deslocamento de animais, a destruição do mundo natural e os poderes perniciosos do mercado. Para Thoreau, portanto, "progresso" era um termo ambíguo; embora a maioria dos americanos pudesse honrar essa palavra, Thoreau reconheceu as restrições da democracia capitalista e estava preocupado sobre aonde uma cultura baseada no mercado levaria a nação e quão prejudicial o "progresso" poderia ser.

Ele viu as consequências desfavoráveis do mercado não apenas no mundo natural, mas as mudanças nas comunidades humanas e a diminuição da vida o preocupavam.

A maioria dos homens, mesmo neste país comparativamente livre, por mera ignorância e erro, está tão ocupada com os cuidados fictícios e trabalhos supérfluos da vida que seus melhores frutos não podem ser colhidos por eles. Seus dedos, devido ao trabalho excessivo, são muito desajeitados e tremem demais para isso. Na verdade, o trabalhador não tem lazer para uma verdadeira integridade no dia a dia; ele não pode se

dar ao luxo de manter as relações mais masculinas com os homens; seu trabalho seria depreciado no mercado. Ele não tem tempo para ser nada além de uma máquina. (Thoreau 6)

A sociedade de mercado da América estava gerando um nível de artificialidade na vida e cultivando um desejo de acumulação de bens. Uma sociedade de consumo é baseada na capacidade de criar um desejo por novos produtos; para manter esse alto nível de dependência de bens materiais, as pessoas precisam trabalhar mais. Esses cuidados artificiais, ou desejos de bens desnecessários, diminuía o tempo disponível para atividades rejuvenescedoras e relações interpessoais de qualidade. Em uma sociedade de avanço tecnológico e aumento do uso de máquinas, o ser humano começava a se tornar mais mecanizado. Eram máquinas guiadas pelo calendário do mercado e trabalhadores robóticos fazendo trabalhos insatisfatórios.

Para neutralizar esse processo desumanizador, Thoreau escolheu fazer de sua vida um exemplo de vida simples e de seus escritos frutos de seu estilo de vida contracultura. Nesse contexto, ele é provavelmente mais conhecido por seu experimento em Walden Pond. Esta foi a sua declaração pessoal de independência. Obtendo a aprovação de Emerson para construir uma cabana nas terras de Emerson, Thoreau construiu uma cabana de dez por quinze pés nas margens do Walden Pond. Por dois anos, dois meses e dois dias, de 4 de julho de 1845 a 6 de setembro de 1847, Thoreau dedicou sua vida à frugalidade e à escrita dos dois únicos livros publicados durante sua vida: *Uma Semana* e *Walden*. Os habitantes de sua cidade perguntaram persistentemente por que ele escolheu viver distante da sociedade, e Thoreau deu sua resposta em uma passagem famosa no segundo capítulo de *Walden*: "Fui para a floresta porque desejava viver deliberadamente, enfrentar apenas os fatos essenciais da

vida e ver se não poderia aprender o que ela tinha a ensinar e não, quando morresse, descobrir que não vivi. Não queria viver o que não era vida, tão caro é viver, nem queria praticar a resignação, a não ser que fosse absolutamente necessário. Eu queria viver profundamente e sugar toda a medula da vida..." (90-91). Ele se retirou parcialmente da sociedade para poder experimentar a vida mais diretamente, sendo capaz de enfrentá-la em seus termos mais simples. Ao fazer isso, Thoreau queria "sugar toda a medula da vida", o que significa que ele procurou ingerir a vitalidade no centro da própria vida - já que "medula" significava o melhor aspecto de uma entidade. Sua retirada, então, dizia respeito a viver mais plenamente e da maneira mais simples possível.

Apesar de seus sérios esforços para ser um escritor talentoso, os escritos de Thoreau, em geral, não foram recebidos calorosamente. Em 1849, ele teve que publicar *Uma Semana* com seu próprio dinheiro, e Thoreau ficou em dívida com a editora por vários anos. *Walden*, que foi publicado em 1854, foi recebido de forma mais calorosa, mas geralmente ao longo de sua vida, as pessoas não viam Thoreau como um autor talentoso. Somente anos depois, por volta do início do século XX, as pessoas começaram a apreciar mais Thoreau, e a Houghton Mifflin Co. ajudou a solidificar sua reputação em 1906, quando a empresa publicou seus livros, ensaios e periódicos, que totalizaram vinte volumes. Desde 1906, a reputação de Thoreau como uma figura literária cresceu, e ele se tornou uma importante figura intelectual para movimentos ambientalistas.

O movimento transcendentalista, que era um movimento intelectual, social e religioso de indivíduos frouxamente reunidos em Boston e Concord, ajudou a cultivar as atividades intelectuais de Thoreau. Durante seus anos no Harvard College, Thoreau leu *Natureza* de Emerson (1836), que retirou da biblioteca em duas ocasiões; O livro de Emerson foi uma

das primeiras expressões do transcendentalismo da Nova Inglaterra. Na época de sua formatura na faculdade, ele conheceu melhor Emerson pessoalmente, e eles desenvolveram uma espécie de amizade de mentores. Embora o relacionamento deles diminuísse em intimidade e carinho mais tarde na vida, o apoio inicial e a inspiração que Thoreau recebeu de Emerson foram cruciais para o desenvolvimento de Thoreau como escritor. Ele viveu com Emerson de 1841 a 1843, por exemplo, e isso proporcionou a Thoreau um ambiente que alimentou sua escrita e lhe deu a oportunidade de interagir intimamente com a esposa e os filhos de Emerson. Enquanto trabalhava como faz-tudo, Thoreau teve acesso à biblioteca de Emerson e à empresa de apoio de Emerson, o que sustentou as esperanças de Thoreau de sucesso autoral.

Para Thoreau, porém, a vida e a literatura não eram dois domínios distintos; na verdade, ele estava acostumado a uma forma de ver o mundo que mesclava diferentes áreas de estudo. Ele se sentia confortável em transgredir limites intelectuais; isso é visto mais claramente, por exemplo, em seu estudo do mundo natural. Thoreau era um agrimensor; na verdade, ele era um dos agrimensores mais precisos e confiáveis na área de Concord e arredores. Ele estava acostumado a passar o tempo ao ar livre, o que era em grande parte uma rotina diária e constituía horas de seu dia. Thoreau gostava do mundo natural; indiscutivelmente, pode-se ver isso como um tipo de carinho romântico ou amigável. Ele estudou a natureza intensivamente, como documentar a data em que flores específicas desabrocharam, a subida e descida dos níveis de água e os padrões de dispersão de sementes.

Na época, essa perspectiva científica era chamada de filosofia natural, e Thoreau frequentemente se identificava como um filósofo natural. Essa paixão dele, no entanto, foi muito mais profunda do que a ciência; ele via a

natureza como uma parte importante do contexto humano, então estudar a natureza era estudar a humanidade também. Este não foi o único salto que ele daria para cruzar os limites disciplinares. Matemática e poesia poderiam estar ligadas, natureza e literatura poderiam estar ligadas, assim como religião e política. O ponto importante para a compreensão de Thoreau, então, é que o estudo de todos os tipos deve ser integrado e ajudar os alunos a viver uma vida mais livre e responsável, marcada pela qualidade, não pela quantidade, da vida.

Fora de *Walden*, Thoreau é mais conhecido por seu ensaio "*Desobediência Civil*". Este ensaio começou como uma palestra proferida em 26 de janeiro e 16 de fevereiro de 1848, e o título original era "Os direitos e deveres do indivíduo em relação ao governo". Quando o ensaio foi publicado em um jornal chamado *Artigos Estéticos* em maio de 1849, Thoreau mudou o título para "Resistência ao Governo Civil", mas foi somente em 1866, quatro anos após a morte de Thoreau, que o ensaio receberia o novo título de "Desobediência civil". Este ensaio, indiscutivelmente, fornece um dos melhores pontos de partida para a filosofia política de Thoreau e o melhor lugar para começar a ler seus outros escritos sobre reforma.

"*Desobediência Civil*" também é importante, no entanto, porque desempenhou um papel importante na influência global de Thoreau. Embora a influência de Thoreau sobre Mohandas Karamchand Gandhi seja exagerada às vezes, é claro que o ensaio de Thoreau e outros escritos forneceram a Gandhi uma vantagem estratégica por causa do lugar de Thoreau na literatura americana e por causa da admiração de Thoreau pela filosofia hindu. A influência de Thoreau passou de Gandhi para Martin Luther King, Jr.; por meio de sua leitura de Gandhi, King encontrou Thoreau como um aliado político para a luta pela libertação da

segregação e do racismo. Hoje, a influência de Thoreau se estende ao ambientalismo e às lutas pelos direitos humanos dentro e fora dos Estados Unidos.

2. Subjetividade, Filosofia e Escrita

Uma descrição comum de Thoreau enfatiza sua ardente individualidade. Uma citação usada para justificar isso vem do capítulo final de *Walden*: “Se um homem não acompanha o ritmo de seus companheiros, talvez seja porque ouve um tambor diferente. Deixe-o caminhar ao som da música que ouve, por mais medida ou distante” (Thoreau 326). Mas tais descrições precisam ser temperadas por seu gosto pela comunhão com os outros, o que é claramente visto em como ele mobiliou sua cabana enquanto residia em Walden Pond: “Acho que amo a sociedade tanto quanto a maioria e estou pronto o suficiente para me prender como um sugador de sangue para qualquer homem de sangue puro que aparecer no meu caminho. Eu não sou naturalmente um eremita... Eu tinha três cadeiras em casa; um para a solidão, dois para a amizade, três para a sociedade” (Thoreau 140). Quando pensamos em Thoreau, então, devemos estar atentos a ambos os aspectos, ou seja, sua capacidade de marchar fora de sintonia com o resto da sociedade e a satisfação que ele obteve de estar com os outros. Qualquer abordagem de sua filosofia merece uma consciência equilibrada dessas dimensões. No final, Thoreau escreveu sua filosofia a partir da posição subjetiva, mas compôs suas obras para transformar e edificar os outros também.

Do ponto de vista de Thoreau, é ingênuo pensar que qualquer composição parte de uma posição puramente objetiva; nenhum autor jamais poderá retirar o eu de sua obra. Thoreau descreve a dependência do eu no segundo parágrafo de *Walden*:

Na maioria dos livros, o eu, ou primeira pessoa, é omitido; nisto será retido; isso, no que diz respeito ao egoísmo, é a principal diferença. Comumente não lembramos que, afinal, é sempre a primeira pessoa que está falando. Eu não falaria tanto sobre mim mesmo se houvesse mais alguém que eu conhecesse também. Infelizmente, estou confinado a esse tema pela estreiteza de minha experiência. (3)

Embora existam pensadores que desejam escapar dos limites do ser humano como um animal contextualizado e limitado, o que poderíamos associar à visão de Thomas Nagel do nada, Thoreau rejeita um desejo de objetividade completa. Sim, existe um mundo externo que invade nossos sentidos, que impõe limites e pode provar que nossas conclusões e suposições equivocadas são falsas, mas toda experiência é a experiência de alguém de um determinado momento e local.

Isso significa que a filosofia nunca será objetiva; sempre carregará consigo o eu autoral e os preconceitos, desejos e expectativas do autor. Se nos concentrarmos na passagem acima, também fica claro que nossas experiências são bastante limitadas; embora possamos nos conhecer melhor, Thoreau nunca afirma que nos conhecemos completamente. Os empreendimentos humanos, incluindo a filosofia, serão marcados pela incompletude, que é a falta de intimidade com tudo o que o mundo tem a oferecer e também com o nosso próprio mundo interior. Com cada texto, os autores fornecem aos leitores apenas uma perspectiva de dentro de uma gama infinita de outros ângulos possíveis.

A ênfase de Thoreau nas possibilidades infinitas não é uma hipérbole. Ele baseia essa capacidade de dividir perspectivas infinitamente em insights matemáticos. Entre quaisquer dois pontos em uma linha numérica, por exemplo, uma divisão infinita é possível. A visão subjetiva admite divisões infinitas; podemos mudar nossos pontos de vista alterando

nossas relações com os objetos. Honrando as mudanças de perspectiva em *Uma Semana*, Thoreau estima o que ele chama de “uma intenção separada do olho”. Olhando para a superfície calma da água enquanto ele e seu irmão flutuam no rio Concord, Thoreau oferece a seguinte observação: “Onde quer que as árvores e o céu se reflitam, há mais do que a profundidade do Atlântico e não há perigo de a fantasia encalhar. Percebemos que era necessária uma intenção separada do olho, uma visão mais livre e abstrata, para ver as árvores refletidas e o céu, do que apenas ver o fundo do rio; e assim existem múltiplas visões na direção de cada objeto...” (48). Dependendo de como você aborda qualquer objeto e as ênfases que você seleciona, ou qual intenção separada do olho você implanta, é possível encontrar qualquer objeto infinitamente e reposicioná-lo dentro de suas relações eternas (359).

É por isso que Thoreau valoriza o senso incomum sobre o senso comum. Juntamente com sua ênfase na natureza perspectiva das observações e da escrita, a reverência de Thoreau pelo senso incomum é crucial para entender seu papel como filósofo e autor. Há duas passagens em *Uma Semana* enfatizando a tensão entre o senso comum e o incomum. Ele escreve,

Percebo no curso comum de meus pensamentos uma sequência natural e ininterrupta, cada uma implicando a seguinte, ou, se a interrupção ocorre, ela é ocasionada por um novo objeto sendo apresentado aos meus sentidos. Mas uma transição abrupta, repentina e por esses meios inexplicável é aquela de uma visão comparativamente estreita e parcial, o que é chamado de senso comum, para uma infinitamente expandida e libertadora, de ver as coisas como os homens as descrevem, para ver eles como os homens não podem descrevê-los. Isso implica um sentido que não é comum, mas raro na

experiência do homem mais sábio; que é sensível ou senciente de mais do que comum. (386)

Em uma passagem na página seguinte, Thoreau escreve: "O que é chamado de bom senso é excelente em seu departamento e tão inestimável quanto a virtude da conformidade no exército e na marinha – pois deve haver subordinação – mas senso incomum, que senso que é comum apenas aos mais sábios, é tanto mais excelente quanto mais raro" (387). Thoreau está direcionando a atenção do leitor para experiências de libertação das formas comuns de receber, descrever e explicar o mundo. Para Thoreau, os humanos são moldados por costumes e hábitos que afetam nossas sensações, pensamentos e ações. Ele não se contenta com esses modos comuns e quer se libertar deles; ser capaz de chegar a um ângulo de visão raro não é apenas libertador, mas é um dos elementos de ser sábio.

Como filósofo e autor, portanto, Thoreau não se contenta com uma suposta escrita objetiva. Ele incentiva os leitores a experimentar o mundo e a vida por meio da primeira pessoa, singular I, e defende a libertação de pensamentos e interpretações comuns da vida. Ele quer que os leitores explorem a vida de vários ângulos. Embora isso honre o indivíduo e sua colocação em um contexto específico, Thoreau quer que as pessoas transcendam essas restrições para experimentar a novidade e as forças regenerativas naturais encontradas em todos os contextos. Esta é sem dúvida uma das razões mais importantes para escrever, ou seja, o potencial do texto para libertar os leitores. Thoreau escreve:

Já se falou bastante sobre o encanto da escrita fluente. Ouvimos queixas de algumas obras de gênio, que têm pensamentos finos, mas são irregulares e não têm fluxo... Devemos considerar que o fluxo do pensamento é mais como um maremoto do que como um rio

caudaloso... O leitor que espera flutuar rio abaixo durante toda a viagem pode muito bem reclamar das ondas nauseantes e das ondas do mar quando sua frágil embarcação fica no meio das ondas da corrente oceânica... Mas se quisermos apreciar o fluxo que existe nesses livros, devemos esperar senti-lo subir da página como uma exalação e lavar nossos cérebros críticos como pedras de moinho, fluindo para níveis mais altos acima e atrás de nós. (*Uma semana* 102-03)

Como filósofo, então, Thoreau não imagina seu papel de consolador, nem imagina seu papel de pessoa que mantém a estabilidade da sociedade; seu papel, não muito diferente do papel de Sócrates, é o de perturbador e inconformista, pois ele se mantém distante do estado e dos elementos restritivos da sociedade. Seus ensaios e livros, portanto, servem como uma válvula de escape para seus pensamentos em curto-circuito: "Livros, não que nos proporcionam um prazer acovardado, mas nos quais cada pensamento é de uma ousadia incomum; tal como um homem ocioso não pode ler, e um tímido não se divertiria, o que até mesmo nos torna perigosos para as instituições existentes, - tais como eu chamo de bons livros" (*Uma semana* 96). Ser um eu implica um nível de desobediência, e essa mesma desobediência será encontrada nas obras do autor.

3. Educação e bom senso

Thoreau era conhecido por sua capacidade de ensinar, inspirar alunos e estimular a criatividade; e ele era conhecido por sua prática de sair da sala de aula para levar seus alunos para passear e explorar a floresta com eles. Ele resistiu a muitas práticas educacionais comuns; o exemplo mais importante é sua aversão ao castigo corporal. Thoreau resistiu ao seu uso no crescente sistema de escolas públicas de Concord e acabou deixando seu cargo porque não aprovava as tentativas de fazê-lo agir de

outra forma. Essa aversão ao castigo corporal fazia parte de uma desconfiança maior nas visões populares da educação em geral; ele havia sido educado em um sistema que enfatizava o aprendizado mecânico. Seus valores educacionais e desconfiança em práticas educacionais padrão, no entanto, harmonizavam-se com os de seus amigos transcendentalistas; um dos temas recorrentes no Transcendentalismo, por exemplo, é como melhorar a educação, seu potencial criativo e sua capacidade de transformar a sociedade. Nesse contexto, Thoreau valorizou a educação como atividade libertadora e parte integrante do tecido social.

Um motivo comum na obra de Thoreau é o inesperado; ele apreciava novos insights ou novas formas de ver. Em 30 de maio de 1853, Thoreau escreveu as seguintes palavras em seu diário: "Aquilo que parecia uma parede rígida de vasta espessura revela-se inesperadamente uma cortina fina e ondulante. Os limites do real não são mais fixos e rígidos do que a elasticidade de nossa imaginação. O fato de que uma flor rara e bela que nunca vimos, talvez nunca tenhamos ouvido falar, para a qual, portanto, não havia lugar em nossos pensamentos, possa finalmente ser encontrada em nossa vizinhança imediata é muito sugestivo" (*Diário* 5203-04). Esta passagem retorna à tensão entre o senso comum e o incomum; para Thoreau, há uma atração por ver as coisas de uma forma inusitada, encontros com o mundo que revelam o quão porosa e flexível deve ser nossa compreensão do mundo. Em vez de a educação ser uma forma de treinar os alunos por meio de aprendizado mecânico e construções rígidas, Thoreau imaginou a educação como sendo mais sobre provocação, imaginação e liberação dos alunos para experimentar momentos de percepção com mais frequência. A educação, portanto, tinha um elemento de cultivo de uma sensibilidade para o imprevisto, para o selvagem.

Em uma abordagem semelhante à sua visão sobre a autoria, Thoreau entendia a educação como uma experiência altamente pessoal com qualidades transformadoras. Ele valoriza o elemento subjetivo na aprendizagem.

Não existe observação puramente *objetiva*. Sua observação, para ser interessante, ou seja, significativa, deve ser *subjetiva*. A soma do que o escritor de qualquer classe tem a relatar é simplesmente alguma experiência humana, seja ele poeta, filósofo ou homem de ciência. O homem de mais ciência é o homem mais vivo, cuja vida é o maior acontecimento. Sentidos que tomam conhecimento de coisas externas meramente são inúteis. Não importa para onde ou quão longe você viaja - quanto mais longe, pior -, mas o quanto você está vivo. (*Diário* 6236-38)

A dualidade entre observação objetiva e subjetiva tem implicações importantes para a educação. Em primeiro lugar, significa que a educação não se baseia no modelo de um observador fleumático separado daquilo que está sendo observado; em vez disso, a observação e o aprendizado emergem de uma vida vivida com intensidade e preocupações subjetivas. Em segundo lugar, a intensidade da própria vida condiciona a capacidade de olhar o mundo de forma mais fecunda; viver com mais liberdade e de forma não reprimida por costumes e hábitos restritivos levará a uma maior valorização do inesperado da vida, o que mantém os sentidos sintonizados com o mundo externo e sua selvageria. O ponto final, porém, é a integração do mundo externo com o mundo interno; eventualmente, todos os dados assumirão as qualidades pessoais do observador, o que torna a educação um ato altamente subjetivo, totalmente fundido com a vida quotidiana em contextos específicos.

Thoreau oferece um tipo de educação que deve aspirar a um nível de selvageria ou deve ser um pouco incivilizada. A educação não só é estupidificante para os alunos que são forçados a participar do aprendizado mecânico, mas os professores pedantes também cultivam uma maneira de se engajar na vida e nos estudos que é restritiva. Em seu diário, Thoreau explica: "Os estudiosos têm, em sua maioria, uma maneira doentia de ver o mundo. Eles se referem a algumas cidades e assembleias importunas de homens e mulheres - que podem estar todos escondidos na grama da pradaria" (*Diário* 269). O aprendizado excessivamente pedante dos estudiosos é "doente", pois tem uma visão muito parcial ou estreita do que conta para a vida, quem conta como pessoa e quais locais são significativos para a vida humana. O final da entrada de Thoreau reintroduz a tensão entre a civilização e as selvas do mundo natural: "Eles descrevem seu mundo como velho ou novo - saudável ou doente - de acordo com o estado de suas bibliotecas - um pouco de poeira mais ou menos em suas prateleiras. Quando saio de debaixo deste telhado de telha ou ardósia - encontro várias coisas que eles não consideraram - suas conclusões parecem imperfeitas". Os estudiosos permanecem satisfeitos com o conhecimento em suas bibliotecas e não buscam outras formas de experiência ou novos insights. Thoreau reutiliza a palavra "doente" para enfatizar uma faculdade que não está funcionando em sua capacidade mais saudável; ao contrário desses estudiosos, no entanto, Thoreau vai além da construção da casa e se aventura no mundo além dos livros e das bibliotecas. É além do espaço livresco do estudioso que ele encontra coisas que desfazem seus argumentos; chegaram a conclusões erradas; seu conhecimento enciclopédico é infundado.

Ser um educador, um estudante ou um estudioso significa mais do que entender o senso comum de outros escritores; a verdadeira educação

e aprendizagem excedem o conhecimento enciclopédico de uma comunidade. Ficar sentado na mesma sala ou na mesma mesa dia após dia é uma forma ineficaz de cultivar conhecimento. Ao contrário do cultivo de fatos e do pouco tempo dedicado à educação na vida, a educação é um processo ao longo da vida para Thoreau que, idealmente, deveria informar o *ethos* da comunidade, transformando todos os membros da sociedade em uma equipe de alunos que se apoiam mutuamente ou em uma cultura baseada na educação continuada.

Nós nos gabamos de pertencer ao século XIX e estamos fazendo os passos mais rápidos de qualquer nação. Mas considere quão pouco esta vila faz por sua própria cultura... Precisamos ser provocados - incitados como bois, como somos, a um trote. Temos um sistema comparativamente decente de escolas comuns, escolas apenas

para bebês... e, posteriormente, o começo insignificante de uma biblioteca sugerida pelo estado, nenhuma escola para nós... Já é tempo de termos escolas incomuns, de não deixarmos de estudar quando começamos a ser homens e mulheres. É hora de as aldeias serem universidades, e seus habitantes mais velhos, os membros das universidades, com tempo livre - se eles realmente estão tão bem - para buscar estudos liberais pelo resto de suas vidas. (*Walden* 108-09)

Nesta passagem, que é tanto uma crítica às práticas locais e estaduais quanto um comentário sobre a educação, Thoreau defende uma ênfase comunitária e um lugar de destaque para a educação e as escolas. Não basta educar as pessoas durante parte de suas vidas; em vez disso, a educação deve ser um processo contínuo ao longo de nossas vidas. Contra a simples aquisição factual, apenas a educação infantil, a desvalorização das escolas e a falta de financiamento, Thoreau pinta um quadro de

educação libertadora, dinâmica, realizada em contextos mutáveis e inestimável para a saúde da sociedade. A educação deve nos preparar para enfrentar a vida de novas maneiras e experimentar o fluxo que constitui toda a existência.

4. Natureza e Ontologia

Thoreau era um amante ardente de todas as coisas “naturais”; ao contrário de suas caricaturas, ele não era tão apaixonado pela natureza que só via seus aspectos “positivos”. Na verdade, ele passou a entender muito bem quão diverso e complexo é o mundo natural. É correto dizer que ele viu a beleza da natureza e seu potencial vivificante, e isso o levou a reimaginar quem é o ser humano. Em seu ensaio “*Andar*” (1862), Thoreau aborda seu desejo de estar mais conectado com o mundo natural: “Desejo falar uma palavra para a Natureza, para a Liberdade e a Natureza Selvagem absolutas, em contraste com a Liberdade e a Cultura meramente civis, – considerar o homem como um habitante, ou parte integrante da Natureza, ao invés de um membro da sociedade” (*Excursões* 185). Ao invés de ignorar o mundo natural, Thoreau quer honrar sua importância, mas deixa claro que é pela natureza e na natureza que a humanidade é mais do que na sociedade civil. Em outras palavras, a sociedade constrói uma imagem reducionista do ser humano como fora da natureza e separado dela, mas este é um processo desumanizador, pois ser plenamente humano é perceber como fazemos parte do ambiente natural em todos os lugares que cercam, abraçam, penetram e integram nós.

Isso não significa, no entanto, que o mundo natural tome conhecimento da humanidade. Thoreau sabia que o mundo natural fornece aos humanos os materiais necessários para sobreviver, mas tanto quanto nos ajuda a sobreviver, também pode ser violento e indiferente ao

bem-estar da humanidade. Em *Cape Cod* (1865), Thoreau descreve a tendência da natureza de “não desperdiçar nenhum pensamento com o homem”.

A beira-mar é uma espécie de terreno neutro, um ponto muito vantajoso para contemplar este mundo... As ondas sempre rolando para a terra são muito distantes e indomáveis para serem familiares. É um lugar selvagem e rançoso, e não há bajulação nele. Repleto de caranguejos, ferraduras e lingueirão, e tudo o que o mar lança - um vasto *necrotério*, onde cães famintos podem passear em bandos e corvos vêm diariamente para recolher a ninharia que a maré deixa para eles. As carcaças de homens e animais juntas jazem majestosas em sua prateleira, apodrecendo e desbotando ao sol e às ondas, e cada maré as vira em suas camas e enfia areia fresca sob elas. Existe a Natureza nua, desumanamente sincera, sem pensar no homem, mordiscando a costa rochosa onde as gaivotas voam em meio ao borrito. (147)

O oceano pode ser lindo, mas aqui Thoreau descreve a sinceridade desumana que dá ao oceano seu caráter. Por mais que a água sustente um mundo vivo abaixo de sua superfície, ela abriga em si corpos mortos, em decomposição, que pouco descansam entre as agitações e ondulações ininterruptas das ondas.

Embora a percepção popular de Thoreau possa se concentrar em seu desejo de preservar a natureza, sua beleza e suas qualidades inspiradoras, Thoreau não ignora o perigo potencial que constitui grande parte da natureza. O oceano pode transportar comércio e pessoas de continente a continente, mas também pode lançar barcos, afundá-los e afogar seus passageiros. Thoreau, portanto, não era cego ao imenso poder e perigos da natureza, e ele sabia muito bem o medo que isso poderia gerar.

Baseado em suas viagens ao Maine, *A floresta do Maine* (1864), de Thoreau, fornece relatos surpreendentes do mundo natural e sua relação com os humanos. Uma das passagens mais conhecidas diz respeito à subida e descida de Thoreau do Monte. Ktaadn, que tem 5.269 pés de altura e está localizado quase no centro do Maine. Thoreau não estava pronto para a sensação de deslocamento a que seria submetido ao cruzar uma parte acidentada e carbonizada por um raio da montanha; estando fora dos arredores comumente encontrados e atravessando a parte dura de Ktaadn, Thoreau explica,

Talvez eu tenha percebido mais plenamente que esta era a Natureza primitiva, indomada e para sempre indomável, ou como os homens a chamam, enquanto descia esta parte da montanha. Estávamos passando por Terras Queimadas, queimadas por um raio... É difícil conceber uma região desabitada pelo homem. Habitualmente presumimos sua presença e influência em todos os lugares. E, no entanto, não vimos a Natureza pura, a menos que a tenhamos visto tão vasta, sombria e desumana, embora no meio das cidades. A natureza era aqui algo selvagem e terrível, embora belo... Fico admirado com meu corpo, esse assunto ao qual estou vinculado tornou-se tão estranho para mim. Não tenho medo de espíritos, fantasmas, dos quais sou um, - para que meu corpo possa, - mas tenho medo de corpos, tremo ao encontrá-los. O que é esse Titã que tem posse de mim. Fale de mistérios! - Pense em nossa vida na natureza - diariamente nos mostrando a matéria, entrando em contato com ela - pedras, árvores, vento em nossas bochechas! A terra sólida! O mundo real! O bom senso! Contato! Contato! Quem somos nós? Onde estamos? (69-71)

Aqui Thoreau se torna despojado da familiaridade que sentiu na natureza; a aridez da paisagem e a materialidade bruta da montanha colocam em questão a sua própria materialidade, o que gera um desejo de contato material. Ele se move da terra que é desumana para sua necessidade de contato; ele encontrou uma parte da natureza que não o faz se sentir em casa, mas o reduziu a se sentir menos do que ele mesmo, ou diferente de si mesmo. Sua materialidade tornou-se fugazmente insignificante diante do extremo da rocha carbonizada avassaladora e nada reconfortante da montanha.

A natureza é complexa e sem um envolvimento consistente e afetuoso com a vida humana. Em alguns momentos, pode ser um lar e um amigo, um lugar de viagens e descobertas; outras vezes, pode ser uma ameaça à vida, um lembrete brutal da dependência e finitude da humanidade. Para apreciar a perspectiva de Thoreau sobre o mundo natural, os leitores precisam estar cientes dessas qualidades díspares do mundo natural.

Apesar dessa ambiguidade em relação ao caráter do mundo natural, os escritos de Thoreau continuamente retornam à água para contexto e como uma metáfora que estrutura sua perspectiva ontológica. Desde suas primeiras entradas de diário até seus últimos anos de diário, o foco na água é predominante. Essa ênfase é mais evidente nos últimos anos de sua vida, quando ele registrou dados detalhados em seus diários sobre as variações dos níveis de água do rio Concord ao longo das estações. Da mesma forma, os dois livros publicados durante sua vida, *Uma Semana* e *Walden*, baseiam-se na importância de uma fonte de água para o cenário; em *Uma Semana*, o cenário são os rios Concord e Merrimack, e em *Walden*, é Walden Pond. Em seus dois livros publicados postumamente, *A floresta do Maine* e *Cape Cod*, Thoreau depende da

água, pois é inseparável da progressão geral de seus escritos; em *A floresta do Maine*, por exemplo, Thoreau viaja por água do rio Penobscot e do lago Chamberlain até o lago Moosehead, e *Cape Cod* permanece amplamente focado no Oceano Atlântico e seu impacto em Cape Cod e seus habitantes.

Sherman Paul deixa isso claro em seu livro sobre Thoreau; ele aborda o profundo significado espiritual e ontológico da água para Thoreau.

[Havia] algo irresistível na água para Thoreau, algo tão espiritualmente semelhante a ele que ele se sentiu chamado a isso 'por um impulso natural'... a atração constante era a busca de uma realidade incrustada pelo tempo e pelas convenções aterradas, uma realidade a ser reconquistada pela experiência fora do tempo - isto é, pela imersão em seu fluxo... O rio tornou-se o caminho da comunhão com o eterno. (199)

Thoreau deixa bem claro o significado da água no início de *Uma Semana*, quando enfoca os rios como rodovias e sua constante capacidade de atrair pessoas para os recessos profundos de territórios desconhecidos: "Os rios devem ter sido os guias que conduziram os passos dos primeiros viajantes. Eles são a atração constante, quando fluem por nossas portas, para empreendimentos e aventuras distantes e, por um impulso natural, os habitantes de suas margens por fim acompanharão suas correntes até as terras baixas do globo, ou explorarão, a seu convite, no interior dos continentes. Eles são as estradas naturais de todas as nações..." (12). A vida humana e a água são inseparáveis; a água sustenta a vida, as viagens e a imaginação.

Thoreau usa a água para mais do que suas configurações, no entanto, conforme ele constrói sua ontologia sobre a natureza fluida da água e a crença de que a mudança é uma parte constante da existência. Thoreau está confortável com a forma como todos os aspectos do mundo estão

mudando; ele fez essa descoberta no final de sua viagem de barco com seu irmão, ao descrever a natureza fluida de toda a existência:

...todas as coisas pareciam fluir conosco; a própria costa e os penhascos distantes foram dissolvidos pelo ar não diluído. O material mais duro parecia obedecer à mesma lei que o mais fluido, e assim, de fato, a longo prazo. As árvores eram apenas rios de seiva e fibra lenhosa, fluindo da atmosfera e desaguando na terra por seus troncos, enquanto suas raízes fluíam para a superfície. E nos céus havia rios de estrelas e vias lácteas, já começando a brilhar e ondular sobre nossas cabeças. Havia rios de rocha na superfície da terra e rios de minério em suas entranhas, e nossos pensamentos fluíam e circulavam, e essa porção de tempo era apenas a corrente da hora. (*Uma semana* 244)

Em vez de permitir que os leitores pensem que o retorno à terra seria o ponto de parada para encontrar os fluxos, Thoreau honra as mudanças que ocorrem sob nossos pés e ao nosso redor. Em vez de estabilidade, há fluxo em todos os lugares, e isso desafia nossos desejos de permanência.

Em uma passagem mais famosa de *Walden*, Thoreau traz as alterações da Terra para o primeiro plano.

Poucos fenômenos me deram mais prazer do que observar as formas que a areia e a argila derretidas assumem ao escorrer pelas laterais de um profundo corte na ferrovia por onde passei a caminho da aldeia, fenômeno não muito comum em escala tão grande... Quando a geada chega na primavera, e mesmo em um dia de degelo no inverno, a areia começa a escorrer pelas encostas como lava, às vezes irrompendo na neve e transbordando onde antes não se via areia... Sou tocado como se num sentido peculiar eu estivesse no laboratório dos Artistas que fizeram o mundo e a mim - tivesse chegado onde ele ainda estava trabalhando... Sinto como se estivesse mais perto dos órgãos

vitais do globo... O que é o homem senão uma massa de argila descongelada?... Assim, parecia que esta encosta ilustrava o princípio de todas as operações da Natureza... Isso me convence de que a Terra ainda está em seus panos e estende dedos de bebê para todos os lados. (304-08)

Esse degelo, que está ocorrendo ao redor dos trilhos da ferrovia, é uma pequena parcela do que está ocorrendo em maior escala. O fluxo de areia e argila lembra Thoreau do fluxo que ocorre dentro do corpo humano e o convence de que a Terra ainda está em processo de mudança e amadurecimento. Esta é a "ontologia dos fluxos" de Thoreau, ou sua crença de que a natureza do ser está em um estado constante de fluxo perpétuo. É filosoficamente incorreto enfatizar a permanência ou estagnação sobre a mudança.

Essa visão do mundo natural tem sérias implicações para a visão de Thoreau sobre a vida e as interações com os outros. As estruturas sociais gostam de manter as coisas organizadas, e as sociedades gostam de categorizar aspectos do mundo e classificá-los de acordo com quais aspectos são extremamente valiosos em comparação com as coisas que são insignificantes. Isso é o que Thoreau identifica como os "processos civilizadores" na sociedade americana. Ele relaciona isso com domesticação e hospitalidade roteirizada. Essas tentativas de restringir as pessoas se opõem aos fluxos naturais que constituem toda a existência, então Thoreau persegue um processo de "tornar-se selvagem". Ele quer se tornar incivilizado, indomável ou selvagem.

Ele precisa do mundo natural e de sua selvageria para mantê-lo saudável, e Thoreau costuma ser bastante condenável em relação aos efeitos que a sociedade tem sobre os humanos, que está presente já em sua "História Natural de Massachusetts" (1842):

Na sociedade você não encontrará saúde, mas na natureza. A menos que nossos pés pelo menos estivessem no meio da natureza, todos os nossos rostos seriam pálidos e lívidos. A sociedade está sempre doente, e o melhor é o mais doente. Não há aroma tão saudável quanto o dos pinheiros, nem fragrância tão penetrante e restauradora quanto a vida eterna nas pastagens altas... As doutrinas do desespero, da tirania ou servidão espiritual ou política, nunca foram ensinadas por quem compartilhava a serenidade da natureza. (*Excursões* 5)

Apesar dos perigos potenciais encontrados no mundo natural, existe um elemento rejuvenescedor que restaura a saúde da pessoa e mantém uma perspectiva de vida mais agradável. Ficar preso dentro de casa e nas garras dos costumes e hábitos é um anátema para Thoreau; ele buscou as flutuações saudáveis e resilientes do mundo natural até ficar acamado nos últimos dias de sua vida por causa da tuberculose. A selvageria da criação sempre o chamava.

5. Religião e Natureza

Thoreau tem sido bastante influente nos círculos ambientalistas. Seu respeito inabalável pelo mundo natural e seus processos faz parte de uma linhagem de preocupação ecológica nos Estados Unidos. Além de sua ênfase nos lados científico e estético do mundo natural, porém, Thoreau também honrou as dimensões religiosas ou espirituais do meio ambiente. Ele fez isso com uma propensão pluralista que lhe permitiu permanecer aberto a percepções religiosas em tradições, como o budismo, o hinduísmo e os ensinamentos dos nativos americanos.

Na linguagem acadêmica contemporânea, Thoreau integrou essas perspectivas em uma posição classificada como "religião da natureza" ou "religião profundamente verde" por Catherine L. Albanese e Bron Taylor,

respectivamente. Taylor comenta sobre a importância de Thoreau dentro deste reino:

Henry David Thoreau é frequentemente considerado o santo padroeiro dessa espiritualidade na América, lançando uma longa sombra e influenciando praticamente todos os pensadores ambientalistas mais importantes do século XX, incluindo John Muir, John Burroughs, Aldo Leopold, Rachel Carson, Wendell Berry, Edward Abbey, Gary Snyder e James Lovelock. De fato, tanto Thoreau quanto sua progênie assumiram um status icônico dentro do panteão de santos favorecidos entre aqueles que participam da religião da natureza contemporânea. ("De baixo para cima" 91)

A religião da natureza é "um tipo de religião em que a natureza é o meio do sagrado e dentro da qual a ideia de transcendência da natureza não é importante ou irrelevante para a prática religiosa" (Davy 1175), e Taylor afirma que religião verde escura significa "religião que considera a natureza sagrada, imbuída de valor intrínseco e digna de cuidado reverente" (*Religião Verde Escuro* ix). A orientação naturalista de Thoreau, portanto, é na verdade altamente religiosa por natureza, e esse aspecto de seu pensamento coloca a religião além das restrições de uma instituição e coloca a religião além dos muros das estruturas humanas. Na verdade, a perspectiva religiosa de Thoreau perpetua o motivo da selvageria, um tornar-se selvagem em questões de religião.

A perspectiva religiosa única de Thoreau desenvolveu-se em oposição às tradições cristãs da Nova Inglaterra. Ele considerou os cristianismos conservadores e liberais irreligiosos; em vez de honrar a criação, eles a profanaram. O cristianismo da Nova Inglaterra era muito doutrinário e, em sua rigidez, estabeleceu supostas verdades que eram tudo menos certas para Thoreau, e também ajudaram a criar uma fronteira

entre as pessoas. No final, ele ficou desconfortável com a certeza dogmática.

A maioria das pessoas com quem falo, homens e mulheres até mesmo com alguma originalidade e gênio, têm seu esquema do universo todo cortado e seco, muito *seco*, eu garanto a você, para ouvir, seco o suficiente para queimar, apodrecido e pólvora, eu penso, - que eles estabeleceram entre você e eles no mais curto intercurso; uma estrutura antiga e cambaleante com todas as suas tábuas arrancadas... Algumas coisas e relações aparentemente muito sem importância e insubstanciais para eles são para eles eternamente estabelecidas - como Pai, Filho e Espírito Santo e semelhantes. Estes são como as colinas eternas para eles. Mas em todas as minhas andanças, nunca encontrei o menor vestígio de autoridade para essas coisas. Eles não deixaram um traço tão distinto quanto a flor delicada de um período geológico remoto no carvão em minha lareira. O homem mais sábio não prega doutrinas; ele não tem esquema; ele não vê nenhuma viga, nem mesmo uma teia de aranha, contra os céus. É céu claro. (*Uma semana* 69-70)

Aqui Thoreau oferece comentários depreciativos contra tais doutrinas religiosas como a Trindade; em vez de recorrer à Bíblia para verificar a veracidade de tais doutrinas, Thoreau recorre às suas experiências no mundo natural. Enquanto passeava pelo mundo natural em Massachusetts e além, Thoreau não encontrou nada que justificasse a Trindade e outras perspectivas que outros acreditavam ser entendimentos precisos da Terra e do universo. Muito pelo contrário era verdade; em vez de revelar a complexidade do universo e da vida, tais doutrinas na verdade excluem a riqueza da vida e da criação. Em vez de permitir encontros íntimos, os

dogmas religiosos e não religiosos na verdade impedem o crescimento de relacionamentos mais autênticos.

Uma das maneiras comuns de pensar sobre o mundo natural durante a época de Thoreau era descrevê-lo como a criação de Deus, e a natureza apontava para Deus como se o mundo natural fosse uma linguagem com Deus como autor. Isso é encontrado no primeiro livro de Emerson, *Natureza* (1836): “Podemos prever Deus nos fenômenos grosseiros e, por assim dizer, distantes da matéria... o ministério mais nobre da natureza é permanecer como a aparição de Deus. É o órgão pelo qual o espírito universal fala ao indivíduo e se esforça para reconduzi-lo a ele” (*Ensaio* 40). Em muitos de seus escritos, Emerson fornece ao leitor uma avaliação reverente da natureza, mas essa reverência não é pela própria natureza; em vez disso, sua estima é baseada na capacidade da natureza de conduzir a humanidade ao espírito que está por trás e que emana do mundo natural.

Thoreau acha isso problemático e proclamará que a própria natureza é divina: “Não podemos ver Deus?... Não é a Natureza, lida corretamente, aquela da qual ela é comumente considerada o símbolo?” (382). É incorreto pensar em Deus como algo além do mundo natural; para Thoreau, quando interagimos e experimentamos o mundo natural adequadamente, Deus está presente. Não é mais o símbolo que aponta para Deus; o mundo natural é a própria divindade. A declaração mais ousada de Thoreau, no entanto, diz respeito à sua adoração pagã do mundo natural: “Em meu Panteão, Pan ainda reina em sua glória primitiva... Pan não está morto, como se dizia. Talvez de todos os deuses da Nova Inglaterra e da Grécia antiga, eu seja o mais constante em seu santuário” (*Uma Semana* 65). Em vez de estar diante de altares e pregadores dentro de igrejas, Thoreau se volta para Pan: o deus que mais se sente confortável

em lugares selvagens, um deus que dança e apoia pastores e cabreiros. Thoreau vincula imediatismo, selvageria e diversão à sua orientação religiosa e adoração.

Em seu exame e crítica de algumas das deficiências do hinduísmo, Thoreau anuncia cinco qualidades do divino, que ele chama de "Sem nome": fluuabilidade, liberdade, flexibilidade, variedade e possibilidade (*Uma Semana* 136). Em sua análise do primeiro livro de Thoreau, Phyllida Anne Kent explica como o texto de Thoreau é uma elaboração dessas qualidades; cada capítulo enfatiza de forma variada essas qualidades, e isso orienta a estrutura do livro: "Ao compor a *Semana* Thoreau construiu um mito da criação que abrange e transcende todas as outras tentativas de explicar o universo em forma mítica... A figura central do mito de Thoreau parece ser um espírito sem nome da costa que representa o poder criativo do homem e da Natureza" (14). O Sem Nome desempenha um papel importante. Primeiro, toda a criação participa dos processos divinos de criação e recriação, e isso implica que precisamos honrar essas cinco qualidades no mundo natural, em nós mesmos e em todos os relacionamentos humanos. Em segundo lugar, as cinco qualidades apontam para a capacidade de resistir a restrições, fardos e rigidez. Em vez de nos afogarmos nas dificuldades do mundo, devemos nos elevar acima delas. Em vez de sermos constrangidos, devemos manter a liberdade. Em vez de sermos inflexíveis, devemos ser mais flexíveis. Em vez de se sentir confortável com a homogeneidade, devemos envolver a heterogeneidade. Em vez de focar nas coisas que são inquestionavelmente possíveis, devemos nos mover mais em direção a novos e inesperados potenciais. Essas cinco qualidades são melhor encontradas no mundo natural, e o mundo natural nos lembra de sua presença dentro de cada ser humano.

Para muitos, isso pode parecer uma estranha construção religiosa, e pode parecer irrelevante e sem muita capacidade de moldar ou envolver o mundo. O oposto é verdadeiro, porém, já que essa orientação religiosa tem sérias consequências para a visão de Thoreau sobre ética e política. O que ganha corpo nos escritos de Thoreau é uma preocupação em preservar essas qualidades em tudo o que encontra. Das amizades e sua relação com a natureza às suas críticas à sociedade e à escravidão, fica claro que o foco orientador de Thoreau é como manter as qualidades divinas e selvagens e como resistir aos elementos da sociedade que tentam contê-los ou destruí-los. É a partir desse contexto religioso que ele desenvolve uma ética de cuidado preservador e uma visão política voltada para uma lei superior, ambas tentando manter as cinco qualidades do Inominável.

6. Uma Ética do Cuidado Preservativo

Uma breve leitura dos comentários de Thoreau deixa os leitores inicialmente incertos sobre sua posição ética. Por exemplo, ele oferece inequivocamente um sentimento pseudo-hedonista em "História Natural de Massachusetts": "Certamente a alegria é a condição da vida" (*Excursões* 5). Em sua primeira carta a seu amigo Harrison Blake em 1848, Thoreau oferece o seguinte conselho, limitando claramente a extensão e a importância da moralidade: "Não seja moral demais. Você pode enganar a si mesmo em grande parte da vida. Mire acima da moralidade. Não seja *simplesmente* bom – seja bom para alguma coisa. – Todas as fábulas realmente têm sua moral, mas os inocentes gostam da história" (*Correspondência, Volume 1362*). Há algo na moralidade, se levado muito a sério, que pode diminuir a vida, o que significa que Thoreau estabelece uma tensão entre uma vida alegre e uma vida puramente moral. Um

sentimento antimoral semelhante é encontrado em *Uma semana* que expressa os limites da própria consciência: "A consciência realmente não monopoliza e não deve monopolizar toda a nossa vida, assim como o coração ou a cabeça. É tão suscetível à doença quanto qualquer outra parte" (74). Contra uma avaliação kantiana da moralidade que coloca em primeiro plano a lei moral em tudo o que fazemos, Thoreau destaca como a vida excede a moralidade, uma consciência dominante e uma bondade abstrata divorciada de conteúdo ou contextos.

O que obtemos em *Walden*, no entanto, é uma avaliação muito pragmática por ser moral, que é extraída de sua conhecida hesitação em comer carne: "No entanto, de minha parte, nunca fui extraordinariamente melindroso; Às vezes eu poderia comer um rato frito com bom gosto, se fosse necessário" (217). A parte importante desta citação é o pronunciamento condicional final, "se fosse necessário". Cruzando esta frase com *Uma semana*, Thoreau julga claramente problemático o consumo de carne animal: "As carcaças de alguns pobres esquilos, porém, as mesmas que tão alegremente revistavam pela manhã, que havíamos esfolado e estripado para nosso jantar, abandonamos com desgosto, com humanidade tardia, como um recurso muito miserável para qualquer um, exceto homens famintos" (224). Aqueles que vêm cedo para a humanidade veem que matar esses animais é menos do que uma necessidade moral; é um ato repugnante. Quando a necessidade exige, quando a sobrevivência é o critério, entretanto, a moralidade de comer carne animal muda. Condições mutáveis podem alterar as demandas éticas que enfrentamos, então um tipo de ética situacional ou uma postura moral pragmática parece guiar Thoreau.

Uma maneira melhor de enquadrar sua ética, no entanto, é concentrar-se na natureza em constante mudança da condição interior dos

seres humanos e em suas relações dinâmicas com o mundo, tanto humano quanto não-humano. Como Mooney indica, uma das preocupações de Thoreau é a selvageria dentro de cada ser humano ("A Ética Selvagem de Thoreau" 107-08). Em uma entrada de diário de 19 de agosto de 1851, Thoreau escreve: "O poeta deve estar continuamente observando os humores de sua mente como o astrônomo observa os aspectos dos céus... Um diário meteorológico da mente" (*Diário 3* 377). Essa comparação entre a mente e os céus oferece uma indicação clara da natureza incessantemente mutável das emoções e humores flutuantes de uma pessoa. Parte da tarefa ética é estar atento a essas mudanças, alterações meteorológicas da mente que afetam a vida e os relacionamentos. Em outras palavras, qualquer postura ética que busque impor estabilidade e necessidade à vida humana encontrará problemas, pois o mundo interno, como a natureza, é repleto de flutuações. A ética, então, precisa levar em conta essa selvageria interior, ou essa natureza não domesticada de nosso mundo interior.

A ênfase de Thoreau em ser vigilante é importante, pois ele achava que muitas pessoas viviam suas vidas em estado de sono. A vigilância e o despertar se opõem à desatenção e ao sono. Thoreau diz aos leitores: "Devemos aprender a despertar e nos manter acordados, não por ajudas mecânicas, mas por uma expectativa infinita do amanhecer, que não nos abandona em nosso sono mais profundo. Não conheço fato mais encorajador do que a inquestionável capacidade do homem de elevar sua vida por meio de um esforço consciente... Efetuar a qualidade do dia, essa é a mais elevada das artes" (*Walden* 90). Há uma perpétua novidade imanente na vida humana que não deve passar despercebida e, para viver uma vida mais plena, é preciso lutar contra o sono e viver acordado; isso será feito com a expectativa de algo como a renovação da aurora da

vida. Isso significa lutar contra os hábitos e costumes arraigados em nós pela sociedade e pela vida desengajada; é a luta para trazer mais qualidade às nossas vidas por meio de engajamento ativo e atenção a todos que encontramos.

As propensões sonolentas da sociedade deixam as pessoas em estado de zumbi, focadas em aquisições e em estado de desespero. Em *Uma Semana*, Thoreau oferece uma imagem vívida dessa condição: "Todos os homens são parcialmente enterrados na sepultura do costume, e de alguns vemos apenas a coroa da cabeça acima do solo. Melhores são os mortos fisicamente, pois apodrecem mais vivamente. Mesmo a virtude não é mais tal se estiver estagnada. A vida de um homem deve ser tão fresca quanto este rio. Deve ser o mesmo canal, mas uma nova água a cada instante" (132). A lenta acumulação de costumes, suas regras e expectativas deixam as pessoas em um processo de enterramento vivo; isso diminui a vida em tal extensão, que eles não estão nem vivos nem mortos. Ser enterrado vivo e constrangido pelos costumes da sociedade é como estar em um estado estagnado onde a mudança está ausente ou quase ausente. A melhor vida é aquela que está fluindo e fresca, elevando a qualidade de vida.

Para entender essa orientação em sua ética, é importante entender a desconfiança de Thoreau na economia de mercado em que vivia; em vez de uma vida simples e de valorização do próprio meio, as pessoas eram induzidas a viver vidas desnecessariamente complicadas, focadas na aquisição de novos bens. As pessoas foram induzidas a assumir mais atividades e posses do que o necessário, e Thoreau critica abertamente isso por meio de sua ênfase na vida simples.

Simplicidade, simplicidade, simplicidade! Eu digo, que seus assuntos sejam dois ou três, e não cem ou mil; em vez de um milhão, conte meia

dúzia e mantenha suas contas na unha do polegar. No meio deste mar agitado da vida civilizada, tais são as nuvens e tempestades e areias movediças e mil e um itens a serem permitidos, que um homem tem que viver, se ele não afundar e ir para o fundo e não faça o seu porto em tudo, por estimativa, e ele deve ser um grande calculador de fato que consegue. Simplifique, simplifique. (*Walden* 91)

A sociedade é como um oceano perigoso que pode submergir a vida de alguém, levando a pessoa para o fundo do oceano. Parte da dificuldade é conseguir calcular a vida mais simples contra as imposições da sociedade. A vida não é apenas prestar atenção, manter-se acordado em meio às qualidades indutoras do sono da sociedade e permitir que a vida permaneça fresca, mas Thoreau deixa claro que a vida deve ser uma fuga estratégica das tentações e perigos da sociedade.

Em vez de cair na armadilha de uma cultura de consumo e de acumular produtos desnecessários, Thoreau exorta as pessoas a viverem da maneira mais simples possível, o que em suas palavras é semelhante a reduções matemáticas: "Eu acredito na simplicidade. É surpreendente, além de triste, quantos assuntos triviais até mesmo o homem mais sábio pensa que deve atender em um dia. Quando um matemático resolve um problema difícil, ele primeiro libera a equação de todos os ônus e a reduz a seus termos mais simples. Portanto, simplifique o problema da vida, distinga o necessário e o real" (Thoreau, Dean e Blake 36). A tarefa ética crucial, a parte crucial de viver uma vida de qualidade, é o discernimento do real e do necessário, reconhecendo e evitando o que é inautêntico e desnecessário.

Mooney descreve corretamente essa orientação como uma ética selvagem e uma ética de cuidados preservadores ("Ética Selvagem de Thoreau"). De seu ensaio "*Andar*" vem a declaração mais ardente de

Thoreau sobre a preservação da selvageria, uma selvageria presente no mundo ao nosso redor e dentro de nós: "...e o que estou preparando para dizer é que na selva está a preservação do mundo" (*Excursões* 202). Essa selvageria não é simplesmente as árvores e os aspectos indomáveis da floresta; existe uma selvageria comum dentro do mundo natural e da humanidade e, idealmente, a sociedade integraria e nutriria essa selvageria na comunidade:

A vida consiste em selvageria. O mais vivo é o mais selvagem. Ainda não subjugado ao homem, sua presença o refresca. Alguém que avançou incessantemente e nunca descansou de seu trabalho, que cresceu rápido e fez exigências infinitas na vida, sempre se encontraria em um novo país ou deserto e cercado pela matéria-prima da vida. Ele estaria escalando os troncos prostrados das árvores primitivas da floresta. (202-04)

Dentro de cada pessoa existe uma força com grande potencial que permite uma demanda infinita da vida, expectativas de que a vida continuará a crescer e ser renovada. Essa selvageria não está voltada para a satisfação de como as coisas são, deixando a vida estagnar; como Thoreau viu, a vida, as florestas e tudo o que é digno de respeito não se estabelece em um estado de equilíbrio estagnado. Em vez disso, como acontece com o mundo natural e seu fluxo, a vida humana também deve fluir e mudar.

A selvageria é uma característica que as pessoas devem ter dentro de si e devem preservar essa qualidade selvagem em suas ações, pensamentos e fala. Jane Bennett resume apropriadamente essa qualidade: "...o *Selvagem*, aquilo que perturba e confunde projetos, técnicas e mitos estabelecidos... o *Selvagem* fala com a ideia de que sempre resta um excedente que escapa de nossas categorias e práticas

organizacionais, mesmo sendo gerado por elas" (xxvii). No final, a ética de cuidado conservador de Thoreau – preservando a selvageria e o selvagem em tudo o que encontramos – envolve uma propensão contracultural, um modo de vida desobediente.

7. Política Desobediente

Por causa da ênfase de Thoreau na selvageria e sua postura contracultural, os escritores tiveram dificuldade em estabelecer onde Thoreau pertence em relação à política e outros tópicos; sua filosofia política muitas vezes caiu em categorias contraditórias.

Em "*As ideias de Thoreau*", Walter Harding mostra como Thoreau é variável e como é difícil categorizá-lo; ele examina esse fenômeno de Thoreaus díspares como os estudiosos identificaram Thoreau como um estóico, epicurista, escritor da natureza, ecologista, reformador, ardente defensor do abolicionismo, crítico do governo, crítico dos sistemas econômicos, figura antissocial e uma pessoa dedicada à amizade (97 - 138). Pequenas mudanças de visão geram diferentes Thoreaus; diferentes ênfases levam a diferentes conclusões sobre os objetivos de Thoreau.

No entanto, por trás disso há outro insight: Thoreau foi um pensador eclético que gostava de atividades interdisciplinares e seguiu Emerson no que diz respeito à consistência. Em "*Autossuficiência*", Emerson proclama: "Uma consistência tola é o duende das mentes pequenas, adorada por pequenos estadistas, filósofos e teólogos. Com consistência, uma grande alma simplesmente não tem nada a ver... Fale o que você pensa agora com palavras duras e amanhã fale o que amanhã pensa com palavras duras novamente, embora contradiga tudo o que você disse hoje... Ser grande é ser incompreendido" (*Ensaaios* 265). Os interesses, humores e declarações de Thoreau sobre esses interesses e humores mudavam de dia para

dia. Em relação à política, essa variação levou a Thoreau o anarquista (Drinnon), Thoreau o camarada marxista (Lynd 92-96), Thoreau como um pensador não-marxista (Diggins), Thoreau como um camarada de Theodore W. Adorno - ambos examinando democracia e alienação a partir de uma perspectiva dialética-negativa (Mariotti), Thoreau como crítico impotente do capitalismo (Germic) e Thoreau como pensador da libertação (Ruehl). Para entender por que Thoreau parece incontrolável e para apreciar sua filosofia política, é importante manter em mente sua ênfase na selvageria e na flutuação.

Conforme descrito nas seções acima, Thoreau criticou as tentativas de restringir o frescor da vida; ele reverenciava os processos de criação e regeneração que sustentavam toda a existência. Um dos problemas com a sociedade e o governo é que eles tentam restringir ou represar os fluxos da vida, o que reduz a resiliência e o frescor da vida. Outro problema grave, porém, é que o governo e a sociedade fazem o contrário do que foram instituídos para fazer; em vez de proteger as liberdades, a democracia e a propriedade, eles aprisionam, ditam dogmaticamente e roubam:

Não previ com tanta certeza que algum cossaco ou *chippeway* viria perturbar a honesta e simples comunidade, como que alguma instituição monstruosa finalmente abraçaria e esmagaria seus membros livres em suas dobras escamosas; pois não se deve esquecer que, embora a lei retenha o ladrão e o assassino, ela se solta. Quando não paguei o imposto que o Estado exigia por aquela proteção que eu não queria, ele mesmo me roubou; quando afirmei a liberdade que presumia declarar, ela mesma me aprisionou. Pobre criatura! Se não souber nada melhor, não vou culpá-lo. Se ele não pode viver senão por esses meios, eu posso. Acontece que não desejo ser associado a Massachusetts, nem na

manutenção de escravos nem na conquista do México. (*Uma semana* 130)

Esta é uma passagem crucial no pensamento de Thoreau por várias razões. Primeiro, afirma que os perigos não se originam além da sociedade civil e do Estado; as pessoas não precisam se preocupar com grupos nômades ou povos "tribais" além dos limites da vida "civilizada". Em vez disso, as pessoas precisam temer o governo, suas instituições e a disposição dos cidadãos de apoiar os crimes do estado. A própria comunidade é o monstro. Em segundo lugar, Thoreau está fazendo uma declaração clara de que deseja se manter distante do estado, que é a mesma declaração que ele faz em "*Resistência ao Governo Civil*": "Eu simplesmente desejo recusar lealdade ao Estado, me retirar e me manter distante de isso efetivamente... Na verdade, eu discretamente declaro guerra ao Estado, à minha moda, embora ainda faça uso dela e tire todas as vantagens que puder (*Documentos de reforma* 84). Em terceiro lugar, a razão para se distanciar do estado é resultado da natureza corrupta do estado; usa impostos, autoridade e poder para manter condições injustas: a escravidão, a guerra com o México e a dizimação das comunidades nativas americanas.

Thoreau, portanto, sente-se confortável em recusar-se a seguir as regras de qualquer autoridade, especialmente quando essa autoridade está oprimindo outra pessoa ou grupo. Para Thoreau, o mínimo dever que devemos seguir é *não* fazer parte da opressão. Se tivermos coragem e inclinação, a resistência ativa também é aceitável, mas não é necessária. Ele escreve em "*Desobediência Civil*",

Não é dever de um homem, naturalmente, dedicar-se à erradicação de qualquer erro, mesmo o mais enorme; ele ainda pode ter outras preocupações apropriadas para envolvê-lo; mas é seu dever, pelo menos,

lavar as mãos e, se ele não pensar mais nisso, não dar praticamente seu apoio. Se me dedico a outras ocupações e contemplações, devo primeiro cuidar para que, pelo menos, não as persiga sentado sobre os ombros de outro homem. Devo sair de cima dele primeiro, para que ele também possa prosseguir com suas contemplações. (*Papéis de reforma* 71)

Distanciar-se do estado é permitido e evitar participar da opressão é um dever. Resistência ativa e participação em movimentos de reforma é uma opção. A vida não precisa ser reduzida ao ativismo militante, mas devemos pelo menos garantir que não oprimamos os outros nem contribuamos de forma alguma para a opressão dos outros, seja por meio de impostos, discurso ou ações.

A escravidão incitou Thoreau à desobediência. Ele nunca se juntou ao movimento abolicionista, mas era um fervoroso defensor da abolição. Thoreau falou em comícios abolicionistas, falando até mesmo em uma celebração antiescravista em Framingham em 4 de julho de 1854, onde William Lloyd Garrison queimou a Constituição em protesto. Ele apoiou John Brown, e Thoreau desempenhou um papel menor no apoio à Ferrovia Subterrânea, ajudando a levar escravos para um local seguro, especialmente em 1851 e 1853 (Petrulionis 92-95; Richardson 249). Sua mãe, tias e irmãs eram fortes defensoras do movimento antiescravagista de Concord, e a família Thoreau acolheu de bom grado escravos em fuga.

Um amigo da família, Moncure Daniel Conway, descreve o calor de Thoreau em um de seus escritos sobre 27 de julho de 1853:

Encontrei os Thoreaus agitados com a chegada de um fugitivo de cor da Virgínia, que batera em sua porta ao raiar do dia. Thoreau me levou a uma sala onde sua excelente irmã, Sophia, estava cuidando do fugitivo... Observei a terna e humilde devoção de Thoreau ao africano. Ele

de vez em quando se aproximava do homem trêmulo e, com uma voz alegre, dizia-lhe que se sentisse em casa e não temesse que algum poder o prejudicasse novamente. Todo aquele dia ele montou guarda sobre o fugitivo, pois era época de caça aos escravos. (Conforme citado em Petrulionis 94)

Thoreau estava convencido de que não precisamos de movimentos, partidos e votos; o que precisamos é de pessoas que pensem ativamente nos outros e façam o que é melhor para eles em cada interação.

Assim como o Estado, partidos e movimentos podem se deteriorar em domínios irrefletidos e dogmáticos que impõem conformidade a outros. Quando as pessoas são capazes de agir de forma desobediente, corajosa e responsável e reflexiva, o estado pode definir: "Aceito de todo o coração o lema: 'O melhor governo é aquele que menos governa'; e eu gostaria de vê-lo agir de forma mais rápida e sistemática. Realizado, ele finalmente se resume a isso, o que também acredito: 'Aquele governo é melhor que não governa de forma alguma'; e quando os homens estiverem preparados para isso, esse será o tipo de governo que eles terão" (*Documentos de Reforma* 63). Quando as pessoas finalmente viverem as vidas para as quais foram criadas, o governo não será necessário.

Mas o que pode ser uma proclamação ainda mais importante é o fato de que nunca se deve votar em questões de justiça e injustiça, mas sempre agir em apoio à justiça, não importa o que a lei, o governo e as massas digam:

Toda votação é uma espécie de jogo, como damas ou gamão, com um leve toque moral, um jogo com o certo e o errado, com questões morais; e as apostas naturalmente o acompanham... Dou meu voto, porventura, como julgo correto; mas não estou absolutamente

preocupado que esse direito prevaleça. Estou disposto a deixar isso para a maioria... Até mesmo votar *pela direita* não é *fazer nada* por ela. É apenas expressar aos homens debilmente seu desejo de que prevaleça. Um homem sábio não deixará o direito à mercê do acaso, nem desejará que ele prevaleça pelo poder da maioria. Há pouca virtude na ação de massas de homens. (*Documentos de Reforma* 69-70)

Em consonância com as ações exemplares de sua família e sua capacidade de ajudar as pessoas por meio do contato pessoal e de uma forte devoção interior ao que é certo, Thoreau defende uma vida bem vivida, baseada na justiça e na coragem de enfrentar o senso comum, a maioria, e o Estado. A vida de uma pessoa deve ser a mudança revolucionária desejada em suas circunstâncias: "Acho que devemos ser homens primeiro e súditos depois. Não é desejável cultivar o respeito pela lei, tanto quanto pelo direito.... Ação por princípio... muda coisas e relações; é essencialmente revolucionário, e não consiste inteiramente com qualquer coisa que existiu" (*Documentos de Reforma* 65-72). Sua própria vida, portanto, pode ser a revolução.

8. Conclusão

A filosofia de Thoreau parte de uma posição afirmativa, pois ele reverencia, endossa e permanece fiel à selvageria ao seu redor e dentro dele; sua preocupação é preservar a selvageria em sua vida e em cada encontro. Onde a selvageria é constrangida, Thoreau quer criar as condições para sua libertação ou oferecer uma crítica às circunstâncias que a subjagam. Isso constitui a "filosofia selvagem" de Thoreau, uma filosofia que busca continuamente se libertar das atividades domesticadoras da sociedade e uma filosofia que busca liberar o restante da existência dessas mesmas atividades domesticadoras. Ele pretende reformular as coisas de

novas maneiras para subverter entendimentos obsoletos e de senso comum da vida e do mundo. Com relação a essa abordagem, Emerson ofereceu um ponto perspicaz quando falou no funeral de Thoreau; aos presentes,

O hábito de um realista de encontrar as coisas ao contrário de sua aparência o inclinava a colocar cada afirmação em um paradoxo. Um certo hábito de antagonismo desfigurou seus escritos anteriores - um truque de retórica não totalmente superado em seus últimos, de substituir a palavra e o pensamento óbvios por seu oposto diametral. Ele elogiou as montanhas selvagens e as florestas de inverno por seu ar doméstico, na neve e no gelo ele encontraria o calor e elogiou o deserto por se assemelhar a Roma e Paris. "Estava tão seco que você pode chamá-lo de molhado". ("Introdução" xxvii-xxviii)

Embora seu comentário seja excessivamente redutor, simplificando demais a criatividade de Thoreau e suas habilidades de escrita, Emerson está certo até certo ponto; por meio de paradoxos e reversões, a filosofia de Thoreau busca trazer o incomum para o comum. Esta é a abordagem que orienta a filosofia de Thoreau, mas em sua aplicação em diversos tópicos, a criatividade de Thoreau oferece observações e percepções surpreendentes. Sua criatividade, sua prosa altamente refinada e as origens autobiográficas de seus escritos muitas vezes escondem o rigor filosófico de Thoreau; mas entrelaçados ao longo de seus textos estão o conceito de selvageria e as tentativas incessantes de Thoreau de celebrar e elaborar o que isso significa. De seus ensaios antiescravistas a suas narrativas de viagem, a selvageria é o tema filosófico recorrente.

9. Referências e Leitura Adicional

a. Fontes primárias

- Thoreau, Henry David. *Cabo Cod*. Editado por Joseph J. Moldenhauer. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Thoreau, Henry David. *A correspondência de Henry David Thoreau*. Editado por Walter Harding e Carl Bode. Nova York: New York University Press, 1958.
- Thoreau, Henry David. *A correspondência de Henry D. Thoreau, Volume 1: 1834-1848*. Editado por Robert N. Hudspeth. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Thoreau, Henry David. *Ensaaios iniciais e miscelâneas*. Editado por Joseph J. Moldenhauer, Edwin Moser e Alexander C. Kern. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Thoreau, Henry David. *Excursões*. Editado por Joseph J. Moldenhauer. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Thoreau, Henry David. *Fé em uma semente: a dispersão de sementes e outros escritos tardios da história natural*. Editado por Bradley P. Dean. Washington, DC: Island Press/Shearwater Books, 1993.
- Thoreau, Henry David. *Os índios de Thoreau: Seleções dos Cadernos Indianos*. Editado por Richard F. Fleck. Albuquerque: Hummingbird Press, 1974.
- Thoreau, Henry David. *Diário (1837-1854)*. Editado por John C. Broderick, Elizabeth Hall Witherell, William L. Howarth, Robert Sattelmeyer e Thomas Blanding. Volumes 1-8. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Thoreau, Henry David. *O Diário de Henry David Thoreau, 14 volumes*. Editado por Bradford Torrey e Francis H. Allen. Boston: Houghton Mifflin Co, 1906.
- Thoreau, Henry David. *As madeiras de Maine*. Editado por Joseph J. Moldenhauer. Princeton: Princeton University Press, 2004.

- Thoreau, Henry David. *Documentos de reforma*. Editado por Wendell Glick. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Thoreau, Henry David. *Walden*. Editado por J. Lyndon Shanley. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Thoreau, Henry David. *Uma semana nos rios Concord e Merrimack*. Editado por Carl F. Hovde, William L. Howarth e Elizabeth Hall Witherell. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Thoreau, Henry David. *Frutos silvestres: o último manuscrito redescoberto de Thoreau*. Editado por Bradley P. Dean. Nova York: WW Norton, 2000.
- Thoreau, Henry David, Bradley P. Dean e HGO Blake. *Cartas a um Buscador Espiritual*. Nova York: WW Norton & Co., 2004.

b. Fontes secundárias

- Albanese, Catherine L. *Reconsiderando a Religião da Natureza*. Harrisburg: Trinity Press International, 2002.
- Bennett, Jane. *A Natureza de Thoreau: Ética, Política e Natureza*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.
- Buell, Lawrence. *A imaginação ambiental: Thoreau, a escrita da natureza e a formação da cultura americana*. Cambridge: The Belknap Press da Harvard University Press, 1995.
- Cavel, Stanley. *Os Sentidos de Walden*. Nova York: Viking Press, 1972.
- CHURA, Patrick. *Thoreau, o agrimensor*. Gainesville: University Press of Florida, 2010.
- DAVY, Bárbara Jane. "Religião da Natureza". Na *Enciclopédia de Religião e Natureza, Volume II: KZ*. Editado por Bron Taylor. Nova York: Continuum, 2008. 1173-75.

- Diggins, John P. "Thoreau, Marx e o 'Enigma' da Alienação." *Pesquisa Social* 39, n. 4 (1972): 571-98.
- Drinnon, Ricardo. "A política de Thoreau do homem justo." Em *Walden, Desobediência Civil e Outros Escritos*. Editado por Willian Rossi. Nova York: WW Norton and Company, 2008. 544-56.
- Emerson, RalphWaldo. *Emerson: Ensaios e Palestras*. Editado por Joel Porte. Nova York: Clássicos Literários dos Estados Unidos, 1983.
- Emerson, RalphWaldo. "Introdução." Em *Walden e outros escritos*. Editado por Brooks Atkinson. Nova York: The Modern Library, 1992. xi-xxxi.
- Furtak, Rick Anthony. "O Estoicismo Emocional de Thoreau." *O Jornal de Filosofia Especulativa* 17, no. 2 (2003): 122-32.
- Furtak, Rick Anthony, Jonathan Ellsworth e James D. Reid. *A importância de Thoreau para a filosofia*. Nova York: Fordham University Press, 2012.
- Germic, Stephen. "Contornando Lowell: o trabalho excepcional da natureza em uma semana nos rios Concord e Merrimack." Em *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*. Editado por Richard J. Schneider. Iowa City: University of Iowa Press, 2000. 244-53.
- Harding, Walter. *Os dias de Henry Thoreau: uma biografia*. Nova York: Dover Publications, Inc., 1982.
- Harding, Walter. "Idéias de Thoreau." Em *BioCritiques de Bloom: Henry David Thoreau*. Editado por Harold Bloom. Filadélfia: Chelsea House Publishers, 2003. 97-138.
- Harding, Walter e Michael Meyer. *O novo manual de Thoreau*. Nova York: New York University Press, 1980.

- Hodder, *testemunha extática de Alan D. Thoreau*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Howe, Daniel Walker. "O Eu Construído contra o Estado." Em *Making of the American Self: Jonathan Edwards para Abraham Lincoln*. Nova York: Oxford University Press, 1997. 235-55.
- Kent, Phyllida Anne. "Um estudo da estrutura da *semana de Thoreau nos rios Concord e Merrimack*." Dissertação de Mestrado, Carleton University, 1968.
- Lynd, Staughton. *Origens intelectuais do radicalismo americano*. Nova York: Cambridge University Press, 2009.
- Mariotti, *Retirada Democrática de Shannon L. Thoreau: Alienação, Participação e Modernidade*. Madison: University of Wisconsin Press, 2010.
- Mooney, Edward F. *Intimidade Perdida no Pensamento Americano: Recuperando a Filosofia Pessoal de Thoreau a Cavell*. Nova York: Continuum, 2009.
- Mooney, Edward F. "A Ética Selvagem de Thoreau." *The Concord Saunterer* 19/20 (2011-12): 105-24.
- Newman, Lance. *Nossa Morada Comum: Henry Thoreau, Transcendentalismo e a Política de Classe da Natureza*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2008.
- PAULO, Sherman. *As costas da América*. Urbana: University of Illinois Press, 1958.
- Petrulionis, Sandra Harbert. *Para corrigir este mundo: o movimento antiescravagista na Concord de Thoreau*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Richardson, Robert D., Jr. *Henry Thoreau: A Life of the Mind*. Berkeley: University of California Press, 1986.

- Robinson, David M. *Natural Life: Transcendentalismo mundano de Thoreau*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- Ruehl, Robert Michael. "Cuidado preservativo e tornando-se selvagem: a perspectiva religiosa de Thoreau em *uma semana nos rios Concord e Merrimack*." *The Concord Saunterer: A Journal of Thoreau Studies* 21 (2013): 77-91.
- Ruehl, Robert Michael. " *Uma semana de Thoreau* , religião como cuidado preservador: Opondo-se à doutrina cristã da descoberta, do destino manifesto e de uma religião de subjugação." Dissertação de Doutorado, Syracuse University, 2014.
- Ruehl, Robert Michael. "Thoreau como pensador da libertação." *Boletim da Sociedade Thoreau* 284 (2014): 5.
- SATTELMAYER, Robert. *A Leitura de Thoreau: Um Estudo de História Intelectual com Catálogo Bibliográfico*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Sayre, Robert F. *Thoreau e os índios americanos*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Schofield, Edmund A. e Robert C. Baron, eds. *O mundo de Thoreau e o nosso: um legado natural*. Ouro: North American Press, 1993.
- Tauber, Alfred I. *Henry David Thoreau e a Agência Moral do Saber*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Taylor, Bob Pepperman. *Tio solteiro da América: Thoreau e a política americana*. Lawrence: University Press of Kansas, 1996.
- Taylor, Bron. *Religião Verde Escuro: Natureza, Espiritualidade e o Futuro Planetário*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Taylor, Bron. "De baixo para cima: religião verde escura e o futuro ambiental." Em *Ecologia e Meio Ambiente: Perspectivas das*

Humanidades. Editado por Donald K. Swearer. Cambridge: Harvard University Press, 2009. 89-101.

Informação sobre o autor

Robert Michael Ruehl
St. John Fisher College
EUA

AUGUSTE COMTE

Auguste Comte (1798-1857) é o fundador do positivismo, movimento filosófico e político que teve ampla difusão na segunda metade do século XIX. Ele caiu em um esquecimento quase completo durante o século XX, quando foi eclipsado pelo neopositivismo. No entanto, a decisão de Comte de desenvolver sucessivamente uma filosofia da matemática, uma filosofia da física, uma filosofia da química e uma filosofia da biologia, faz dele o primeiro filósofo da ciência no sentido moderno, e sua atenção constante à dimensão social da ciência ressoa em muitos aspectos com os pontos de vista atuais. Sua filosofia política, por outro lado, é ainda menos conhecida, porque difere substancialmente da filosofia política clássica que herdamos.

As obras mais importantes de Comte são (1) o *Curso de Filosofia Positiva* (1830-1842, seis volumes, traduzido e condensado por Harriet Martineau como *A Filosofia Positiva de Auguste Comte*); (2) o *Sistema de Política Positiva*, ou *Tratado de Sociologia, Instituído a Religião da Humanidade*, (1851-1854, quatro volumes); e (3) os *Primeiros Escritos* (1820-1829), onde se pode ver a influência de Saint-Simon, para quem Comte serviu como secretário de 1817 a 1824. Os *Primeiros Escritos* ainda são a melhor introdução ao pensamento de Comte. No *Curso*, disse Comte, a ciência foi transformada em filosofia; no *Sistema*, a filosofia foi transformada em religião. A segunda transformação encontrou forte oposição; como resultado, tornou-se costume distinguir, com Mill, entre um "bom Comte" (o autor do *Curso*) e um "mau Comte" (o autor do *Sistema*). A concepção comum de hoje sobre o positivismo corresponde principalmente ao que pode ser encontrado no *Curso*.

ÍNDICE

1. Introdução
2. Biografia
3. Os anos de formação: a colaboração com Saint-Simon e os primeiros escritos
4. O Curso de Filosofia Positiva e a Amizade com Mill
 - 4.1 A lei dos três estágios
 - 4.2 A classificação das ciências e a filosofia da ciência
 - 4.3 A sociologia e seu duplo estatuto
 - 4.4 Comte e Mill
5. O Sistema de Política Positiva e o Positivismo Completo
 - 5.1 A mente como servo do coração
 - 5.2 Política positiva
 - 5.3 A religião da Humanidade
 - 5.4 Ética e sociologia
6. Conclusão
7. Bibliografia
 - 7.1 Leitura Primária
 - 7.2 Leitura Secundária

1. Introdução

É difícil hoje avaliar o interesse que o pensamento de Comte desfrutou um século atrás, pois quase não recebeu atenção durante as últimas cinco décadas. Antes da Primeira Guerra Mundial, o movimento de Comte estava ativo em quase todo o mundo (Plé 1996; Simon 1963). O caso mais conhecido é o da América Latina: o Brasil, que deve o lema de sua bandeira “Ordem e Progresso” a Comte (Trindade 2003), e o México (Hale 1989) são dois exemplos proeminentes. Os positivistas, isto é, os

seguidores de Comte, eram igualmente ativos na Inglaterra (Wright 1986), nos Estados Unidos (Cashdollars 1989; Harp 1994) e na Índia (Forbes 1975). E no caso da Turquia, seu caráter secular moderno pode ser atribuído à influência de Comte sobre os jovens turcos.

Nenhuma dessas atividades sobreviveu à Primeira Guerra Mundial. O novo equilíbrio de poder criado pela Revolução Russa não deixou espaço para uma política positiva, e o positivismo comtiano foi substituído pelo neopositivismo na filosofia da ciência. O termo 'pós-positivismo', utilizado na segunda metade do século XX, demonstra o completo desaparecimento do que se poderia chamar, retrospectivamente, de "paleopositivismo". Aliás, o pós-positivismo é uma espécie de "pós-neopositivismo", pois as conhecidas críticas lançadas por Kuhn e Feyerabend se dirigiam ao neopositivismo de Carnap, e não ao positivismo de Comte, do qual eles parecem ter conhecido muito bem pequeno. Isso mostra que seu uso de "positivismo" esquece totalmente Comte, que é, no entanto, o homem que cunhou o termo. Além disso, em vários casos, os pós-positivistas simplesmente redescobriram pontos que estavam bem estabelecidos no paleopositivismo (como a necessidade de levar em conta o contexto da justificação e a dimensão social da ciência), mas posteriormente esquecidos.

Esse acordo inesperado entre os paleo e pós-positivistas mostra que há alguma substância duradoura no pensamento original de Comte e explica parcialmente por que os estudos comteanos tiveram um forte renascimento nos últimos tempos (Bourdeau 2018, Schmaus 2021). Filósofos e sociólogos começaram a chamar a atenção para as interessantes visões defendidas há mais de um século e meio pelo fundador do positivismo. Assim, parece que o eclipse do positivismo original está chegando ao fim.

Percebe-se rapidamente a distância entre o significado que o “positivismo” teve para Comte no século XIX e o significado que passou a ter em nossos tempos. Assim, ao contrário do que se costuma pensar, o positivismo de Comte não é uma filosofia da ciência, mas uma filosofia política. Ou, se preferirmos, o positivismo de Comte é uma filosofia notável que não separa a filosofia da ciência da filosofia política. O título daquela que Comte sempre considerou sua obra seminal (escrita em 1822, quando tinha apenas 24 anos) não deixa dúvidas quanto ao vínculo entre ciência e política é: *Plano do Trabalho Científico Necessário à Reorganização da Sociedade*, também chamado de *Primeiro Sistema de Política Positiva*. Seu objetivo é a reorganização da sociedade. A ciência só se envolve depois da política, quando Comte sugere chamar cientistas para atingir esse objetivo.

Assim, enquanto a ciência desempenha um papel central na política positiva, o positivismo é tudo menos uma admiração cega pela ciência. A partir de 1847, o positivismo é colocado sob o 'domínio contínuo do coração' (*la preponderance continue du coeur*), e o lema 'Ordem e Progresso' torna-se 'Amor como princípio, ordem como base, progresso como fim' (*L'amour pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but*). Essa virada, inesperada para muitos de seus contemporâneos, foi de fato bem motivada e é característica da própria dinâmica do pensamento de Comte.

O “positivismo completo” do que o próprio Comte chamou de sua “segunda carreira” foi, em geral, julgado severamente. Muito rapidamente, os admiradores mais famosos do primeiro *Curso de Filosofia Positiva* (1830-1842), como Mill e Littré, repudiaram o autor do posterior *Sistema de Política Positiva* (1851-1854), dando assim substância à ideia de que existe um Comte bom e mau. No entanto, se seus primeiros escritos

pedem uma revisão da interpretação padrão do positivismo, isso é ainda mais verdadeiro para as obras de sua "segunda carreira".

A partir dessas observações introdutórias, alguns dos principais fios do que se segue já podem ser vistos. Primeiro, qualquer que seja o valor exato dos dois grupos de escritos que o cercam, o *Curso de Filosofia Positiva* (doravante *Curso*) continua sendo a maior contribuição de Comte. Em segundo lugar, uma interpretação de toda a obra de Comte se depara com dois problemas. O primeiro problema diz respeito à unidade do pensamento de Comte: a primeira e a segunda carreira formam um *continuum* ou há uma ruptura? O segundo problema diz respeito à relação de Comte com Saint-Simon (ver abaixo 3.2.): o fundador do positivismo é apenas um saint-simoniano entre outros, como sustentava Durkheim, ou deveria, como Gouhier (1933) propôs, seguir o próprio Comte, que sobre este assunto falou de um 'contato desastroso' que, na melhor das hipóteses, apenas impediu seu 'desenvolvimento espontâneo' (1830 (56), v. 2, 466)?

Como abordagem da filosofia de Comte, a ordem cronológica parece ser o guia mais apropriado. Após uma rápida revisão de alguns fatos biográficos, trataremos primeiro do período saint-simoniano e dos primeiros escritos, e depois das duas grandes obras que se destacam: o *Curso de Filosofia Positiva* (seis volumes, 1830-1842) e o *Sistema de Política Positiva* (quatro volumes, 1851-1854).

2. Biografia

Comte nasceu em Montpellier em 20 de janeiro de 1798 ('o 1º Pluviose do ano VI', de acordo com o calendário revolucionário então em uso na França). Tendo exibido seu brilhantismo na escola, foi classificado em quarto lugar na lista de admissões da *École Polytechnique* de Paris em

1814. Dois anos depois, os Bourbons fecharam aquela instituição e seus alunos foram dispensados. Em agosto de 1817, Auguste Comte conheceu Henri de Saint-Simon, que o nomeou seu secretário para substituir Augustin Thierry. O jovem Comte foi assim iniciado na política e pôde publicar um grande número de artigos, que o colocaram sob os olhos do público (o mais importante desses artigos foi republicado por ele em 1854 e continua sendo a melhor introdução à sua obra como um todo). Em abril de 1824, ele rompeu com Saint-Simon. Pouco depois, em um casamento civil, casou-se com Caroline Massin, com quem morava há vários meses. Em abril de 1826, Comte começou a ministrar um *Curso de Filosofia Positiva*, cujo público incluía alguns dos cientistas mais famosos da época (Fourier, A. von Humboldt, Poincaré). Foi interrompido repentinamente por causa de uma “crise cerebral” devido ao excesso de trabalho e mágoas conjugais. Comte foi então internado na clínica do Dr. Esquirol. Ao sair, foi classificado como ‘não curado’. Ele se recuperou gradualmente, graças à devoção e paciência de sua esposa.

A retomada do *Curso de Filosofia Positiva*, em janeiro de 1829, marca o início de um segundo período na vida de Comte que durou 13 anos e incluiu a publicação dos seis volumes do *Curso* (1830, 1835, 1838, 1839, 1841, 1842). Além disso, durante esse período, cada vez mais seus laços com o mundo acadêmico foram cortados. Depois de ser nomeado tutor de análise e mecânica na *École Polytechnique* em 1832, em 1833 ele tentou criar uma cadeira de história geral da ciência no *Collège de France*, mas sem sucesso. Duas candidaturas infrutíferas ao cargo de professor da *École Polytechnique* levaram-no a publicar, em 1842, um ‘prefácio pessoal’ ao último volume do *Curso*, que o colocou para sempre em conflito com o mundo universitário. Os dois anos que se seguiram marcam um período de transição. Em rápida sucessão, Comte publicou um *Tratado Elementar de*

Geometria Analítica (1843), sua única obra matemática, e o *Tratado Filosófico de Astronomia Popular* (1844), fruto de um curso anual, iniciado em 1830, para operários parisienses.

O *Discurso do Espírito Positivo*, também de 1844, que utilizou como prefácio ao tratado de astronomia, marcou uma brusca mudança de rumo ao enfatizar a dimensão moral da nova filosofia: agora que as ciências haviam sido sistematizadas, Comte conseguiu voltar ao seu interesse inicial, a filosofia política. O reconhecimento público do positivista Comte, em oposição ao saint-simoniano, vinte anos antes, veio com os artigos de Émile Littré no *Le National* (O Nacional).

O ano de 1844 também marcou seu primeiro encontro com Clotilde de Vaux. O que se seguiu foi o "ano como nenhum outro" que lançou o que o próprio Comte chamou de sua "segunda carreira". O tema principal da segunda carreira foi o "domínio contínuo do coração". Uma correspondência abundante testemunha a paixão de Comte, que, apesar de uma pesada carga letiva, encontrou tempo para começar a trabalhar no *Sistema de Política Positiva*, que anunciara no final do *Curso*. Após a morte de Clotilde, em abril de 1846, Comte passou a idolatrá-la, a tal ponto que se tornou um verdadeiro culto. Alguns meses depois, sua correspondência com Mill, iniciada em dezembro de 1841, chegou ao fim. No ano seguinte, Comte escolheu a evolução da Humanidade como novo tema de seu curso público; esta foi uma ocasião para lançar as premissas do que viria a ser a nova Religião da Humanidade. Ele foi um entusiasta da revolução de 1848: fundou a Sociedade Positivista, modelada após o Clube dos Jacobinos, e publicou a *Visão Geral do Positivismo*, concebida como uma introdução ao *Sistema* por vir, bem como o *Calendário Positivista*. Em 1849, ele fundou a *Religião da Humanidade*.

Os anos de 1851-1854 foram dominados pela publicação dos quatro volumes do *Sistema de Política Positiva*, que foi interrompido por alguns meses para que ele escrevesse o *Catecismo da Religião Positiva* (1852). Liberado de todas as suas funções na *École Polytechnique*, Comte agora vivia do 'subsídio voluntário' iniciado por seus seguidores na Inglaterra e agora também concedido a ele de vários países. Em dezembro de 1851, Comte aplaudiu o golpe de Estado de Napoleão III, que pôs fim à "anarquia" parlamentar. Littré recusou-se a seguir Comte neste ponto, como na questão da religião, e rompeu com ele pouco depois. Logo desapontado com o Segundo Império, Comte transferiu suas esperanças para o czar Nicolau I, a quem escreveu. Em 1853, Harriet Martineau publicou uma tradução condensada para o inglês do *Curso de Filosofia Positiva*.

Decepcionado com a resposta pouco entusiasmada que seu trabalho obteve dos trabalhadores, Comte lançou um apelo aos conservadores em 1855. No ano seguinte, ele publicou o primeiro volume de um trabalho sobre a filosofia da matemática anunciado em 1842, sob o novo título de *Síntese Subjetiva*, ou *Sistema Universal das Concepções Adaptadas ao Estado Normal da Humanidade*. Cada vez mais ocupado com sua função de Sumo Sacerdote da Humanidade, enviou um emissário aos jesuítas em Roma propondo uma aliança com os "inacianos".

Comte morreu em 5 de setembro de 1857, sem ter tido tempo de redigir os textos anunciados até 35 anos antes: um *Tratado de Educação Universal*, que pensava poder publicar em 1858, um *Sistema de Indústria Positiva*, ou *Tratado sobre a Ação Total da Humanidade no Planeta*, previsto para 1861, e, finalmente, para 1867, um *Tratado de Filosofia Primeira*. Ele está enterrado no cemitério Père-Lachaise, onde seus seguidores brasileiros ergueram uma estátua da Humanidade em 1983.

3. Os anos de formação: a colaboração com Saint-Simon e os primeiros escritos

Os primeiros escritos continuam sendo o ponto de partida necessário para todos que desejam entender o objetivo que Comte perseguiu incessantemente. Não é sem razão que na primeira página do *Sistema* Comte aplicou a si mesmo as palavras de Alfred de Vigny: 'O que é uma grande vida? Um pensamento de juventude, executado pela idade madura'. Seus anos de formação foram dominados por seu relacionamento com Saint-Simon. Ao conhecê-lo em 1817, Comte, como seus colegas da *École Polytechnique*, acabava de ser demitido por Luís XVIII e, portanto, procurava um emprego. Chegou a pensar em emigrar para os Estados Unidos para lecionar em uma escola que Jefferson planejava abrir e que seguiria os moldes da *École Polytechnique*.

A *École Polytechnique*, cujo corpo docente incluía nomes como Arago, Laplace, Cauchy e Poisson, foi para Comte o que a *Evangelisches Stift* em Tübingen foi para Hegel. Lá, ele recebeu uma educação científica sem igual em toda a Europa, e isso deixou uma marca permanente nele. Mas foi igualmente um típico representante da geração de Tocqueville e Guizot que se viu confrontada com a questão de como deter a Revolução após o colapso do Império. "Como", como diria Comte em 1848, "alguém reorganiza a vida humana, independentemente de Deus e do rei"? (1851, v. 1, 127; E., v. 1, 100) É nessa perspectiva que sua profunda hostilidade em relação à filosofia política clássica – filosofia que continuamos a respeitar hoje – deve ser compreendida. Com sua insistência na liberdade de consciência e na soberania do povo (*souveraineté populaire*), a doutrina revolucionária não tinha outra função senão destruir o *Ancien Régime* ("Antigo Regime", fundado na autoridade papal e na monarquia por direito divino). Mas nessa tarefa agora tinha conseguido. Chegara o momento da

reconstrução e era difícil ver como essas armas poderiam ser úteis em tal trabalho.

Nessas circunstâncias, não surpreende que o jovem Comte se voltasse para Saint-Simon. Este último, aproveitando a relativa liberdade de imprensa concedida por Luís XVIII, publicava cada vez mais panfletos e revistas, necessitando para isso de um colaborador. Comte retomou três ideias do complexo pensamento de Saint-Simon:

1. *O contraste entre períodos orgânicos e críticos da história, de que a Revolução acabara de dar um exemplo.*

2. *A ideia de sociedade industrial.* Em 1817, sob a influência, nomeadamente, de B. Constant e J.-B. Digamos, Saint-Simon havia se tornado um apóstolo da indústria. Como observador atento da revolução industrial que se desenrolava diante de seus olhos, ele entendeu que ela mudaria completamente todas as relações sociais existentes. Até então, vivíamos em sociedades militares: o homem agia sobre o homem e o poder pertencia à classe guerreira. Doravante, o comércio substituiria a guerra, e o homem se preocuparia principalmente em agir sobre a natureza. Comte chegou à conclusão bastante equivocada de que a era das guerras havia acabado (Aron 1957).

3. *A ideia de poder espiritual.* Esta é a dívida mais óbvia de Comte para com Saint-Simon. O tema esteve presente desde a primeira obra de Saint-Simon (*Cartas de um habitante de Genebra a seus contemporâneos*, 1803) até a última (*O novo cristianismo*, 1825). Resultou de uma observação e de uma convicção. Saint-Simon observou o papel da ciência na sociedade moderna: sugeriu, por exemplo, que fossem disponibilizados recursos públicos para financiar a pesquisa científica. Ele também estava convencido da

natureza religiosa da coesão social e, portanto, da necessidade de uma classe sacerdotal encarregada de mantê-la. Essa crença o levou à ideia de uma ciência da organização social, unindo esses dois componentes: a religião se tornaria uma aplicação da ciência, permitindo que homens esclarecidos governassem os ignorantes. Assim, em vez de tentar destruir todas as formas de vida religiosa, deve-se confiar aos eruditos a força espiritual enfraquecida pelo declínio das religiões tradicionais. É também neste quadro que se deve compreender o texto que escreveu em 1814 sobre a reorganização da sociedade europeia: gerir as relações internacionais é um dos principais atributos do poder espiritual, como o demonstrava o papado medieval.

Comte assimilou rapidamente o que Saint-Simon tinha para lhe oferecer. Mas Comte aspirava a se livrar de uma tutela que pesava cada vez mais sobre ele, pois achava a mente pouco metódica e inconstante do aristocrata filantrópico autodidata quase insuportável. A ruptura ocorreu em 1824, ocasionada por uma obra mais curta de Comte que se revelaria fundamental. Ciente de já possuir as ideias principais de sua própria filosofia, Comte acusou seu professor de tentar se apropriar de seu trabalho e, ainda, apontou que não se contentara em dar forma sistemática a conceitos emprestados (Bourdeau 2019). As *Considerações Filosóficas sobre as Ciências e os Cientistas* (1825) contém as primeiras e clássicas formulações dos dois pilares do positivismo: a lei dos três estágios e a classificação das ciências. As *Considerações* sobre o poder espiritual que se seguiram alguns meses depois apresentam o dogmatismo como o estado normal da mente humana. Não é difícil encontrar por trás dessa afirmação, que pode nos parecer ultrajante, o anticartesianismo que Comte compartilha com Peirce e que aproxima suas filosofias. Como a

mente permanece espontaneamente com o que lhe parece verdadeiro, a irritação da dúvida cessa quando a crença é fixada; o que precisa de justificação, pode-se dizer, não é a crença, mas a dúvida. Destaca-se, assim, o conceito de fé positiva, ou seja, a necessidade de uma teoria social da crença e seu correlato, a teoria lógica da autoridade (Bourdeau 2011).

No ano de 1826, dois grandes eventos acontecem. Primeiro, o programa de Comte foi reformulado. O primeiro *Sistema* de 1822 estava inacabado, e escrever a parte restante era uma das prioridades de Comte. Mas, esse projeto foi adiado em 1826 por tempo indeterminado. Para fornecer uma base mais sólida para a ciência social e sua política positiva resultante, ele decidiu primeiro repassar todo o conhecimento positivo e iniciar um curso de filosofia positiva. Deve-se ter em mente que o *Curso* não pertence ao programa inicial de Comte e que originalmente foi concebido como um parêntese, ou prelúdio, que deveria durar no máximo alguns anos. O segundo grande acontecimento de 1826, a famosa “crise cerebral” ocorrida logo após a aula inaugural do curso, obrigou Comte a interromper suas aulas públicas; mas também teve efeitos duradouros. Assim, costuma-se dizer que Comte recebeu o reconhecimento público apenas tardiamente: em 1842, com a primeira carta de Mill, e em 1844, com os artigos do Littré no *Le National*. Mas isso equivale a esquecer que em 1826 Comte era uma personalidade bem conhecida nos círculos intelectuais de Paris. Guizot e Lamennais o tinham em alta estima.

A lista de presenças do *Curso* incluía nomes de prestígio como A. von Humboldt, Arago, Broussais ou Fourier. Mill, que visitou Saint-Simon em 1820-21, ficou profundamente impressionado com o primeiro *Sistema*, que um dos alunos de Comte o apresentou em 1829 (Mill 1963, v. 12, 34). Por fim, embora Comte tivesse rompido com Saint-Simon, o público em geral o via como um dos porta-vozes de maior autoridade do mestre. Isso lhe

rendeu a animosidade um tanto peculiar dos saint-simonianos: eles, com poucas exceções, tinham a característica distintiva de nunca terem conhecido pessoalmente aquele que chamavam de "o pai", enquanto Comte mantinha relações íntimas com ele. No entanto, a crise cerebral impediu Comte de aproveitar a alta estima de que gozava: desapareceu da cena pública até 1844.

4. O Curso de Filosofia Positiva e a Amizade com Mill

Como dito em sua primeira aula, o *Curso* persegue dois objetivos. O primeiro, específico, é um fundamento para a sociologia, então chamada de "física social". O segundo, um objetivo geral, é a coordenação de todo o conhecimento positivo. A estrutura da obra reflete essa dualidade: os três primeiros volumes examinam as cinco ciências fundamentais então existentes (matemática, astronomia, física, química, biologia), e os três volumes finais tratam das ciências sociais. A execução das duas partes não exigia a mesma quantidade de trabalho. No primeiro caso, as ciências já estavam formadas e bastava resumir seus principais pontos doutrinários e metodológicos. No outro caso, entretanto, tudo ainda estava por ser feito, e Comte estava bem ciente de que estava fundando uma nova ciência.

4.1 A lei dos três estágios

A estrutura do *Curso* explica por que a lei dos três estágios (que muitas vezes é a única coisa conhecida sobre Comte) é afirmada duas vezes. Propriamente falando, o direito pertence à sociologia dinâmica ou à teoria do progresso social, e é por isso que serve de introdução às longas lições de história do quinto e sexto volumes. Mas serve igualmente de introdução à obra como um todo, na medida em que seu autor considera esta lei a melhor forma de explicar o que é a filosofia positiva.

A lei afirma que, em seu desenvolvimento, a humanidade passa por três estágios sucessivos: o teológico, o metafísico e o positivo. A primeira é o ponto de partida necessário para a mente humana; o último, seu estado normal; a segunda é apenas uma etapa transitória que possibilita a passagem da primeira para a última. Na etapa teológica, a mente humana, em sua busca pelas causas primárias e finais dos fenômenos, explica as aparentes anomalias do universo como intervenções de agentes sobrenaturais. A segunda etapa é apenas uma simples modificação da primeira: as perguntas permanecem as mesmas, mas nas respostas os agentes sobrenaturais são substituídos por entidades abstratas. No estado positivo, a mente deixa de procurar as causas dos fenômenos e se limita estritamente às leis que os regem; da mesma forma, noções absolutas são substituídas por noções relativas. Além disso, se considerarmos o desenvolvimento material, o estágio teológico também pode ser chamado de militar, e o estágio positivo de industrial; o estágio metafísico corresponde a uma supremacia dos advogados e juristas.

Esse relativismo do terceiro estágio é a propriedade mais característica do positivismo. Muitas vezes é erroneamente identificado com ceticismo, mas nossa observação anterior sobre o dogmatismo nos impede de fazê-lo.

Para Comte, a ciência é um “conhecimento aproximado”: ela se aproxima cada vez mais da verdade, sem alcançá-la. Não há lugar para a verdade absoluta, mas também não há padrões mais elevados para a fixação da crença. Comte está aqui bem próximo de Peirce em seu famoso artigo de 1877.

A lei dos três estágios pertence àquelas grandes filosofias da história elaboradas no século XIX, que agora nos parecem bastante estranhas (para uma opinião diferente, ver Schmaus (1982)). A ideia de progresso da

Humanidade surge-nos como a expressão de um otimismo que os acontecimentos do século XX muito fizeram para reduzir (Bourdeau 2006). De modo mais geral, a noção de uma lei da história é problemática (embora não parecesse assim a Mill (1842, livro VI, cap. X)). Já Durkheim se sentiu obrigado a excluir a dinâmica social da sociologia, a fim de lhe dar um estatuto verdadeiramente científico.

Essas dificuldades, no entanto, estão longe de ser fatais para esse aspecto do pensamento de Comte. Deixando de lado o fato de que a ideia de progresso moral está lentamente ganhando algum apoio, é possível interpretar os três estágios como formas da mente que coexistem cuja importância relativa varia no tempo. Essa interpretação parece ser oferecida pelo próprio Comte, que dá vários exemplos dela em suas aulas de história. Os germes de positividade estiveram presentes desde o início da etapa teológica; com Descartes, toda a filosofia natural atinge o estágio positivo, enquanto a filosofia moral permanece no estágio metafísico (1830 (58), v. 2, 714-715).

4.2 A classificação das ciências e a filosofia da ciência

O segundo pilar da filosofia positiva, a lei da classificação das ciências, resistiu ao teste do tempo muito melhor do que a lei dos três estágios. Das várias classificações que foram propostas, é a de Comte que ainda é a mais popular hoje. Essa classificação também estrutura o *Curso*, que examina cada uma das seis ciências fundamentais – matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia – sucessivamente. Ele fornece uma maneira de fazer justiça à diversidade das ciências sem perder de vista sua unidade. Essa classificação também faz de Comte o fundador da filosofia da ciência no sentido moderno. De Platão a Kant, a reflexão sobre a ciência sempre ocupou um lugar central na filosofia, mas

as ciências tiveram que ser suficientemente desenvolvidas para que sua diversidade se manifestasse. Foi graças à sua formação na *École Polytechnique* que Comte, a partir de 1818, começou a desenvolver o conceito de uma filosofia da ciência. Mais ou menos na mesma época em que Bolzano escreveu seu *Wissenschaftslehre* (*Ensino de Ciências*, 1834) e Mill seu *Sistema de Lógica* (1843), o *Curso* de Comte apresentou em sequência uma filosofia da matemática, da astronomia, da física, da química, da biologia e da sociologia. A classificação de Comte não pretende restaurar uma unidade quimérica, mas evitar a fragmentação do conhecimento. Graças a ela, as ciências se relacionam entre si em uma escala enciclopédica que vai do geral ao particular e do simples ao complexo: passando da matemática à sociologia, a generalidade diminui e a complexidade aumenta.

A lei de classificação das ciências também tem um aspecto histórico: ela nos dá a ordem em que as ciências se desenvolvem. Por exemplo, a astronomia requer matemática e a química requer física. Cada ciência, portanto, repousa sobre aquela que a precede. Como diz Comte, o superior depende do inferior, mas não é o seu resultado. O reconhecimento de uma diversidade irreduzível já contém uma recusa do reducionismo (na palavra de Comte: 'materialismo'), que a classificação permite explicitar. O positivista vê claramente que a tendência ao reducionismo é alimentada pelo próprio desenvolvimento do conhecimento científico, onde cada ciência participa da evolução da seguinte; mas a história também nos ensina que cada ciência, para assegurar seu próprio objeto de estudo, tem de lutar contra as invasões da anterior. "Assim, parece que o materialismo é um perigo inerente ao modo como os estudos científicos necessários como preparação para o positivismo foram realizados. Cada ciência tendia a absorver a próxima,

com base em ter alcançado o estágio positivo mais cedo e mais completamente. (1851, v. 1, 50; E., v. 1, 39).

Enquanto os filósofos da ciência sempre reconheceram o lugar de Comte na história de sua disciplina, a filosofia da ciência apresentada no *Curso*, e de um modo mais forte no *Sistema*, dificilmente foi estudada (Laudan 1981, Brenner 2021). A filosofia da ciência de Comte é baseada em uma diferença sistemática entre método e doutrina. Estes são, para usar a terminologia comtiana, opostos um ao outro, como o ponto de vista lógico e o ponto de vista científico. O método é apresentado como superior à doutrina: as doutrinas científicas mudam (é isso que significa “progresso”), mas o valor da ciência está em seus métodos. No plano doutrinário, a matemática tem um estatuto próprio, bem indicado na segunda aula, onde é apresentada por último, e como que para compensar algo esquecido. Por mais que seja um corpo de conhecimento, é um instrumento de descoberta nas outras ciências, um ‘*organon*’ no sentido aristotélico.

Entre as demais ciências, deixando de lado por enquanto a sociologia, duas ocupam lugar de destaque: “A astronomia e a biologia são, por natureza, os dois principais ramos da filosofia natural. Eles, complementares um do outro, incluem o sistema geral de nossas concepções fundamentais em sua harmonia racional. O sistema solar e o Homem são os extremos dentro dos quais as nossas ideias estarão para sempre incluídas. O sistema primeiro, e depois o Homem, de acordo com o curso de nossa razão especulativa: e o inverso no processo ativo: as leis do sistema determinando as do Homem e permanecendo inalteradas por elas” (1830 (40), v. 1, 717-718; E., v. 1, 384).

O método positivo assume diferentes formas, conforme a ciência em que é aplicado: na astronomia é a observação, na física é a

experimentação, na biologia é a comparação. O mesmo ponto de vista também está por trás da teoria geral das hipóteses na 28ª lição, uma peça central da filosofia positiva da ciência.

Finalmente, a classificação é a chave para uma teoria da tecnologia. A razão é que existe uma conexão sistemática entre complexidade e modificabilidade: quanto mais complexo é um fenômeno, mais modificável ele é. A ordem da natureza é uma ordem modificável. A ação humana ocorre dentro dos limites fixados pela natureza e consiste em substituir a ordem natural por uma artificial. A educação de Comte como engenheiro o tornou bastante consciente das ligações entre a ciência e suas aplicações, que ele resumiu em um slogan frequentemente citado: "Da ciência vem a previsão, da previsão vem a ação". Só a morte o impediu de escrever o *Sistema da Indústria Positiva*, ou *Tratado da Ação Total da Humanidade no Planeta*, anunciado já em 1822.

4.3 A sociologia e seu duplo estatuto

A sociologia tem um duplo status. Não é apenas uma ciência entre as outras, como se houvesse a ciência da sociedade assim como existe a ciência dos seres vivos. Em vez disso, a sociologia é a ciência que vem depois de todas as outras; e como ciência final, deve assumir a tarefa de coordenar o desenvolvimento de todo o conhecimento. Com a sociologia, a positividade se apodera do último domínio que até então lhe escapava e lhe fora considerado para sempre inacessível. Muitas pessoas pensaram que os fenômenos sociais são tão complexos que não pode haver ciência deles. A ideia de *Geisteswissenschaft* (humanidade) de Dilthey, por exemplo, é explicitamente dirigida contra o positivismo e mantém a diferença entre filosofia natural e filosofia moral. Pelo contrário, de acordo com Comte, esta distinção, introduzida pelos gregos, é abolida pela

existência da sociologia, e a unidade que foi perdida com o nascimento da metafísica restaurada (1830 (58), v. 2, 713-715).

A fundação da ciência social constitui, portanto, uma virada na história da humanidade. Até então, o espírito positivo era caracterizado pelo método objetivo, que vai do mundo ao homem; mas como esta meta já foi alcançada, torna-se possível inverter essa direção e ir do homem ao mundo, para adotar, em outras palavras, o método subjetivo, que até então estava associado ao antropomorfismo da teologia. Para legitimar esse método, basta substituir a teologia pela sociologia - o que equivale a substituir o absoluto pelo relativo: enquanto Deus pode dizer à alma, como na *Imitação*: "Eu sou necessário para você e você é inútil para mim", a humanidade [3] é o mais dependente de todos os seres. No primeiro caso, dizer que Deus precisa de nós é blasfêmia: seria negar a sua perfeição. O segundo caso é, em alguns aspectos, mera consequência da classificação das ciências, se concordarmos em considerar a humanidade como o objeto próprio da sociologia. Cada ciência depende do precedente; como ciência final, a sociologia é a mais dependente. A vida humana depende, por exemplo, de condições astronômicas. A humanidade depende também de cada um de nós, do que fazemos e do que não fazemos; em outro sentido, é claro, cada um de nós depende da humanidade, como diz a lei da ordem humana: *os vivos são necessariamente e cada vez mais governados pelos mortos*.

Trazer à tona esse lugar eminente da sociologia é o objetivo principal das Conclusões Gerais do *Curso*. A 58ª lição levanta a questão de qual ciência preside as outras na escala enciclopédica. Para garantir o desenvolvimento harmonioso das várias ciências tomadas em conjunto, o domínio de uma delas deve ser assumido. Até recentemente, esse papel tinha sido desempenhado pela matemática, mas 'não será esquecido que

um berço não é um trono' (1830 (58), v. 2, 718; E., v. 2, 510) (Bourdeau 2004). Deve-se distinguir o primeiro desabrochar do espírito positivo de seu desenvolvimento sistemático. O ponto de vista humano, isto é, o ponto de vista social, é o único verdadeiramente universal; agora que a sociologia nasceu, cabe a ela se encarregar do desenvolvimento do conhecimento.

Nem é preciso dizer que a ideia de sociologia de Comte era muito diferente da atual. Para garantir a positividade de sua disciplina, os sociólogos têm sido rápidos em renunciar à sua função coordenadora, também conhecida como função enciclopédica ou arquitetônica, que caracteriza a filosofia. Situada no topo da escala, a sociologia do *Curso* recapitula a totalidade do conhecimento, enquanto as ciências que a precedem são apenas uma imensa introdução a esta última ciência. Em consequência, ninguém pode tornar-se sociólogo sem ter tido uma sólida formação enciclopédica, aquela que não dá lugar à economia ou à matemática social, mas, ao contrário, enfatiza a biologia, a primeira ciência que trata dos seres organizados. Quão distante isso está do currículo de sociologia de hoje!

Se a sociologia se funde em alguns lugares com a filosofia, ela também está intimamente relacionada à história. Comte foi assim levado a se posicionar sobre uma questão que nos divide profundamente hoje: como devem ser vistas as relações entre filosofia da ciência, história da ciência e sociologia da ciência? No *Curso*, a história está ao mesmo tempo em toda parte e em lugar nenhum: não é uma disciplina, mas o método da sociologia. A sociologia dinâmica é "uma história sem nomes de homens, ou mesmo de pessoas" (1830 (52), v. 2, 239). É fácil compreender, então, que o positivismo sempre se recusou a separar a filosofia da ciência da história da ciência. De acordo com o positivismo, não se conhece

realmente uma ciência até que se conheça sua história; na verdade, era uma cadeira de história geral da ciência que Comte pedira a Guizot que criasse para ele no Collège de France. A posição de Mill não era exatamente a mesma, pois ele criticou o autor do *Curso* por negligenciar a produção de provas, ou, para usar o vocabulário moderno, por estar mais interessado no contexto da descoberta do que no contexto da justificação (Mill 1865). A crítica é apenas parcialmente legítima: a partir da segunda lição do *Curso*, Comte distingue cuidadosamente entre o estudo doutrinário e o estudo histórico da ciência, optando pelo primeiro e deixando o segundo para as lições de sociologia.

Assim como para Comte a filosofia da ciência não é uma filosofia da natureza, mas da mente, ele também valoriza a história da ciência menos como um assunto em si do que como a "parte mais importante, mas até agora mais negligenciada" do desenvolvimento da Humanidade (1830 (2), v. 1, 53). Cada ciência é, portanto, examinada duas vezes no *Curso*: por si mesma, nos três primeiros volumes; em suas relações com o desenvolvimento geral da sociedade, nos três últimos. Dessa forma, Comte consegue conciliar os pontos de vista internalista e externalista, geralmente considerados incompatíveis.

4.4 Comte e Mill

Os primeiros leitores do *Curso* estavam na Grã-Bretanha; os projetos de reforma dos radicais ingleses tinham muitos pontos em comum com as preocupações positivistas. A leitura dos primeiros volumes impressionou Mill o suficiente para induzi-lo a escrever ao autor. A correspondência que se seguiu, que durou de 1841 a 1846, é de considerável interesse filosófico. Em sua primeira carta, Mill se apresenta quase como um seguidor de Comte e lembra como, cerca de dez anos antes, foi a obra de

Comte de 1822 que o libertou da influência de Bentham [4]. Mas o tom das cartas, embora amigável, muda logo em seguida. Mill não hesita em expressar objeções à concepção de biologia de Comte e sua exclusão da psicologia das ciências. Em particular, Mill tinha fortes reservas sobre a frenologia de Gall, que Comte endossou, e propôs substituí-la pela etologia. Suas divergências se cristalizam em torno de '*la question féminine*' - isto é, o status da mulher na sociedade - onde é possível ver como as considerações epistemológicas e políticas estão ligadas (Guillin 2007).

Depois de 1846, Mill rapidamente se distanciou de seu correspondente. Ele chegou ao ponto de descrever o *Sistema* como "o sistema mais completo de despotismo espiritual e temporal que já emanou de um cérebro humano, a menos que possivelmente o de Inácio de Loyola" (Autobiografia, 213). Tais julgamentos - e existem muitos - representam um extremo em uma avaliação global muito mais equilibrada. A filosofia posterior de Comte merece críticas, mas Mill foi capaz de ver seus pontos fortes e mencioná-los. As últimas frases do livro de Mill de 1865 dão um bom exemplo da maneira única como ele consegue misturar aprovação e crítica dura: "achamos Comte tão grande quanto qualquer um desses filósofos [Descartes e Leibniz], e dificilmente mais extravagante. Se fôssemos falar de toda a nossa mente, deveríamos chamá-lo de superior a eles: não intrinsecamente, mas pelo esforço de igual poder intelectual em uma época menos tolerante com absurdos palpáveis, e com os quais ele se comprometeu, se não em si mesmos maiores, pelo menos parecem mais ridículos" (Mill 1865, p. 182).

E antes, ele disse: nós, portanto, não apenas sustentamos que Comte foi justificado na tentativa de desenvolver sua filosofia em uma religião, e percebeu as condições essenciais de uma, mas que outras religiões se

tornam melhores na proporção em que, em seu resultado prático, eles são levados a coincidir com o que ele pretendia construir. Mas, infelizmente, a próxima coisa que somos obrigados a fazer é acusá-lo de cometer um erro completo logo no início de suas operações (Moinho 1865, p. 124).

Embora cada nova edição do *Sistema de Lógica* de Mill tenha visto menos referências ao *Curso* do que a anterior (na primeira edição havia mais de cem), a influência de Comte sobre Mill foi profunda, o que é muito subestimado hoje (Rader 2002). A autobiografia de Mill é bastante explícita neste ponto, já que Comte aparece muito mais proeminente nela do que Tocqueville, com quem Mill esteve em contato por mais tempo. Por outro lado, Mill contribuiu muito para a difusão do positivismo. Seu livro sobre Comte (Mill 1865) teve um sucesso considerável, e o próprio Mill às vezes era considerado um positivista.

5. O Sistema de Política Positiva e o Positivismo Completo

Logo após terminar o *Curso*, Comte voltou ao seu projeto inicial e começou a delinear o *Sistema de Política Positiva*. O *Discurso do Espírito Positivo*, que havia servido de prefácio ao *Tratado Filosófico de Astronomia Popular* (1844), já havia enfatizado a finalidade social do positivismo e sua aptidão para substituir a teologia na política e na moral. Mas seu encontro com Clotilde de Vaux viraria sua vida de cabeça para baixo e daria uma reviravolta inesperada na segunda carreira de Comte (1845-1846).

5.1 A mente como serva do coração

Após a morte de Clotilde em 1846, o positivismo foi transformado em "positivismo completo", que é o "domínio contínuo do coração" (*la prépondérance continue du Cœur*). 'Cansamos de pensar e até de agir; a gente não cansa de amar', como dizia a dedicação ao *Sistema*. O

positivismo transformou a ciência em filosofia; o positivismo completo transforma agora a filosofia em religião. A questão de saber se tal movimento é consistente com as ideias anteriores de Comte e mais geralmente com o positivismo foi feita muito cedo. Mill e Littré responderam negativamente e o positivismo completo nunca foi muito popular.

A transformação da filosofia em religião não produz uma religião da ciência porque, tendo superado os preconceitos modernos, Comte agora coloca sem hesitação a arte acima da ciência. Agora que o rompimento com o mundo acadêmico estava completo, os positivistas depositaram suas esperanças em uma aliança com as mulheres e os proletários. Comte (que após a morte de Clotilde se dedicou a ela de forma obsessiva, até cultuada) reservou um papel decisivo na era positiva para as mulheres (Labreure 2020). No entanto, esse aspecto de sua obra é de difícil aceitação para um leitor contemporâneo, principalmente porque envolve a ideia utópica da mãe virgem, que significa partenogênese para os seres humanos. Quanto aos proletários, ele os via como positivistas espontâneos, assim como os positivistas eram proletários sistemáticos!

A mente, então, não está destinada a governar, mas a servir, não, porém, como escrava do coração, mas como sua serva (Bourdeau 2000). A ciência, portanto, mantém uma função essencial. A predominância do coração é fundamentada biologicamente na "classificação positiva das dezoito funções internas do cérebro, ou visão sistemática da alma" (1851, v. 1, 726; E., v. 1, 594-95). A tabela cerebral distingue dez forças afetivas, cinco funções intelectuais e três qualidades práticas; estes correspondem ao coração, mente e caráter, respectivamente. Sendo as funções ordenadas segundo o aumento da energia e a diminuição da dignidade, a predominância do coração pode ser considerada um dado da biologia

positiva. Esta classificação é indispensável para a compreensão do *Sistema*. Deve-se mencionar de passagem que mostra que a exclusão da psicologia não tem de forma alguma o significado que geralmente lhe é dado: Comte nunca se recusou a estudar as funções superiores do homem, sejam elas intelectuais ou morais, mas para ele isso pertence à biologia (a classificação às vezes também é chamada de 'tabela cerebral') e, portanto, não requer a criação de uma nova ciência (1830 (45)).

Historicamente, a concepção do *Sistema* começou com esta tabela, da qual diferentes versões foram elaboradas sucessivamente a partir de 1846. Conceitualmente, é a primeira aplicação do método subjetivo, entendido como retroalimentação da sociologia às ciências que a precedem, a partir da mais próximo. Dessa forma, o sociólogo ajuda o biólogo a definir as funções cerebrais, tarefa em que, na maioria das vezes, o biólogo simplesmente retoma as divisões da psicologia popular. Mais tarde, no que ficou conhecido como "cartas sobre a doença", Comte também propõe uma definição sociológica do cérebro, como o órgão por meio do qual os mortos agem sobre os vivos.

5.2 Política Positiva

Hoje, não associamos mais o positivismo à política. No entanto, a conexão estava presente desde o início, quando Comte serviu como secretário de Saint-Simon, e a política positiva foi bastante influente no final do século XIX. Os dois princípios principais da política positiva são: não há sociedade sem governo; o bom funcionamento da sociedade requer um poder espiritual independente do poder temporal.

O primeiro princípio tem dois lados. O lado negativo expressa o desinteresse de Comte pelo conceito de Estado. O lado positivo argumenta que devemos considerar como a vida social funciona para

entender por que deve haver um governo. Surpreendentemente, o ponto de partida de Comte é o mesmo de Hayek, ou seja, a existência de uma ordem espontânea. O título da quinquagésima lição do *Curso* é: Estática social, ou teoria da ordem espontânea da sociedade humana. Mas, para o positivismo, a ordem espontânea abrange todos os fenômenos naturais e não é perfeita nem imutável. Em geral, a ação humana visa substituir a ordem natural por uma artificial mais de acordo com nossos desejos. A ação governamental é apenas um caso especial, aplicado à ordem espontânea intrínseca à sociedade humana, que é determinada pela divisão do trabalho. A especialização crescente, que acompanha a divisão do trabalho, ameaça a coesão da sociedade mesmo que seja a condição *sine qua non* do progresso. É por isso que um governo é necessário: sua função é “controlar a desorganização e fomentar as tendências convergentes” dos agentes (1852, 205; E. 277).

Quanto ao segundo princípio: um poder espiritual só pode ser entendido em sua relação com o poder temporal. Um poder espiritual, por natureza, é um poder moderador e pressupõe a existência de um poder temporal, que, ao contrário, não pressupõe a existência de um poder espiritual. Além disso, Comte discorda veementemente do materialismo histórico: são as ideias que regem o mundo, no sentido de que não há ordem social sustentável sem um consenso mínimo sobre os princípios que regem a vida em sociedade. Inicialmente, Comte planejou confiar esse novo poder espiritual aos cientistas, porque via a ciência não apenas como a base racional de nossa ação sobre a natureza, mas também como a base espiritual da ordem social.

Pelo menos nos últimos 50 anos, a política positiva tem sido vista desfavoravelmente como reacionária e totalitária. E é verdade que, em muitos aspectos, Comte era resolutamente antimoderno, mas,

especialmente em seus últimos escritos, ele também sustentava ideias que estão de acordo com as preocupações contemporâneas. Por exemplo, ele tinha um sentimento agudo de como a humanidade depende das condições astronômicas: suponha pequenas mudanças na órbita elíptica da Terra, na inclinação da Eclíptica, e a vida, pelo menos a vida como a conhecemos, teria sido impossível. A humanidade, o estudo adequado da sociologia, está intimamente ligada à Terra, o planeta humano, "com seus invólucros gasosos e líquidos" (Comte 1851 [1875], 429). Apesar da revolução copernicana, a Terra permanece para cada um de nós o chão firme e inabalável sobre o qual tudo se sustenta. Veja, por exemplo, o que Comte diz sobre a pátria e o modo como 'a Tenda, o Carro ou o Navio são para a família nômade uma espécie de País móvel, conectando a Família ou a Horda com sua base material, como conosco os [Roma] em sua van' (1851, v. 2 285, E. 2 237). A política assenta na geopolítica, onde geo conserva o seu significado etimológico, Gaia, e onde a Terra é entendida como um planeta do sistema solar.

Esse caráter cósmico da política positiva ajuda a entender o que pode parecer uma incoerência. Depois de 1851, Comte propôs dividir a França em dezenove "intendências". Tal sugestão é bastante intrigante, pois é incompatível com a visão recebida de que ele era um defensor da centralização. No entanto, a inconsistência desaparece assim que levamos em conta a distinção entre poder temporal e poder espiritual. A centralização aplica-se apenas ao poder espiritual (Comte tinha claramente em mente o papado) e o poder temporal é por natureza local. Há muitas passagens onde a correlação é claramente declarada. Isso decorre do fato de que a mente não é limitada por fronteiras; um poder espiritual não tem escolha senão ser católico, isto é, universal. Seu domínio é o planeta Terra.

A partir disso, temos pelo menos duas consequências. A primeira é um forte interesse pela reconstrução europeia, uma prioridade política entre 1815 e 1820, mas não mais em 1850, após o triunfo do nacionalismo. A segunda é a percepção de que o Estado como conceito é um produto histórico que não existia antes de 1500, e não há razão para acreditar que os Estados existirão para sempre. Daí sua proposta de dividir a França em dezenove “intendências”: a extensão do poder temporal não pode ir além de territórios como a Bélgica ou a Córsega.

Comte também foi um dos primeiros anticolonialistas. Lugar onde o pensamento positivo surgiu e se desenvolveu, Comte considerava a Europa um líder da humanidade (1851 [1875], 313, Varouxakis 2017), mas a forma como se apoderou do planeta nos tempos modernos contraria a própria ideia que o positivismo tinha do lugar da Europa na história. Muito antes dos socialistas, os positivistas ingleses se opuseram ao imperialismo vitoriano (ver Claeys 2008). Nesse contexto, Comte e seus seguidores também discutiram extensivamente os respectivos méritos do cristianismo e do islamismo. Os turcos apreciavam muito o secularismo de Comte e seus seguidores, que representava uma solução para muitos dos problemas do Império Otomano. Ahmed Reza, um político influente, era abertamente positivista. Atatürk e os Jovens Turcos foram fortemente influenciados por eles (Kaynar 2021).

5.3 A Religião da Humanidade

O subtítulo do *Sistema é Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade*. Enquanto as diferentes formas de deísmo preservam a ideia de Deus e dissolvem a religião numa vaga religiosidade, Comte propõe exatamente o contrário: uma religião sem Deus nem com o sobrenatural. Seu projeto teve pouco sucesso; ele até realizou um *tour de*

force ao unir crentes e não crentes contra ele. Os muitos detalhes ridículos da religião de Comte tornavam a tarefa de seus oponentes ainda mais fácil. Mas esse aspecto do pensamento de Comte merece mais do que o descrédito em que caiu (Wernick 2000; de Lubac 1945).

Comte define religião como 'o estado de completa harmonia peculiar à vida humana [...] quando todas as partes da Vida são ordenadas em suas relações naturais umas com as outras' (1851, v. 2, 8; E., v. 2, 8). Comte também define a religião como um consenso, análogo ao que é saúde para o corpo. A religião tem duas funções, segundo o ponto de vista a partir do qual se considera a existência: em sua função moral, a religião deve reger cada indivíduo; em sua função política, deve unir todos os indivíduos. A religião também tem três componentes, correspondentes à tríplice divisão da mesa cerebral: doutrina, culto e regra moral (disciplina). A discussão de Comte é principalmente sobre os dois primeiros. Se considerarmos que o primeiro está relacionado com a fé e o segundo com o amor, a sua relação assume duas formas: "O amor vem primeiro e conduz-nos à fé, desde que o crescimento seja espontâneo; mas quando se torna sistemático, então a crença é construída para regular a ação do amor" (1852, v. 2, 152; E., v. 2, 83). A princípio, Comte seguia a ordem tradicional e apresentava a doutrina antes do culto, mas logo deu prioridade ao culto e viu essa mudança como um avanço considerável.

Na religião positivista, o culto, a doutrina e a regra moral têm todos o mesmo objeto, ou seja, a Humanidade, que deve ser amada, conhecida e servida. Já as Conclusões Gerais do *Curso* comparavam o conceito de Humanidade ao de Deus, afirmando a superioridade moral do primeiro. Mas somente em 1847 Comte faz a substituição explicitamente; a síntese sociológica vem substituir a síntese teológica. Ser membro da Humanidade é sociológico, não biológico.

Para pertencer ao que é definido como o todo contínuo de seres convergentes – o termo de Comte para seres (principalmente humanos) que tendem a concordar – é preciso ser digno disso. Todos os “produtores de esterco” são excluídos; inversamente, podem ser incluídos animais que tenham prestado importantes serviços. A rigor, é à sociologia que se deve recorrer para o conhecimento das leis da ordem humana mas, como a ciência final recapitula todas as outras, é toda a escala enciclopédica (*échelle*; “escada” é o resultado da classificação das ciências), isso constitui a doutrina da nova religião, que assim se torna demonstrada e não é mais revelada ou inspirada.

A principal novidade da religião de Comte reside, portanto, no culto, que é tanto privado (realizado no seio da família) quanto público. Os positivistas estabeleceram todo um sistema de orações, hinos e sacramentos (Wright 1986). Como todos estes eram amplamente inspirados pelo culto católico, dizia-se que era “catolicismo sem Cristo”, ao que os positivistas respondiam que era “catolicismo mais ciência”. Os aspectos mais conhecidos e originais da religião de Comte encontram-se no seu culto público e no calendário litúrgico positivista.

Sendo a Humanidade mais constituída por mortos do que vivos, o positivismo concebeu todo um sistema de comemorações, que devia desenvolver o sentido da continuidade histórica da Humanidade. A forma mais proeminente de adoração da Humanidade é a adoração de grandes homens. Ao contrário do calendário revolucionário francês, que seguia o ritmo das estações, o calendário positivista se inspira na história e homenageia grandes homens e mulheres de todas as nações e de todos os tempos.

Normalmente, quando se trata de religião positivista, concentra-se nas características classicamente associadas à religião, como acabamos de

fazer. É então fácil perder um de seus aspectos mais originais, ou seja, uma abordagem puramente sociológica (Bourdeau 2020). Deste ponto de vista, três tipos de sociedade devem ser distinguidos: a família, o Estado (em grego *polis*, e em latim *Civitas*) e a Igreja. O Estado é feito de famílias, a Igreja é feita de Estados. Cada um é baseado em diferentes laços: afetivo para o primeiro, ativo para o segundo e intelectual para o terceiro. Cada um também tem uma relação diferente com o espaço. Daí a necessidade de separar o Estado e a Igreja.

A sociedade religiosa é por natureza católica, no sentido de universal, e por isso não tem fronteiras além das do planeta; a superfície de um Estado atende a diferentes demandas, que impõem limites geográficos bastante rígidos. O contraste entre a história política francesa e a história política inglesa, que era um lugar comum na época de Comte (ver, por exemplo, Tocqueville ou Guizot; já está presente em Montesquieu e Voltaire) ilustra o ponto: não há separação entre Igreja e Estado na Grande Grã-Bretanha, no sentido de que a Rainha também é a cabeça da Igreja Anglicana. No entanto, sua principal aplicação está relacionada à questão: a centralização contra os poderes locais, que é outro aspecto da dimensão espacial da política. Dos dois modelos políticos constantemente confrontados no *Curso*, Comte claramente prefere o francês. Sua aliança característica da monarquia com o povo contra a aristocracia foi acompanhada por uma centralização que a Revolução se contentou em consolidar. Pode-se, portanto, ser levado a acreditar que Comte era um partidário do poder político centralizado (ou seja: temporal), quando na verdade era o contrário, pois ele propunha dividir a França em dezessete regiões administrativas, mais ou menos equivalentes às antigas províncias (1851, v. 4, 421; Vernon 1984). A centralização se aplica apenas ao poder espiritual.

5.4 Ética e sociologia

O positivismo afirmou desde muito cedo seu desejo de construir uma doutrina moral que nada devesse ao sobrenatural. Se precisamos de um poder espiritual, é porque as questões sociais são muitas vezes morais e não políticas. As reformas da sociedade devem ser feitas em uma determinada ordem: é preciso mudar as ideias, depois a moral (*les mœurs*; a palavra é difícil de traduzir: é algo como modos de agir, hábitos, *les us et coutumes*), e só então instituições. Mas com o *Sistema*, a doutrina moral (ética) muda de status e se torna uma ciência, cuja tarefa é estender a sociologia para levar em conta os fenômenos individuais, em particular os afetivos.

Os termos do problema, bem como sua solução, são dados por um dito que se encontra à margem da mesa cerebral: "Age por afeto e pensa para agir" (1851, v. 1, 726; E., v 1, 594). A primeira parte deste "verso sistemático" é garantida pelo domínio do coração; mas, entre as dez "forças afetivas", as sete primeiras correspondem ao egoísmo, as três últimas ao altruísmo. A questão toda é saber quais prevaleceriam, as de "personalidade" ou as de "sociabilidade". Embora seja importante reconhecer o caráter inato dos instintos simpáticos, somos forçados a admitir sua fraqueza inata: a supremacia das tendências egoístas é tão clara que é em si uma das características mais marcantes de nossa natureza. O grande problema humano é inverter a ordem natural e aprender a viver para os outros.

A solução consiste em "regular o interior pelo exterior" e depende, por consequência, de um bom uso da mente. A única maneira pela qual o altruísmo pode vencer é aliando-se à mente, tornando-a sua serva e não sua escrava. O coração, sem a luz da razão, é cego. Abandonada a si mesma, a afetividade se caracteriza por sua inconsistência e instabilidade.

Por isso o interior tem que ser regulado, ou seja, disciplinado. E esta tarefa é atribuída ao exterior, porque a realidade exterior é o melhor dos reguladores. Quaisquer que sejam seus próprios defeitos, a ordem que a ciência revela na natureza é, por sua indiferença aos nossos desejos, uma fonte de disciplina.

O reconhecimento de uma imutável ordem externa torna-se assim "a base objetiva da verdadeira sabedoria humana", e "na obrigação de se conformar a ela" nossas afeições encontram "uma fonte de fixidez apropriada para controlar seus caprichos espontâneos e um estímulo direto para o domínio dos instintos simpáticos" (1851, v. 1, 322; E., v. 1, 257). A ciência agora se vê investida de uma função moral; mas isso também significa que 'os pensamentos devem ser sistematizados antes dos sentimentos' (1851, v. 1, 21; E., v. 1, 17) e que, se a ascendência moral é o atributo primário do poder espiritual, esse poder não ser capaz de desempenhar suas funções sem o auxílio de um intelecto superior.

Enquanto desenvolviam uma ciência da moral fundada na doutrina moral, Durkheim e Lévy-Bruhl dependiam fortemente desse aspecto do *Sistema*. Como a palavra "sociologia", a palavra "altruísmo" foi cunhada por Comte. Sendo profundamente consciente do que o homem e os animais têm em comum, Comte estava próximo do que hoje é conhecido como "ética evolutiva": ele via a cooperação entre os homens como contínua com fenômenos dos quais a biologia nos dá mais exemplos. O mesmo interesse pela biologia o levou a vincular a medicina à doutrina moral e até à religião. Em nossas sociedades modernas, o estudo do ser humano "está agora irracionalmente dividido entre três classes de pensadores: os médicos, que estudam apenas o corpo; os Filósofos, que imaginam estudar a mente; e os Sacerdotes, que estudam especialmente o coração" (1852, v. 2, 437; E., v. 2, 356). Para remediar isso e respeitar a unidade de

nossa natureza, ele propôs dar ao novo clero um papel na medicina, considerando, por exemplo, que não há melhor endosso de uma regra de higiene do que um decreto religioso. Antes de morrer, ainda teve tempo de esboçar, nas cartas a Audiffrent, os rudimentos de uma teoria sociológica das doenças.

6. Conclusão

No geral, o *Sistema* não foi bem recebido. Quase imediatamente, Mill e Littré apresentaram a ideia de que havia um “bom Comte”, o autor do *Curso*, e um “mau Comte”, o autor do *Sistema*. No entanto, é impossível limitar-se apenas ao *Curso*. As primeiras obras causaram forte impressão em algumas das melhores mentes da época; eles continuam sendo leitura obrigatória para todos que desejam entender a filosofia positiva, pois ainda estão entre as melhores introduções ao assunto. O *Curso* não fazia parte do projeto inicial, que Comte nunca perdeu de vista; o trabalho é melhor considerado como um parêntese, reconhecidamente aberto por vinte anos, mas que Comte pretendia fechar muito rapidamente. A razão pela qual Comte sempre apresentou o *Plano de 1822* como fundamental é que, a partir do próprio título, encontram-se os dois temas que ele pretendia pensar em sua relação: ciência e sociedade. A questão principal é política: como a sociedade deve ser reorganizada?

A ciência, embora presente desde o início, desempenha um papel secundário como meio para atingir o objetivo escolhido. Toda a obra de Comte visa a fundação de uma disciplina em que o estudo da sociedade se torne finalmente positivo, científico. Sua ideia de sociologia não é exatamente aquela a que estamos acostumados hoje; mas o significado atual do termo “positivismo”, segundo o qual é apenas uma filosofia da ciência, é ainda mais enganoso como uma pista para o pensamento de

Comte. Embora o fundador do positivismo seja justamente considerado um dos grandes filósofos da ciência, ao lado de Poincaré e Carnap, seu lugar natural é em outro lugar, ao lado de sociólogos como seus contemporâneos Marx e Tocqueville. Somente quando surge a questão do que distingue Comte deste último é que a ciência entra em cena.

Os limites da filosofia da ciência de Comte são facilmente vistos, mas isso não diminui seu valor, que continua considerável. No entanto, o mesmo não pode ser dito da política positiva. Dado que a separação entre poder espiritual e poder temporal repousa na separação entre teoria e prática, Comte se absteve de qualquer ação política direta e, por exemplo, condenou a decisão de Mill de concorrer ao parlamento. Mas seu próprio projeto de reorganização da sociedade apresenta um problema semelhante. Em seus escritos, é difícil distinguir o que diz respeito à ciência social objetiva de um programa de reforma que reflete apenas uma posição pessoal.

Além dessa dificuldade, as fraquezas da política positiva são numerosas. Entre eles, os mais notáveis (críticas aos direitos humanos, elogios à ditadura) não são necessariamente os mais graves, pois as objeções às primeiras são facilmente respondidas. Por exemplo, enquanto Comte critica a liberdade de consciência, ele sempre apoia fortemente a liberdade de expressão. Também devemos achar reconfortante seu profundo respeito pela espontaneidade, considerando que é uma parte importante de nossa ideia de liberdade. Mais graves, talvez, parecem ser as consequências da rejeição da psicologia. A pergunta moral, 'O que devo fazer?', deixa de ser feita na primeira pessoa, e se transforma em um problema de engenharia: 'O que devo fazer para tornar os homens mais éticos?' Da mesma forma, os positivistas foram convidados a viver

abertamente, por meio do qual a distinção entre vida privada e pública desaparece.

No entanto, considerar apenas as fraquezas da política positiva não seria justo. Mesmo que Comte estivesse frequentemente enganado, sua teoria do consenso, bem como a seriedade com que ele considerou a questão "Qual religião após a morte de Deus?" (para dar apenas dois exemplos) provavelmente nos ajudará a resolver certos problemas que confrontam nossa sociedade. O pensamento de Comte é resolutamente orientado para o futuro. A ordem do tempo, disse ele, não é passado-presente-futuro, mas sim passado-futuro-presente. Este último, sendo apenas "um espaço vago e fugaz que preenche o intervalo entre duas imensidades de duração e as une [...], só pode ser concebido adequadamente com a ajuda dos dois extremos que une e separa" (1851, v. 2, 364; E., v. 2, 296).

Uma avaliação sólida da filosofia de Comte também deve levar em consideração o trabalho de seus seguidores, um tópico que recentemente recebeu atenção renovada, especialmente para a Inglaterra (Wilson 2019, 2021).

7. Bibliografia

7.1 Leitura Primária

Ainda não existe uma edição padrão das obras de Comte e algumas das mais importantes (a segunda parte do *Curso de Filosofia Positiva*, todo o *Sistema de Política Positiva*) estão indisponíveis há muitos anos (no caso do *Sistema*, por mais de cinquenta anos), até recentemente. A edição mais completa, que é uma reimpressão anastática de volumes publicados anteriormente (essencialmente 1830-1842 e 1851-1854), é:

- Auguste Comte, *Œuvres*, Paris: Anthropos (11 vols.), 1968-1970.

A new edition has yet to appear. For the time being, only one volume has been issued:

- Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, leçons 46-51, Paris: Hermann, 2012.
- On the other hand, English positivists (Harriet Martineau, Richard Congreve, John H. Bridges, Edward S. Bessly, Frederic Harrison) translated in the second half of the 19th century the most important works. So, after the original text, we give the reference to these English translations, even if they are not easily accessible.
- 1820, "Sommaire appréciation du passé moderne", in *L'Organisateur*, 8ième et 9ième lettres; reprinted in 1851 (v. 4, appendix) and 1970; translated in 1974 and 1998.
- 1822, "Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société", Bourdeau M. (ed.), Paris: Hermann, 2020; translated in 1974 and 1998.
- 1825, "Considérations philosophiques sur la science et les savants", in *Le Producteur*, n° 7, 8 et 10; reprinted in 1851 (v. 4, appendix) and 1970; translated in 1974 and 1998 [available on line: www.bibnum.education.fr/tags/auguste-comte]
- 1826, "Considérations sur le pouvoir spirituel", in *Le Producteur*, n° 13, 20 et 21; reprinted in 1851 (v. 4, appendix) and 1970; translated in 1974 and 1998.
- 1830-1842: *Cours de philosophie positive*, Paris: Rouen first, then Bachelier (6 vols.); page reference is to the new edition, Paris: Hermann, 2 vols., 1975. Freely translated and condensed by Harriet Martineau: *The positive philosophy of Auguste Comte*, London: J. Chapman, 1853. Parsons (1961) gives some selections from the sociology lessons.

- 1843, *Traité élémentaire de géométrie algébrique*, Paris: V. Dalmont.
- 1844a, *Discours sur l'esprit positif*, Paris: V. Dalmont; reprinted, Paris: Vrin, 1995 (introduction to 1844b, published separately). Translated as: *A Discourse on the Positive Spirit*, London: Reeves, 1903.
- 1844b, *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Paris: V. Dalmont; reprinted, Paris: Fayard, 1985.
- 1845-1846, *Correspondance avec Clotilde de Vaux*, Guigue A. (ed.), Paris: Mercure de France, 2021.
- 1848, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris: Mathias; reprinted, Paris: Garnier Freres, 1998 (introduction to 1851, published separately). Translated as: *General View of Positivism*, London: Trubner, 1865.
- 1851-1854, *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (4 vols.), Paris, Carilian-Goeury. Translated as: *System of Positive Polity*, London: Longmans, Green and co., 1875-1877. A new annotated edition is being published; some volumes are already available: v. 1-2 (Introduction fondamentale) and v. 2 (Statique sociale), Paris: Hermann, 2022.
- 1852, *Catéchisme positiviste*, Paris: self-published; reprinted, Paris: Garnier Freres, 1966. Translated as: *The Catechism of Positive Religion*, London: Trubner, 1891.
- 1855, *Appel aux conservateurs*, Paris: self-published. Translated as: *Appeal to Conservatives*, London: Trubner, 1889. New edition, Paris: Editions du Sandre, 2009.
- 1856, *Synthèse subjective*, Paris: self-published. Translated as: *Subjective Synthesis*, London: Kegan Paul, 1891.
- 1970, *Ecrits de jeunesse: 1816-1828*, textes établis et présentés par P. Carneiro et P. Arnaud; Paris: École Pratique des Hautes Etudes.

- 1973-1990, Correspondance générale et confessions (8 vols.), Paris: École Pratique des Hautes Etudes; La Haye: Mouton.
- 2017, Cours sur l'histoire de l'humanité (1849-1851), texte établi et présenté par L. Fedi; Geneva: Droz.

Traduções:

- 1974, The Crisis of Industrial Civilisation, The Early Essays of Auguste Comte, R. Fletcher (ed.), London: Heinemann.
- 1995, The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte, O. Haac (ed.), London: Transaction Publishers.
- 1998, Early Political Writings, H. S. Jones (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Obras de Mill

- While reading Comte, it is useful to have continual reference to Mill, especially:
- 1843, System of Logic, Ratiocinative and Inductive, London: John Parker; reprinted in Mill 1963ff, vols. 7-8.
- 1865, Auguste Comte and Positivism, London: Trubner; reprinted in Mill 1963ff, vol. 10, pp. 261-368.
- 1873, Autobiography, London: Longmans; reprinted in Mill 1963ff, vol. 1, pp. 1-290.
- 1874, Three Essays on Religion, London: Longmans; reprinted in Mill 1963ff, vol. 10, pp. 369-489.
- 1963, Earlier Letters, in Mill 1963ff, v. 12-13.
- 1963ff, Collected Works of John Stuart Mill, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press.

7.2 Leitura Secundária

- Arbousse-Bastide, P., 1957, La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte, Paris: Presses Universitaires de France.
- Aron, R., 1959, La société industrielle et la guerre, Paris: Plon.
- Bensaude, B. and Petit, A., 1976, "Le féminisme militant d'un auguste phallocrate", *Revue philosophique*, 3: 293-311.
- Bourdeau, M., 2000, "L'esprit ministre du cœur", *Revue de philosophie et de théologie*, 132: 175-192.
- ---, 2004, "L'idée de point de vue sociologique", *Cahiers internationaux de sociologie*, 117(1): 225-238.
- ---, 2006, Les trois états: science, théologie et métaphysique chez Comte, Paris, Editions du Cerf.
- ---, 2009, "Agir sur la nature, la théorie positive de l'industrie", *Revue philosophique*, 439-456.
- ---, 2011, "Pouvoir spirituel et fixation de croyances", *Commentaire*, 136: 1095-1104.
- ---, 2016, "Fallait-il oublier Comte? Retour sur The Counter Revolution of Science", *Revue européenne des sciences sociales*, 54(2): 89-112.
- ---, 2019, "Saint-Simon et Auguste Comte, la fin d'une collaboration, 1822-1824", *Archives de philosophie*, 82(4): 771-790.
- ---, 2020, "Société politique et société religieuse", *Commentaire*, 174: 107-114.
- Bourdeau, M., Pickering, M., and Schmaus, W., (eds.), 2018, Love, Order & Progress, The Science, Philosophy and Politics of Auguste Comte, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- Bourdeau, M, and Chazel, F., (eds.), 2002, *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, Paris: L'Harmattan.
- Braunstein, J.-F., 2009, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte ; Vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Brenner, A., 2021, "How did Philosophy of Science come about? From Comte's Positive Philosophy to Abel Rey's absolute positivism", *HOPOS, The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 11(2): 428-445.
- Cashdollar, C. D., 1989, *The Transformation of Theology (1830-1890): Positivism and Protestant Thought in Britain and America*, Princeton: Princeton University Press.
- Claeys, G., 2010, *Imperial Sceptics, British Critics of Empire, 1850-1920*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Clauzade, L., 2009, *L'organe de la pensée; Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Presses universitaires de Franche-Comté, coll. *Annales littéraires n° 845*, Besançon.
- De Boni, Cl., 2003, *Descrivere el futuro*, Florence: Florence University Press.
- ---, 2013, *Storia di una utopia, la religione dell'Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Milano: Mimesis Edizioni.
- de Lubac, H., 1945, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes; reprinted in: *Œuvres complètes*, t. II, Paris: Le Cerf, 1998.
- Dixon, Th., 2008, *The Invention of Altruism*, Oxford: Oxford University Press.
- Fedi, L., 2000, *Comte*, Paris: Les Belles Lettres.

- ---, 2014, *La réception germanique d'Auguste Comte* (Les cahiers philosophiques de Strasbourg, 35), Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.
- Feichtinger, J., Fillager, Fr., and Surman, J., (eds.), 2018, *The Worlds of Positivism, A Global Intellectual History, 1770-1930*, London: Palgrave Macmillan.
- Forbes, G. H., 1975, *Positivism in Bengal*, Calcutta: Minerva.
- Gane, M., 2006, *Auguste Comte* (Key Sociologist series), London: Routledge.
- Gouhier, H., 1933-1941, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris: Vrin, 3 vols.
- ---, 1965, *La vie d'Auguste Comte*, Paris: Vrin.
- Grange, J., 1996, *La philosophie d'Auguste Comte: science, politique, religion*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Guillin, V., 2007, "La question de l'égalité des sexes dans la correspondance Mill-Comte: une approche méthodologique", *Archives de philosophie*, 70(1): 57-75.
- ---, 2009, *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality: Historical, Methodological and Philosophical Issues* Amsterdam: Brill (Studies in the History of Political Thought).
- Hale, Ch., 1989, *Transformation of Liberalism in Late 19th Century Mexico*, Princeton: Princeton University Press.
- Harp, G., 1994, *Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865-1920*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hayek, F. 1952, *The Counter Revolution of Science*, Glencoe: The Free Press.

- Kaynar, E., 2021, L'héroïsme de la vie moderne, Ahmed Riza (1858-1930) en son temps, Paris-Louvain-Bristol: Peeters
- Labreure, D., and Petit, A. (eds.), 2021, Femmes et Positivismes, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.
- Lacroix, J., 1961, La sociologie d'Auguste Comte, Paris: Presses Universitaires de France.
- Laudan, L., 1981, Science and Hypothesis: Historical Essays on Scientific Methodology, Dordrecht: D. Reidel.
- Lepenies, W., 1988, Between Literature and Science: The Rise of Sociology, Cambridge: Cambridge University Press.
- ---, 2010, Auguste Comte, die Macht der Zeichen, München: Hanser Verlag.
- Levy-Bruhl, L., 1899, La philosophie d'Auguste Comte, Paris: Alcan.
- Macherey, P., 1989, Comte, la philosophie et les sciences, Paris: Presses Universitaires de France.
- Mesure, S., 1990, Dilthey et la fondation des sciences historiques, Paris: Presses Universitaires de France.
- Muglioni, J., 1995, Auguste Comte, un philosophe pour notre temps, Paris: Kimé.
- Parsons, T., 1961, Theories of Society, 2 volumes, Glencoe: The Free Press.
- Petit, A., (ed), 2003, Auguste Comte, Trajectoires positivistes 1798-1998, Paris: L'Harmattan.
- ---, 2016, Le système d'Auguste Comte, de la science à la religion par la philosophie, Paris: Vrin.
- Pickering, M., 1993-2009, Auguste Comte: An Intellectual Biography, vol. 1-3, Cambridge: Cambridge University Press.

- Plé, B., 1996, *Die "Welt" aus den Wissenschaften: Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzent des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Raeder, L., 2002, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Columbia: University of Missouri Press.
- Scharff, R. C., 1995, *Comte after Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmaus, W, 1982, "A reappraisal of Comte's Three-states Law", *History and Theory*, 21(2): 248-66.
- Schmaus, W. , and Rey O., 2021, "Special Issue Introduction", *HOPOS, The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 11(2): 421-427.
- Simon, W. M., 1963, *European Positivism in the Nineteenth Century*, New York: Kennicat Press.
- Trindade, S., 2003, "La république positiviste chez Comte, théorie et pratique", in Petit 2003.
- Varouxakis, G., 2017, "The Godfather of 'Occidentality': Auguste Comte and the Idea of 'The West'", *Modern Intellectual History*, 1-31. doi: 10.1017/S1479244317000415
- Vernon, R., 1984, "Auguste Comte and the Withering-away of the State", *Journal of the History of Ideas*, 45: 549-66.
- ---, 2005, "Auguste Comte's Cosmopolis of Care", in *Friends, Citizens and Strangers*, Toronto: University of Toronto Press.
- Wartelle, J.-Cl., 2001, *L'héritage d'Auguste Comte, histoire de "l'Eglise" positiviste*, Paris: L'Harmattan.
- Wernick, A., 2000, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Wilson, M., 2019, *Moralising Space, The Utopian Urbanism of the British Positivists, 1855–1920*, London: Routledge.
- —, 2021, *Richard Congreve, Positivist Politics, and the British Empire*, London: Palgrave Macmillan.
- Wright T. R., 1986, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.

Autor: Michael Bourdeau

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

HERBERT SPENCER

Filósofo e sociólogo britânico, Herbert Spencer (1820-1903) foi uma figura importante na vida intelectual da era vitoriana. Ele foi um dos principais proponentes da teoria da evolução em meados do século XIX, e sua reputação na época rivalizava com a de Charles Darwin. Spencer foi inicialmente mais conhecido por desenvolver e aplicar a teoria evolutiva à filosofia, psicologia e ao estudo da sociedade – o que ele chamou de sua “filosofia sintética” (veja seu *Um Sistema de Filosofia Sintética*, 1862-93). Hoje, no entanto, ele é geralmente lembrado nos círculos filosóficos por seu pensamento político, principalmente por sua defesa dos direitos naturais e pelas críticas ao positivismo utilitarista, e seus pontos de vista foram invocados por pensadores "libertários" como Robert Nozick.

ÍNDICE

1. Vida
2. Método
3. Natureza humana
4. Religião
5. Filosofia moral
6. Filosofia política
7. Avaliação
8. Referências e Leitura Adicional
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Vida

Spencer nasceu em Derby, Inglaterra, em 27 de abril de 1820, o mais velho de nove filhos, mas o único a sobreviver à infância. Ele foi o produto

de uma educação indisciplinada e amplamente informal. Seu pai, George, era professor de escola, mas um homem não convencional, e a família de Spencer era metodista 'dissidentes', com simpatias quacres. Desde tenra idade, Herbert foi fortemente influenciado pelo individualismo e pelas visões anti-establishment e anticlericais de seu pai, e pelas visões radicais benthamitas de seu tio Thomas. De fato, os primeiros anos de Spencer mostraram muita resistência à autoridade e à independência.

Uma pessoa de interesses ecléticos, Spencer acabou se formando como engenheiro civil para ferrovias, mas, em seus 20 anos, voltou-se para o jornalismo e a redação política. Ele foi inicialmente um defensor de muitas das causas do radicalismo filosófico e de algumas de suas ideias (por exemplo, a definição de 'bom' e 'mau' em termos de suas consequências prazerosas ou dolorosas, e sua adoção de uma versão do 'maior princípio da felicidade') mostram semelhanças com o utilitarismo.

De 1848 a 1853, Spencer trabalhou como redator e subeditor do semanário financeiro *O Economista* e, como resultado, entrou em contato com vários polêmicos políticos como George Henry Lewes, Thomas Carlyle, o futuro amante de Lewes, George Eliot (Mary Ann Evans [1819-1880]) - com quem o próprio Spencer teve uma longa (embora puramente intelectual) associação - e TH Huxley (1825-1895). Apesar da diversidade de opiniões a que foi exposto, a confiança inquestionável de Spencer em seus próprios pontos de vista foi combinada com uma teimosia e uma recusa em ler autores dos quais ele discordava.

Em seus primeiros escritos, Spencer defendeu uma série de causas radicais - particularmente a nacionalização da terra, até que ponto a economia deveria refletir uma política de *laissez-faire* e o lugar e o papel das mulheres na sociedade - embora tenha abandonado a maioria dessas causas mais tarde em sua vida.

Em 1851, apareceu o primeiro livro de Spencer, *Estática Social, ou as Condições Essenciais para a Felicidade Humana* ("Estática social" - o termo foi emprestado de Auguste Comte - lida com as condições da ordem social e foi preliminar a um estudo do progresso e evolução humanos - isto é, "dinâmica social"). Nesta obra, Spencer apresenta um relato do desenvolvimento da liberdade humana e uma defesa das liberdades individuais, com base em uma teoria evolutiva (estilo lamarckista).

Com a morte de seu tio Thomas, em 1853, Spencer recebeu uma pequena herança que lhe permitiu dedicar-se à escrita sem depender de um emprego regular.

Em 1855, Spencer publicou seu segundo livro, *Os Princípios da Psicologia*. Como em *Estática Social*, Spencer viu Bentham e Mill como alvos principais, embora no presente trabalho ele se concentrasse nas críticas ao associacionismo deste último (Spencer posteriormente revisou este trabalho, e Mill passou a respeitar alguns dos argumentos de Spencer). *Os Princípios da Psicologia* foi muito menos bem-sucedido do que *Estática Social*, no entanto, e nessa época Spencer começou a ter sérios problemas de saúde (predominantemente mentais) que o afetaram pelo resto de sua vida. Isso o levou a buscar privacidade e cada vez mais evitava aparecer em público. Embora descobrisse que, por causa de sua saúde debilitada, só conseguia escrever algumas horas por dia, embarcou em um longo projeto - os nove volumes de *Um Sistema de Filosofia Sintética* (1862-93) - que fornecia um relato sistemático de seus pontos de vista em biologia, sociologia, ética e política. Essa 'filosofia sintética' reuniu uma ampla gama de dados das várias ciências naturais e sociais e os organizou de acordo com os princípios básicos de sua teoria evolutiva.

A Filosofia Sintética de Spencer estava inicialmente disponível apenas por assinatura privada, mas ele também era colaborador das principais

revistas e jornais intelectuais de sua época. Sua fama cresceu com suas publicações, e ele contava entre seus admiradores tanto pensadores radicais quanto cientistas proeminentes, incluindo John Stuart Mill e o físico John Tyndall. Nas décadas de 1860 e 1870, por exemplo, a influência da teoria evolutiva de Spencer estava em pé de igualdade com a de Charles Darwin.

Em 1883, Spencer foi eleito membro correspondente da seção filosófica da academia francesa de ciências morais e políticas. Seu trabalho também foi particularmente influente nos Estados Unidos, onde seu livro, *O Estudo da Sociologia*, esteve no centro de uma controvérsia (1879-80) na Universidade de Yale entre um professor, William Graham Sumner, e o presidente da universidade, Noah Porter. A influência de Spencer se estendeu aos escalões superiores da sociedade americana e foi afirmado que, em 1896, "três juízes da Suprema Corte foram declarados 'Spencerianos'". Sua reputação atingiu o auge na década de 1870 e no início da década de 1880, e ele foi indicado ao Prêmio Nobel de Literatura em 1902. Spencer, entretanto, recusou a maioria das honras que recebeu.

A saúde de Spencer deteriorou-se significativamente nas últimas duas décadas de sua vida, e ele morreu em relativa reclusão, após uma longa doença, em 8 de dezembro de 1903.

Durante sua vida, cerca de um milhão de cópias de seus livros foram vendidos, seu trabalho foi traduzido para francês, alemão, espanhol, italiano e russo, e suas ideias eram populares em vários outros países, como a Polônia (por exemplo, através obra do positivista Wladyslaw Kozlowski). No entanto, no final de sua vida, suas opiniões políticas não eram mais tão populares quanto antes, e as correntes dominantes do liberalismo permitiam um estado mais intervencionista.

2. Método

O método de Spencer é, em linhas gerais, científico e empírico, e foi influenciado significativamente pelo positivismo de Auguste Comte. Pelo caráter empírico do conhecimento científico e por sua convicção de que aquilo que é conhecido – a vida biológica – está em processo de evolução, Spencer sustentava que o conhecimento está sujeito à mudança. Assim, Spencer escreve: “Na ciência, o importante é modificar e mudar as próprias ideias à medida que a ciência avança”. Como o conhecimento científico era principalmente empírico, no entanto, aquilo que não era "perceptível" e não podia ser testado empiricamente não podia ser conhecido (essa ênfase no cognoscível como perceptível levou os críticos a acusar Spencer de não distinguir entre perceber e conceber). No entanto, Spencer não era um cético.

O método de Spencer também era sintético. O propósito de cada ciência ou campo de investigação era acumular dados e derivar desses fenômenos os princípios básicos ou leis ou 'forças' que lhes deram origem. Na medida em que tais princípios se ajustassem aos resultados de investigações ou experimentos em outras ciências, poder-se-ia ter explicações com alto grau de certeza. Assim, Spencer se esforçou para mostrar como as evidências e conclusões de cada uma das ciências são relevantes e materialmente afetadas pelas conclusões das outras.

3. Natureza Humana

No primeiro volume de *Um Sistema de Filosofia Sintética*, intitulado *Primeiros Princípios* (1862), Spencer argumentou que todos os fenômenos poderiam ser explicados em termos de um longo processo de evolução nas coisas. Este "princípio de continuidade" era que os organismos homogêneos são instáveis, que os organismos se

desenvolvem de formas simples para formas mais complexas e heterogêneas, e que tal evolução constitui uma norma de progresso. Esta descrição da evolução forneceu uma estrutura completa e 'predeterminada' para o tipo de variação observada por Darwin - e o respeito de Darwin por Spencer foi significativo.

Mas, embora Spencer sustentasse que o progresso era uma necessidade, ele era "necessário" apenas em geral, e não há elemento teleológico em sua descrição desse processo. Na verdade, foi Spencer, e não Darwin, quem cunhou a expressão "sobrevivência do mais apto", embora Darwin tenha vindo a empregar a expressão em edições posteriores da *Origem das Espécies* (que essa visão era ambígua - pois não estava claro se alguém tinha em mente o indivíduo ou espécie "mais apto" - e longe de ser universal era algo que ambas as figuras, no entanto, falharam em abordar).

A compreensão de Spencer sobre a evolução incluía a teoria lamarckiana da herança de características adquiridas e enfatizava a influência direta de agentes externos no desenvolvimento do organismo. Ele negou (como Darwin havia argumentado) que a evolução fosse baseada nas características e no desenvolvimento do próprio organismo e em um simples princípio de seleção natural.

Spencer sustentou que tinha evidências para esse relato evolutivo do estudo da biologia (ver *Princípios de Biologia*, 2 vols. [1864-7]). Ele argumentou que há uma especialização gradual nas coisas - começando com organismos biológicos - em direção à autossuficiência e à individuação. Como pode-se dizer que a natureza humana melhora e muda, então, as visões científicas - incluindo morais e políticas - que repousavam na suposição de uma natureza humana estável (como a pressuposta por muitos utilitaristas) tiveram que ser rejeitadas. A 'natureza

humana' era simplesmente "o agregado dos instintos e sentimentos dos homens" que, com o tempo, se adaptariam à existência social. Spencer ainda reconhecia a importância de compreender os indivíduos em termos do 'todo' do qual eles eram 'partes', mas essas partes eram mutuamente dependentes, não subordinadas ao organismo como um todo. Eles tinham uma identidade e um valor dos quais o todo dependia - ao contrário, pensou Spencer, do retratado por Hobbes.

Para Spencer, então, a vida humana não era apenas um continuum, mas também a culminação de um longo processo de evolução. Embora admitisse que havia um desenvolvimento paralelo da mente e do corpo, sem reduzir o primeiro ao último, ele se opunha ao dualismo e sua concepção da mente e do funcionamento do sistema nervoso central e do cérebro era mecanicista.

Embora o que caracterizasse o desenvolvimento dos organismos fosse a 'tendência à individuação' (*Estática Social*[1851], p. 436), isso estava associado a uma inclinação natural dos seres para perseguir o que quer que preservasse suas vidas. Quando se examina o ser humano, essa inclinação natural se reflete na característica do auto interesse racional. De fato, essa tendência de perseguir os próprios interesses individuais é tal que, pelo menos nas sociedades primitivas, Spencer acreditava que o principal fator motivador para a união dos seres humanos era a ameaça de violência e guerra.

Paradoxalmente, talvez, Spencer tenha uma visão "orgânica" da sociedade. A partir das características das entidades individuais, pode-se deduzir, por meio das leis da natureza, o que promoveria ou proporcionaria a vida e a felicidade humana. Ele acreditava que a vida social era uma extensão da vida de um corpo natural, e que os "organismos" sociais refletiam os mesmos princípios evolutivos

(lamarckianos) ou leis que as entidades biológicas. A existência de tais "leis", então, fornece uma base para a ciência moral e para determinar como os indivíduos devem agir e o que constituiria a felicidade humana.

4. Religião

Como resultado de sua visão de que o conhecimento sobre os fenômenos requer demonstração empírica, Spencer sustentou que não podemos conhecer a natureza da realidade em si e que havia, portanto, algo que era fundamentalmente "incognoscível" (isto incluía o conhecimento completo da natureza do espaço, tempo, força, movimento e substância).

Uma vez que, afirmou Spencer, não podemos conhecer nada não empírico, não podemos saber se existe um Deus ou qual pode ser seu caráter. Embora Spencer fosse um crítico severo da religião e da doutrina e prática religiosa – sendo estes os objetos apropriados de investigação e avaliação empírica – sua posição geral sobre religião era agnóstica. O teísmo, argumentou ele, não pode ser adotado porque não há meios de adquirir conhecimento do divino e não haveria como testá-lo. Mas, embora não possamos saber se as crenças religiosas são verdadeiras, também não podemos saber se as crenças religiosas (fundamentais) são falsas.

5. Filosofia Moral

Spencer viu a vida humana como contínua, mas também como a culminação de um longo processo de evolução, e ele sustentou que a sociedade humana reflete os mesmos princípios evolutivos que os organismos biológicos fazem em seu desenvolvimento. A sociedade – e as instituições sociais como a economia – podem, acreditava ele, funcionar sem controle externo, assim como o sistema digestivo ou um organismo

inferior (embora, ao argumentar isso, Spencer tenha falhado em ver as diferenças fundamentais entre 'superior' e 'níveis inferiores' de organização social). Para Spencer, todo desenvolvimento natural e social refletia "a universalidade da lei". Começando com as 'leis da vida', as condições da existência social e o reconhecimento da vida como um valor fundamental, a ciência moral pode deduzir que tipos de leis promovem a vida e produzem felicidade.

Dadas as variações de temperamento e caráter entre os indivíduos, Spencer reconheceu que havia diferenças no que consiste especificamente a felicidade (*Estática Social* [1851], p. 5). Em geral, porém, 'felicidade' é o excesso de prazer sobre a dor, e 'o bem' é o que contribui para a vida e o desenvolvimento do organismo, ou - o que é quase a mesma coisa - o que fornece esse excesso de prazer sobre a dor. Felicidade, portanto, reflete a adaptação completa de um organismo individual ao seu ambiente - ou, em outras palavras, 'felicidade' é aquilo que um ser humano individual busca naturalmente.

Para que os seres humanos floresçam e se desenvolvam, Spencer sustenta que deve haver o mínimo possível de restrições artificiais, e é principalmente a liberdade que ele, ao contrário de Bentham, via como promotora da felicidade humana. Embora o progresso fosse uma característica inevitável da evolução, era algo a ser alcançado apenas por meio do livre exercício das faculdades humanas (ver *Estática Social*).

A sociedade, no entanto, é (por definição, para Spencer) um agregado de indivíduos, e a mudança na sociedade só poderia ocorrer quando os membros individuais dessa sociedade tivessem mudado e se desenvolvido (*O Estudo da Sociologia*, pp. 366-367). Os indivíduos são, portanto, 'primários', o desenvolvimento individual foi 'egoísta' e as associações com outros em grande parte instrumentais e contratuais.

Ainda assim, Spencer achava que os seres humanos exibiam uma simpatia e preocupação naturais uns pelos outros; há um caráter comum e há interesses comuns entre os seres humanos que eles acabam por reconhecer como necessários não só para o desenvolvimento geral, mas também para o desenvolvimento individual (isso reflete, até certo ponto, o organicismo de Spencer). No entanto, Spencer sustentava que o "altruísmo" e a compaixão além da unidade familiar eram sentimentos que passaram a existir apenas recentemente nos seres humanos.

Spencer sustentou que havia um mecanismo natural - um 'senso moral inato' - nos seres humanos pelo qual eles chegam a certas intuições morais e das quais leis de conduta podem ser deduzidas (*Os Princípios da Ética*, I [1892], p. 26). Assim, pode-se dizer que Spencer sustentava uma espécie de "teoria do senso moral" (*Estática Social*, pp. 23, 19). Mais tarde em sua vida, Spencer descreveu esses "princípios" de senso moral e de simpatia como os "efeitos acumulados de experiências instintivas ou herdadas". Esse mecanismo de sentimento moral era, acreditava Spencer, uma manifestação de sua ideia geral do 'persistência da força'. Como essa persistência da força era um princípio da natureza e não podia ser criada artificialmente, Spencer sustentava que nenhum estado ou governo poderia promover o sentimento moral mais do que poderia promover a existência da força física.

Mas enquanto Spencer insistia que a liberdade era o poder de fazer o que se desejava, ele também sustentava que o que se desejava era totalmente determinado por "uma infinidade de experiências anteriores" (*Os Princípios da Psicologia*, pp. 500-502.) Spencer viu essa análise da ética como culminando em uma 'Ética Absoluta', cujo padrão era a produção de puro prazer - e ele sustentava que a aplicação desse padrão produziria,

tanto quanto possível , a maior quantidade de prazer sobre a dor a longo prazo.

As opiniões de Spencer aqui foram rejeitadas por Mill e Hartley. Sua principal objeção era que o relato de Spencer sobre os "desejos" naturais era inadequado porque não fornecia qualquer razão *pela qual* alguém deveria ter os sentimentos ou preferências que tinha.

Há, no entanto, mais na ética de Spencer do que isso. À medida que os indivíduos se tornam cada vez mais conscientes de sua individualidade, eles também se tornam conscientes da individualidade dos outros e, portanto, da *lei da liberdade igual*. Este 'primeiro princípio' é que 'Todo homem tem liberdade para fazer tudo o que quiser, desde que não infrinja a igual liberdade de qualquer outro homem' (*Estática Social*, p. 103). O 'senso moral' de alguém, então, levou ao reconhecimento da existência de direitos individuais, e pode-se identificar tensões de uma ética baseada em direitos nos escritos de Spencer.

As visões de Spencer refletem claramente uma ética fundamentalmente 'egoísta', mas ele sustentou que os egoístas racionais, na busca de seu próprio interesse, não entrariam em conflito uns com os outros. Ainda assim, cuidar de alguém que não tem relação direta consigo mesmo - como sustentar os desempregados e subempregados - é, portanto, não apenas não do interesse próprio, mas incentiva a preguiça e trabalha contra a evolução. Nesse sentido, pelo menos, a desigualdade social era explicada, se não justificada, por princípios evolutivos.

6. Filosofia Política

Apesar de seu egoísmo e individualismo, Spencer sustentava que a vida em comunidade era importante. Como a relação das partes umas com as outras era de dependência mútua, e por causa da prioridade da "parte"

individual sobre o coletivo, a sociedade não podia fazer ou ser outra coisa senão a soma de suas unidades. Essa visão é evidente, não apenas em sua primeira grande contribuição significativa para a filosofia política, *Estática Social*, mas também em seus ensaios posteriores - alguns dos quais aparecem em edições posteriores de *O Homem contra o Estado*.

Como observado anteriormente, Spencer tinha uma visão 'orgânica' da sociedade. No entanto, como também observado acima, ele argumentou que o crescimento natural de um organismo exigia 'liberdade' - o que lhe permitia (filosoficamente) justificar o individualismo e defender a existência de direitos humanos individuais. Por causa de seu compromisso com a "lei da liberdade igual" e sua visão de que a lei e o estado necessariamente interfeririam nela, ele insistiu em uma ampla política de *laissez faire*.

Para Spencer, a 'liberdade' "deve ser medida, não pela natureza da máquina governamental sob a qual ele vive [...], mas pela relativa escassez das restrições que ela impõe a ele" (*O Homem contra o Estado* [1940], p. 19); o liberal genuíno procura revogar aquelas leis que coagem e restringem os indivíduos de fazerem o que bem entenderem. Spencer seguiu o liberalismo anterior, então, ao sustentar que a lei é uma restrição da liberdade e que a restrição da liberdade, em si, é má e justificada apenas onde é necessária para a preservação da liberdade. A única função do governo era ser o policiamento e a proteção dos direitos individuais. Spencer sustentou que a educação, a religião, a economia e o cuidado dos doentes ou indigentes não deveriam ser realizados pelo estado.

O direito e a autoridade pública têm por finalidade geral, portanto, a administração da justiça (equiparada à liberdade e à proteção dos direitos). Essas questões se tornaram o foco do trabalho posterior de

Spencer em filosofia política e, particularmente, em *O Homem contra o Estado*. Aqui, Spencer contrasta o liberalismo clássico inicial com o liberalismo do século 19, argumentando que era o último, e não o primeiro, que era um "novo toryismo" - o inimigo do progresso individual e da liberdade. É aqui também que Spencer desenvolve um argumento para a afirmação de que os indivíduos têm direitos, com base em uma 'lei da vida' (curiosamente, Spencer reconhece que os direitos não são inerentemente morais, mas tornam-se assim apenas pelo reconhecimento de alguém de que, para que sejam obrigatórios para os outros, os direitos dos outros devem ser obrigatórios para si mesmo - isso é, em outras palavras, uma consequência da 'lei de igual liberdade'). Ele concluiu que todos tinham direitos básicos à liberdade 'em virtude de suas constituições' como seres humanos (*Estática Social*, pág. 77), e que tais direitos eram essenciais para o progresso social (esses direitos incluíam direitos à vida, liberdade, propriedade, liberdade de expressão, direitos iguais das mulheres, sufrágio universal e o direito de 'ignorar o estado' - embora Spencer tenha se oposto a alguns desses direitos em seus escritos posteriores).

Assim, os industriais - aqueles de caráter, mas sem compromisso com as estruturas existentes, exceto aquelas que promoviam tal indústria (e, portanto, não religião ou instituições patrióticas) - iriam prosperar. No entanto, todos os indivíduos diligentes, acreditava Spencer, acabariam concordando fundamentalmente.

Não surpreendentemente, então, Spencer sustentou que os argumentos dos primeiros utilitaristas sobre a justificação da lei e da autoridade e sobre a origem dos direitos eram falaciosos. Ele também rejeitou o utilitarismo e seu modelo de justiça distributiva porque sustentava que ele se baseava em um igualitarismo que ignorava o

merecimento e, mais fundamentalmente, a necessidade e a eficiência biológicas. Spencer sustentou ainda que a explicação utilitarista da lei e do estado também era inconsistente - que pressupunha tacitamente a existência de reivindicações ou direitos que têm peso moral e legal independentemente da lei positiva.

E, finalmente, Spencer argumenta também contra o governo representativo e parlamentar, vendo-o como exibindo um virtual "direito divino" - ou seja, afirmando que "a maioria em uma assembleia tem um poder que não tem limites". Spencer sustentou que a ação do governo requer não apenas o consentimento individual, mas que o modelo de associação política deve ser o de uma "sociedade anônima", onde os 'diretores' nunca podem agir para um determinado bem, exceto nos desejos explícitos de seus 'acionistas'. Quando os parlamentos tentam fazer mais do que proteger os direitos de seus cidadãos, por exemplo, 'impondo' uma concepção do bem - seja apenas para uma minoria - Spencer sugeriu que eles não são diferentes das tiranias.

7. Avaliação

Spencer tem sido frequentemente acusado de inconsistência; encontram-se variações em suas conclusões sobre a nacionalização e reforma da terra, os direitos das crianças e a extensão do sufrágio às mulheres e o papel do governo. Além disso, em estudos recentes da teoria da justiça social de Spencer, há algum debate sobre se a justiça é baseada principalmente no merecimento ou no direito, se a "lei da liberdade igual" é um imperativo moral ou uma lei natural descritiva, e se a lei de a liberdade igual é baseada em direitos, utilidade ou, em última análise, no 'senso moral'. No entanto, o trabalho de Spencer tem sido frequentemente visto como um modelo para pensadores "libertários"

posteriores, como Robert Nozick, e ele continua a ser lido - e frequentemente invocado - por "libertários" em questões relativas à função do governo e ao caráter fundamental dos direitos individuais.

8. Referências e Leitura Adicional

a. Fontes primárias

- *The Proper Sphere of Government*, Londres: W. Brittain, 1843.
- *Estática Social*. Londres: Chapman, 1851.
- *Os Princípios da Psicologia*. Londres: Longmans, 1855; 2ª ed., 2 vols. Londres: Williams e Norgate, 1870-2; 3ª ed., 2 vols. (1890). [*Um Sistema de Filosofia Sintética* ; v. 4-5]
- *Primeiros Princípios*. Londres: Williams e Norgate, 1862; 6ª ed., revisada, 1904. [*Um sistema de Filosofia Sintética* ; v. 1]
- *Princípios de Biologia*, 2 vols. Londres: Williams e Norgate, 1864, 1867; 2ª ed., 1898-99).[*Um Sistema de Filosofia Sintética* ; v. 2-3]
- *O Estudo da Sociologia*. Nova York: D. Appleton, 1874, [c1873]
- *Os Princípios da Sociologia*. 3 vol. Londres: Williams e Norgate, 1882-1898. [*Um Sistema de Filosofia Sintética*, v. 6-8] CONTEÚDO: Vol. 1: pt. 1. Os dados da sociologia. pt. 2. As induções da sociologia. pt. 3. As relações domésticas; Vol. 2: pt. 4. Instituições cerimoniais. pt. 5. Instituições políticas; v. 3: ponto. 6. Instituições eclesiásticas. pt. 7. Instituições profissionais. pt. 8. Instituições industriais.]
- *O Homem versus o Estado*: contendo "O novo conservadorismo", "A escravidão vindoura", "Os pecados dos legisladores" e "A grande superstição política", Londres: Williams & Norgate, 1884; com ensaios adicionais e uma introdução de Albert Jay Nock. [acrescenta "Da liberdade à servidão" e "Excesso de legislação"] Introdução. AJ Nock. Caldwell, ID: Caxton, 1940.

- Spencer, Herberto. *Os Fatores da Evolução Orgânica*. Londres: Williams e Norgate, 1887.
- Spencer, Herberto. *Os Princípios da Ética*. 2 vol. Londres: Williams e Northgate, 1892. [Um sistema de filosofia sintética; v. 9-10]
- *Uma Autobiografia*. 2 v. Londres: Williams e Norgate, 1904.

b. Fontes secundárias

- Andreski, S. *Herbert Spencer: Estrutura, Função e Evolução*. Londres, 1972.
- Duncan, David. (ed.) *A Vida e as Cartas de Herbert Spencer*. Londres: Methuen, 1908.
- Gray, TS *A Filosofia Política de Herbert Spencer*, Aldershot: Avebury, 1996.
- Jones, G. *darwinismo social e pensamento inglês: a interação entre teoria biológica e social*. Brighton, 1980.
- Kennedy, James G. *Herbert Spencer*. Boston: Twayne Publishers, 1978.
- Miller, David. *Justiça Social*. Oxford: Clarendon Press, 1976. Cap. 6
- Paxton, NL *George Eliot e Herbert Spencer: Feminismo, Evolucionismo e a Reconstrução do Gênero*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Peel, JDY *Herbert Spencer: A evolução de um sociólogo*. Londres, 1971.
- Ritchie, David G. *Os Princípios da Interferência do Estado: Quatro Ensaios sobre a Filosofia Política do Sr. Herbert Spencer, JS Mill e TH Green*. Londres: Swan Sonnenschein, 1891.
- Taylor, MW *Homens contra o Estado: Herbert Spencer e o liberalismo vitoriano tardio*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

- Wilshire, David. *O Pensamento Social e Político de Herbert Spencer*. Nova York: Oxford, 1978.

Informação sobre o autor

William Sweet

St. Francis Xavier University

Canada

JEREMY BENTHAM

Jeremy Bentham (1748-1832) foi um filósofo inglês e político radical. Ele é conhecido principalmente hoje por sua filosofia moral, especialmente seu princípio do utilitarismo, que avalia as ações com base em suas consequências. As consequências relevantes, em particular, são a felicidade geral criada para todos os afetados pela ação. Influenciado por muitos pensadores iluministas, especialmente empiristas como John Locke e David Hume, Bentham desenvolveu uma teoria ética fundamentada em um relato amplamente empirista da natureza humana. Ele fez uma famosa descrição hedonista de motivação e valor, segundo a qual o que é fundamentalmente valioso e o que nos motiva é o prazer e a dor. A felicidade, de acordo com Bentham, é, portanto, uma questão de sentir prazer e ausência de dor.

Embora nunca tenha exercido a advocacia, Bentham escreveu muito sobre filosofia do direito, passando a maior parte de sua vida criticando a lei existente e defendendo fortemente a reforma legal. Ao longo de sua obra, ele critica vários relatos naturais da lei que afirmam, por exemplo, que a liberdade, os direitos e assim por diante existem independentemente do governo. Dessa forma, Bentham possivelmente desenvolveu uma forma inicial do que hoje é frequentemente chamado de "positivismo jurídico". Além dessas críticas, ele finalmente sustentou que colocar sua teoria moral em prática consistente produziria resultados na teoria jurídica ao fornecer justificativa para instituições sociais, políticas e jurídicas.

A influência de Bentham foi menor durante sua vida. Mas seu impacto foi maior nos últimos anos, pois suas ideias foram levadas adiante por seguidores como John Stuart Mill, John Austin e outros consequentialistas.

ÍNDICE

1. Vida
2. Método
3. Natureza humana
4. Filosofia moral
5. Filosofia política
 - a. Direito, Liberdade e Governo
 - b. Direitos
6. Referências e Leitura Adicional
 - a. Obras de Bentham
 - b. Fontes secundárias

1. Vida

Um dos principais teóricos da filosofia anglo-americana do direito e um dos fundadores do utilitarismo, Jeremy Bentham nasceu em Houndsditch, Londres, em 15 de fevereiro de 1748. Ele era filho e neto de advogados e sua vida familiar inicial foi influenciada por uma mistura de superstição piedosa (por parte de mãe) e racionalismo iluminista (por parte de pai). Bentham viveu durante uma época de grandes mudanças sociais, políticas e econômicas. A Revolução Industrial (com as enormes mudanças econômicas e sociais que trouxe em seu rastro), a ascensão da classe média e as revoluções na França e na América se refletiram nas reflexões de Bentham sobre as instituições existentes. Em 1760, Bentham ingressou no Queen's College, Oxford e, após a formatura em 1764, estudou direito no Lincoln's Inn. Embora qualificado para exercer a advocacia, ele nunca o fez. Em vez disso, ele dedicou a maior parte de sua vida a escrever sobre questões de reforma legal - embora, curiosamente, tenha feito pouco esforço para publicar muito do que escreveu.

Bentham passou seu tempo em intenso estudo, muitas vezes escrevendo cerca de oito a doze horas por dia. Embora a maior parte de sua obra mais conhecida lide com questões teóricas do direito, Bentham era um polemista ativo e se engajou por algum tempo no desenvolvimento de projetos que propunham várias ideias práticas para a reforma das instituições sociais. Embora seu trabalho tenha tido uma influência importante na filosofia política, Bentham não escreveu nenhum texto único dando os princípios essenciais de suas opiniões sobre esse tópico. Seu trabalho teórico mais importante é a *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* (1789), na qual grande parte de sua teoria moral – que ele disse refletir “o princípio da maior felicidade” – é descrita e desenvolvida.

Em 1781, Bentham tornou-se associado ao conde de Shelburne e, por meio dele, entrou em contato com vários dos principais políticos e advogados do Whig. Embora seu trabalho fosse admirado por alguns na época, as ideias de Bentham ainda eram pouco apreciadas. Em 1785, ele se juntou brevemente a seu irmão Samuel na Rússia, onde continuou escrevendo com ainda mais intensidade do que o normal, e elaborou um plano para o “Panóptico” – uma prisão modelo onde todos os prisioneiros seriam observados por guardas (invisíveis) o tempo todo – um projeto que ele esperava que interessasse à czarina Catarina, a Grande. Após seu retorno à Inglaterra em 1788, e por cerca de 20 anos depois disso, Bentham perseguiu – infrutiferamente e com grande custo – a ideia do panóptico. Felizmente, uma herança recebida em 1796 deu-lhe estabilidade financeira. No final da década de 1790, o trabalho teórico de Bentham passou a ter um lugar mais significativo na reforma política. Ainda assim, sua influência foi, sem dúvida, ainda maior no continente (Bentham tornou-se cidadão honorário da incipiente República Francesa em 1792, e

seu *A Teoria da Legislação* foi publicado pela primeira vez, em francês, por seu discípulo suíço, Etienne Dumont, em 1802).

A extensão exata da influência de Bentham na política britânica tem sido objeto de algum debate. Enquanto ele atacava as políticas conservadoras e Whig, tanto a Lei de Reforma de 1832 (promovida pelo discípulo de Bentham, Lord Henry Brougham) quanto as reformas posteriores no século (como o voto secreto, defendido pelo amigo de Bentham, George Grote, que foi eleito para parlamento em 1832) refletia as preocupações benthamitas. O impacto das ideias de Bentham vai ainda mais longe. O vocabulário filosófico e econômico contemporâneo (por exemplo, "internacional", "maximizar", "minimizar" e "codificação") deve-se à propensão de Bentham para inventar termos, e entre seus outros discípulos estavam James Mill e seu filho, John (que foi responsável por uma das primeiras edições de alguns dos manuscritos de Bentham), bem como o teórico jurídico John Austin.

Ao morrer em Londres, em 6 de junho de 1832, Bentham deixou literalmente dezenas de milhares de páginas manuscritas - algumas das quais eram apenas esboços, mas todas as quais ele esperava que estivessem preparadas para publicação. Ele também deixou uma grande propriedade, que foi usada para financiar o recém-criado *University College*, em Londres (para aqueles indivíduos excluídos da educação universitária - isto é, não-conformistas, católicos e judeus), e seu cadáver, de acordo com suas instruções, foi dissecado, embalsamado, vestido e colocado em uma cadeira, e até hoje reside em um armário em um corredor do prédio principal do *University College*. O Projeto Bentham, estabelecido no início dos anos 1960 no *University College*, tem como objetivo a publicação de uma edição acadêmica definitiva das obras e correspondência de Bentham.

2. Método

Influenciado pelos filósofos do Iluminismo (como Beccaria, Helvétius, Diderot, D'Alembert e Voltaire) e também por Locke e Hume, a obra de Bentham combinou uma abordagem empirista com um racionalismo que enfatizava a clareza conceitual e o argumento dedutivo. A influência de Locke foi principalmente como autor da *Investigação sobre o entendimento humano*, e Bentham viu nele um modelo de alguém que enfatizava a importância da razão sobre o costume e a tradição e que insistia na precisão no uso dos termos. A influência de Hume não foi tanto no método de Bentham, mas em sua explicação dos princípios subjacentes do associacionismo psicológico e em sua articulação do princípio da utilidade, que na época ainda era muitas vezes anexado a visões teológicas.

O método analítico e empírico de Bentham é especialmente óbvio quando se olha para algumas de suas principais críticas ao direito e ao discurso moral e político em geral. Seu alvo principal era a presença de "ficções" - em particular, ficções jurídicas. Em sua opinião, considerar qualquer parte ou aspecto de uma coisa em abstração dessa coisa é correr o risco de confusão ou causar engano positivo. Embora, em alguns casos, termos "fictícios" como "relação", "direito", "poder" e "posse" fossem de alguma utilidade, em muitos casos sua garantia original havia sido esquecida, de modo que sobreviveram como produto de preconceito ou desatenção. Nos casos em que os termos pudessem ser "descontados" em termos de propriedades de coisas reais, eles poderiam continuar a ser usados, mas, caso contrário, deveriam ser abandonados.

Ainda, Bentham esperava eliminar as ficções legais o mais longe possível da lei, incluindo a ficção legal de que havia algum contrato original que explicasse por que havia qualquer lei. Achava que, no mínimo,

poderiam ser dados esclarecimentos e justificativas que evitassem o uso de tais termos.

3. Natureza Humana

Para Bentham, a moral e a legislação podem ser descritas cientificamente, mas tal descrição requer uma descrição da natureza humana. Assim como a natureza é explicada por referência às leis da física, o comportamento humano pode ser explicado por referência aos dois motivos primários de prazer e dor; esta é a teoria do hedonismo psicológico.

Não há, Bentham admite, nenhuma prova direta de tal análise da motivação humana – embora ele sustente que é claro que, ao atuar, todas as pessoas se referem implicitamente a ela. No início da *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, Bentham escreve:

A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a *dor* e o *prazer*. É somente para eles apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que devemos fazer. Por um lado, o padrão de certo e errado, por outro, a cadeia de causas e efeitos, estão presos ao seu trono. Eles nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos: todo esforço que possamos fazer para nos livrar de nossa sujeição servirá apenas para demonstrá-la e confirmá-la. (Cap. 1)

A partir disso, vemos que, para Bentham, prazer e dor servem não apenas como explicações para a ação, mas também definem o bem de alguém. É, em suma, com base nos prazeres e dores, que só podem existir nos indivíduos, que Bentham pensou que se poderia construir um cálculo de valor.

Relacionada a esse hedonismo fundamental está uma visão do indivíduo como exibindo um autointeresse natural e racional – uma forma de egoísmo psicológico. Em suas “Observações sobre a filosofia de Bentham” (1833), Mill cita o livro de Bentham *O Livro das Falácias* (Londres: Hunt, 1824, pp. 392-3) que “[i] em cada peito humano... o interesse pessoal é predominante sobre o social interesse; o interesse individual de cada pessoa sobre os interesses de todas as outras pessoas tomadas em conjunto”. Fundamental para a natureza e a atividade dos indivíduos, então, é seu próprio bem-estar, e a razão – como uma capacidade natural da pessoa – é considerada subserviente a esse fim.

Bentham acreditava que a natureza da pessoa humana pode ser adequadamente descrita sem mencionar as relações sociais. Para começar, a ideia de “relação” é apenas uma “entidade fictícia”, embora necessária para a “conveniência do discurso”. E, mais especificamente, observa que “a comunidade é um corpo fictício” e não é senão “a soma dos interesses dos vários membros que a compõem”. Assim, a extensão do termo “indivíduo” é, no essencial, nem maior nem menor que a entidade biológica. A visão de Bentham, então, é que o indivíduo – a unidade básica da esfera social – é um “átomo” e não há “eu” ou “indivíduo” maior que o indivíduo humano. As relações de uma pessoa com os outros – mesmo que importantes – não são essenciais e não descrevem nada que seja, estritamente falando, necessário para que ela seja o que é.

Finalmente, a imagem da pessoa humana apresentada por Bentham é baseada em um associacionismo psicológico em dívida com David Hartley e Hume; A análise de “hábito” de Bentham (que é essencial para sua compreensão da sociedade e especialmente da sociedade política) reflete particularmente os pressupostos associacionistas. Nessa visão, prazer e dor são estados objetivos e podem ser medidos em termos de

intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade e pureza. Isso permite tanto uma determinação objetiva de uma atividade ou estado quanto uma comparação com outros.

A compreensão de Bentham sobre a natureza humana revela, em suma, um individualismo psicológico, ontológico e também moral onde, para estender a crítica ao utilitarismo feita por Graeme Duncan e John Gray (1979), "o ser humano individual é concebido como a fonte de valores e como ele mesmo o valor supremo".

4. Filosofia Moral

Como observa Elie Halévy (1904), há três características principais que constituem a base da filosofia moral e política de Bentham: (i) o princípio da maior felicidade, (ii) o egoísmo universal e (iii) a identificação artificial dos próprios interesses com aqueles de outros. Embora essas características estejam presentes em toda a sua obra, elas são particularmente evidentes na *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, onde Bentham se preocupa em articular princípios racionais que forneceriam uma base e um guia para a reforma legal, social e moral.

Para começar, a filosofia moral de Bentham reflete o que ele chama em diferentes momentos de "o princípio da maior felicidade" ou "o princípio da utilidade" - um termo que ele toma emprestado de Hume. Ao alertar para esse princípio, porém, ele não se referia apenas à utilidade das coisas ou ações, mas à medida em que essas coisas ou ações promovem a felicidade geral. Especificamente, então, o que é moralmente obrigatório é aquele que produz a maior quantidade de felicidade para o maior número de pessoas, sendo a felicidade determinada por referência à presença de prazer e à ausência de dor.

Assim, Bentham escreve: "Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova toda ação, seja ela qual for, de acordo com a tendência que parece ter para aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão: ou, o que é a mesma coisa em outras palavras, para promover ou se opor a essa felicidade". E Bentham enfatiza que isso se aplica a "toda e qualquer ação" (cap. 1). Aquilo que não maximiza a maior felicidade (como um ato de puro sacrifício ascético) é, portanto, moralmente errado (ao contrário de algumas das tentativas anteriores de articular um hedonismo universal, a abordagem de Bentham é completamente naturalista).

A filosofia moral de Bentham, portanto, reflete claramente sua visão psicológica de que os principais motivadores dos seres humanos são o prazer e a dor. Bentham admite que sua versão do princípio da utilidade é algo que não admite prova direta, mas observa que isso não é um problema, pois alguns princípios explicativos não admitem tal prova e toda explicação deve começar em algum lugar. Mas isso, por si só, não explica por que a felicidade alheia - ou a felicidade geral - deveria contar. E, de fato, ele fornece uma série de sugestões que podem servir como respostas à pergunta de por que devemos nos preocupar com a felicidade dos outros.

Primeiro, diz Bentham, o princípio da utilidade é algo a que os indivíduos, ao agir, se referem explícita ou implicitamente, e isso é algo que pode ser verificado e confirmado pela simples observação. De fato, Bentham sustentava que todos os sistemas existentes de moralidade podem ser "reduzidos aos princípios de simpatia e antipatia", que é precisamente o que define a utilidade. Um segundo argumento encontrado em Bentham é que, se o prazer é o bem, então é bom independentemente de quem é o prazer. Assim, uma injunção moral para

perseguir ou maximizar o prazer tem força independentemente dos interesses específicos da pessoa que age. Bentham também sugere que os indivíduos buscariam razoavelmente a felicidade geral simplesmente porque os interesses dos outros estão inextricavelmente ligados aos seus próprios, embora ele reconhecesse que isso é algo fácil para os indivíduos ignorarem. No entanto, Bentham prevê uma solução para isso também. Concretamente, propõe que caberia ao legislador tornar evidente essa identificação de interesses e, quando necessário, aproximar interesses diversos.

Finalmente, Bentham sustentou que há vantagens em uma filosofia moral baseada no princípio da utilidade. Para começar, o princípio da utilidade é claro (em comparação com outros princípios morais), permite uma discussão pública objetiva e desinteressada e permite que decisões sejam tomadas onde parece haver conflitos de (*prima facie*) interesses legítimos. Além disso, ao calcular os prazeres e dores envolvidos na execução de um curso de ação (o "cálculo hedônico"), há um compromisso fundamental com a igualdade humana. O princípio da utilidade pressupõe que "um homem vale exatamente o mesmo que outro homem" e, portanto, há uma garantia de que, no cálculo da maior felicidade, "cada pessoa deve contar por um e ninguém por mais de um".

Para Bentham, então, não há inconsistência entre o princípio da maior felicidade e seu hedonismo e egoísmo psicológico. Assim, ele escreve que a filosofia moral ou ética pode ser simplesmente descrita como "a arte de direcionar a ação dos homens para a produção da maior quantidade possível de felicidade por parte daqueles cujo interesse está em vista".

5. Filosofia Política

Bentham era considerado a figura central de um grupo de intelectuais chamado, por Elie Halévy (1904), de “os radicais filosóficos”, do qual tanto Mill quanto Herbert Spencer podem ser contados entre os “descendentes espirituais”. Embora seja muito forte afirmar que as ideias dos radicais filosóficos refletiam uma teoria política comum, é correto dizer que eles concordavam que muitos dos problemas sociais do final do século XVIII e início do século XIX na Inglaterra deviam-se a um sistema legal antiquado e ao controle da economia por uma nobreza hereditária que se opunha às modernas instituições capitalistas. Conforme discutido na seção anterior, para Bentham, os princípios que regem a moral também regem a política e o direito, e a reforma política requer uma compreensão clara da natureza humana. Enquanto ele desenvolve uma série de princípios já presentes na filosofia política anglo-saxônica, ele rompe com essa tradição de maneiras significativas.

Em seu primeiro trabalho, *Um fragmento sobre o governo* (1776), que é um trecho de um trabalho mais longo publicado apenas em 1928 como *Blackstone e seus Comentários*, Bentham atacou a teoria jurídica de William Blackstone. O alvo de Bentham era, principalmente, a defesa da tradição jurídica feita por Blackstone. Bentham defendeu a revisão racional do sistema jurídico, uma reestruturação do processo de determinação de responsabilidade e de punição e uma liberdade contratual mais ampla. Isso, ele acreditava, favoreceria não apenas o desenvolvimento da comunidade, mas o desenvolvimento pessoal do indivíduo.

No entanto, o ataque de Bentham a Blackstone visava mais do que o uso da tradição por este último. Contra Blackstone e vários pensadores anteriores (incluindo Locke), Bentham repudiou muitos dos conceitos subjacentes às suas filosofias políticas, como direito natural, estado de

natureza e contrato social. Bentham então tentou delinear alternativas positivas aos “tradicionalismos” anteriores. Ele não apenas trabalhou para reformar e reestruturar as instituições existentes, mas também promoveu o sufrágio mais amplo e o governo autônomo (isto é, representativo).

a. Direito, Liberdade e Governo

A noção de liberdade presente no relato de Bentham é o que agora é geralmente referido como liberdade “negativa” – liberdade de restrição ou compulsão externa. Bentham diz que “[l]iberdade é a ausência de restrição” e, portanto, na medida em que alguém não é impedido por outros, ele tem liberdade e é “livre”. Bentham nega que a liberdade seja “natural” (no sentido de existir “anteriormente” à vida social e, assim, impor limites ao Estado) ou que haja uma esfera *a priori* de liberdade na qual o indivíduo é soberano. Na verdade, Bentham sustenta que as pessoas sempre viveram em sociedade e, portanto, não pode haver estado de natureza (embora ele faça distinção entre sociedade política e “sociedade natural”) e nenhum “contrato social” (uma noção que ele sustentava não ser apenas anti-histórico, mas pernicioso). No entanto, ele observa que existe uma distinção importante entre a vida pública e privada de alguém que tem consequências moralmente significativas, e ele sustenta que a liberdade é um bem – que, embora não seja algo que seja um valor fundamental, ela reflete o maior princípio da felicidade.

Correlativamente a esse relato da liberdade, Bentham (como Thomas Hobbes antes dele) via a lei como “negativa”. Dado que o prazer e a dor são fundamentais para – na verdade, fornecem – o padrão de valor para Bentham, a liberdade é um bem (porque é “agradável”) e a restrição da liberdade é um mal (porque é “dolorosa”). A lei, que é por sua própria natureza uma restrição da liberdade e dolorosa para aqueles cuja

liberdade é restringida, é *prima facie* mal. É apenas na medida em que o controle do Estado é limitado que o indivíduo é livre. A lei é, reconheceu Bentham, necessária para a ordem social e boas leis são claramente essenciais para um bom governo. De fato, talvez mais do que Locke, Bentham viu o papel positivo a ser desempenhado pela lei e pelo governo, particularmente na obtenção do bem-estar da comunidade. Na medida em que a lei avança e protege os bens econômicos e pessoais de uma pessoa e que o governo existente é o autogoverno, a lei reflete os interesses do indivíduo.

Ao contrário de muitos pensadores anteriores, Bentham sustentou que a lei não está enraizada em uma “lei natural”, mas é simplesmente um comando que expressa a vontade do soberano (esta explicação da lei, posteriormente desenvolvida por Austin, é característica do positivismo jurídico). Assim, uma lei que comanda ações moralmente questionáveis ou moralmente más, ou que não se baseia no consentimento, ainda é lei.

b. Direitos

As visões de Bentham sobre direitos são, talvez, mais conhecidas através dos ataques ao conceito de “direitos naturais” que aparecem ao longo de sua obra. Essas críticas são especialmente desenvolvidas em *Falácias Anárquicas* (um ataque polêmico às declarações de direitos emitidas na França durante a Revolução Francesa), escrito entre 1791 e 1795, mas não publicado até 1816, em francês. As críticas de Bentham aqui estão enraizadas em sua compreensão da natureza do direito. Os direitos são criados pela lei, e a lei é simplesmente uma ordem do soberano. A existência da lei e dos direitos, portanto, requer governo. Os direitos também são geralmente (embora não necessariamente) correlatos aos deveres determinados pela lei e, como em Hobbes, são aqueles que a

lei nos dá explicitamente ou aqueles dentro de um sistema jurídico onde a lei é omissa. A visão de que poderia haver direitos não baseados no comando soberano e que pré-existem ao estabelecimento do governo é rejeitada.

De acordo com Bentham, então, o termo "direito natural" é uma "perversão da linguagem". É "ambíguo", "sentimental" e "figurativo" e tem consequências anárquicas. Na melhor das hipóteses, tal "direito" pode nos dizer o que devemos fazer; não pode servir como uma restrição legal sobre o que podemos ou não fazer. O termo "direito natural" é ambíguo, diz Bentham, porque sugere que existem direitos gerais - isto é, direitos sobre nenhum objeto específico - de modo que alguém poderia reivindicar qualquer coisa que escolhesse. O efeito de exercer tal "direito" natural e universal seria extinguir o direito completamente, uma vez que "o que é direito de todo homem não é direito de ninguém". Nenhum sistema legal poderia funcionar com uma concepção tão ampla de direitos. Assim, não pode haver quaisquer direitos gerais no sentido sugerido pelas declarações francesas.

Além disso, a noção de direitos naturais é figurativa. Propriamente falando, não há direitos anteriores ao governo. A suposição da existência de tais direitos, diz Bentham, parece ser derivada da teoria do contrato social. Aqui, os indivíduos formam uma sociedade e escolhem um governo por meio da alienação de alguns de seus direitos. Mas tal doutrina não é apenas a-histórica, segundo Bentham, nem mesmo serve como uma ficção útil para explicar a origem da autoridade política. Os governos surgem por hábito ou pela força, e para que os contratos (e, especificamente, algum contrato original) sejam obrigatórios, já que deve haver um governo em vigor para aplicá-los.

Finalmente, a ideia de um direito natural é “anárquica”. Tal direito, alega Bentham, implica a liberdade de qualquer restrição e, em particular, de toda restrição legal. Uma vez que um direito natural seria anterior à lei, não poderia ser limitado pela lei, e (uma vez que os seres humanos são motivados pelo interesse próprio) se todos tivessem essa liberdade, o resultado seria pura anarquia. Ter um direito em qualquer sentido significativo implica que outros não podem interferir legitimamente nos direitos de alguém, e isso implica que os direitos devem ser passíveis de execução. Tal restrição, como observado anteriormente, é a província da lei.

Bentham conclui, portanto, que o termo “direitos naturais” é “simples bobagem: direitos naturais e imprescritíveis, bobagem retórica, bobagem sobre palafitas”. Direitos – o que Bentham chama de direitos “reais” – são direitos fundamentalmente legais. Todos os direitos devem ser legais e específicos (isto é, ter um objeto e um sujeito específicos). Eles devem ser feitos por causa de sua condutividade à “massa geral de felicidade” e, correlativamente, quando sua abolição for vantajosa para a sociedade, os direitos devem ser abolidos. Na medida em que os direitos existem na lei, eles são protegidos; fora da lei, eles são, na melhor das hipóteses, “razões para desejar que existam coisas como direitos”. Embora os ensaios de Bentham contra os direitos naturais sejam em grande parte polêmicos, muitas de suas objeções continuam a influenciar a filosofia política contemporânea.

No entanto, Bentham não rejeitou totalmente a conversa sobre direitos. Existem alguns serviços que são essenciais à felicidade dos seres humanos e que não podem ser deixados para outros cumprirem como bem entenderem, e por isso esses indivíduos devem ser obrigados, sob pena de punição, a cumpri-los. Eles devem, em outras palavras, respeitar

os direitos dos outros. Assim, embora Bentham geralmente desconfiasse do conceito de direitos, ele permite que o termo seja útil e, em uma obra como *Uma Visão Geral de um Código de Leis Completo*, ele enumera um grande número de direitos. Embora o significado que ele atribui a esses direitos seja mais estipulativo do que descritivo, eles refletem claramente os princípios defendidos ao longo de sua obra.

Tem havido algum debate sobre até que ponto os direitos que Bentham defende são baseados ou redutíveis a deveres ou obrigações, se ele pode consistentemente sustentar que tais deveres ou obrigações são baseados no princípio da utilidade, e se a existência do que Bentham chama de “direitos permissivos” – direitos que alguém tem onde a lei é omissa – é consistente com sua visão utilitarista geral. Este último ponto foi amplamente discutido por Hart (1973) e David Lyons (1969).

6. Referências e Leitura Adicional

a. Obras de Bentham

A edição padrão dos escritos de Bentham é *As Obras de Jeremy Bentham*, (ed. John Bowring), Londres, 1838-1843; Reimpresso em Nova York, 1962. O conteúdo é o seguinte:

- Volume 1: *Introdução; Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação; Ensaio sobre a Promulgação de Leis, Ensaio sobre a Influência do Tempo e Lugar em Assuntos de Legislação, Uma Tabela das Fontes de Ação, Um Fragmento sobre o Governo: ou Um Comentário sobre os Comentários; Princípios do Código Civil; Princípios do Direito Penal*
- Volume 2: *Princípios do Processo Judicial, com as linhas gerais de um Código de Processo; A Justificativa da Recompensa; Princípios Orientadores de um Código Constitucional, para qualquer*

estado; Sobre a liberdade de imprensa e discussão pública; O Livro das Falácias, de papéis inacabados; Falácias Anárquicas; Princípios do Direito Internacional; Um protesto contra os impostos da lei; Fornecimento sem ônus; Imposto com monopólio

- Volume 3: *Defesa da Usura; Um Manual de Economia Política; Observações sobre o Regime Comercial Restritivo e Proibitório; Um plano para evitar todos os problemas e despesas na transferência de estoque; Uma Visão Geral de um Código de Leis Completo; Fragmentos de Panômios; Nomografia, ou a arte de escrever leis; Conta do Tribunal de Despacho Igual; Plano de Reforma Parlamentar, em forma de catecismo; Projeto de Lei de Reforma Radical; Radicalismo não é perigoso*
- Volume 4: *Uma Visão da Lei do Trabalho Duro; Panopticon, ou casa de inspeção; Panopticon versus Nova Gales do Sul; Um Apelo à Constituição; Projeto de Código para a Organização do Estabelecimento Judicial na França; O Projeto de Bentham para a Organização dos Estabelecimentos Judiciais, comparado com o de uma assembleia nacional; Emancipar suas colônias; Jeremy Bentham para seus Companheiros Cidadãos da França, em casas de pares e Senados; Documentos Relativos à Codificação e Instrução Pública; Proposta de Codificação*
- Volume 5: *Reforma Escocesa; Visão Resumida do Plano de um Judiciário, sob o nome de tribunal dos delegados do senhor; Os Elementos da Arte de Embalar; "De maneira alguma jureis"; Verdade contra Ashhurst; O Rei contra Edmonds e Outros; O Rei contra Sir Charles Wolseley e Joseph Harrison; Aptidão ótica maximizada, despesa minimizada; Um comentário sobre o Código de Propriedade Imobiliária do Sr. Humphreys; Anteprojeto de Planta*

de Registro Geral de Imóveis; Petições de Justiça e Codificação; Lorde Brougham exibido

- Volume 6: *Uma Visão Introdutória da Justificativa da Evidência; Fundamentação da Prova Judicial, especialmente aplicada à Prática Inglesa*, Livros I-IV
- Volume 7: *Justificativa da Prova Judicial, especialmente aplicada à Prática do Inglês*, Livros VX
- Volume 8: *Chrestomathia; Um Fragmento sobre Ontologia; Ensaio sobre Lógica; Ensaio sobre a Linguagem; Fragmentos sobre Gramática Universal; Tracts on Poor Laws and Pauper Management; Observações sobre a Lei dos Pobres; Três Tratos Relativos a Assuntos Espanhóis e Portugueses; Cartas ao conde Toreno, sobre o código penal proposto; Títulos contra desgoverno*
- Volume 9: *O Código Constitucional*
- Volume 10: *Memórias de Bentham*, Capítulos I-XXII
- Volume 11: *Memórias de Bentham*, capítulos XXIII-XXVI; *Índice Analítico*

Uma nova edição das obras de Jeremy Bentham está sendo preparada pelo O Projeto Bentham no University College, Universidade de Londres. Esta edição inclui:

- *A correspondência de Jeremy Bentham*, Ed. Timothy LS Sprigge, 10 vols., Londres: Athlone Press, 1968-1984. [Vol. 3 editado por IR Christie; Vol. 4-5 editado por Alexander Taylor Milne; Vol. 6-7 editado por JR Dinwiddy; Vol. 8 editado por Stephen Conway].
- *Uma Introdução aos Princípios de Moral e Legislação*, Ed. JH Burns e HLA Hart, Londres: The Athlone Press, 1970.
- *Das Leis em Geral*. Londres: Athlone Press, 1970.

- *Um comentário sobre os comentários e um fragmento sobre o governo*, Ed. JH Burns e HLA Hart, Londres: The Athlone Press, 1977.
- *Crestomatia*, Ed. MJ Smith e WH Burston, Oxford/Nova York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1983.
- *Deontologia*; juntamente com *A Tabela das Fontes de Ação*; e *o Artigo sobre Utilitarismo*. Ed. Amnon Goldworth, Oxford/Nova York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1983.
- *Código Constitucional : vol. EU*. Ed. F. Rosen e JH Burns, Oxford/Nova York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1983.
- *Títulos contra desgoverno e outros escritos constitucionais para Trípoli e Grécia*. Ed. Philip Schofield, Oxford/Nova York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1990.
- *Aptidão Oficial Maximizada: Despesas Minimizadas*. Ed. Philip Schofield, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- *Colônias, comércio e direito constitucional: livrar-se de ultramarina e outros escritos sobre a Espanha e a América espanhola*. Ed. Philip Schofield, Oxford/Nova York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1995.

b. Fontes secundárias

- Duncan, Graeme & Gray, John. "The Left Against Mill," em *New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism*, Eds. Wesley E. Cooper, Kai Nielsen e Steven C. Patten, 1979.
- HALEVY, Elie. *A formação do radicalismo filosófico*, 3 vols. Paris, 1904 [*O Crescimento do Radicalismo Filosófico*. Tr. Maria Morris. Londres: Faber & Faber, 1928.]
- Harrison, Ross. *Bentham*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1983.

- Hart, HLA "Bentham on Legal Rights," em *Oxford Essays in Jurisprudence (segunda série)*, ed. AWB Simpson (Oxford: The Clarendon Press, 1973), pp. 171-201.
- Lyons, David. "Direitos, Requerentes e Beneficiários," em *American Philosophical Quarterly*, vol. 6 (1969), pp. 173-185.
- MACCUNN, John. *Six Radical Thinkers*, segunda impressão, Londres, 1910.
- Mack, Maria Pedro. *Jeremy Bentham: Uma Odisséia de Idéias 1748-1792*. Londres: Heinemann, 1962.
- Manning, DJ *The Mind of Jeremy Bentham*, Londres: Longmans, 1968.
- Plamenatz, John. *Os utilitaristas ingleses*. Oxford, 1949.
- Estevão, Leslie. *Os utilitaristas ingleses*. 3 vols., Londres: Duckworth, 1900.

Informação sobre o autor

William Sweet

St. Francis Xavier University

Canada

JOHN STUART MILL

John Stuart Mill (1806-1873) influenciou profundamente a forma do pensamento e do discurso político britânicos do século XIX. Seu corpus substancial de obras inclui textos sobre lógica, epistemologia, economia, filosofia social e política, ética, metafísica, religião e assuntos atuais. Entre seus mais conhecidos e significativos estão *Um Sistema de Lógica*, *Princípios de Economia Política*, *Sobre a Liberdade*, *Utilitarismo*, *A Sujeição das Mulheres*, *Três Ensaios sobre Religião* e sua *Autobiografia*. A educação de Mill nas mãos de seu imponente pai, James Mill, promoveu tanto o desenvolvimento intelectual (grego aos três anos de idade, latim aos oito) quanto uma propensão para a reforma. James Mill e Jeremy Bentham lideraram os "radicais filosóficos", que defendiam a racionalização da lei e das instituições legais, o sufrágio masculino universal, o uso da teoria econômica na tomada de decisões políticas e uma política orientada pela felicidade humana em vez de direitos naturais ou conservadorismo.

Aos vinte anos, o jovem Mill sentiu a influência do historicismo, do pensamento social francês e do romantismo, na forma de pensadores como Coleridge, os santos simonianos, Thomas Carlyle, Goethe e Wordsworth. Isso o levou a começar a buscar um novo radicalismo filosófico que fosse mais sensível aos limites da reforma impostos pela cultura e pela história e enfatizasse o cultivo de nossa humanidade, incluindo o cultivo de disposições de sentimento e imaginação (algo que ele pensava ter sido falta em sua própria educação).

Nenhum dos principais escritos de Mill permanece independente de sua agenda moral, política e social. Mesmo as obras mais abstratas, como o *Sistema de Lógica* e seu *Exame da Filosofia de Sir William Hamilton*, servem a propósitos polêmicos na luta contra a escola alemã, ou *a priori*,

também chamada de “intuicionismo”. Na visão de Mill, o intuicionismo precisava ser derrotado nos domínios da lógica, da matemática e da filosofia da mente para mitigar seus efeitos perniciosos no discurso social e político.

Em seus escritos, Mill defende uma série de princípios controversos. Ele defende o empirismo radical na lógica e na matemática, sugerindo que os princípios básicos da lógica e da matemática são generalizações da experiência, e não conhecidas *a priori*. O princípio da utilidade – que “as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade; errados, pois tendem a produzir o inverso da felicidade” – era a peça central da filosofia ética de Mill. *A Liberdade* apresenta o “princípio do dano” de que “o único propósito para o qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar danos a outros”. Em *A sujeição das mulheres*, ele compara o status legal das mulheres ao status de escravos e defende a igualdade no casamento e perante a lei.

Este artigo fornece uma visão geral da vida e das principais obras de Mill, com foco em seus principais argumentos e seus contextos históricos relevantes.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Funciona
 - a. Um Sistema de Lógica
 - I. Nomes, Proposições e Princípios de Lógica e Matemática
 - II. Outros Tópicos de Interesse
 - b. Um exame da filosofia de Sir William Hamilton

c. Escritas Psicológicas

d. Utilitarismo

I. História do Princípio da Utilidade

II. Argumento Básico

e. A Liberdade

f. A Sujeição das Mulheres e outros escritos sociais e políticos

g. Princípios de Economia Política

h. Ensaaios sobre Religião

Conclusão

Referências e Leitura Adicional

1. Biografia

Escrevendo sobre John Stuart Mill alguns dias após a morte de Mill, Henry Sidgwick afirmou: “Devo dizer que por volta de 1860-65 ou por aí ele governou a Inglaterra na região do pensamento como muitos poucos homens jamais fizeram: não espero ver nada gosto de novo” (Collini 1991, 178). Mill estabeleceu essa regra sobre o pensamento inglês por meio de seus escritos sobre lógica, epistemologia, economia, filosofia social e política, ética, metafísica, religião e assuntos atuais. Pode-se dizer com relativa segurança, olhando para a amplitude e complexidade de sua obra, que Mill foi o maior filósofo britânico do século XIX.

Esta regra não surgiu acidentalmente. Foi planejado por seu pai James Mill desde o nascimento do jovem Mill em 20 de maio de 1806. O velho Mill era uma figura imponente para seu filho mais velho, e a história de Mill deve ser contada por meio da de seu pai. James Mill nasceu na Escócia em 1773 em uma família de recursos modestos. Com o patrocínio de Sir John e Lady Jane Stuart, ele pôde frequentar a Universidade de Edimburgo, que na época era uma das melhores universidades da

Europa. Ele treinou para o ministério presbiteriano sob os auspícios de professores admirados como Dugald Stewart, que foi um popularizador eficaz da filosofia de Thomas Reid.

Após um breve e geralmente malsucedido período como ministro, James Mill mudou-se para Londres, onde iniciou sua carreira nas letras. Este foi um caminho difícil para um homem de recursos muito modestos; ele e sua esposa Harriet (casado em 1805) viveram sem segurança financeira por mais de uma década. Foi somente com a publicação de sua *História da Índia Britânica* em 1818 - uma obra que levou doze anos para ser escrita - que Mill conseguiu um emprego estável e bem remunerado na Companhia das Índias Orientais, que lhe permitiu sustentar sua grande família (em última análise, consistindo de sua esposa e nove filhos).

Ao longo dos anos de relativa pobreza, James Mill recebeu ajuda de amigos, incluindo o grande teórico jurídico e reformador utilitarista Jeremy Bentham, que conheceu em 1808. Os dois homens ajudaram a liderar o movimento dos "radicais filosóficos" que deram peso intelectual aos radicais britânicos parte do início a meados do século XIX. Entre seus colegas estavam David Ricardo, George Grote, Sir William Molesworth, John Austin e Francis Place.

Esse radicalismo filosoficamente inspirado do início do século XIX posicionou-se contra os *whigs* e *tories*. Os radicais defendiam a reforma legal e política, o sufrágio masculino universal, o uso da teoria econômica (especialmente a de Ricardo) na tomada de decisões políticas e uma política orientada pela felicidade humana e não pelo conservadorismo ou pelos direitos naturais (que Bentham ridicularizou como "absurdo sobre palafitas"). Além disso, um aspecto de seu temperamento político que os distinguia dos *whigs* e *tories* era seu racionalismo - sua disposição de

recomendar a reestruturação de instituições sociais e políticas sob a orientação explícita dos princípios da razão (por exemplo, o princípio da utilidade).

Com o apoio financeiro de Bentham, os radicais fundaram a *Revisão de Westminster* (1824) para combater a *Avaliação Whig de Edimburgo* (1802) e a *Revisão Trimestral Tory* (1809). Enquanto os intelectuais Whig e os radicais tendiam a se alinhar em questões econômicas, ambos tendendo a políticas pró-urbanas, pró-industriais e laissez-faire, os intelectuais conservadores se concentravam na defesa das estruturas sociais britânicas tradicionais e modos de vida associados ao agrarianismo aristocrático. Essas alianças podem ser vistas em disputas sobre as Leis do Milho apoiadas pelos Conservadores, legislação destinada a proteger a agricultura doméstica taxando os grãos importados.

Embora os whigs e os radicais fossem frequentemente aliados (acabando por formar o partido Liberal na década de 1840), algumas das disputas políticas e intelectuais mais amargas do período eram sobre suas diferenças (por exemplo, as famosas disputas públicas de Macaulay com James Mill sobre teorização política). James Mill via os whigs como muito imbuídos de interesses aristocráticos para serem um verdadeiro órgão de reforma democrática. Somente os radicais poderiam defender adequadamente as classes média e trabalhadora. Além disso, diferentemente dos radicais, que possuíam uma política sistemática guiada pelo princípio da utilidade (princípio que definia a promoção da felicidade agregada como padrão de legislação e ação), os whigs careciam de uma política sistemática. Em vez disso, os whigs dependiam de um empirismo fraco, que o velho Mill considerava um convite à complacência. Os whigs, por outro lado, criticaram o teor racionalista da política dos radicais, vendo nela uma perigosa ingenuidade psicológica e histórica. Eles também

reagiram ao extremo dos temperamentos reformistas dos radicais, que revelavam hostilidade à igreja anglicana e à religião em geral.

O jovem Mill era visto como o príncipe herdeiro do movimento Filosófico Radical e sua famosa educação refletia as esperanças de seu pai e de Bentham. Sob o olhar dominador de seu pai, ele aprendeu grego desde os três anos e latim aos oito. Ele lia histórias, muitos dos clássicos gregos e romanos, e Newton aos onze. Ele estudou lógica e matemática, passando para economia política e filosofia jurídica no início da adolescência, e depois passou para a metafísica. Seu treinamento facilitou o domínio ativo do material por meio da exigência de que ele ensinasse seus irmãos mais novos e de passeios noturnos com seu pai, quando o aluno precoce teria que contar a seu pai o que havia aprendido naquele dia. Seu ano na França em 1820 levou a uma fluência em francês e iniciou seu interesse vitalício pelo pensamento e política franceses. Conforme ele amadureceu, seu pai e Bentham o empregaram como editor. Além disso, fundou várias sociedades intelectuais e grupos de estudos e começou a contribuir para periódicos, incluindo a *Revisão de Westminster*.

O estresse de sua educação e de sua atividade juvenil combinado com outros fatores o levou ao que ele mais tarde denominou, em sua *Autobiografia*, sua "crise mental" de 1826. Houve uma grande variedade de tentativas de explicar o que levou a essa crise - a maioria das quais centrada em sua relação com o pai exigente - mas o que mais importa sobre a crise é que ela representa o início da luta de Mill para revisar o pensamento de seu pai e de Bentham, que ele passou a considerar limitado de várias maneiras. Mill afirma que começou a sair de sua depressão com a ajuda da poesia (especificamente de Wordsworth). Isso contribuiu para que ele sentisse que, embora sua educação tivesse estimulado suas habilidades analíticas, havia deixado sua

capacidade de sentir-se subdesenvolvida. Essa percepção o fez repensar o apego às vertentes radicais e racionalistas do pensamento iluminista que sua educação deveria promover.

Em resposta a essa crise, Mill começou a explorar o romantismo e uma variedade de outros movimentos intelectuais europeus que rejeitavam as concepções seculares, naturalistas e mundanas da natureza humana. Ele também se interessou por críticas à urbanização e à industrialização. Essas explorações foram promovidas pelos escritos de (e correspondência frequente com) pensadores de uma ampla amostragem de tradições intelectuais, incluindo Thomas Carlyle, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, John Ruskin, M. Gustave d'Eichtal (e outros santos simonianos), Herbert Spencer, Frederick Maurice e John Sterling.

A tentativa de corrigir as deficiências percebidas dos radicais filosóficos por meio do envolvimento com outros estilos de pensamento começou com a edição de Mill de um novo jornal, o *Revisão de Londres*, fundado pelos dois Mills e Charles Molesworth. Molesworth rapidamente comprou a velha *Revisão de Westminster* em 1834, para deixar a nova *Revisão de Londres e Westminster* como a voz sem oposição dos radicais. Com a morte de James Mill em 1836 e o falecimento de Bentham em 1832, Mill teve mais liberdade intelectual. Ele usou essa liberdade para forjar um novo "radicalismo filosófico" que incorporou as ideias de pensadores como Coleridge e Thomas Carlyle (*Obras Coletadas*, [OC] I.209). Um de seus principais objetivos era "mostrar que havia uma filosofia radical, melhor e mais completa que a de Bentham, reconhecendo e incorporando toda a de Bentham que é permanentemente valiosa" (*Obras Coletadas*, I.221).

Este projeto é talvez melhor indicado pelos conhecidos ensaios de Mill de 1838 e 1840 sobre Bentham e Coleridge, que foram publicados

na *Revisão de Londres e Westminster*. Mill sugeriu que Bentham e Coleridge eram “as duas grandes mentes seminais da Inglaterra em sua época” e usou cada ensaio para mostrar seus pontos fortes e fracos, sugerindo que uma posição filosófica mais completa permanecia aberta para articulação. Mill passaria sua carreira tentando fazer isso.

Harriet Taylor, amiga, conselheira e futura esposa, ajudou-o nesse projeto. Ele conheceu Taylor em 1830 e ela se juntou a James Mill como uma das duas pessoas mais importantes na vida de Mill. Infelizmente para Mill, Taylor era casada. Após duas décadas de um relacionamento platônico intenso e um tanto escandaloso, eles se casaram em 1851 após a morte do marido. A morte dela em 1858 o deixou inconsolável.

Houve um debate substancial sobre a natureza e a extensão da influência de Harriet Taylor sobre Mill. Não há dúvida de que Mill encontrou nela uma parceira, amiga, crítica e alguém que o encorajou. Mill foi provavelmente mais influenciado por ela nos domínios do pensamento político, ético e social, mas menos nas áreas de lógica e economia política (com a possível exceção de suas opiniões sobre o socialismo).

A existência cotidiana de Mill era dominada por seu trabalho na Companhia das Índias Orientais, embora seu trabalho exigisse pouco tempo, pagasse bem e lhe desse amplas oportunidades para escrever. Ele começou lá em 1826, trabalhando para o pai e, ao se aposentar em 1857, ocupava o mesmo cargo de seu pai, examinador-chefe, que o encarregou dos memorandos que orientavam as políticas da empresa na Índia.

Ao se aposentar e após a morte de sua esposa, Mill foi recrutado para se candidatar a uma cadeira no Parlamento. Embora não tenha sido particularmente eficaz durante seu mandato como deputado, ele participou de três eventos dramáticos (Capaldi 2004, 326-7). Primeiro, Mill tentou emendar o Projeto de Lei de Reforma de 1867 para substituir

“homem” por “pessoa”, de modo que o direito de voto fosse estendido às mulheres. Embora o esforço tenha falhado, gerou impulso para o sufrágio feminino. Em segundo lugar, ele chefiou o Comitê da Jamaica, que pressionou (sem sucesso) pela acusação do governador Eyre da Jamaica, que havia imposto uma lei marcial brutal após uma revolta de fazendeiros negros protestando contra a pobreza e a privação de direitos. Em terceiro lugar, Mill usou sua influência junto aos líderes das classes trabalhadoras para neutralizar um confronto potencialmente perigoso entre as tropas do governo e os trabalhadores que protestavam contra a derrota do Projeto de Lei de Reforma de 1866.

Depois que seu mandato no Parlamento terminou e ele não foi reeleito, Mill começou a passar mais tempo na França, escrevendo, caminhando e morando com a filha de sua esposa, Helen Taylor. Foi para ela que ele pronunciou suas últimas palavras em 1873: “Você sabe que fiz meu trabalho”. Ele foi enterrado ao lado de sua esposa, Harriet.

Embora a influência de Mill tenha aumentado e diminuído desde sua morte, seus escritos sobre ética e filosofia social e política continuam a ser lidos com mais frequência. Muitos de seus textos – particularmente *A Liberdade*, *Utilitarismo*, *A sujeição das mulheres* e sua *Autobiografia* – continuam a ser reimpressos e ensinados em universidades em todo o mundo.

2. Obras

Mill escreveu sobre um número surpreendente de tópicos. Todos os seus principais textos, no entanto, desempenham um papel na defesa de seu novo radicalismo filosófico e das agendas intelectuais, morais, políticas e sociais associadas a ele.

a. Um Sistema de Lógica

Embora a biografia de Mill revele sua abertura à exploração intelectual, seu compromisso filosófico mais básico – com o naturalismo – nunca oscila seriamente. Ele está comprometido com a ideia de que nossos melhores métodos de explicar o mundo são aqueles empregados pelas ciências naturais. Qualquer coisa que possamos saber sobre mentes e vontades humanas vem de tratá-las como parte da ordem causal investigada pelas ciências, e não como entidades especiais que estão fora dela.

Ao tomar os métodos das ciências naturais como o único caminho para o conhecimento sobre o mundo, Mill se vê como rejeitando a “visão alemã, ou *a priori*, do conhecimento humano” (*OC*, I.233) ou, como ele também a chama, “intuicionismo”, que foi defendido de diferentes maneiras por Kant, Reid e seus seguidores na Grã-Bretanha (por exemplo, Whewell e Hamilton). Embora existam muitas diferenças entre os pensadores intuicionistas, uma “grande doutrina” que Mill sugere que todos eles afirmem é a visão de que “a constituição da mente é a chave para a constituição da natureza externa – que as leis do intelecto humano têm uma correspondência com as leis objetivas do universo, de modo que estas possam ser inferidas a partir delas” (*OC*, XI.343).

A doutrina intuicionista concebe a natureza como sendo amplamente ou totalmente *constituída* pela mente, em vez de mais ou menos imperfeitamente *observada* por ela. Um dos grandes perigos apresentados por essa doutrina, na perspectiva da escola *a posteriori* de Mill, é que ela apoia a crença de que se pode conhecer verdades universais sobre o mundo por meio de evidências (incluindo intuições ou categorias kantianas do entendimento) fornecidas pela mente sozinho e não por natureza. Se a mente constitui o mundo que experimentamos,

então podemos compreender o mundo compreendendo a mente. Foi essa liberdade de apelo à natureza e a falta de verificações independentes (ou seja, empíricas) das reivindicações de conhecimento associadas a ela que Mill achou tão perturbador.

Para Mill, os problemas com o intuicionismo se estendem muito além do metafísico e epistemológico para o moral e político. Como Mill diz em sua *Autobiografia* ao discutir seu importante tratado de 1843, *Um Sistema de Lógica*:

A noção de que verdades externas à mente podem ser conhecidas por intuição ou consciência, independentemente de observação e experiência, é, estou convencido, nestes tempos, o grande apoio intelectual de falsas doutrinas e más instituições. Com a ajuda desta teoria, toda crença inveterada e todo sentimento intenso, cuja origem não é lembrada, é capaz de dispensar a obrigação de justificar-se pela razão, e é erguido em seu próprio comprovativo e justificação todo-suficiente. Nunca houve tal instrumento concebido para consagrar todos os preconceitos profundamente arraigados. E a principal força dessa falsa filosofia na moral, na política e na religião reside no apelo que costuma fazer à evidência da matemática e dos ramos cognatos da ciência física. Para expulsá-lo destes, é expulsá-lo de sua fortaleza. (*OC*, I.233)

Essa acusação contra o intuicionismo, de que ele isenta da obrigação de justificar suas crenças, tem fortes raízes no radicalismo filosófico. Encontramos Bentham, em seu livro *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, de 1789, atacando os sistemas morais não utilitários exatamente por esta razão: por prevalecer sobre o leitor a aceitar o sentimento ou opinião do autor como uma razão e suficiente para si mesmo" (*IPML*, II.14). Mill, portanto, viu seu próprio compromisso com o

naturalismo e o empirismo da “escola a posteriori” de pensamento como parte de uma agenda social e política mais ampla que defendia a reforma e também minava os fundamentos tradicionais do conservadorismo.

O intuicionismo, no entanto, costuma ser considerado um terreno muito mais firme do que o empirismo quando se trata de explicar nosso conhecimento de matemática e lógica. Isso é especialmente verdadeiro se alguém rejeitar a ideia, encontrada em pessoas como Hobbes e Hume, de que proposições matemáticas como $2 + 3 = 5$ são verdadeiras apenas por causa do significado dos constituintes da proposição ou, como Hume coloca, por causa das “relações de ideias” da proposição. Mill concorda com aqueles (incluindo Kant) que sustentam que as verdades lógicas e matemáticas não são meramente linguísticas – que elas contêm informações substantivas e não linguísticas. Mas isso deixa Mill com o problema de explicar a aparente *necessidade* de tais verdades – uma necessidade que parece descartar sua origem na experiência. Para atacar com sucesso o intuicionismo em “sua fortaleza”, o *Sistema de Lógica* precisa fornecer fundamentos alternativos para os princípios básicos da lógica e da matemática (por exemplo, o princípio da não-contradição). Em particular, Mill precisa mostrar como “aquele caráter peculiar daquilo que são chamados de verdades necessárias” pode ser explicado apenas pela experiência e associação .

O objetivo da lógica “é averiguar como chegamos àquela parte de nosso conhecimento (a maior parte) que não é intuitiva: e por qual critério podemos, em questões não evidentes por si mesmas, distinguir entre coisas provadas e coisas não provadas, entre o que é digno e o que não é digno de crença” (*Um Sistema de Lógica* [*Sistema*], li1). Deve-se notar que a lógica vai além da lógica formal para Mill e nas condições da verdade de forma mais geral.

O texto tem a seguinte estrutura básica. Livro I aborda nomes e proposições. Os livros II e III examinam a dedução e a indução, respectivamente. O Livro IV discute uma variedade de operações da mente, incluindo observação, abstração e nomeação, que são pressupostas em toda indução ou instrumental para formas mais complicadas de indução. O livro V revela falácias de raciocínio. Finalmente, no Livro VI, Mill trata das “ciências morais” e defende a semelhança fundamental dos métodos das ciências naturais e humanas. De fato, as ciências humanas podem ser entendidas como ciências naturais com objetos de estudo humanos.

I. Nomes, Proposições e Princípios de Lógica e Matemática

O argumento de Mill de que os princípios da matemática e da lógica são justificados pelo apelo à experiência depende de sua distinção entre proposições *verbais* e *reais*, isto é, entre proposições que *não* transmitem novas informações à pessoa que entende o significado dos termos da proposição e aquelas proposições que transmitem novas informações. O ponto da distinção entre proposições verbais e reais é, primeiro, enfatizar que todas as proposições reais são *a posteriori*. Em segundo lugar, a distinção enfatiza que as proposições verbais são vazias de conteúdo; eles nos falam mais sobre a linguagem (ou seja, o que as palavras significam) do que sobre o mundo. Em termos kantianos, Mill quer negar a possibilidade de *proposições a priori*, enquanto afirmamos que ainda podemos dar sentido ao nosso conhecimento de assuntos como lógica e matemática.

Essa distinção entre proposições verbais e reais depende, por sua vez, da análise de Mill sobre o significado das proposições, ou seja, como os significados dos constituintes das proposições determinam o significado

do todo. Uma proposição, na qual algo é afirmado ou negado de algo, é formada pela junção de dois “nomes” ou termos (sujeito e predicado) e uma cópula. O sujeito é o nome “denotando a pessoa ou coisa sobre a qual algo é afirmado ou negado” (*Sistema*, li2). O predicado é “o nome que denota aquilo que é afirmado ou negado”. A cópula é “o signo que indica que há uma afirmação ou negação”, que assim permite “ao ouvinte ou leitor distinguir uma proposição de qualquer outro tipo de discurso”. Na proposição 'ouro é amarelo', por exemplo, a cópula 'é' mostra que a qualidade amarela está sendo afirmada da substância ouro.

Mill divide os nomes em nomes gerais e singulares. Todos os nomes, exceto nomes próprios (por exemplo, Ringo, Buckley, etc) e nomes que significam apenas um atributo (por exemplo, brancura, comprimento), têm uma conotação e uma denotação. Ou seja, ambos conotam ou implicam algum(s) atributo(s) e denotam ou selecionam indivíduos que se enquadram nessa descrição. O nome geral “homem”, por exemplo, denota Sócrates, Picasso, Plutarco e um número indefinido de outros indivíduos, e o faz porque todos eles compartilham algum(s) atributo(s) (por exemplo, animal racional, bípede sem penas, etc.) conotado pelo homem. O nome “branco” denota todas as coisas brancas e implica ou conota o atributo brancura. A palavra “brancura”, em contraste, denota ou significa um atributo, mas não conota um atributo. Em vez disso, funciona como um nome próprio na medida em que seu significado deriva inteiramente do que denota.

O significado de uma proposição típica é que a(s) coisa(s) denotada(s) pelo sujeito tem o(s) atributo(s) conotado(s) pelo predicado. Em sentenças como “Eleanor está cansada” e “Todos os homens são mortais”, embora os sujeitos escolham seus objetos de maneira diferente (através de um nome próprio e de um atributo,

respectivamente), a história básica de Mill sobre o significado das proposições se mantém.

As coisas se tornam muito mais difíceis com declarações de identidade como “Hesperus é Phosphorus”. Neste caso, temos dois nomes próprios que identificam o mesmo objeto (o planeta Vênus). Na visão de Mill, esses nomes próprios deveriam ter o mesmo significado porque denotam o mesmo objeto. Mas isso parece insustentável porque a declaração parece informativa. Não parece plausível que a proposição simplesmente afirme que um objeto é idêntico a si mesmo, o que seria o significado da proposição se as visões de Mill sobre o significado dos nomes próprios estivessem corretas (veja o ataque de Frege e Russell ao relato de Mill sobre o significado dos nomes próprios; mas veja a sofisticada defesa de Mill por Kripke sobre isso em *Nomeação e Necessidade*).

Essa discussão sobre a natureza dos nomes ou termos nos permite entender o tratamento de Mill das proposições verbais e reais. As proposições verbais afirmam algo sobre o significado dos nomes, e não sobre questões de fato. Isso significa que, “(s) uma vez que os nomes e sua significação são inteiramente arbitrários, tais proposições não são, estritamente falando, suscetíveis de verdade ou falsidade, mas apenas de conformidade ou inconformidade com o uso ou convenção” (*Sistema*, I.vi.1). Esse tipo de proposição simplesmente “afirma uma coisa sob um nome particular, apenas o que é afirmado pelo fato de chamá-la por esse nome; e que, portanto, não dá nenhuma informação, ou dá a respeito do nome, não da coisa. (I.vi.4). Como tal, as proposições verbais são vazias de conteúdo e são as únicas coisas que conhecemos *a priori*, independentemente de verificar a correspondência da proposição com o mundo.

As proposições reais, em contraste, “predicam de uma coisa algum fato não envolvido na significação do nome pelo qual a proposição fala dela; algum atributo não conotado por esse nome”. (I.vi.4). Tais proposições transmitem informações que ainda *não* estão incluídas nos nomes ou termos empregados, e sua veracidade ou falsidade depende de corresponderem ou não a características relevantes do mundo. Assim, “George está no time de futebol” predica algo do sujeito George que não está incluído em seu significado (neste caso, a denotação da pessoa individual) e sua veracidade ou não depende de George estar, de fato, no time.

A grande afirmação de Mill no *Sistema da Lógica* é que a lógica e a matemática contêm proposições reais, e não meramente verbais. Ele afirma, por exemplo, que a lei da contradição (ou seja, a mesma proposição não pode ser falsa e verdadeira ao mesmo tempo) e a lei do terceiro excluído (ou seja, uma proposição é verdadeira ou falsa) são ambas proposições reais. Eles são, como os axiomas da geometria, *verdades experimentais*, não verdades conhecidas *a priori*. Eles representam *generalizações* ou *indução*es da observação - induções muito bem justificadas, com certeza, mas induções mesmo assim. Isso leva Mill a dizer que a necessidade tipicamente atribuída às verdades da matemática e da lógica por seus oponentes intuicionistas é uma ilusão, minando assim as fortificações argumentativas intuicionistas em seu ponto mais forte.

Um Sistema de Lógica, portanto, representa a tentativa mais completa de defender o empirismo na epistemologia, na lógica e na matemática antes do século XX (para uma melhor discussão sobre esse ponto, consulte Skorupski 1989). Embora os avanços revolucionários na lógica e na filosofia da linguagem no final do século XIX e início do século XX tenham tornado obsoletos muitos dos pontos técnicos de Mill sobre

semântica e lógica, a visão filosófica básica que Mill defende é uma opção viva (ver, por exemplo, o obra de Quine).

II. Outros Tópicos de Interesse

Existem alguns outros tópicos abordados no *Sistema de Lógica* que são de interesse. O primeiro é o tratamento da dedução por Mill (na forma do silogismo). Sua discussão é motivada por uma preocupação básica: por que uma dedução simplesmente não nos diz o que já sabemos? Como pode ser informativo? Mill descarta duas visões comuns sobre o silogismo, a saber, que é inútil (porque nos diz o que já sabemos) e que é a análise correta do que a mente realmente faz quando descobre verdades. Para entender por que Mill desconsidera essas formas de pensar sobre a dedução, precisamos entender seus pontos de vista sobre a inferência.

O ponto-chave aqui é que *toda* inferência é de *particular* para *particular*. Quando inferimos que o Duque de Wellington é mortal a partir de “Todos os homens são mortais”, o que realmente estamos fazendo é inferir a mortalidade do Duque a partir da mortalidade de pessoas individuais com cuja mortalidade estamos familiarizados. O que a mente faz ao fazer uma inferência dedutiva não é passar de uma verdade universal para uma particular. Em vez disso, ele se move de verdades sobre um número de particulares para um número menor (ou um). A afirmação geral de que “todos os homens são mortais” apenas nos permite registrar mais facilmente o que sabemos – ela não reflete nem a verdadeira inferência feita nem a garantia ou evidência que temos para fazer a inferência. Embora as proposições gerais não sejam necessárias para o raciocínio, elas são heurísticamente úteis (assim como os silogismos que as empregam). Eles nos ajudam na memória e na compreensão.

O famoso tratamento da indução por Mill revela os fundamentos a posteriori para a crença. Ele se concentra em quatro métodos diferentes de investigação experimental que tentam destacar das circunstâncias que precedem ou seguem um fenômeno aquelas que estão ligadas ao fenômeno por uma lei invariável (*Sistema*, III.viii.1). Ou seja, testamos para ver se existe uma suposta conexão causal observando os fenômenos relevantes em uma variedade de situações. Se quisermos, por exemplo, saber se um vírus causa uma doença, como podemos prová-lo? O que conta como boa evidência para tal crença? Os quatro métodos de indução ou investigação experimental - os métodos de concordância, de diferença, de resíduos e de variação concomitante - fornecem respostas a essas questões, mostrando o que precisamos demonstrar para afirmar que uma lei causal é válida. Podemos mostrar, usando o método da diferença, que quando o vírus não está presente, a doença também está ausente? Nesse caso, temos motivos para acreditar que o vírus causa a doença.

Outra questão abordada em *Um Sistema de Lógica* que é de interesse permanente é a maneira como Mill lida com o livre-arbítrio. O compromisso de Mill com o naturalismo inclui tratar a vontade humana como um objeto potencial de estudo científico: "Nossa vontade causa nossas ações corporais no mesmo sentido, e em nenhum outro, em que o frio causa gelo, ou uma faísca causa uma explosão de pólvora. A volição, um estado de nossa mente, é o antecedente; o movimento de nossos membros em conformidade com a vontade é o consequente" (*Sistema*, III.v.11). As questões que surgem prontamente são como, sob esse ponto de vista, alguém pode assumir o desejo de ser livre e como podemos preservar a responsabilidade e os sentimentos de escolha?

Em sua *Autobiografia*, Mill relata sua própria aceitação juvenil e melancólica da doutrina da "Necessidade Filosófica" (defendida por, entre

outros, Robert Owen e seus seguidores): circunstâncias; como se meu caráter e o de todos os outros tivessem sido formados para nós por agências além de nosso controle e estivessem totalmente fora de nosso próprio poder (*OC*, I.175-7). Mas é precisamente a ideia de que nosso caráter é formado *para* nós, não *por* nós, que Mill considera um “grande erro” (*Sistema*, VI.ii.3). Temos o poder de alterar nosso próprio caráter. Embora nosso próprio caráter seja formado pelas circunstâncias, entre essas circunstâncias estão nossos próprios desejos. Não podemos desejar diretamente que nossos personagens sejam de uma maneira em vez de outra, mas podemos desejar ações que moldem esses personagens.

Mill aborda uma objeção óbvia: o que nos leva a querer mudar nosso caráter? Isso não é determinado? Mill concorda. Nosso desejo de mudar nosso caráter é determinado em grande parte por nossa experiência de consequências dolorosas e agradáveis associadas a nosso caráter. Para Mill, porém, o importante é que, mesmo que não controlemos o desejo de mudar nosso caráter, ainda nos resta a sensação de liberdade moral, que é a sensação de poder modificar nosso próprio caráter “*se nós desejamos*” (*Sistema*, VI.ii.3). O que Mill quer salvar na doutrina do livre-arbítrio é simplesmente o sentimento de que temos “poder real sobre a formação de nosso próprio caráter” (*OC*, I.177). Se temos o desejo de mudar nosso caráter, descobrimos que podemos. Se nos falta esse desejo, “não tem importância o que pensamos que forma nosso caráter”, porque não nos importamos em alterá-lo. Para Mill, essa é uma noção de liberdade suficientemente densa para evitar o fatalismo.

Um dos problemas básicos para esse tipo de imagem naturalista dos seres humanos e vontades é que ela entra em conflito com nossa imagem de primeira pessoa de nós mesmos como raciocinadores e agentes. Como

Kant entendeu, e como enfatiza a tradição hermenêutica posterior, pensamos em nós mesmos como seguidores autônomos de regras objetivamente dadas (Skorupski 1989, 279). Parece extremamente difícil fornecer um relato naturalista convincente de, por exemplo, fazer uma escolha (sem explicar como ilusória nossa experiência em primeira pessoa de fazer escolhas).

O desejo de tratar a vontade como um objeto, como gelo ou pólvora, aberto ao estudo científico natural se enquadra na afirmação mais ampla de Mill de que as ciências morais, que incluem economia, história e psicologia, entre outras, são fundamentalmente semelhantes às ciências naturais. Embora possamos ter dificuldade em realizar experimentos no reino humano, esse reino e seus objetos são, em princípio, igualmente abertos às explicações causais que encontramos na física ou na biologia.

Talvez o elemento mais interessante de sua análise das ciências morais seja seu compromisso com o que foi chamado de "individualismo metodológico", ou a visão de que os fenômenos sociais e políticos são explicáveis pelo apelo ao comportamento dos indivíduos. Em outras palavras, os fatos sociais são redutíveis a fatos sobre os indivíduos: "As leis dos fenômenos da sociedade nada mais são e podem ser senão as leis das ações e paixões dos seres humanos reunidos no estado social. Os homens, porém, em estado de sociedade, ainda são homens; suas ações e paixões são obedientes às leis da natureza humana individual. Os homens não são, quando reunidos, convertidos em outro tipo de substância com propriedades diferentes" (*Sistema*, VI.vii.1).

Essa posição coloca Mill em oposição a Auguste Comte, uma figura fundadora da teoria social (ele cunhou o termo "sociologia") e uma importante influência e correspondente de Mill. Comte considera a sociologia, e não a psicologia, a mais básica das ciências humanas e

considera os indivíduos e sua conduta como melhor compreendidos pelas lentes da análise social. Simplificando, para Comte, o indivíduo é uma abstração do todo – suas crenças e conduta são determinadas pela história e pela sociedade. Compreendemos melhor o indivíduo, nessa visão, quando vemos o indivíduo como uma expressão de suas instituições e ambientes sociais. Isso naturalmente leva a uma espécie de historicismo. Embora Mill reconhecesse as importantes influências das instituições sociais e da história sobre os indivíduos, para ele, no entanto, a sociedade só é capaz de moldar os indivíduos afetando suas experiências – experiências estruturadas por princípios universais da psicologia humana que operam em todos os tempos e lugares (Ver Mandelbaum 1971, 167ff).

b. Um exame da filosofia de William Hamilton

Os ataques de Mill ao intuicionismo continuaram ao longo de sua vida. Um exemplo notável é *Um exame da filosofia de Sir William Hamilton*, de 1865, que revisita muito do mesmo terreno de *Um Sistema de Lógica* sob o disfarce de uma crítica completa de Hamilton, um pensador influenciado por Reid e Kant, que Mill considerou representar “a grande fortaleza da filosofia intuitiva neste país” (OC, I.270). O volume bastante robusto explora “algumas das questões controversas no domínio da psicologia e da metafísica” (OC, I.271).

Entre as doutrinas que recebem mais atenção está a da “relatividade do conhecimento”, algo com o qual Mill considera Hamilton insuficientemente comprometido. É a ideia de que não temos acesso às “coisas-em-si” (portanto, a relatividade versus absolutidade do conhecimento) e que nos limitamos a analisar os fenômenos da consciência. Mill, que aceita esse princípio básico, considera-se um fenomenalista berkeleiano e define a matéria no *Exame* como “uma

possibilidade permanente de sensação" (*OC*, IX.183), pensa que Hamilton aceita essa doutrina de maneira confusa. "Ele afirma sem reservas que certos atributos (extensão, figuras, etc.) são conhecidos por nós como eles realmente existem fora de nós mesmos; e também que todo o nosso conhecimento deles é relativo a nós. E essas duas afirmações só são conciliáveis, se a relatividade para nós for entendida no sentido totalmente trivial, de que as conhecemos apenas na medida em que nossas faculdades permitem (*OC*, IX.22). Hamilton, portanto, parece querer ter seu bolo e comê-lo também quando se trata de conhecimento do mundo externo. Por um lado, ele quer declarar que temos acesso às coisas como elas são, alinhando-se assim com o projeto de Reid de evitar a queda no ceticismo (humeano) - uma queda provocada pelo "modo de ideias" lockeano. Por outro lado, ele quer seguir Kant ao limitar nosso conhecimento das coisas-em-si, reinando assim nas pretensões da especulação metafísica. Mill evita esse dilema ao rejeitar a posição de Hamilton de que conhecemos as coisas externas como elas realmente são.

Um ponto de interesse histórico sobre o *Exame* é o impacto que ele teve na forma como a história da filosofia é ensinada. A demolição da reputação de Hamilton por Mill levou à remoção de Reid e da escola escocesa de filosofia do "senso comum" do currículo na Grã-Bretanha e na América. Como Kuklick coloca, o sucesso do *Exame* de Mill "é o evento crucial na compreensão do desenvolvimento da visão contemporânea da Filosofia Moderna na América". Ao destruir "a credibilidade de toda a resposta escocesa a Hume", o *Exame* de Mill levou os filósofos anglo-americanos a recorrer a Kant na última parte do século XIX, a fim de encontrar uma resposta mais satisfatória ao ceticismo humeano (Kuklick 1984, 128). Assim, o curso padrão em Filosofia Moderna que inclui todos ou alguns de Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant, é

em parte uma consequência não intencional da publicação do ataque de Mill a Hamilton e ao intuicionismo de forma mais ampla.

c. Escritas Psicológicas

Conforme observado na discussão de *Um Sistema de Lógica*, o compromisso de Mill com o “individualismo metodológico” torna a psicologia a ciência moral fundamental. Embora nunca tenha escrito um trabalho próprio sobre psicologia, ele editou e contribuiu com notas para uma reedição de 1869 do trabalho de seu pai em psicologia em 1829, *Análise dos Fenômenos da Mente Humana*, e revisou o trabalho de seu amigo e correspondente, Alexandre Bain. Todos os três eram proponentes da escola associacionista de psicologia, cujas raízes remontam a Hobbes e especialmente a Locke e cujos membros incluíam Gay, Hartley e Priestly no século XVIII e os Mills, Bain e Herbert Spencer no século XIX.

Mill distingue entre as escolas de psicologia *a posteriori* e *a priori*. A primeira “resolve todo o conteúdo da mente em experiência” (OC, XI.341). Esta última enfatiza que “em todo ato de pensamento, até o mais elementar, há um ingrediente que não é dado à mente, mas contribuído *pe*la mente em virtude de seus poderes inerentes” (OC, XI.344). Na escola *a priori* ou intuicionista, a experiência “em vez de ser a fonte e o protótipo de nossas ideias, é ela mesma um produto das próprias forças da mente trabalhando nas impressões que recebemos de fora, e tem sempre um elemento mental e também externo” (OC, XI.344).

A versão associacionista da psicologia *a posteriori* tem duas doutrinas básicas: “primeiro, que os fenômenos mais recônditos da mente são formados a partir dos mais simples e elementares; e, em segundo lugar, que a lei mental, por meio da qual ocorre essa formação, é a Lei da

Associação" (*OC*, XI.345). Os psicólogos associacionistas, então, tentariam explicar os fenômenos mentais mostrando-os como o produto final de componentes mais simples da experiência (por exemplo, cor, som, cheiro, prazer, dor) conectados uns aos outros por meio de associações. Essas associações assumem duas formas básicas: semelhança e contiguidade no espaço e/ou no tempo. Assim, esses psicólogos tentam explicar nossa ideia de uma laranja ou nossos sentimentos de ganância como o produto de ideias mais simples conectadas por associação.

Parte do impulso para essa explicação da psicologia é seu aparente caráter científico e beleza. O associacionismo tenta explicar uma grande variedade de fenômenos mentais com base na experiência e em poucas leis mentais de associação. Portanto, apela para aqueles que são particularmente atraídos pela simplicidade em suas teorias científicas.

Outra atração da psicologia associacionista, no entanto, são suas implicações para pontos de vista sobre educação moral e reforma social. Se o conteúdo de nossas mentes, incluindo crenças e sentimentos morais, são produtos de experiências pelas quais passamos conectados de acordo com leis muito simples, isso levanta a possibilidade de que os seres humanos sejam capazes de ser radicalmente remodelados – que nossas naturezas, em vez de serem fixas, estão abertas a grandes alterações. Em outras palavras, se nossas mentes são remendadas por leis de associação que atuam sobre os materiais da experiência, isso sugere que, se nossas experiências mudassem, nossas mentes também mudariam.

Essa doutrina tende a colocar muito mais ênfase nas instituições sociais e políticas como a família, o local de trabalho e o Estado do que a doutrina de que a natureza da mente oferece forte resistência a ser moldada pela experiência (ou seja, que a mente molda a experiência em vez de ser moldada por ela). O associacionismo, portanto, se encaixa

perfeitamente em uma agenda de reforma, porque sugere que muitos dos problemas dos indivíduos são explicados por suas situações (e pelas associações que essas situações promovem) e não por alguma característica intrínseca da mente. Como Mill coloca na *Autobiografia* ao discutir o conflito entre as escolas intuicionista e *a posteriori*:

O reformador prático deve continuamente exigir que sejam feitas mudanças em coisas que são apoiadas por sentimentos poderosos e amplamente difundidos, ou questionar a aparente necessidade e inviabilidade de fatos estabelecidos; e muitas vezes é uma parte indispensável de seu argumento mostrar como esses sentimentos poderosos tiveram sua origem e como esses fatos passaram a parecer necessários e irrevogáveis. Há, portanto, uma hostilidade natural entre ele e uma filosofia que desencoraja a explicação de sentimentos e fatos morais por meio de circunstâncias e associações, e prefere tratá-los como elementos últimos da natureza humana, distinções do caráter humano como inatas e, em geral, indeléveis, e ignorar as provas irresistíveis de que, de longe, a maior parte dessas diferenças, se entre indivíduos, raças ou sexos, são tais que não apenas poderiam, mas naturalmente seriam produzidas por diferenças de circunstâncias, é um dos principais obstáculos ao tratamento racional de grandes questões sociais e um dos maiores obstáculos ao aperfeiçoamento humano. (*OC*, I.269-70).

d. Utilitarismo

Outra manobra em sua batalha contra o intuicionismo ocorreu quando Mill publicou *Utilitarismo* (1861) em fascículos na *Revista Fraser* (mais tarde foi publicado em forma de livro em 1863). Ela oferece um candidato a um primeiro princípio de moralidade, um princípio que nos

fornece um critério que distingue o certo do errado. O candidato utilitarista é o princípio da utilidade, que afirma que “as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade; errados, pois tendem a produzir o inverso da felicidade. Por felicidade entende-se o prazer e a ausência de dor; pela infelicidade, pela dor e pela privação do prazer” (*OC*, X.210).

I. História do Princípio da Utilidade

Na época de Mill, o princípio da utilidade possuía uma longa história que remontava à década de 1730 (com raízes que remontavam a Hobbes, Locke e até mesmo a Epicuro). No século XVIII e início do século XIX, havia sido explicitamente invocado por três facções intelectuais britânicas. Embora todos possam ter concordado que as consequências de uma ação para a felicidade geral deveriam ditar sua correção ou incorreção, as razões por trás da aceitação desse princípio e os usos aos quais o princípio foi colocado variaram muito.

Os primeiros defensores do princípio da utilidade foram os utilitaristas religiosos representados, entre outros, por John Gay, John Brown, Soame Jenyns e, mais notoriamente, William Paley, cujo *Os Princípios da Filosofia Moral e Política*, de 1785, foi um dos mais frequentemente publicados livros de pensamento moral reimpressos e bem lidos do final do século XVIII e início do século XIX (para consternação de Mill, o utilitarismo de Bentham era frequentemente confundido com o de Paley). O utilitarismo religioso era muito popular entre as classes educadas e dominou as universidades até a década de 1830. Esses pensadores foram profundamente influenciados pelo empirismo e hedonismo psicológico de Locke e muitas vezes se opuseram às doutrinas morais concorrentes de Shaftesbury, Hutcheson, Clarke e Wollaston.

Os utilitaristas religiosos buscavam o Deus cristão para resolver um problema básico, a saber, como harmonizar os interesses dos indivíduos, que são motivados por sua própria felicidade, com os interesses da sociedade como um todo. Uma vez que entendemos que o que devemos fazer é o que Deus deseja (por causa do poder de sanção eterna de Deus) e que Deus deseja a felicidade de suas criaturas, a moralidade e nosso próprio interesse se sobrepõem. Deus garante que o interesse próprio de um indivíduo reside na virtude, em promover a felicidade dos outros. Sem Deus e suas sanções de punição e recompensa eterna, seria difícil encontrar motivos que “provavelmente sejam considerados suficientes para impedir os homens de gratificar a luxúria, vingança, inveja, ambição, avareza”. (Paley 2002 [1785], 39). Como veremos em um momento, *Utilitarismo*.

Em contraste com o utilitarismo religioso, que tinha poucas aspirações de ser uma teoria moral que revise as atitudes morais comuns, as duas versões seculares do utilitarismo do final do século XVIII surgiram de vários movimentos de reforma. O princípio da utilidade – e os compromissos correlatos com a felicidade como o único fim intrinsecamente desejável e com a equivalência moral da felicidade de diferentes indivíduos – foi considerado um instrumento de reforma.

Uma versão do utilitarismo secular foi representada por William Godwin (marido de Mary Wollstonecraft e pai de Mary Shelley), que alcançou grande notoriedade com a publicação de seu livro *Justiça Política* de 1793. Embora sua fama tenha durado relativamente pouco, o poder de Godwin do uso do princípio da utilidade para a causa da crítica política e social radical deu início à identificação do utilitarismo com a antirreligiosidade e com perigosos valores democráticos.

A segunda versão do utilitarismo secular, e aquela que inspirou Mill, surgiu da obra de Jeremy Bentham. Bentham, que teve muito mais sucesso do que Godwin na construção de um movimento em torno de suas ideias, empregou o princípio da utilidade como um instrumento de crítica política, social e jurídica. É importante notar, no entanto, que o interesse de Bentham no princípio da utilidade não surgiu da preocupação com a teoria ética tanto quanto da preocupação com a reforma legislativa e legal.

Essa história nos permite entender a invocação de Mill do princípio da utilidade em seu contexto polêmico – o apoio de Mill a esse princípio não deve ser tomado como mero exercício intelectual. No campo da política, o princípio da utilidade serviu para espantar os oponentes da reforma. Em primeiro lugar, a reforma significava a extensão do voto. Mas também significou reforma legal, incluindo a revisão do sistema de direito consuetudinário e das instituições legais, e variedades de reforma social, especialmente de instituições que tendiam a favorecer interesses aristocráticos e endinheirados. Embora Bentham e Godwin pretendessem que tivesse essa função no final do século XVIII, o utilitarismo tornou-se influente apenas quando vinculado à máquina política do partido radical, que teve destaque particular no cenário inglês na década de 1830.

No campo do debate ético, Mill considerou seus oponentes os “intuicionistas” liderados por Sedgwick e Whewell, ambos homens de Cambridge. Eles eram os representantes contemporâneos de uma tradição ética que entendia sua história como ligada a Butler, Reid, Coleridge e ao pensamento alemão da virada do século (especialmente o de Kant). Embora os intuicionistas e os membros da escola *a posteriori* ou “indutiva” de Mill reconheçam “em grande parte as mesmas leis morais”, eles diferem “quanto à sua evidência e à fonte da qual derivam sua autoridade. De acordo com uma opinião, os princípios da moral são

evidentes *a priori*, exigindo nada para comandar o consentimento, exceto que o significado dos termos seja entendido. De acordo com a outra doutrina, o certo e o errado, assim como a verdade e a falsidade, são questões de observação e experiência" (*OC*, X.206).

O principal perigo representado pelos proponentes do intuicionismo não era o conteúdo ético de suas teorias *per se*, que defendiam a honestidade, a justiça, a benevolência etc., mas os tipos de justificativas oferecidas para seus preceitos e o apoio que tal visão dava a o status quo social e político. Como vimos na discussão do *Sistema de Lógica* e com referência às declarações de Mill em sua *Autobiografia*, ele considera o intuicionismo perigoso porque supostamente permite que as pessoas ratifiquem seus próprios preconceitos como princípios morais - no intuicionismo, não há "padrão externo" pelo qual julgar diferentes reivindicações morais (por exemplo, Mill entendeu o imperativo categórico de Kant como obter qualquer força moral que possui, seja por considerações de utilidade ou por mero preconceito oculto por acenos de mão). O princípio da utilidade, alternativamente, avalia reivindicações morais apelando para o padrão externo de dor e prazer. Apresentava cada indivíduo para consideração moral como alguém capaz de sofrer e desfrutar.

II. Argumento Básico

A defesa de Mill do princípio da utilidade no *utilitarismo* inclui cinco capítulos. Na primeira, Mill expõe o problema, distingue entre as escolas de moralidade intuicionista e "indutiva" e também sugere limites para o que podemos esperar das provas dos primeiros princípios da moralidade. Ele argumenta que "(q) questões de fins últimos não são passíveis de prova direta" (*OC*, X.207). Tudo o que pode ser feito é

apresentar considerações “capazes de determinar o intelecto a dar ou recusar seu assentimento à doutrina; e isso é equivalente a prova” (*OC*, X.208). Em última análise, ele desejará provar no Capítulo Quatro a base do princípio da utilidade – que a felicidade é a única *coisa intrinsecamente* desejável – mostrando que a aceitamos espontaneamente na reflexão (Skorupski 1989, 8). É bastante fácil mostrar que a felicidade é algo que desejamos intrinsecamente, não por causa de outras coisas. O difícil é mostrar que é a *única* coisa que desejamos ou valorizamos intrinsecamente.

Mill concorda que nem sempre valorizamos coisas como a virtude como *meios* ou instrumentos para a felicidade. Às vezes, parecemos valorizar essas coisas por si mesmas. Mill afirma, no entanto, que, refletindo, veremos que, quando parecemos valorizá-los por si mesmos, na verdade os estamos valorizando como *partes* de felicidade (em vez de intrinsecamente desejáveis por conta própria ou como meio para a felicidade). Ou seja, valorizamos a virtude, a liberdade etc. como coisas que nos fazem felizes por sua mera posse. Esta é toda a prova que podemos dar de que a felicidade é nosso único fim último; deve confiar na introspecção e no exame cuidadoso e honesto de nossos sentimentos e motivações.

No capítulo dois, Mill corrige equívocos sobre o princípio da utilidade. Um equívoco é que o utilitarismo, ao endossar a visão epicurista “de que a vida não tem... nenhum fim maior do que o prazer” é uma “doutrina digna apenas de porcos” (*OC*, X.210). Mill responde que “a acusação supõe que os seres humanos não são capazes de nenhum prazer, exceto aqueles de que os suínos são capazes” (*OC*, X.210). Ele oferece uma distinção (não encontrada em Bentham) entre prazeres superiores e inferiores, com prazeres superiores incluindo prazeres mentais, estéticos e

morais. Quando estamos avaliando se uma ação é boa ou não, avaliando a felicidade que podemos esperar ser produzida por ela, ele argumenta que os prazeres superiores devem ser considerados *em espécie* (e não por grau) preferível aos prazeres inferiores. Isso levou os estudiosos a se perguntarem se o utilitarismo de Mill difere significativamente do de Bentham e se a distinção de Mill entre prazeres superiores e inferiores cria problemas para nossa capacidade de saber o que maximizará a felicidade agregada.

Uma segunda objeção ao princípio da utilidade é que “é exigente demais exigir que as pessoas sempre ajam motivadas pela promoção do interesse geral da sociedade” (*OC*, X.219). Mill responde que isso é “confundir a regra da ação com o motivo dela” (*OC*, X.219). Supõe-se que a ética nos diga quais são nossos deveres, “mas nenhum sistema de ética exige que o único motivo de tudo o que fazemos seja um sentimento de dever; pelo contrário, noventa e nove centésimos de todas as nossas ações são feitas por outros motivos, e com razão se a regra do dever não as condenar” (*OC*, X.219).

Para fazer a coisa certa, em outras palavras, não precisamos estar constantemente motivados pela preocupação com a felicidade geral. A grande maioria das ações visa o bem dos indivíduos (incluindo nós mesmos) e não o bem do mundo. No entanto, o bem do mundo é constituído pelo bem dos indivíduos que o constituem e, a menos que estejamos na posição de, digamos, um legislador, agimos de forma apropriada olhando para o bem privado e não para o bem público. Nossa atenção ao bem-estar público geralmente precisa se estender apenas até onde for necessário para saber que não estamos violando os direitos dos outros.

O Capítulo Três aborda novamente o tópico da motivação, concentrando-se na seguinte questão: Qual é a fonte de nossa obrigação para com o princípio da utilidade? O que, em outras palavras, nos motiva a agir de maneiras aprovadas pelo princípio da utilidade? Com qualquer teoria moral, deve-se lembrar que 'dever implica poder', ou seja, se as demandas morais devem ser legítimas, devemos ser o tipo de seres que podem atender a essas demandas. Mill defende a possibilidade de uma forte consciência utilitária (ou seja, um forte sentimento de obrigação para com a felicidade geral), mostrando como tal sentimento pode se desenvolver a partir do desejo natural que temos de estar em unidade com outras criaturas - um desejo que nos permite nos importar com o que acontece com eles e perceber nossos próprios interesses como ligados aos deles.

Finalmente, o Capítulo Cinco mostra como o utilitarismo explica a justiça. Em particular, Mill mostra como o utilitarismo pode explicar o status especial que parecemos conceder à justiça e às violações dela. A justiça é algo que estamos especialmente empenhados em defender. Mill começa separando a moralidade (o reino dos deveres) da conveniência e da dignidade, argumentando que os deveres são aquelas coisas que pensamos que as pessoas deveriam ser punidas por não cumprirem. Ele então sugere que a justiça é demarcada de outras áreas da moralidade, porque inclui aqueles deveres aos quais outros têm direitos correlatos: "A justiça implica algo que não é apenas certo fazer e errado não fazer, mas que uma pessoa individual pode reivindicar de nós como seu direito moral" (*OC*, X.247). Embora ninguém tenha direito à minha caridade, mesmo que eu tenha o dever de ser caridoso, os outros têm o direito de não que eu os prejudique ou de que eu pague o que prometi.

Os críticos do utilitarismo colocaram ênfase especial em sua incapacidade de fornecer uma explicação satisfatória dos direitos. Para Mill, ter um direito é “ter algo que a sociedade deveria me defender na posse. Se o objetor perguntar por que deveria, não posso dar outra razão senão a utilidade geral” (*OC*, X.250). Mas e se a utilidade geral exigir que violemos seus direitos? A intuição de que algo está errado se seus direitos podem ser violados em nome do bem geral provocou o grande desafio às concepções utilitárias de justiça, levantadas com força especial por pensadores do século XX como John Rawls.

e. A Liberdade

O tema da justiça recebeu um tratamento mais aprofundado nas mãos de Mill em seu famoso livro de 1859, *A Liberdade*. Esta obra é aquela, juntamente com *Um Sistema de Lógica*, que Mill pensou que teria maior longevidade. Diz respeito à liberdade civil e social ou, olhando-a do ponto de vista contrário, à natureza e limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo.

Mill começa recontando a história da luta entre governantes e governados e sugere que a tirania social, e não a política, é o maior perigo para nações comerciais modernas como a Grã-Bretanha. Essa “tirania da maioria” social (uma expressão que Mill extrai de Tocqueville) surge da imposição de regras de conduta que são arbitrárias e fortemente seguidas. O princípio prático que orienta a maioria “para suas opiniões sobre a regulamentação da conduta humana é o sentimento na mente de cada pessoa de que todos devem ser obrigados a agir como ele, e aqueles com quem simpatiza, gostariam que agissem” (*A Liberdade* [AL], 48). Tal sentimento é particularmente perigoso porque é considerado autojustificado e autoevidente.

Há uma necessidade, portanto, de um princípio racionalmente fundamentado que governe as relações de uma sociedade com os indivíduos. Este “princípio muito simples” – muitas vezes chamado de “princípio do dano” – implica que:

[O] único fim para o qual a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer um de seus membros, é a autoproteção. Que o único propósito para o qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar danos a outros. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é garantia suficiente. Ele não pode ser legitimamente compelido a fazer ou deixar de fazer porque será melhor para ele fazê-lo, porque o tornará mais feliz, porque, na opinião dos outros, fazê-lo seria sábio ou mesmo correto. Estas são boas razões para repreendê-lo, ou raciocinar com ele, ou persuadi-lo, ou suplicar-lhe, mas não para compeli-lo, ou castigá-lo com qualquer mal caso ele faça o contrário (*AL*, 51-2)

Esse princípio antipaternalista identifica três regiões básicas da liberdade humana: o “domínio interno da consciência”, liberdade de gostos e buscas (ou seja, de enquadrar nosso próprio plano de vida) e a liberdade de nos unirmos aos outros.

Mill, ao contrário de outros teóricos liberais, não apela ao “direito abstrato” para justificar o princípio do dano. A razão para aceitar a liberdade dos indivíduos de agir como bem entenderem, desde que causem o mínimo ou nenhum dano aos outros, é que isso promoveria “a utilidade no sentido mais amplo, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser progressivo” (*AL*, 53). Em outras palavras, respeitar o princípio do dano é desejável porque promove o que

Mill chama de “livre desenvolvimento da individualidade” ou o desenvolvimento de nossa humanidade.

Por trás disso está a ideia de que a humanidade é capaz de progredir – que habilidades e virtudes latentes ou subdesenvolvidas podem ser realizadas sob as condições certas. A natureza humana *não* é estática. Não é meramente reexpresso em gerações e indivíduos. Não é “uma máquina a ser construída segundo um modelo e preparada para fazer exatamente o trabalho prescrito para ela, mas uma árvore que precisa crescer e se desenvolver em todos os lados, de acordo com a tendência das forças internas que a tornam uma coisa viva” (AL, 105). Embora a natureza humana possa ser pensada como algo vivo, ela também é, como um jardim inglês, algo passível de aperfeiçoamento por meio do esforço. “Entre as obras do homem, nas quais a vida humana é corretamente empregada para aperfeiçoar e embelezar, a primeira em importância certamente é o próprio homem.” (AL, 105). As duas condições que promovem o desenvolvimento de nossa humanidade são a liberdade e a variedade de situações, ambas incentivadas pelo princípio do dano.

Um problema filosófico básico apresentado pelo trabalho é o que conta como “dano aos outros”. Onde devemos marcar a fronteira entre a conduta que é principalmente voltada para nós mesmos versus a conduta que envolve outros? O uso de drogas causa danos a outras pessoas o suficiente para ser evitado? A prostituição? Pornografia? A poligamia deveria ser permitida? Que tal nudez pública? Embora sejam questões difíceis, Mill fornece ao leitor uma maneira baseada em princípios de deliberar sobre elas.

f. A Sujeição das Mulheres e outros escritos sociais e políticos

Muitos volumes dos escritos de Mill tratam de tópicos de interesse social e político. Estes incluem escritos sobre problemas políticos específicos na Índia, América, Irlanda, França e Inglaterra, sobre a natureza da democracia (Considerações sobre o Governo Representativo) e da civilização, sobre a escravidão, sobre lei e jurisprudência, sobre o local de trabalho e sobre a família e o status das mulheres. O último assunto foi o tema do conhecido *A Sujeição das Mulheres*, de Mill, uma obra importante na história do feminismo.

A natureza radical do apelo de Mill pela igualdade das mulheres é muitas vezes perdida para nós depois de mais de um século de protesto e mudança de atitudes sociais. No entanto, a subordinação das mulheres aos homens quando Mill estava escrevendo permanece impressionante. Entre outros indicadores dessa subordinação estão os seguintes: (1) as mulheres britânicas tinham menos motivos para o divórcio do que os homens até 1923; (2) Os maridos controlavam os bens pessoais de suas esposas (com exceção ocasional de terras) até os Atos de Propriedade de Mulheres Casadas de 1870 e 1882; (3) Os filhos eram do marido; (4) O estupro era impossível dentro do casamento; e (5) as esposas careciam de características cruciais de personalidade jurídica, uma vez que o marido era considerado o representante da família (eliminando assim a necessidade do sufrágio feminino).

O objetivo do ensaio era mostrar "(t) que o princípio que regula as relações sociais existentes entre os dois sexos - a subordinação legal de um sexo ao outro - é errado em si mesmo, e agora um dos principais obstáculos ao desenvolvimento humano; e que deveria ser substituído por um princípio de perfeita igualdade, não admitindo nenhum poder ou privilégio de um lado, nem deficiência do outro" (OC, XXI.261). Isso mostra

como Mill apela tanto para a patente injustiça dos arranjos familiares contemporâneos quanto para o impacto moral negativo desses arranjos nas pessoas dentro deles. Em particular, ele discute as maneiras pelas quais a subordinação das mulheres afeta negativamente não apenas as mulheres, mas também os homens e as crianças da família. Essa subordinação prejudica o desenvolvimento moral e intelectual das mulheres, restringindo seu campo de atividades, empurrando-as para o auto-sacrifício ou para o egoísmo e a mesquinhez. Os homens, alternativamente, tornam-se brutais por meio de seus relacionamentos com as mulheres ou se afastam de projetos de autoaperfeiçoamento para buscar a “consideração” social que as mulheres desejam.

É importante notar que a preocupação de Mill com o status das mulheres se encaixa com o restante de seu pensamento – não é uma questão desconexa. Por exemplo, seu apoio à igualdade das mulheres foi reforçado pelo associacionismo, que afirma que as mentes são criadas por leis associativas que operam na experiência. Isso implica que, se mudarmos as experiências e a educação das mulheres, suas mentes mudarão. Isso permitiu a Mill argumentar contra aqueles que tentaram sugerir que a subordinação das mulheres aos homens refletia uma ordem natural de que as mulheres eram por natureza incapazes de igualdade com os homens. Se muitas mulheres eram incapazes de uma verdadeira amizade com homens nobres, diz Mill, isso não é resultado de sua natureza, mas de seus ambientes defeituosos.

g. Princípios de Economia Política

Outra obra que aborda questões de interesse social e político é *Princípios de economia política* de Mill, de 1848. O livro passou por inúmeras edições e serviu como o livro-texto britânico dominante em

economia até ser substituído pelos *Princípios de economia* de Alfred Marshall, de 1890. Mill pretendia que o trabalho fosse tanto uma pesquisa do pensamento econômico contemporâneo (destacando as teorias de David Ricardo, mas também incluindo algumas contribuições de sua autoria em tópicos como comércio internacional) quanto uma exploração das aplicações de ideias econômicas a questões sociais. Era “não um livro apenas de ciência abstrata, mas também de aplicação, e tratava a Economia Política não como uma coisa em si, mas como um fragmento de um todo maior” (*OC*, I.243). Esses dois interesses dividem bem o texto nos três primeiros livros mais técnicos sobre produção, distribuição e troca e nos dois últimos livros, que tratam das influências do progresso social e do governo sobre a atividade econômica (e vice-versa). O trabalho técnico é em grande parte obsoleto. A relação de Mill entre economia e sociedade, entretanto, continua sendo de grande interesse.

Em particular, Mill compartilhou preocupações com outros (por exemplo, Carlyle, Coleridge, Southey, etc.) sobre o impacto moral da industrialização. Embora muitos saudassem a riqueza material produzida pela industrialização, havia uma sensação de que esses mesmos pilares do crescimento econômico britânico – a divisão do trabalho (incluindo a crescente simplicidade e repetitividade do trabalho) e o crescente tamanho das fábricas e negócios – levaram a uma amortecimento espiritual e moral.

Coleridge expressou isso em seu contraste de mera “civilização” com “cultivo”:

A permanência da nação... e sua progressividade e liberdade pessoal... dependem de uma civilização contínua e progressiva. Mas a civilização em si é apenas um bem misto, se não muito mais uma influência corruptora, o frenesi da doença, não o florescimento da

saúde, e uma nação tão distinta mais apropriadamente para ser chamada de povo envernizado do que polido, onde essa civilização não é fundamentado no cultivo, no desenvolvimento harmonioso daquelas qualidades e faculdades que caracterizam nossa humanidade. Devemos ser homens para ser cidadãos (Coleridge 1839, 46).

“Civilização” expressa características centrais da modernização, incluindo industrialismo, cosmopolitismo e aumento da riqueza material. Mas, para Coleridge, a civilização precisava estar subordinada ao cultivo de nossa humanidade (expressa em termos semelhantes aos encontrados posteriormente em *A Liberdade*).

Essa preocupação com o impacto moral do crescimento econômico explica, entre outras coisas, seu compromisso com um tipo de socialismo. Em um ensaio sobre o historiador francês Michelet, Mill elogia as associações monásticas da Itália e da França após as reformas de São Bento: “Ao contrário das inúteis comunidades de contemplativos contemplativos do Oriente, eles eram diligentes em cultivar a terra e fabricar produtos úteis; eles sabiam e ensinavam que o trabalho temporal também pode ser um exercício espiritual” (*OC*, XX.240). Foi o desejo de transformar o trabalho temporal em exercício espiritual e moral que levou Mill a favorecer mudanças socialistas no local de trabalho.

A fim de transformar o local de trabalho de um cenário cheio de antagonismo em uma “escola de simpatia” que permitiria aos trabalhadores sentirem-se parte de algo maior do que eles mesmos – mitigando assim o egoísmo desenfreado incentivado pela sociedade industrial – Mill recomenda “cooperativas industriais”. Mill achava que essas cooperativas tinham vantagem sobre as comunas ou outras instituições socialistas porque eram capazes de competir com empresas tradicionais

(sua reclamação contra muitos outros socialistas é que eles subestimavam a competição como um estímulo moralmente útil para a atividade). Essas cooperativas podem assumir duas formas: um sistema de participação nos lucros em que o pagamento dos trabalhadores está vinculado ao sucesso do negócio ou uma cooperativa de trabalhadores em que os trabalhadores compartilham a propriedade do capital. O último era preferível porque transformava todos os trabalhadores em empresários, convocando muitas das faculdades que o mero trabalho pago deixava atrofiar.

Embora Mill afirmasse que os trabalhadores eram geralmente inadequados para o socialismo devido ao seu atual nível de educação e desenvolvimento, ele achava que as sociedades industriais modernas deveriam dar pequenos passos no sentido de promover cooperativas. Incluída entre essas etapas estava a instituição das sociedades limitadas. Até a época de Mill, os sócios compartilhavam a responsabilidade total pelas perdas, incluindo qualquer propriedade pessoal que possuísem - obviamente um forte impedimento para a fundação de cooperativas de trabalhadores.

As recomendações de Mill para a organização econômica da sociedade, assim como suas políticas e políticas sociais, sempre prestaram muita atenção em como as instituições, leis e práticas impactavam o bem-estar intelectual, moral e afetivo dos indivíduos que operavam sob ou dentro delas.

h. Ensaios sobre Religião

A crítica de Mill às doutrinas e instituições religiosas tradicionais e sua promoção da "Religião da Humanidade" também dependia em grande parte das preocupações com o cultivo e a educação humana. Embora os "radicais filosóficos" benthamitas, incluindo Mill, tomassem o cristianismo

como uma superstição particularmente perniciosa que fomentava a indiferença ou hostilidade à felicidade humana (a pedra angular da moralidade utilitária), Mill também pensava que a religião poderia potencialmente servir a importantes necessidades éticas, fornecendo-nos “concepções ideais maiores e mais belas do que vemos realizadas na prosa da vida humana” (*OC*, X.419). Ao fazer isso, a religião eleva nossos sentimentos, cultiva a simpatia pelos outros e imbui até mesmo nossas menores atividades com um senso de propósito.

Os três *Ensaio sobre a Religião* (1874) publicados postumamente – sobre a “Natureza”, a “Utilidade da Religião” e o “Teísmo” – criticavam as visões religiosas tradicionais e formulavam uma alternativa sob o disfarce da Religião da Humanidade. Juntamente com a crítica dos efeitos morais da religião que compartilhava com os benthamistas, Mill também criticava a preguiça intelectual que permitia a crença em um Deus onipotente e benevolente. Ele sentiu, seguindo seu pai, que o mundo como o encontramos não poderia ter vindo de tal Deus, devido aos males desenfreados nele; ou seu poder é limitado ou ele não é totalmente benevolente.

Além de atacar os argumentos relativos à *essência* de Deus, Mill enfraquece uma variedade de argumentos para sua *existência*, incluindo todos os argumentos *a priori*. Ele conclui que a única prova legítima de Deus é um argumento *a posteriori* e probabilístico do design do universo – o argumento tradicional (derivado de Aristóteles) de que é improvável que características complexas do mundo, como o olho, tenham surgido por acaso, portanto, deve haver um designer (Mill reconhece a possibilidade de que Darwin, em seu livro *A Origem das Espécies* de 1859, tenha fornecido uma explicação totalmente naturalista de tais características, mas ele sugere que é muito cedo para julgar o sucesso de Darwin).

Inspirado por Comte, Mill encontra uma alternativa à religião tradicional na Religião da Humanidade, na qual uma humanidade idealizada torna-se objeto de reverência e as características moralmente úteis da religião tradicional são supostamente purificadas e acentuadas. A humanidade torna-se uma inspiração ao ser colocada imaginativamente no drama da história humana, que tem um destino ou ponto, ou seja, a vitória do bem sobre o mal. Como Mill coloca, a história deve ser vista como “o desenrolar de uma grande ação épica ou dramática”, que termina “na felicidade ou na miséria, na elevação ou degradação da raça humana”. É “um conflito incessante entre os poderes do bem e do mal, do qual cada ato feito por qualquer um de nós, por mais insignificantes que sejamos, constitui um dos incidentes” (*OC*, XXI.244). À medida que começamos a nos ver como participantes desse drama maniqueísta, lutando ao lado de pessoas como Sócrates, Newton e Jesus para garantir a vitória final do bem sobre o mal, tornamo-nos capazes de maior simpatia, sentimento moral e um senso nobre da significado de nossas próprias vidas. A Religião da Humanidade, portanto, atua como um instrumento de cultivo humano.

3. Conclusão

O intelecto de Mill se envolveu com o mundo em vez de fugir dele. Sua filosofia não era uma torre de marfim, mesmo quando lidava com o mais abstrato dos tópicos filosóficos. Seu trabalho é de interesse duradouro porque reflete como uma mente refinada lutou e tentou sintetizar importantes movimentos intelectuais e culturais. Ele se posiciona nas interseções de conflitos entre iluminismo e romantismo, liberalismo e conservadorismo e historicismo e racionalismo. Em cada caso, como alguém interessado em conversas e não em pronunciamentos, ele faz esforços sinceros para ir além da polêmica para uma análise sustentada e

cuidadosa. Essa análise produziu respostas desafiadoras para problemas que ainda permanecem. Concordando ou não com suas respostas, Mill serve de modelo para pensar os problemas humanos de maneira séria e civilizada.

4. Referências e Leitura Adicional

* = trabalhos de nota.

Textos primários

- BENTHAM, Jeremy. *Deontologia junto com Uma Tabela das Fontes de Ação e O Artigo sobre Utilitarismo*. Editado por Amnon Goldworth. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- BENTHAM, Jeremy. *As Obras de Jeremy Bentham*. Editado por John Bowring. 10 vol. Nova York: Russell e Russell, 1962.
- Carlyle, Thomas. *Um leitor de Carlyle*. Editado por GB Tennyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Carlyle, Thomas. *Ensaaios críticos e diversos*. Filadélfia: Casey e Hart, 1845.
- Carlyle, Thomas. *Passado e Presente*. Londres: Ward, Lock e Bowden, Ltd., 1897.
- Coleridge, STC *Sobre a Constituição da Igreja e do Estado de acordo com a ideia de cada um (3ª edição) e Sermões leigos (2ª edição)*. Londres: William Pickering, 1839.
- Comte, Augusto. *Uma Visão Geral do Positivismo*. 1848. Reimpressão. Dubuque, Iowa: Brown Reprints, 1971.

- Mill, James. *Uma Análise dos Fenômenos da Mente Humana*. Editado e com notas de John Stuart Mill. Londres: Longmans, Green and Dyer, 1869.
- *Mill, John Stuart. *As Obras Completas de John Stuart Mill*. Gen. Ed. John M. Robson. 33 vols. Toronto: University of Toronto Press, 1963-91.
 - As edições acadêmicas padrão, incluindo as obras, cartas e notas publicadas de Mill; um recurso excepcional.
- Mill, John Stuart. *Um Sistema de Lógica*. Nova York: Harper & Brothers, 1874.
- Mill, John Stuart. *Na Liberdade*. Peterborough, Canadá: Broadview Press, 1999.
- Paley, William. *Os Princípios da Filosofia Moral e Política*. Indianápolis: Liberty Press, 2002 [1785].

Textos Secundários

- Britton, Karl. 'John Stuart Mill sobre o cristianismo.' Em *James e John Stuart Mill: Documentos da Conferência do Centenário*, John Robson e Michael Laine (eds.). Toronto: University of Toronto Press, 1976.
- *Capaldi, Nicolau. *John Stuart Mill: uma biografia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
 - Um tratamento recente e muito completo da vida e obra de Mill.
- Carlisle, Janice. *John Stuart Mill e a escrita do personagem*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1991.
- COLINI, Stefan. 'A ideia de 'caráter' no pensamento político vitoriano.' *Transações da Royal Historical Society*, 5ª série, 35 (1985), 29-50.

- *Colini, Stefan. *Moralistas públicos, pensamento político e vida intelectual na Grã-Bretanha 1850-1930*. Oxford: Clarendon, 1991.
 - Uma história útil que inclui a discussão do contexto intelectual e institucional de Mill.
- *Collini, Stefan, Donald Winch e John Burrow. *Essa nobre ciência da política: um estudo da história intelectual do século XIX*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
 - Trabalho muito valioso sobre o discurso político britânico do século XIX; inclui a discussão dos radicais filosóficos.
- Donner, Wendy. *O Eu Liberal: Filosofia Moral e Política de John Stuart Mill*. Ithaca: Cornell Univ. Imprensa, 1991.
- Harrison, Brian. 'Intervenção do Estado e Reforma Moral na Inglaterra do século XIX.' Em *Pressure from Without in Early Victorian England*, editado por Patricia Hollis, 289-322. Nova York: St. Martin's Press, 1974.
- *Halevy, Elie. *O Crescimento do Radicalismo Filosófico*. Traduzido por Mary Morris. Boston: The Beacon Press, 1955.
 - Embora publicado originalmente em 1904, este ainda é um trabalho seminal na história do utilitarismo.
- Hambúrguer, José. 'Religião e "On Liberty."' Em *Uma Mente Cultivada: Ensaio sobre JS Mill Apresentado a John M. Robson*, editado por Michael Laine, 139-81. Toronto: Univ. da Toronto Press, 1961.
- Harrison, Ross. *Bentham*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1983.
- Hedley, Douglas. *Coleridge, Filosofia e Religião: Auxílios à Reflexão e o Espelho do Espírito*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Heydt, Colin. 'Narrativa, Imaginação e a Religião da Humanidade na Ética de Mill.' *Jornal da História da Filosofia*, vol. 44, nº. I (janeiro de 2006), 99-115.
- Heydt, Colin. 'Mill, Bentham e 'Cultura Interna'. *Jornal britânico para a história da filosofia*, vol. 14, não. 2 (maio de 2006), 275-302.
- Heydt, Colin. *Repensando a Ética de Mill: Caráter e Educação Estética*. Londres: Continuum Press, 2006.
- *Holandês, Samuel. *The Economics of John Stuart Mill* (Toronto: UTP e Oxford: Blackwell), 1985: Volume I, *Teoria e Método*. Volume II, *Economia Política*, 482-1030.
 - O trabalho seminal sobre a economia de Mill.
- Jenkyns, Richard. *Os vitorianos e a Grécia Antiga*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- Jones, HS 'John Stuart Mill como Moralista.' *Journal of the History of Ideas* 53 (1992): 287-308.
- Kuklick, Bruce. 'Sete pensadores e como eles cresceram: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant.' Em *Philosophy in History*, Rorty, Schneewind, Skinner (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- *Mandelbaum, M. *História, Homem e Razão*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Imprensa, 1971.
 - Uma excelente história intelectual da Europa no século XIX; contém discussões muito valiosas de Mill.
- Matz, Lou. 'A Utilidade da Ilusão Religiosa: Uma Crítica da Religião da Humanidade de JS Mill.' *Utilitas* 12 (2000): 137-154.
- Millar, Alan. 'Mill sobre Religião.' Em *The Cambridge Companion to Mill*, John Skorupski (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- *Packe, Michael. *A vida de John Stuart Mill*. Nova York: MacMillan Company, 1954.
 - Antes de Capaldi, a vida padrão; ainda contém detalhes biográficos úteis.
- Raeder, Linda C. *John Stuart Mill e a Religião da Humanidade*. Columbia: University of Missouri Press, 2002.
- Robson, John M. *A Melhoria da Humanidade: O Pensamento Social e Político de John Stuart Mill*. Toronto: Universidade de Toronto. Imprensa, 1968.
- Robson, João. 'Teoria da Poesia de JS Mill.' Em *Mill: Uma coleção de ensaios críticos*, JB Schneewind, (ed.). Londres: MacMillan, 1968.
- Ryan, Allan. *A Filosofia de John Stuart Mill*. Londres: MacMillan, 1970.
- *Ryan, Alan. *JS Mill*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1974.
 - Uma boa introdução aos escritos e argumentos centrais de Mill.
- *Schneewind, Ética de JB Sidgwick e Filosofia Moral Vitoriana. Oxford: Clarendon Press, 1977.
 - Ainda facilmente o melhor tratamento existente da filosofia moral vitoriana; inclui um exame extremamente valioso do conflito entre o utilitarismo e o intuicionismo.
- Sen, Amartya e Bernard Williams, eds. *Utilitarismo e Além*. Cambridge: Universidade de Cambridge. Imprensa, 1982.
- Shanley, Mary Lyndon. 'Escravidão Marital e Amizade: A Sujeição das Mulheres de John Stuart Mill .' *Teoria Política* , vol. 9, nº 2 (maio de 1981), 229-247.
- Shanley, Mary Lyndon. 'Sufrágio, legislação trabalhista protetora e leis de propriedade de mulheres casadas na Inglaterra.' *Sinais* , Vol. 12, nº 1 (1986).
- *Skorupski, John. *John Stuart Mill*. Londres: Routledge, 1989.

- Inquestionavelmente, o melhor livro sobre a filosofia geral de Mill.
- SKORUSKI, John. 'Introdução.' Em *The Cambridge Companion to Mill*, editado por John Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- *Skorupski, John (editor). *O Companheiro de Cambridge para Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
 - Inclui uma série de artigos importantes e uma extensa (embora agora um pouco datada) bibliografia.
- Smart, JJC 'Utilitarismo Extremo e Restrito.' *The Philosophical Quarterly*, (outubro de 1956), 344-354.
- *Thomas, Guilherme. *Os Radicais Filosóficos: Nove Estudos em Teoria e Prática 1817-1841*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
 - Muito bom recurso para o radicalismo filosófico.
- Turner, Michael J. "Opinião Radical em uma Era de Reforma: Thomas Perronet Thompson e a *Revisão de Westminster*," *História*, vol. 86 (2001), edição 281, 18-40.
- Williams, Raymond. *Cultura e Sociedade 1780-1950*. Nova York: Columbia University Press, 1983.
- *Wilson, Frederico. *Análise Psicológica e a Filosofia de John Stuart Mill*. Toronto: Universidade de Toronto. Imprensa, 1990.
 - Tratamento mais completo das visões psicológicas de Mill.

Informação sobre o autor

Colin Heydt

Universidade do Sul da Flórida

EUA

LUDWIG FEUERBACH

Por vários anos, em meados do século XIX, Ludwig Feuerbach (1804-1872) desempenhou um papel importante na história da filosofia alemã pós-hegeliana e na transição do idealismo para várias formas de naturalismo, materialismo e positivismo que é um dos desenvolvimentos mais notáveis deste período. Na medida em que ele é lembrado hoje por não especialistas na história do pensamento religioso do século XIX, é principalmente como objeto da crítica de Marx em suas famosas *Teses sobre Feuerbach*, originalmente escritas em 1845 e publicadas pela primeira vez postumamente por Friedrich Engels como um apêndice de seu livro, *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (Engels 1888). Embora nunca sem seus admiradores, que incluíram vários divulgadores importantes do materialismo científico na segunda metade do século XIX (cf. Gregory 1977), para não mencionar o teólogo Karl Barth, a influência pública de Feuerbach declinou rapidamente após a fracassada revolução de 1848/49 (em proporção aproximadamente inversa à crescente popularidade de Schopenhauer). A renovada atenção filosófica prestada a ele em meados do século XX é em grande parte atribuível à publicação, a partir do final da década de 1920, dos primeiros manuscritos filosóficos de Marx, incluindo *A Ideologia Alemã*, que revelou a extensão da influência de Feuerbach sobre Marx e Engels durante o período que culminou na composição dessa obra histórica (1845-1846).

Além dessa influência e do interesse contínuo de seu trabalho como teórico da religião, a importância de Feuerbach para a história da filosofia moderna também se deve ao fato de que a publicação de *A Essência do Cristianismo* em 1841 pode ser considerada, como foi por Engels, algo que marca simbolicamente o fim do período da filosofia clássica alemã que havia começado sessenta anos antes com o surgimento da *Crítica da Razão*

Pura de Kant - embora alguns possam querer questionar a suposição envolvida nessa maneira de colocar as coisas que a filosofia clássica alemã culminou no sistema hegeliano que Engels pensou que Feuerbach havia derrubado. De qualquer forma, a biografia de Feuerbach e a trajetória de seu pensamento estão intimamente ligadas aos desenvolvimentos políticos e intelectuais no período referido pelos historiadores como o Vormärz, que se estende de 1830 a 1848. Embora tenha permanecido incapaz de concretizar a "filosofia do futuro", os "princípios" aforisticamente formulados que tentou estabelecer em 1843, a ênfase em seus ensaios posteriores sobre a corporeidade, os sentidos, a finitude, a intersubjetividade, e a psicologia pulsional introduziu na história do pensamento moderno temas desenvolvidos posteriormente por Marx, Nietzsche, Freud, Martin Buber, Karl Löwith, Maurice Merleau-Ponty e Alfred Schmidt, entre outros.

ÍNDICE

1. Introdução Biográfica
2. Panteísmo Idealista Primitivo
3. Feuerbach como historiador da filosofia
4. A Crítica do Cristianismo
5. A "Nova" Filosofia
6. A Teoria Posterior da Religião
7. A naturalização da ética nos últimos escritos de Feuerbach
8. Bibliografia
 - a. Obras de Feuerbach
 - b. Outras referências

1. Introdução Biográfica

Ludwig era o terceiro filho do distinto jurista, Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach. Seu sobrinho, o pintor neoclássico Anselm Feuerbach, era filho do irmão mais velho de Ludwig, também chamado Anselmo, ele próprio um arqueólogo clássico e esteta “no espírito de Gotthold Ephraim Lessing e Johann Joachim Winckelmann”. O pai de Ludwig, que estudou filosofia e direito em Jena na década de 1790 com os kantianos, Karl Reinhold e Gottlieb Hufeland, respectivamente, pertencia a um grupo de ilustres estudiosos do norte da Alemanha chamados à Baviera durante o período de reforma administrativa sob Maximilian Montgelas, e encarregado da tarefa de modernizar as instituições legais e educacionais do que se tornou em 1806 o moderno reino da Baviera. Outros membros deste grupo de Nordlichter ou “luzes do norte” incluíam Niethammer, Jacobi (o padrinho do irmão mais novo de Ludwig, Friedrich) e Friedrich Thiersch (o tutor dos dois irmãos mais velhos de Ludwig, que às vezes é chamado de “o Humboldt da Baviera”). Feuerbach foi nomeado cavaleiro em reconhecimento à sua conquista na modernização do código penal da Baviera, embora sua influência política tenha sido drasticamente reduzida como resultado de críticas nacional-liberais francas a Napoleão expressas em panfletos que publicou em 1813 e 1814.

Criado protestante e religiosamente devoto na juventude, Ludwig matriculou-se na faculdade de teologia da Universidade de Heidelberg em 1823, onde seu pai esperava que ele ficasse sob a influência do falecido teólogo racionalista, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. Em vez disso, Ludwig foi conquistado pelo teólogo especulativo Karl Daub, que havia sido fundamental para trazer Hegel para Heidelberg por dois anos em 1816, e nessa época era um dos principais teólogos da escola hegeliana. Em 1824, Ludwig conseguiu a relutante permissão de seu pai para se

transferir para Berlim sob o pretexto de querer estudar com os teólogos Friedrich Schleiermacher e August Neander, mas na verdade foi por causa de sua crescente paixão pela filosofia de Hegel. A matrícula de Feuerbach em Berlim foi adiada devido a suspeitas de seu envolvimento no movimento politicamente subversivo da fraternidade estudantil (Burschenschaft), no qual dois de seus irmãos mais velhos eram ativos, como resultado, um deles (Karl, um talentoso matemático) foi preso e posteriormente tentou cometer suicídio. Em 1825, para consternação de seu pai, Ludwig transferiu-se para a faculdade de filosofia, depois de ouvir em um período de dois anos todas as palestras de Hegel, exceto as de estética, repetindo as palestras de lógica duas vezes.

Pouco depois de defender sua dissertação latina, *De ratione, una, universali, infinito* (*Da razão, uma, universal, infinita*), em Erlangen em 1828, Feuerbach começou a lecionar sobre a história da filosofia moderna na universidade conservadora de lá, muitos dos quais estavam intimamente associados ao despertar neopietista e, no caso de Julius Friedrich Stahl, que se tornaria um importante teórico da conservadorismo, também com a chamada "filosofia positiva" do falecido Schelling. Os dísticos mordazmente satíricos e até vulgares (Xenien) dirigidos contra os pietistas que Feuerbach anexou ao seu primeiro livro, *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1830, doravante *Pensamentos*; ver Seção 2 abaixo), que ele publicou anonimamente em 1830, efetivamente destruíram suas perspectivas de uma carreira acadêmica.

Durante a década de 1830, Feuerbach publicou três livros sobre a história da filosofia moderna, além de vários ensaios e resenhas. Estes incluem a *História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza* (1833), *História da Filosofia Moderna: Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana* (1837) e *Pierre Bayle: Uma Contribuição à História da*

Filosofia e da Humanidade (1838), nenhum dos quais foi traduzido para o inglês. O primeiro deles lhe rendeu elogios de Edward Gans e um convite de Leopold von Henning para contribuir com resenhas para o *Anais de Crítica Científica*, o principal jornal do estabelecimento acadêmico hegeliano em Berlim. Nessas críticas, Feuerbach defendeu vigorosamente a filosofia hegeliana contra críticos como Karl Bachmann. Mesmo após a publicação dos trabalhos sobre Leibniz e Bayle, no entanto, foi-lhe negado um cargo acadêmico. Ele foi capaz de sustentar sua existência por várias décadas como um estudioso independente na remota vila franca de Bruckberg em virtude de sua esposa, Bertha Löw, ter sido herdeira parcial de uma fábrica de porcelanas ali localizada, de uma modesta pensão devido ao serviço de seu pai na Baviera e de publicação de direitos autorais.

O evento que precipitou a dissolução gradual da síntese hegeliana de fé e conhecimento que Marx e Engels mais tarde se referiram sardonicamente como a "putrefação do espírito absoluto" foi a publicação em dois volumes em 1835-36 de David Friedrich Strauss, *A vida de Jesus, examinada criticamente*. Aqui, Strauss usou as ferramentas da "Alta Crítica" que havia adquirido de seu professor de Tübingen, Ferdinand Christian Baur, para revelar a falta de confiabilidade histórica dos relatos da vida de Jesus preservados nos evangelhos canônicos, e interpretou a doutrina da encarnação de Cristo como uma expressão mitológica da verdade filosófica da identidade do espírito divino e da espécie humana (concebido como a comunidade de espíritos finitos existentes ao longo da história, e não como o indivíduo histórico, Jesus de Nazaré).

O aparecimento do livro de Strauss confirmou as suspeitas de conservadores teológicos como Hengstenberg e Heinrich Leo de que a filosofia de Hegel, apesar de seu uso de terminologia cristã, é incompatível

com a fé histórica, e os editores dos Anais de Berlim se sentiram compelidos a desacreditar publicamente as credenciais hegelianas de Strauss. Foi na esteira desses eventos que Arnold Ruge estabeleceu o *Anais de Halle Para Ciência e Arte Alemã*, que serviu por vários anos como o principal órgão literário dos Jovens Hegelianos, e para o qual Feuerbach começou a contribuir com ensaios e críticas em 1838, incluindo em 1839 um ensaio intitulado "Rumo a uma crítica da filosofia hegeliana", no qual ele começou a se distanciar publicamente da causa hegeliana, pedindo um "retorno à natureza" – e a uma explicação naturalista dos mistérios do cristianismo, e da religião em geral.

Feuerbach alcançou o auge de sua breve fama literária com a publicação em 1841 de *A Essência do Cristianismo*, que foi traduzido para o inglês pela romancista Mary Anne Evans (também conhecida como George Eliot), que também traduziu a *Vida de Jesus* de Strauss. Engels relembrou o aparecimento do livro de Feuerbach como tendo um "efeito libertador" profundo sobre ele e Marx ao "quebrar o feitiço" do sistema hegeliano e estabelecer as verdades de que a consciência humana é a única consciência ou espírito que existe, e que é dependente da existência física dos seres humanos como parte da natureza (Engels 1888: 12-13). Em 1844, Marx escreveu a Feuerbach, com referência aos *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843; doravante *Princípios*) e *A Essência da Fé Segundo Lutero* (1844), que neles ele havia, intencionalmente ou não, "dado ao socialismo um fundamento filosófico" (TC v. 18, p. 376). Na verdade, Feuerbach estava apenas começando a se familiarizar com as ideias socialistas por meio da leitura de autores como Lorenz von Stein e Wilhelm Weitling. No final, ele recusou o pedido de Marx de uma contribuição para os Anais franco-alemães, bem como a insistência de Ruge de que ele se tornasse mais engajado politicamente. Ele saiu da

reclusão rural para observar passivamente os eventos decepcionantes em Frankfurt em 1848 e para fazer uma série de palestras públicas em Heidelberg no início do mesmo ano.

Infelizmente, ele falhou em desenvolver com muita especificidade ou rigor argumentativo a “filosofia do futuro”, que ele mesmo assim chamou no início da década de 1840, continuando a focar sua atenção principalmente na religião em obras como *A Essência do Cristianismo* (1845), *Lições sobre a Essência do Cristianismo* (1851) e *Teogonia Segundo as Fontes da Antiguidade Clássica, Hebraica e Cristã* (1857). Os cinco anos de trabalho filológico que Feuerbach investiu neste último trabalho, que ele considerou sua maior conquista, passaram despercebidos tanto por seus contemporâneos quanto pela posteridade.

Durante a década de 1840, Feuerbach se correspondeu e ocasionalmente visitou e manteve relações pessoais estreitas com vários líderes radicais alemães, incluindo, além de Ruge e Marx, os editores Otto Lüning, Otto Wigand e Julius Fröbel; o poeta revolucionário, Georg Herwegh, e sua esposa, Emma; Hermann Kriege, um ativista autônomo e um dos primeiros socialistas alemães que emigrou para a América; e materialistas científicos como Jacob Moleschott e Carl Vogt. A impressão causada por ele em vários luminares da geração mais jovem é refletida no *Bildungsroman* (“romance de formação”) de Gottfried Keller, *Green Henry*, publicado pela primeira vez em 1855, e na dedicatória (a Feuerbach) do primeiro livro de Richard Wagner, *A Arte do Futuro* (1850).

Em parte como resultado de uma crise financeira global, a fábrica de porcelana que sustentou a existência literária de Feuerbach faliu em 1859. No ano seguinte, ele, sua esposa e filha foram forçados a se mudar para a vila de Rechenberg, localizada então nos arredores de Nuremberg, onde Feuerbach viveu o resto de sua vida em circunstâncias financeiras

severamente tensas e com problemas de saúde cada vez maiores. Embora sua produtividade como escritor tenha diminuído drasticamente durante esse período, ele conseguiu publicar em 1866 o décimo e último volume de suas obras reunidas (que começaram a aparecer em 1846), com o título *Deus, Liberdade e Imortalidade do Ponto de Vista da Antropologia*, e incluindo um ensaio bastante substancial, embora fragmentário, "Sobre o espiritualismo e o materialismo, especialmente em relação à liberdade da vontade". Neste ensaio, e em um ensaio sobre ética que Feuerbach deixou incompleto em sua morte, nós o encontramos começando a esboçar uma psicologia moral e uma teoria ética eudaimonista em que o conceito de "pulsão para a felicidade" (*Glückseligkeitstrieb*) desempenha um papel central.

2. Panteísmo Idealista Primitivo

Em um ensaio publicado em 1835, Heinrich Heine observou que o panteísmo já havia se tornado "a religião secreta da Alemanha". O fato de Feuerbach ser geralmente lembrado como ateu e materialista tende a obscurecer o fato de que ele começou sua carreira filosófica como um adepto entusiástico dessa religião filosófica, cuja expressão inicial pode ser encontrada nas palavras gregas "*Hen kai Pan*" (Um e todos) inscrito em 1791 por Hölderlin no álbum estudantil de Hegel de Tübingen (cf. Pinkard 2000: 32). Esta inscrição é uma alusão às palavras proferidas por Lessing após a leitura do fragmento-poema de Goethe, "Prometeu", e respondendo com entusiasmo ao declarar-se espinosista, conforme relato contido nas famosas *Cartas sobre a Doutrina de Spinoza* de Jacobi (1785; cf. Jacobi: 187). Foi a publicação dessas cartas que desencadeou a controvérsia original do panteísmo e teve o efeito não intencional de levar mais de uma geração de jovens poetas e pensadores alemães a considerar

Spinoza não mais como um “cachorro morto” e um ateu sem Deus, mas como o sábio embriagado de Deus de um credo panteísta no qual aqueles que, como Lessing, não podiam mais “engolir” concepções ortodoxas da divindade que fazem uma distinção estrita entre criador e criação, poderiam buscar satisfazer suas aspirações espirituais.

Feuerbach incluiu vários versos do fragmento de Prometeu como epigrama de seu primeiro livro, no qual usou as ferramentas da lógica hegeliana para desenvolver uma visão da divindade como Um e Todo ao longo das linhas expostas por Spinoza, Giordano Bruno e Jacob Boehme. Esses três ele saudou como “sábios piedosos inspirados por Deus” (RMI 241/48) que prepararam a “festa da reconciliação” (RMI 463/214) entre a natureza e o espírito que é tarefa da era moderna celebrar.

Mas essa reconciliação, argumentou ele, não pode ocorrer enquanto Deus continuar a ser pensado como uma pessoa individual existindo independentemente do mundo.

Que Feuerbach, ao contrário de Strauss, nunca aceitou a caracterização de Hegel do cristianismo como a religião consumada fica claro no conteúdo de uma carta que ele enviou a Hegel junto com sua dissertação em 1828. Nesta carta, ele identificou a tarefa histórica remanescente na esteira da conquista filosófica de Hegel como sendo o estabelecimento da “soberania única da razão” em um “reino da Ideia” que inauguraria uma nova dispensação espiritual. Prenunciando argumentos apresentados em seu primeiro livro, Feuerbach continuou nesta carta a enfatizar a necessidade de “o eu, o eu em geral, que especialmente desde o início da era cristã, dominou o mundo e se pensou como o único espírito que existe [para ser] derrubado de seu trono real.” (TC v. 17, Briefwechsel I (1817-1839), 103-1008).

Isso, ele propôs, exigiria que as formas predominantes de pensar sobre o tempo, a morte, este mundo e o além, a individualidade, a personalidade e Deus fossem radicalmente transformadas dentro e além dos muros da academia.

Feuerbach fez sua primeira tentativa de desafiar as formas predominantes de pensar sobre a individualidade em sua dissertação inaugural, onde se apresentou como um defensor da filosofia especulativa contra aqueles críticos que afirmam que a razão humana é restrita a certos limites além dos quais toda investigação é fútil, e que acusem os filósofos especulativos de terem transgredido essas regras. Essa crítica, argumentou ele, pressupõe uma concepção de que a razão é uma faculdade cognitiva do sujeito pensante individual que é empregada como um instrumento para apreender verdades. Ele pretendia mostrar que essa visão da natureza da razão é equivocada, que a razão é uma e a mesma em todos os sujeitos pensantes, que é universal e infinita, e que pensar (*Denken*) não é uma atividade realizada pelo indivíduo, mas antes pela “espécie” agindo através do indivíduo. “Ao pensar”, escreveu Feuerbach, “estou unido, ou melhor, sou um com – na verdade, eu mesmo sou – todos os seres humanos.” (TC I:18).

Na introdução de *Pensamentos*, Feuerbach assume o papel de diagnosticador de uma doença espiritual pela qual ele afirma que os sujeitos morais modernos estão aflitos. Essa doença, à qual ele não dá um nome, mas que poderia ter chamado de individualismo ou egoísmo, ele considera a característica definidora da era moderna na medida em que esta concebe “o único indivíduo humano para si em sua individualidade [...] como divino e infinito” (RMI 189/10). O principal sintoma desta doença é a perda da “percepção [*Anschauung*] da verdadeira totalidade, da unidade e da vida em uma unidade” (RMI 264/66). Essa perda Feuerbach encontra

refletida em três tendências gerais da era moderna: 1) a tendência de considerar a história humana apenas como a história das opiniões e ações de sujeitos humanos individuais, e não como a história da humanidade concebida como um único agente coletivo, 2) a tendência de considerar a natureza como um mero agregado de "incontáveis estrelas, pedras, plantas, animais, elementos e coisas" (RMI 195/14) cujas relações umas com as outras são inteiramente externas e mecânicas, ao invés de um todo orgânico cuja dinâmica interna é animada por um único princípio vital abrangente, e 3) a tendência de conceber Deus como um agente pessoal cuja vontade inescrutável, através da qual o mundo surgiu do nada e é continuamente dirigido, não é constrangido por necessidade racional.

A objeção básica de Feuerbach à concepção teísta de Deus e sua relação com a criação é que, nela, ambos são concebidos como igualmente sem espírito. Em vez de consistir em matéria sem vida à qual o movimento é transmitido pela ação intencional de um agente externo, Feuerbach argumenta que a natureza contém em si o princípio de seu próprio desenvolvimento. Ele exerce "poder criativo ilimitado" dividindo e distinguindo incessantemente suas partes individuais umas das outras. Mas a imensurável multiplicidade de sistemas dentro de sistemas que resulta dessa atividade constitui uma única totalidade orgânica. "A natureza é fundamento e princípio de si mesma, ou - o que é a mesma coisa, ela existe por necessidade, pela alma, a essência de Deus, na qual ele é um com a natureza" (RMI 291/86).

Deus, nessa visão, não é um mecânico habilidoso que age sobre o mundo, mas um artista prolífico que vive nele e por meio dele.

Em *Pensamentos*, Feuerbach argumenta ainda que a morte de indivíduos finitos não é apenas um fato empírico, mas também uma verdade a priori que decorre de uma compreensão adequada das relações

entre o infinito e o finito, e entre essência e existência. A natureza é a totalidade dos indivíduos finitos que existem distintos uns dos outros no tempo e no espaço. Visto que ser um indivíduo finito não é ser qualquer número de outros indivíduos dos quais um é distinto, o não-ser não é apenas a condição dos indivíduos antes de começarem a existir e depois de terem deixado de existir, mas também uma condição no qual eles participam sendo as entidades determinadas que são. Assim, ser e não ser, ou vida e morte, são igualmente constitutivos da existência de entidades finitas ao longo de todo o curso de sua geração e destruição.

Tudo o que existe tem uma essência distinta de sua existência. Embora os indivíduos existam no tempo e no espaço, suas essências não. A essência em geral é atemporal e sem extensão. Feuerbach, no entanto, o considera como uma espécie de espaço cognitivo no qual as essências individuais estão conceitualmente contidas. Espaço real ou tridimensional, dentro do qual coisas e pessoas individuais existem em distinção umas das outras e em sucessão temporal, ele pensa como essência "na determinação de seu ser-fora-de-si" (RMI 250/55). Em seu ser-um, Feuerbach argumenta, Deus é tudo-como-um e é, como tal, a essência universal na qual todas as essências finitas são "fundadas, contidas e concebidas [*begriffen*]" (RMI 241/48).

É por meio da *Empfindung* (sensação) ou *experiência sensorial* que os seres sencientes são capazes de distinguir indivíduos uns dos outros, incluindo, em alguns casos, indivíduos que compartilham a mesma essência. A forma da experiência é a temporalidade, o que significa que tudo o que é diretamente experimentado ocorre "agora", ou no momento a que nos referimos como "o presente". A experiência, em outras palavras, é essencialmente fugaz e transitória, e seus conteúdos são incomunicáveis. O que experimentamos são as características perceptíveis de objetos

individuais. É pelo ato de pensar que somos capazes de identificar aquelas características pelas quais diferentes indivíduos pertencem à mesma espécie, com os outros membros dos quais eles compartilham essas características essenciais em comum.

Ao contrário da experiência sensorial, o pensamento é essencialmente comunicável. Pensar não é uma atividade realizada pelo indivíduo enquanto indivíduo. É a atividade do espírito, à qual Hegel notoriamente se referiu na *Fenomenologia* como "'eu' que é 'nós' e 'nós' que é 'eu'" (Hegel [1807] 1977: 110). O espírito puro nada mais é do que essa atividade pensante, da qual participa o pensador individual sem que ele (ou ela mesma) seja o principal agente pensante. Que os pensamentos se apresentem à consciência de sujeitos pensantes individuais em sucessão temporal é devido não à natureza do próprio pensamento, mas à natureza da individualidade, e ao fato de que sujeitos pensantes individuais, enquanto capazes de participar da vida do espírito, não deixam de existir como entidades corporalmente distintas que permanecem parte da natureza e, portanto, não são espírito puro.

Uma espécie biológica é idêntica e distinta dos organismos individuais que a compõem. A espécie não tem existência separada desses organismos individuais e, no entanto, a perpetuação da espécie envolve a perpétua geração e destruição dos indivíduos particulares de que é composta. Da mesma forma, o Espírito não tem existência separada da existência de pessoas individuais autoconscientes nas quais o Espírito se torna consciente de si mesmo (isto é, constitui-se como Espírito). Assim como a vida de uma espécie biológica só aparece na geração e destruição de organismos individuais, a vida do Espírito envolve a geração e destruição dessas pessoas individuais. Vista sob esta luz, a morte do indivíduo é necessária para a vida do Espírito infinito. "A morte é apenas a

retirada e partida de sua objetividade de sua subjetividade, que é uma atividade eternamente viva e, portanto, eterna e imortal" (RMI 323/111).

Argumentando assim, Feuerbach exortou seus leitores a reconhecer e aceitar a irreversibilidade de sua mortalidade individual, para que, ao fazê-lo, pudessem chegar à consciência da imortalidade de sua essência genérica e, assim, ao conhecimento de seu verdadeiro eu, que não é a pessoa individual com quem eles estavam acostumados a se identificar. Eles estariam então em condições de reconhecer que, embora "a casca da morte seja dura, seu caroço é doce" (RMI 205/20), e que a verdadeira crença na imortalidade é "uma crença na infinitude do Espírito e na eterna juventude da humanidade, no amor inesgotável e no poder criativo do Espírito, em seu desdobramento eterno em novos indivíduos a partir do ventre de sua plenitude e concedendo novos seres para a glorificação, gozo, e contemplação de si mesmo" (RMI 357/137).

À luz da ênfase colocada em seus trabalhos posteriores sobre as necessidades existenciais práticas do sujeito individual corporificado, deve-se notar que, durante sua fase idealista inicial, Feuerbach estava fortemente comprometido com um ideal teórico da filosofia segundo o qual a contemplação e a submersão em Deus é o mais alto ato ético de que os seres humanos são capazes. Considerando que em suas obras posteriores Feuerbach procuraria obrigar a filosofia "descer de sua divina e autossuficiente bem-aventurança em pensamento e abrir seus olhos para a miséria humana" (PFF 264/3), aqui ele falou em vez de "os gemidos dolorosos dos doentes e os últimos gemidos dos moribundos como canções de vitória da espécie [em que] celebra a sua realidade e o seu vitorioso domínio sobre o fenómeno único" (RMI 302/95).

3. Feuerbach como historiador da filosofia

A compreensão da razão como uma e universal incorporada nas obras discutidas na seção anterior também informa a abordagem feita por Feuerbach à história da filosofia nos três livros mencionados anteriormente e em uma série de palestras que ele produziu durante a década de 1830. Em suas palestras sobre a história da filosofia moderna, Feuerbach enfatiza que a reflexão filosófica é uma atividade à qual os seres humanos são conduzidos. A história dos sistemas filosóficos que essa atividade produziu, argumenta ele, é concebida apenas subjetivamente e, portanto, inadequadamente enquanto for considerada como a história das opiniões de pensadores individuais. Porque pensar é uma atividade genérica, os sistemas filosóficos que surgiram no curso da história da filosofia devem ser considerados como pontos de vista necessários da própria razão.

A Ideia não é algo produzido primeiro pela reflexão filosófica. Ao contrário, o pensador individual, no ato de pensar, transcende sua individualidade e funciona como um instrumento ou órgão por meio do qual a Ideia atualiza um de seus momentos, que posteriormente é reproduzido na consciência do historiador da filosofia. A atividade da Ideia é experimentada subjetivamente como inspiração (*Begeisterung*). Ao produzir-se, a Ideia não passa do não-ser ao ser, mas de um estado de ser (ser em si) a outro (ser para si). A Ideia se produz determinando a si mesma, e a consciência humana é o meio de sua autorrealização. "A razão nada mais é do que a autoatividade da ideia eterna e infinita, seja na arte, na religião ou na filosofia, mas essa atividade é sempre a atividade da ideia em uma determinação particular e, portanto, também em um tempo particular, pois é precisamente de acordo com as determinações particulares da ideia que entram sucessivamente na consciência humana que diferenciamos os períodos e épocas da história" (PFM 11).

A emergência de novos sistemas filosóficos resulta, nesta visão, de uma necessidade interna e externa. Certas ideias filosóficas só são capazes de alcançar expressão histórica sob condições históricas específicas. Assim como só foi possível para o cristianismo aparecer naquele momento da história em que os laços de família e nação na antiguidade greco-romana foram dissolvidos, também só foi possível para a filosofia moderna aparecer em condições históricas específicas. O início da história da filosofia moderna deve situar-se no ponto em que o espírito moderno começa a se distinguir do espírito medieval. O princípio dominante do período medieval era o princípio monoteísta judaico-cristão, segundo o qual Deus é concebido como uma pessoa onipotente por meio de um ato de cuja vontade o mundo material foi criado do nada (*ex nihilo*). É porque a natureza, concebida desse ponto de vista, é excluída da substância divina, segundo Feuerbach, que o pensamento medieval não se interessou pela investigação da natureza. É somente onde a substancialidade da natureza começa a ser redescoberta que o espírito da modernidade se distingue do espírito medieval. Isso ocorre mais claramente onde a matéria passa a ser considerada como um atributo da substância divina, de modo que Deus não é mais concebido como um ser distinto da natureza, mas sim como a imutável e eterna causa iminente da qual a plenitude das formas finitas na natureza derrama.

Isso acontece primeiro entre os filósofos da natureza do Renascimento italiano e, posteriormente, nas reflexões especulativas de Jakob Böhme e no sistema de Spinoza. De fato, é uma característica distintiva da visão de Feuerbach sobre a história da filosofia moderna que ele pensa nela como tendo começado, não com Descartes, mas com os filósofos da natureza do Renascimento italiano. Feuerbach insiste no significado especulativo da filosofia da natureza de Bacon. É precisamente

submetendo a natureza à experimentação e, portanto, à compreensão racional, que o espírito se eleva acima da natureza. Mas enquanto Feuerbach enfatiza a importância filosófica da experiência na moderna redescoberta da natureza, ele insiste que o empirismo carece de um “princípio” próprio. Mais tarde, ele falará da necessidade de uma aliança entre a metafísica alemã e “o princípio antiescolástico e sanguíneo do sensualismo e materialismo franceses” (TP 254-255/165).

A convicção de Feuerbach de que a fé cristã é inimiga da razão e da filosofia foi fortalecida por seus próprios estudos da história da filosofia moderna, especialmente seus estudos de Leibniz e Bayle. Suas monografias sobre essas figuras foram escritas durante o período de controvérsia que se seguiu ao surgimento da *Vida de Jesus* de Strauss. No final da década de 1830, os Jovens Hegelianos foram cada vez mais combatidos em duas frentes, por hegelianos de direita como Friedrich Göschel, que insistiam na compatibilidade do hegelianismo e da ortodoxia protestante, e por representantes da chamada “Filosofia Positiva”, que, inspirando-se no falecido Schelling, enfatizaram a personalidade de Deus conforme revelada na revelação cristã como o princípio metafísico supremo (cf. Breckman 1999 e Gooch 2011). É à luz desses desenvolvimentos que, a partir da monografia de Leibniz, Feuerbach procurou cada vez mais distinguir um do outro e demonstrar a incompatibilidade do que ele chama de “ponto de vista filosófico” e “ponto de vista teológico”, respectivamente.

Feuerbach considera o ponto de vista teológico como “prático” porque imagina Deus como um ser separado do mundo, sobre o qual ele age de acordo com propósitos semelhantes aos que orientam as ações dos seres humanos, ao invés de conceber o mundo como necessário e, portanto, racionalmente inteligível, consequência da natureza divina.

Certamente, para Leibniz, não há nada de arbitrário na vontade divina. A vontade de Deus é determinada por sua infinita sabedoria e bondade, que o obrigam a escolher criar o melhor mundo possível. Mas essa tentativa de sintetizar a necessidade racional e a soberania divina permanece, na visão de Feuerbach, um compromisso inaceitável. Como Tycho Brahe, que procurou combinar as astronomias ptolomaica e copernicana, Leibniz procurou conciliar o irreconciliável. Em geral, Feuerbach considerava a teoria das mônadas de Leibniz como uma posição filosófica original que oferece uma concepção genuinamente nova de substância e uma alternativa à explicação cartesiana mecanicista-matemática do movimento e, portanto, constitui um elo orgânico na sequência de desenvolvimento dos sistemas filosóficos históricos. Feuerbach criticou Leibniz, no entanto, por não ter derivado a unidade ou harmonia das mônadas da natureza das próprias mônadas e, em vez disso, por apelar para uma representação teológica de Deus como um poder externo e estranho que alcança milagrosamente essa harmonização e, portanto, inexplicavelmente.

Embora, considerado superficialmente, o estudo de Feuerbach sobre Bayle seja uma continuação da linha de investigação seguida em suas monografias históricas anteriores, uma inspeção mais detalhada confirma a observação de Rawidowicz de que este livro marca um importante ponto de virada em seu desenvolvimento intelectual (Rawidowicz 1964: 62-62). O livro é cheio de digressões que se estendem por muitas páginas sem fazer nenhuma referência a Bayle, o que pode dar a impressão de que falta um foco bem definido. Na verdade, Feuerbach está aqui se movendo em direção a, e construindo um caso para, uma afirmação que ele articula mais explicitamente nos anos seguintes, ou seja, que a "negação prática" do cristianismo é um fato consumado na medida em que os fundamentos científicos, econômicos, estéticos, éticos e os valores e as instituições

políticas constitutivas da cultura europeia moderna são incompatíveis com as exigências da fé cristã autêntica expressa na Bíblia e nos escritos de autores patrísticos e medievais clássicos, indiferentes ou hostis à investigação científica da natureza, da aquisição de riqueza, a busca da criatividade artística como um fim em si mesmo e tentativas de estabelecer normas éticas e políticas com base em princípios racionais universalmente válidos, em vez da autoridade da revelação ou da Igreja.

Embora a Reforma Protestante, em sua rejeição do celibato clerical, sua afirmação da vocação dos leigos e sua separação da autoridade temporal e espiritual, tenha resolvido a contradição entre o espírito e a carne que era característica do catolicismo medieval, Feuerbach argumenta, falhou em resolver a contradição entre fé e razão, ou teologia e filosofia. O significado histórico de Bayle para Feuerbach consiste em sua exposição intransigente dessa contradição, que, por estar tão profundamente enraizada no próprio caráter de Bayle, ele próprio só poderia resolver abraçando o fideísmo. Feuerbach procurou expor ainda mais essa contração em seu ensaio de 1839, "*Sobre a filosofia e o cristianismo*", no qual pela primeira vez repudiou publicamente a afirmação hegeliana de que a filosofia afirma na forma de pensamento conceitual as mesmas verdades afirmadas pela religião na forma de representações sensíveis.

4. A Crítica do Cristianismo

Em uma seção do prefácio da segunda edição de *A Essência do Cristianismo* (1843) que Eliot omitiu de sua tradução, Feuerbach revela que ele procurou neste livro alcançar duas coisas: primeiro, atacar a reivindicação hegeliana pela identidade de verdade religiosa e filosófica, mostrando que Hegel consegue reconciliar a religião com a filosofia

apenas despojando a religião de seu conteúdo mais distintivo. Segundo, “colocar a chamada filosofia positiva sob uma luz mais fatal, mostrando que o original de sua imagem idólatra de Deus [*Götzenbild*] é o homem, que carne e sangue pertencem essencialmente à personalidade” (EC 10-11).

A apreciação de cada um desses objetivos requer maior esclarecimento do contexto histórico em que o livro de Feuerbach apareceu, ou seja, um ano após a ascensão ao trono prussiano do conservador romântico Friedrich Wilhelm IV, cujo círculo interno de conselheiros consistia em aristocratas devotos intimamente associados ao despertar neopietista, que se sentiu chamado a estabelecer um estado germano-cristão como um baluarte contra a influência de ideias subversivas no continente. O ano de 1840 também viu a morte do ministro da cultura prussiano, Karl vom Stein zum Altenstein, que havia apoiado a causa hegeliana e portador das esperanças dos jovens hegelianos tanto para o avanço acadêmico quanto para um estado prussiano informado por um ethos protestante liberal passível de progresso nas artes e ciências. A cunha impulsionada pelo clamor em torno do aparecimento do livro de Strauss entre as alas direita e esquerda do campo hegeliano tornou essa posição de “centro” cada vez mais insustentável. As políticas do sucessor de Altenstein visavam, em vez disso, matar a “semente de dragão” do panteísmo hegeliano nas universidades sob jurisdição prussiana.

Na época em que Feuerbach publicou seu livro mais famoso, *A Essência do Cristianismo* (1841), no qual procurava desenvolver “uma filosofia de religião ou revelação positiva” (EC 3), ele havia começado a se afastar de seu panteísmo idealista anterior. Que ele, no entanto, procurou neste livro criticar tanto a teologia especulativa hegeliana quanto a filosofia positiva do “mesmo ponto de vista” assumido por Spinoza em seu *Tratado Teológico-Político* (PNR 16/9; cf. EC 10-11) tem sido frequentemente

esquecido. Em um ponto do *Tratado*, Spinoza observa que os autores bíblicos “imaginaram Deus como governante, legislador, rei, misericordioso, justo, etc., apesar do fato de que todos estes últimos são meramente atributos da natureza humana e muito distantes da natureza divina” (Spinoza [1677] 2007: 63).

No cristianismo, Feuerbach faz uma distinção semelhante entre os predicados divinos metafísicos e pessoais. Deus considerado como o objeto teórico da reflexão racional, ou “Deus como Deus”, é uma entidade atemporal e impassível que não é afetada pelo sofrimento humano e, em última análise, indistinguível da própria razão. “A consciência da nulidade humana que está ligada à consciência deste ser não é de forma alguma uma consciência religiosa; é muito mais característico de céticos, materialistas, naturalistas e panteístas” (EC 89/44).

São os predicados pessoais de Deus que dizem respeito ao crente religioso, para quem Deus existe, não como objeto de contemplação teórica, mas de sentimento, imaginação e súplica orante.

Considerando que os predicados metafísicos, que “servem apenas como pontos externos de apoio à religião” (EC 62/25), podem ser pensados como aqueles que se aplicam à primeira pessoa da Trindade (isto é, Deus em sua universalidade abstrata), a segunda pessoa da Trindade, em virtude de ter se submetido para a salvação da humanidade a um nascimento humilde e uma morte ignominiosa, “é a única, verdadeira, primeira pessoa na religião” (EC 106/51). A doutrina da Encarnação, Feuerbach argumenta contra Hegel, é para o crente cristão não uma representação simbólica da eterna procissão e retorno do espírito infinito para dentro e de volta de suas manifestações finitas, mas sim “uma lágrima de compaixão divina [Simpatia] ” (EC 102/50), e, como tal, o ato de um coração sagrado que é capaz de simpatizar com o sofrimento humano.

Que Deus foi compelido por seu amor pela humanidade a renunciar à sua divindade e tornar-se humano Feuerbach toma como prova que “o homem já estava em Deus, já era o próprio Deus, antes de Deus se tornar homem” (ibid.), ou seja, a crença na compaixão divina envolve a atribuição ou projeção sobre Deus de um sentimento moral que só pode ser experimentado por um ser capaz de sofrer, o que “Deus como Deus” não é.

A Essência do Cristianismo é dividida em duas partes. Na primeira parte, Feuerbach considera a religião “em seu acordo com a essência humana” (EC 75), argumentando que, quando reivindicações supostamente teológicas são compreendidas em seu sentido próprio, elas são reconhecidas como expressando verdades antropológicas, e não teológicas. Isto é, os predicados que os crentes religiosos aplicam a Deus são predicados que se aplicam apropriadamente à espécie-essência humana da qual Deus é uma representação imaginária. Na segunda parte, Feuerbach considera a religião “em sua contradição com a essência humana” (EC 316), argumentando que, quando as reivindicações teológicas são entendidas no sentido em que são normalmente tomadas (isto é, como referindo-se a uma pessoa divina não-humana), eles são autocontraditórios [9] No início de 1842, Feuerbach ainda preferia que suas opiniões fossem apresentadas ao público sob o rótulo de “antropoteísmo” em vez de “ateísmo” (TC v. 18, 164), enfatizando que seu objetivo primordial em negar “a essência falsa ou teológica da religião” fora afirmar sua “essência verdadeira ou antropológica”, ou seja, a divindade do homem.

Feuerbach começa *A Essência do Cristianismo* propondo que, uma vez que os seres humanos têm religião e os animais não, a chave para entender a religião deve estar diretamente relacionada com o que mais

essencialmente distingue os seres humanos dos animais. Este, ele sustenta, é o tipo distinto de consciência que está envolvido na cognição dos universais [10]. Um ser dotado de tal “consciência de espécie” é capaz de tomar sua própria natureza essencial como objeto de pensamento. A capacidade de pensar é concebida aqui como a capacidade de se engajar em um diálogo interno e, portanto, de estar ciente de si mesmo como contendo tanto um *eu* quanto um *tu* (um outro genérico), de modo que, no ato de pensar, o indivíduo humano se posiciona em relação à sua espécie na qual os animais não humanos, e os seres humanos enquanto organismos biológicos, são incapazes de permanecer. Quando um ser humano está consciente de si mesmo como humano, ele está consciente de si mesmo não apenas como um ser pensante, mas também como um ser volitivo e sensível. “O poder do pensamento é a luz do conhecimento [*des Erkenntnis*], o poder da vontade é a energia do caráter, o poder do coração é o amor. (EC 31/3).

Estes não são poderes que o indivíduo tem à sua disposição. Eles são antes poderes que se manifestam psicologicamente na forma de impulsos genéricos não egoístas (*Gattungstriebe*) pelos quais os indivíduos periodicamente se veem sobrecarregados, especialmente aqueles poetas e pensadores em cujas obras a essência genérica é mais claramente instanciada. Tais manifestações incluem as experiências de amor erótico e platônico; o impulso para o conhecimento; a experiência de ser tocado pela emoção expressa na música; a voz da consciência, que nos obriga a moderar nossos desejos para evitar infringir a liberdade dos outros; compaixão; admiração; e o desejo de superar nossas próprias limitações morais e intelectuais. O último impulso, afirma Feuerbach, pressupõe uma consciência de que nossas limitações individuais não são limitações da

essência da espécie, que funciona, portanto, como a norma ou ideal para o qual os esforços individuais de autotranscendência são direcionados.

O ser humano individual é limitado física e moralmente. Nossa existência física é limitada no tempo e no espaço. Também somos limitados – e muitas vezes dolorosamente conscientes de que o somos – em nossas capacidades intelectuais e morais. Mas só experimento como limitação dolorosa minha incapacidade de ser e fazer coisas que outros de minha espécie são capazes de ser e fazer, de modo que, ao reconhecer minhas próprias limitações, reconheço simultaneamente que não são limitações da espécie. Se fossem, ou eu não estaria ciente deles de forma alguma, ou não sentiria minha consciência deles como dolorosa. Por exemplo, só me repreendo pela covardia porque tenho consciência da bravura dos outros, que me falta a mim mesmo. Só me repreendo por minha mesquinhez por causa de minha consciência da generosidade dos outros, que me falta. A experiência da consciência – tomada em sentido amplo como uma consciência de suas ineficiências e inadequações morais e intelectuais – pressupõe a consciência da espécie na forma de uma consciência das qualidades que faltam a alguém, mas que podem imaginar-se possuindo em outras circunstâncias.

A afirmação central de Feuerbach em *A Essência do Cristianismo* é que a religião é uma forma alienada da autoconsciência humana na medida em que envolve a relação dos seres humanos com sua própria essência como se fosse um ser distinto deles mesmos. Embora, ao desenvolver essa afirmação, Feuerbach tenha sido claramente influenciado pelo relato de Hegel sobre a Consciência Infeliz na Fenomenologia, a alegação de Ameriks de que “As doutrinas filosóficas de Feuerbach [...] podem ser entendidas como pouco mais do que um preenchimento dos

detalhes do relato contundente de Hegel sobre o cristianismo ortodoxo como uma forma de 'consciência infeliz'" (Ameriks 2000: 259).

É problemático por vários motivos. Em primeiro lugar, ela negligencia a probabilidade de Hegel ter entendido sua análise da Consciência Infeliz como aplicável ao outro mundo que ele associava ao catolicismo medieval, ou talvez à religião do outro mundo em geral, mas em nenhum caso ao tipo de protestantismo que ele considerava "a religião da era moderna" (Hegel [1807] 1977: 14), e na qual ele encontrou o sagrado e o secular reconciliados. Em segundo lugar, ignora o fato de que a apropriação de Feuerbach de temas encontrados no relato de Hegel sobre a Consciência Infeliz ocorre no contexto de um repúdio explícito, embora incompleto, da filosofia do espírito de Hegel. Ao contrário de Hegel, que concebe a Consciência Infeliz como um momento no desenvolvimento da autoconsciência humana que é também um momento no vir-a-ser-para-si do absoluto, Feuerbach já chegou à conclusão de que não se pode distinguir o espírito absoluto do "espírito subjetivo ou a essência do homem" sem, no final, continuar a ocupar "o antigo ponto de vista da teologia" (TP 246-247). Em terceiro lugar, ela ignora o significado da ênfase de Feuerbach na importância de apreender a essência da religião precisamente daqueles aspectos subjetivos da consciência religiosa (imaginação e sentimento) que o próprio Hegel considerava não essenciais ou de importância secundária. Finalmente, em conexão com este terceiro ponto, ele negligencia o significado do acordo de Feuerbach com Spinoza contra Hegel de que "a fé [...] requer não tanto a verdade quanto a piedade" (Spinoza [1677] 2007: 184).

Em um breve ensaio publicado em 1842, no qual procurava esclarecer a diferença entre sua própria abordagem da filosofia da religião e a de Hegel, Feuerbach sugeriu que essa diferença é mais evidente nas

relações que cada um deles mantém com Schleiermacher, que definiu religião como o sentimento de total dependência. Enquanto Hegel havia “repreendido” Schleiermacher por abdicar das reivindicações de verdade da fé cristã ao tomar os artigos de fé como expressões desse sentimento, Feuerbach diz que o faz apenas porque Schleiermacher foi impedido por seu “preconceito teológico” de chegar à inevitável conclusão que, “se sentimento é subjetivamente o que a religião é principalmente, então Deus é objetivamente nada mais que a essência do sentimento” (B 230).

Esses comentários não reconhecem que, em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach concebeu Deus como uma projeção alienada da essência da espécie humana, que incluía não apenas o sentimento, mas também a razão e a vontade. Eles, no entanto, refletem o emprego geralmente negligenciado de Feuerbach contra Hegel de recursos derivados das filosofias do sentimento de Schleiermacher e Jacobi, e indicam a direção em que seu pensamento sobre religião continuou a se mover após a publicação de *A Essência do Cristianismo*, ou seja, longe de um ênfase na consciência da espécie concebida ao longo de linhas hegelianas, e para o que Van Harvey apropriadamente se referiu como os temas “naturalistas-existencialistas” que predominam em seus últimos escritos sobre religião (cf. Harvey 1995), que são discutidos na Seção 6 abaixo.

5. A “Nova” Filosofia

Em notas para palestras sobre a história da filosofia moderna que proferiu em 1835/36, Feuerbach escreveu que o idealismo é a “única filosofia verdadeira” e que “o que não é espírito não é nada” (PFM 139). Na mesma época, ele defendeu vigorosamente o “método absoluto” empregado por Hegel em sua Lógica contra seus críticos (TC 8:73). O

próprio Feuerbach referiu-se ao seu “ponto de vista” filosófico inicial como “o ponto de vista da identidade panteísta” (TC 10:291). Seus esforços para se desvencilhar desse ponto de vista continuaram ao longo de duas décadas, embora seja discutível até que ponto eles conseguiram. Enquanto o jovem Marx via Feuerbach como “o verdadeiro conquistador da velha filosofia”, o historiador neokantiano do materialismo, Friedrich Albert Lange, poderia encontrar em sua “nova” filosofia apenas outra iteração da filosofia do espírito, “que encontramos aqui na forma de uma filosofia da sensualidade” que carece de bona fides materialista (Marx 1844: 80; Lange [1866] 1974: v. 2, 522).

Em 1839, o mesmo ano em que Feuerbach fez sua primeira ruptura pública com o hegelianismo no ensaio “*Para uma crítica da filosofia hegeliana*”, ele ainda podia escrever que sentia falta na filosofia especulativa “do elemento do empírico, e na empirismo o elemento da especulação”, e para descrever seu próprio método como um esforço para unir ambos os tipos de “atividade” filosófica em uma forma de “ceticismo ou crítica tanto do meramente especulativo quanto do meramente empírico” (TC 9: 12). Foi somente em 1842, entre a publicação da primeira (1841) e da segunda (1843) edições de *A Essência do Cristianismo* (que por acaso também foi uma época de censura draconiana e vigilância policial) que Feuerbach se convenceu de a necessidade de uma “ruptura radical” com a tradição filosófica especulativa [13]. Isso o levou a relatar no prefácio da segunda edição de seu famoso livro que “a Ideia” reteve para ele apenas um significado prático como “fé no futuro histórico” e no triunfo da verdade e da virtude. No reino da filosofia teórica propriamente dita, ele agora se considerava, “em completa oposição à filosofia hegeliana”, um realista e um materialista (EC 15).

Em dois breves manifestos filosóficos publicados em 1842 e 1843, respectivamente, Feuerbach procurou “deduzir”, por meio de uma crítica interna à “velha” filosofia (culminando no sistema hegeliano), os “princípios” (*Grundsätze*) que fundamentariam para uma “nova”, naturalista “filosofia do futuro”. Após a publicação desses dois manifestos, no entanto, ele voltou sua atenção para a religião, afirmando no prefácio do primeiro volume de suas obras completas (1846) que foi apenas em seu livro *A Essência da Fé Segundo Lutero* (1844) que ele veio a apreciar a “verdade e essencialidade da sensualidade [*Sinnlichkeit*]” (TC 10:187), e assim superar a “contradição” entre especulação e empirismo na qual sua posição em *A Essência do Cristianismo* permaneceu atolada. Certamente, uma série de conceitos centrais para a antropologia filosófica com a qual Feuerbach procurou substituir a “velha” filosofia, incluindo o esforço de “naturalizar a liberdade” empreendido em seus escritos finais, foram introduzidos e desenvolvidos pela primeira vez em escritos sobre religião publicado nas décadas de 1840 e 1850.

Por causa disso, é difícil separar claramente uma discussão sobre a “nova” filosofia de Feuerbach de sua posterior teorização sobre religião. Seja como for, o primeiro desses tópicos será explorado nesta seção e o segundo na seção seguinte. Os esforços preliminares de Feuerbach em seus últimos anos ativos para desenvolver uma psicologia pulsional e naturalizar a ética serão considerados brevemente na seção final.

Uma coisa que distingue a “nova” filosofia de Feuerbach de outras versões do empirismo e materialismo modernos é sua afirmação de ter derivado os “princípios” dessa filosofia por meio de uma inversão dialética do sistema hegeliano. Nas “*Teses*”, Feuerbach argumenta que, ao “posicionar” a essência humana “fora do homem” no reino etéreo do espírito absoluto, a filosofia hegeliana perpetua a alienação teológica dos

seres humanos de sua própria essência, que ele agora explicitamente iguala a espírito subjetivo. A reapropriação dessa essência abstrata por sujeitos humanos corpóreos e finitos não pode ser alcançada “positivamente” [*auf Positive Weg*], mas apenas por meio de uma “negação total” da filosofia hegeliana que revelará de uma vez por todas o telos encarnacional do história da filosofia e da humanidade (TP 247). Desta forma, pensa Feuerbach, a oculta “verdade do cristianismo” (TP 263) será finalmente realizada na forma de um humanismo ateu que renuncia às consolações fantásticas da religião para abraçar as tarefas históricas da autorrealização humana e a criação de instituições políticas e culturais que conduzam a ela.

Em 1846, Feuerbach publicou uma série de “fragmentos” de seus artigos inéditos destinados a documentar o curso de seu desenvolvimento filosófico. Um desses fragmentos, intitulado “Dúvida”, e datado de 1827-28 (que é a época em que Feuerbach estava escrevendo sua dissertação de doutorado) parece já antecipar a crítica posterior de Feuerbach a Hegel. Neste fragmento o encontramos questionando a passagem da primeira para a segunda parte do sistema filosófico tripartido de Hegel, ou seja, a passagem da lógica para a filosofia da natureza. O processo conceitual traçado por Hegel na lógica, pelo qual as categorias do pensamento são sucessivamente deduzidas umas das outras, é conduzido pela negatividade das determinações lógicas de cada uma dessas categorias, até que o processo culmine na Ideia absoluta. Mas o que resta de negatividade dentro da Ideia absoluta para impulsionar a transição do pensamento para o ser, a menos que a Ideia supostamente “absoluta” permaneça em algum sentido incompleta até que se torne encarnada no reino do sensível, isto é, da natureza. Nesse caso, porém, a própria natureza (como o reino do sensível) é a verdade oculta da Ideia.

A reivindicação da identidade do pensamento e do ser foi a pedra angular da filosofia hegeliana na qual Feuerbach encontra a “velha” filosofia aperfeiçoada, e uma das principais “teses” da nova filosofia é a rejeição dessa reivindicação. Feuerbach argumenta que, porque o conceito de puro ser com o qual Hegel inicia a *Lógica* é uma abstração, no final Hegel consegue apenas reconciliar o pensamento com o pensamento do ser, e não com o próprio ser. A nova filosofia afirma que o ser é distinto e anterior ao pensamento, e que é tão variado quanto a panóplia de seres existentes individualmente, dos quais não pode ser distinguido inteligivelmente. “O pensamento vem do ser, mas o ser não vem do pensamento. [...] A essência do ser enquanto ser [isto é, em contraste com o mero pensamento do ser] é a essência da natureza” (TP 258/168).

Dizer que algo existe na realidade é dizer que existe não apenas como uma invenção da imaginação de alguém, ou como uma mera determinação de sua consciência, mas que existe por si mesmo independentemente da consciência. “O ser é algo de que não só eu, mas também os outros, sobretudo também o próprio objeto, participam” (PFF 304/40). Ao afirmar a distinção entre pensamento e ser, repudiando a crítica de Hegel à certeza dos sentidos e afirmando a afirmação de que a natureza existe por si mesma, independentemente do pensamento, a nova filosofia também afirma a realidade do tempo e do espaço, insistindo que a existência real é finita, determinada, existência corpórea.

Considerando que em suas palestras sobre lógica e metafísica, e em seus escritos de meados da década de 1830, Feuerbach havia defendido o método hegeliano do desenvolvimento lógico ou desenvolvimento dos vários momentos da Ideia absoluta, ele agora argumenta que o conceito de desenvolvimento implica temporalidade, de modo que um processo de desenvolvimento não temporal é uma contradição em termos. Se a filosofia

especulativa é a filosofia do infinito, a nova filosofia visa revelar a verdade da finitude, invertendo o caminho percorrido pela especulação do infinito ao finito e do indeterminado ao determinado (TP 249).

Embora, nas "*Teses*", Feuerbach se refira à "filosofia especulativa" como tendo sido inaugurada por Spinoza, restaurada por Schelling e aperfeiçoada por Hegel (TP 243), em *Princípios* ele localiza a origem dessa tradição na filosofia cartesiana, e especificamente na "abstração do sensível [*Sinnlichkeit*], da matéria" (PFF 275/13) através da qual a concepção do cogito surgiu pela primeira vez. Grande parte do conteúdo de *Princípios* consiste em uma pesquisa truncada da história da filosofia moderna, que pretende traçar, por meio de uma série de inversões dialéticas, um desenvolvimento necessário do teísmo racionalista de Descartes e Leibniz, passando pelo panteísmo de Spinoza, até o idealismo de Kant e Fichte, culminando na filosofia da identidade de Hegel. O que esta pesquisa pretende principalmente mostrar é que a tendência fundamental desse desenvolvimento tem sido para a atualização e humanização de Deus ou, alternativamente, para a "divinização do real, do materialmente existente – do materialismo, do empirismo, do realismo, do humanismo – [e] a negação da teologia" (PFF 285/22).

Este levantamento é seguido por uma breve "demonstração" da necessidade histórica da nova filosofia, que assume a forma de uma crítica a Hegel, e pela enumeração de várias doutrinas que distinguem a nova filosofia da antiga.

Considerando que os racionalistas anteriores haviam concebido Deus como sendo inteiramente distinto da natureza e possuidor de um conhecimento perfeito não contaminado pela materialidade, e, além disso, "colocaram o esforço e o trabalho da abstração e da autolibertação do sensível apenas em si mesmos", Feuerbach observa que Hegel foi o

primeiro a transformar “essa atividade subjetiva na autoatividade do ser divino”, de modo que, como os heróis da antiguidade pagã, Deus (ou a Ideia) deve “lutar pela virtude por sua divindade”, e só vem a ser para si ao final de um longo e trabalhoso processo (PFF 296/32). Este processo, tal como é descrito por Hegel no final da *Ciência da Lógica*, envolve a Ideia lógica “liberando-se livremente... [na] exterioridade do espaço e do tempo existindo absolutamente por conta própria, sem o momento da subjetividade” (Hegel [1812-1816] 1969: 843).

Aquilo a que Feuerbach se refere como “a libertação do absoluto da matéria” é alcançado quando o espírito gradualmente se distingue da natureza antes de atingir a consciência de si mesmo como absoluto. Aqui, observa Feuerbach, “a matéria é de fato posta em Deus, isto é, é posta como Deus”, e postular a matéria como Deus é afirmar o ateísmo e o materialismo, mas na medida em que a autoexternalização da Ideia na natureza é superada no curso do vir-a-ser da Ideia nas formas de espírito subjetivo, objetivo e absoluto, essa negação da “teologia” (isto é, de Deus concebido como um ser imaterial distinto da natureza) é negada por sua vez. A filosofia de Hegel representa, assim, para Feuerbach, “a última tentativa magnífica de restaurar o Cristianismo, que estava perdido e arruinado, através da filosofia... identificando-o com a negação do Cristianismo” (PFF 297/34).

A velha filosofia concebia o cogito como “um ser abstrato e meramente pensante, a cuja essência o corpo não pertence” (PFF 319-320/54). A nova filosofia, ao contrário, afirma que, como sujeito pensante, “eu sou um ser real, sensível e, de fato, o corpo em sua totalidade é meu ego, minha própria essência” (ibid.). Embora não fique claro o que Feuerbach poderia querer dizer ao afirmar que “o corpo em sua totalidade é meu ego”, em outro lugar ele diz que afirmar que o ego é corpóreo “não tem

outro significado senão que o ego não é apenas ativo, mas também passivo... [e que] a passividade do ego é a atividade do objeto" de tal forma que "o objeto pertence ao ser mais íntimo do ego" (IF 150/142). Objeto e ego são, para usar um termo heideggeriano, *gleichursprünglich* ou "equiprimordial". É através do corpo que o ego não é apenas um ego, mas também um objeto. Estar incorporado é estar no mundo; significa ter tantos sentidos, ou seja, tantos poros e tantas superfícies nuas. O corpo nada mais é do que o ego poroso (IF 151/143).

Se o pensamento filosófico quiser evitar permanecer "prisioneiro do ego", insiste Feuerbach, ele "deve começar com sua antítese, com seu alter ego" (IF 146/138). A antítese do pensamento é a sensação. Enquanto no pensar é o objeto que é determinado pela atividade pensante do sujeito, na experiência sensorial ele sustenta, sem muitos argumentos e aparentemente com pouca preocupação com os problemas epistemológicos que preocupavam os empiristas britânicos e Kant, a consciência do sujeito é determinado pela atividade do objeto, que funciona assim como um sujeito por direito próprio. O que permite ao eu colocar o objeto é apenas que, ao colocar o objeto como algo distinto de si mesmo, o eu é ao mesmo tempo posto pelo objeto. Se, no entanto, "o objeto não é apenas algo posto, mas também (para continuar nesta linguagem abstrata) algo que ele mesmo põe, então é claro que o eu sem pressuposto, que exclui o objeto de si e o nega, é apenas um pressuposto do eu subjetivo contra a qual o objeto deve protestar" (IF 147/139).

Não é para o eu, mas para o não-eu dentro do eu, que os objetos reais e sensíveis são dados. A memória é o que primeiro nos permite transformar objetos da experiência sensorial em objetos do pensamento, de modo que o que não está mais presente aos sentidos pode, no entanto, estar presente na consciência. Ao fazê-lo, permite-nos transcender as

limitações de tempo e espaço no pensamento e construir, a partir de uma multiplicidade de experiências sensoriais distintas, uma concepção do universo como um todo e de nossas relações com os vários outros seres que nele existem.

Feuerbach continua afirmando que, ao contrário dos animais, o “homem” é um ser universal, cosmopolita, mas agora sustenta que não precisamos atribuir aos seres humanos nenhuma faculdade superssensível única para afirmar essa verdade, pois “onde quer que um sentido seja elevado acima dos limites da particularidade e de sua escravidão às necessidades, ele é elevado a um significado e dignidade independentes e teóricos; sentido universal é inteligência [*Verstand*]; sensibilidade universal, mentalidade [*Geistigkeit*]” (PFF 336/69).

O que distingue os humanos dos animais não é a posse de poderes não naturais, seja da razão ou da vontade, mas o fato de que os seres humanos são “sensuais absolutos” cujos poderes de observação e lembrança se estendem a toda a natureza.

6. A Teoria Posterior da Religião

Embora Feuerbach seja mais frequentemente associado ao slogan subjacente da *Essência do Cristianismo*, segundo o qual “teologia é antropologia” (na medida em que os predicados atribuídos pelos cristãos a Deus são de fato predicados da essência da espécie humana), em várias obras sobre religião publicado nas décadas de 1840 e 1850, Feuerbach apresentou explicações sobre a origem de conceitos e crenças religiosas que são notavelmente diferentes e aparentemente em desacordo com a posição mais familiar apresentada naquele livro. As principais obras nas quais Feuerbach avançou essas novas propostas teóricas são o livro *Lutero* (1844), previamente referenciado, um pequeno livro intitulado *A Essência*

da Religião (1846), o ensaio "*Crença na Imortalidade do Ponto de Vista da Antropologia*" (1847), as *Palestras sobre a Essência da Religião* proferidas originalmente em 1848-9, mas publicadas pela primeira vez em 1851 (daqui em diante, *Palestras*), e a *Teogonia* (1857).

A questão da relação entre o relato da religião contido em *A Essência do Cristianismo* e as visões apresentadas nesses escritos posteriores é complexa, cuja análise mais penetrante pode ser encontrada em Harvey (1995). Aqui Harvey identifica cinco "princípios explicativos" distintos empregados por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*, entre os quais ele distingue aqueles que são concebidos ao longo de linhas hegelianas daqueles que, ao contrário, tendem para os temas "existencialistas-naturalistas" que predominam nos últimos escritos de Feuerbach sobre religião (Harvey 1995: 68-69). A tese de Harvey é que, nesses escritos posteriores, Feuerbach de fato desenvolve um novo modelo bipolar de religião que é incompatível e mais convincente do que o anterior, que se baseava demais em concepções hegelianas abstratas que não são mais viáveis. Considerando que, em *A Essência do Cristianismo*, a ênfase estava em Deus como uma projeção alienada da essência da espécie humana, e na infinitude e perfeição da espécie, o novo modelo bipolar vê a religião como satisfazendo necessidades psicológicas profundamente arraigadas resultantes da contingência e precariedade da existência corporificada e finita de sujeitos humanos individuais que buscam preservar a si mesmos e expandir seus poderes naturais.

Em um ensaio anteriormente citado publicado em 1842, que pretendia esclarecer as diferenças entre a filosofia da religião de Hegel e a sua própria, Feuerbach encaminhou os leitores que procuram avaliar seu argumento em *A Essência do Cristianismo* para sua "*Crítica da Filosofia Positiva*", publicado nos Anais de Halle em dezembro de 1838 (B 235). Foi

lá que Feuerbach apresentou pela primeira vez a afirmação de que todas as "determinações" (*Bestimmungen*) atribuídas pela filosofia positiva a Deus são determinações da "essência da natureza" ou da "essência do homem" (CFP 204). Essa afirmação é consistente com declarações subsequentes de Feuerbach, incluindo sua observação nos *Princípios* de que "Deus, no sentido teológico, é Deus apenas enquanto for concebido como um ser distinto do ser do homem e da natureza" (PFF 280/ 19). Aqui a implicação parece ser que, se pode ser demonstrado que os atributos atribuídos pelos teístas a Deus são atributos derivados da consciência humana ou da natureza, então terá sido demonstrado que Deus não tem existência separada da existência da consciência humana e da natureza.

Assim, mesmo que seja verdade, como Harvey provavelmente está correto ao argumentar, que o modelo bipolar de religião encontrado nos escritos posteriores não apenas complementa, mas substitui, a posição assumida por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*, essas duas explicações explicativas distintas os empreendimentos podem, no entanto, ser entendidos como estratégias alternativas para cumprir a afirmação original de Feuerbach de que os predicados da divindade podem ser reduzidos a predicados derivados da essência da natureza ou da essência humana. Além disso, embora Harvey esteja correto ao apontar que a essência da espécie humana raramente é mencionada nos escritos posteriores de Feuerbach, em 1851 Feuerbach ainda não havia abandonado a afirmação de que Deus concebido como um ser pessoal distinto da natureza "não é nada além do deificado e essência espiritual objetivada do homem" (PNR 28/21).

Como observaram Rawidowicz (1964: 113) e Ascheri (1964: 62), a ruptura com a tradição especulativa que Feuerbach sinalizava nas "*Teses Preliminares*" e nos *Princípios* corresponde a uma mudança notável em sua

postura em relação à religião, senão em sua estimativa do valor de verdade das reivindicações doutrinárias tradicionais. Em seus ensaios polêmicos do final da década de 1830 e em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach havia contrastado desfavoravelmente o ponto de vista “egoísta” e prático da religião, que ele associava à subjetividade irrestrita do sentimento (*Gemüt*) e da imaginação (*Phantasie*), com o ponto de vista imparcial e teórico da filosofia, que ele associava à razão e à objetividade.

No final de *Princípios*, porém, ele informa a seus leitores que a nova filosofia, sem deixar de ser teórica, tem no entanto uma tendência fundamentalmente prática, e que a esse respeito ela “assume o lugar da religião” e “é na verdade a própria religião” (PFF 341/73). Essa linha de pensamento é desenvolvida um pouco mais em um manuscrito inédito onde Feuerbach observa que, para substituir a religião, a filosofia deve se tornar religião no sentido de que “deve, de uma maneira adequada à sua própria natureza, incorporar a essência da religião ou a vantagem que a religião possui sobre a filosofia” (NM 123/148). Aqui Feuerbach não diz a seus leitores qual é essa vantagem, mas nas *Conferências* ele afirma que a diferença entre filosofia e religião pode ser reduzida à “simples afirmação de que a religião é sensorial e estética, enquanto a filosofia é absurda e abstrata” (PNR 20 /13). A “vantagem” da religião sobre a velha filosofia, então, é presumivelmente seu reconhecimento implícito da “verdade e essencialidade da sensualidade” e da finitude humana, que é tarefa da nova filosofia articular explicitamente.

Quando o livro *Lutero* de Feuerbach foi publicado pela primeira vez em 1844, seu subtítulo sugeria que ele fora concebido como um adendo a *A Essência do Cristianismo*. Como, na primeira edição daquele livro, Feuerbach baseou-se fortemente em citações de obras patrísticas e medievais para substanciar suas afirmações, alguns críticos teológicos

retrucaram que, embora o relato de Feuerbach sobre o cristianismo pudesse se aplicar ao catolicismo, não se aplicava ao protestantismo. Foi ao responder a essas críticas que Feuerbach voltou sua atenção para Lutero e, ao fazê-lo, introduziu uma série de conceitos e temas que não haviam figurado com destaque em *A Essência do Cristianismo*, mas que ele continuou a desenvolver em seus escritos posteriores, incluindo tanto aqueles dedicados à religião, bem como aqueles dedicados a outros tópicos. Em primeiro lugar, entre esses conceitos e temas estão *Seligkeit* ou *bem-aventurança* e *Glückseligkeitstrieb* ou *impulso para a felicidade*; “egoísmo humano” ou amor-próprio humano; o sentimento de dependência da natureza; e o desejo poderoso, teogônico (ou seja, originário de Deus) de se libertar das limitações da natureza pelas quais o impulso humano para a felicidade é restringido.

Feuerbach começa o livro de Lutero admitindo que nenhuma doutrina pareceria mais claramente contradizer a afirmação central apresentada em *A Essência do Cristianismo*, a saber, que os cristãos adoram a essência da espécie humana, do que a doutrina de Lutero, que é o epítome da abnegação humana na medida em que enfatiza a depravação e o desprezível da natureza humana em contraste com a perfeição da natureza divina. Essa aparência, no entanto, é enganosa; pois, embora seja verdade que tudo o que Lutero tira dos seres humanos, ele dá a Deus, uma vez que tudo o que pertence a Deus pertence a Cristo, e tudo o que pertence a Cristo pertence ao cristão, é apenas superficialmente que a doutrina de Lutero é desumanizadora.

Considerando que, em *A Essência do Cristianismo*, ele havia contrastado o egoísmo e a intolerância da fé (que ele associava à falsa essência teológica da religião) com o altruísmo e o amor universal (que ele associava à verdadeira essência humana da religião), no livro de *Lutero*,

Feuerbach enfatiza que a fé cristã é a fé em um Deus que é amor, mas cujo objeto principal de amor é a humanidade, de modo que essa fé se torna uma forma indireta de autoamor ou autoafirmação humana. O crente cristão afirma a existência da bondade de Deus, bem como sua confiança na bondade de Deus, que lhe prometeu bem-aventurança ou liberdade das dolorosas limitações da mortalidade. É somente porque o crente cristão “se completa e se satisfaz em Deus” (EFL 363/46) que Deus tem tudo o que falta aos seres humanos. Lutero, com sua ênfase em Deus ser *pro nobis* ou “por nós”, foi “o primeiro a revelar o segredo da fé cristã” (EFL 366/50), que é, no fundo, a garantia “de que Deus, por sua própria natureza, está preocupado com o homem, [...] que Deus é um ser não para si ou contra nós, mas para nós, um ser bom, bom para nós, homens” (EFL 366-67/51).

A partir desse reconhecimento, Feuerbach passa a desenvolver uma análise dos atributos divinos, que ele interpreta nesse contexto como “meios para o fim da benevolência” (EFL 368/52). Aqui, e nos últimos escritos de Feuerbach, os conceitos de bem-aventurança e pulsão para a bem-aventurança parecem desempenhar um papel análogo ao desempenhado pelo conceito de essência da espécie em *A Essência do Cristianismo*. Considerando que, nesta última obra, atributos divinos como a onisciência e a perfeição foram considerados atributos da essência da espécie humana, na seção sobre *Seligkeit* (bem-aventurança) no final da Teogonia, onde Feuerbach desenvolve uma linha de pensamento introduzida pela primeira vez no livro *Lutero*, diz-se que muitos desses mesmos atributos caracterizam o próprio estado de bem-aventurança. “Deus é apenas o prefácio, bem-aventurança, o texto do cristianismo. Ou: O mistério da divindade é primeiro desvendado e revelado no evangelho da bem-aventurança” (T 308). A tese aqui é que os atributos do Deus

cristão são determinados pelos desejos mais fundamentais do crente cristão. Por exemplo, Deus como criador é antes de tudo onipotente, mas a onipotência é atribuída a Deus apenas porque Deus deve ser onipotente para poder exercer sua benevolência para com os crentes, suprimindo-os com o que lhes falta, incluindo a vida eterna.

Não há falta que não possa ser satisfeita, nem dano final que possa acontecer à pessoa que é objeto da benevolência de um ser onipotente. Por conta disso, os atributos divinos são determinados pelas necessidades humanas, e estas, por sua vez, são determinadas pela constituição psicofísica dos humanos como seres que se encontram constrangidos por limitações naturais das quais desejam urgentemente se libertar. A crença na onipotência divina é motivada não por qualquer desejo específico, mas sim pelo “desejo geral inespecífico de que não haja em geral nenhuma necessidade natural; sem limitações, sem oposição ao ser humano e aos desejos humanos” (EFL 372/59).

Feuerbach, cuja compreensão de *Seligkeit* ou *bem-aventurança* parece ter sido fortemente influenciada pelo relato de Agostinho sobre *felicitas* (felicidade) em *A Cidade de Deus*, define bem-aventurança em um ponto como liberdade do pecado, impulsos sensuais, “a opressão da matéria”, morte e as limitações da natureza em geral (EFL 403/103). Enquanto o Deus do Cristianismo havia sido anteriormente identificado por Feuerbach como uma projeção alienada da essência da espécie humana, aqui Deus é definido como o impulso realizado para a felicidade do crente cristão. Dizer que a crença em Deus é motivada ou causada pelo impulso humano para a felicidade não é necessariamente negar que os atributos atribuídos a Deus são atributos derivados da natureza humana, mas é, de qualquer forma, afirmar que a atribuição a Deus das perfeições da essência da espécie humana servem a uma necessidade psicológica subjacente que

é ela mesma determinada pela dependência dos seres humanos da natureza, e sua consciência dessa dependência na forma de poderosas esperanças e medos que dão origem à crença em agentes sobrenaturais.

Dois anos após a publicação do livro de *Lutero*, Feuerbach publicou outro pequeno livro intitulado *A Essência da Religião*, cujas ideias centrais são desenvolvidas nas *Conferências*, onde Feuerbach explica que, como os próprios cristãos não adoram coisas como o sol e o lua, mas em vez de adorar "vontade, inteligência, consciência como seres e poderes divinos" (PNR 27/20), ele mesmo havia "desconsiderado a natureza" em seu relato do cristianismo (PNR, 26/19). Isso deu origem a certos mal-entendidos não especificados, mas "absurdos", que ele procurou corrigir aumentando o lema encapsulando sua doutrina de "teologia é antropologia" para "teologia é antropologia 'e fisiologia'" (PNR 28/21). Essa modificação reflete uma nova ênfase nos escritos posteriores de Feuerbach sobre a dependência ontológica da consciência humana em relação ao organismo humano físico, que só existe em relação à ordem natural da qual faz parte - uma relação mediada ou, para ser mais preciso, revelado, pelos sentidos.

A Essência da Religião começa com as afirmações marcantes 1) que o sentimento de dependência é o "fundamento" da religião, e 2) que o objeto original deste sentimento, isto é, na história da religião, é a natureza. Feuerbach define o sentimento de dependência como "o sentimento ou consciência do homem de que ele não existe e não pode existir separado de um ser distinto dele mesmo, que ele não tem que agradecer a si mesmo por sua própria existência" (ER 4).

Esse sentimento pode se manifestar negativamente como medo, ao qual Feuerbach se refere a certa altura como "um sentimento de dependência de um objeto sem o qual nada sou, que tem o poder de me destruir" (PNR 39/31), mas também pode manifestar-se na forma de alegria

e exaltação comemorativa. Feuerbach encontra essas duas emoções poderosas expressas no ato da oferta sacrificial, que ele considera ser o ato mais característico das religiões da natureza (em oposição, presumivelmente, à oração como o ato característico da religião "espiritual", isto é, monoteísta). Além de preencher uma "lacuna" no argumento apresentado em *A Essência do Cristianismo* ao enfatizar a dependência da "essência humana" em relação à "essência da natureza", Feuerbach também procurou em *A Essência da Religião* identificar características compartilhadas em comum pelo que ele chama de "religiões da natureza", por um lado, e religiões "espirituais" como o cristianismo, por outro, e esclarecer a relação entre esses dois tipos de religião. Feuerbach usa o termo "religião da natureza" para se referir tanto às religiões pagãs da antiguidade clássica quanto às religiões de vários povos tribais cujas crenças e práticas foram descritas para Feuerbach e seus contemporâneos por viajantes europeus em jornais como *Das Ausland*, do qual Feuerbach derivou uma série de exemplos aos quais ele se refere neste livro (cf. Tomasoni 1990: 10-11, 127-135).

Enquanto o sentimento de dependência é a base da religião, o que o ato de sacrifício visa ou busca alcançar é a liberdade das restrições da natureza ou, alternativamente, a independência humana. Se a bem-aventurança é a condição de não ser restringido pelas limitações impostas pela natureza a todos os indivíduos finitos e corpóreos sujeitos à geração e corrupção, então a bem-aventurança humana pode ser considerada como o objetivo final (*Endzweck*) da religião (ER 34). Os deuses são os objetos de adoração e os destinatários do sacrifício porque são os benfeitores dos seres humanos no sentido específico de que eles são imaginados como tendo o poder de satisfazer os desejos humanos fundamentais, incluindo o desejo de não morrer. "Somente um ser que ama o homem e deseja sua

felicidade [*Seligkeit*] é objeto de adoração humana, de religião” (PNR 71/60). O ato sacrificial é motivado pela experiência da necessidade (*Bedürfnis*), que envolve a consciência simultânea tanto do “não-ser separado da natureza” quanto da existência como um ser autoconsciente distinto da natureza (ER 32). Nas *Conferências*, Feuerbach afirma que o sentimento de dependência da natureza é a única designação “verdadeiramente universal” para o “fundamento psicológico ou subjetivo da religião” (PNR 39/31). Este continua sendo o caso mesmo depois que a natureza deixou de ser o locus da divindade, e a origem do mundo visível é buscada na vontade de um criador transcendente que trouxe o mundo à existência a partir do nada e que é o único responsável por ocorrências atribuídas pelos politeístas a uma multidão de agentes divinos. O correlato objetivo do sentimento de dependência, tanto no politeísmo quanto no monoteísmo, são as coisas e pessoas realmente existentes que são objetos de várias necessidades humanas, físicas e psicológicas - necessidades que Feuerbach reconhece implicitamente, especialmente na *Teogonia*, para ser determinado culturalmente.

A descrição de Feuerbach do sentimento de dependência como envolvendo a consciência “que não sou nada sem um não-eu que é distinto de mim, mas intimamente relacionado a mim, algo outro, que é ao mesmo tempo meu próprio ser” (PNR 350/311) reflete sua compreensão da natureza como a totalidade dos “seres [*Wesen*], coisas [e] objetos que o homem distingue de si mesmo e de seus produtos” (ER 4). A natureza, em outras palavras, é o mundo não humano, desprovido de consciência, vontade e sentimento. Inclui coisas como luz, eletricidade, ar, água, terra e as plantas e animais dos quais depende a existência dos seres humanos, mas também inclui o próprio organismo humano na medida em que os efeitos produzidos por ele são produzidos inconscientemente e

involuntariamente. A natureza é a “causa e fundamento do homem”; nos seres humanos a natureza “torna-se um ser pessoal, consciente, inteligente (*verständiges*)” (PNR 29/21). Dizer que os seres humanos dependem da natureza é dizer, entre outras coisas, que a natureza, que é desprovida de consciência e intenção, é o que causou a existência dos seres humanos, e que os mesmos processos físicos que produziram o cérebro humano também produziram a consciência humana. Embora todos os organismos dependam da natureza para sua existência, os seres humanos se distinguem de outros organismos pela extensão de sua percepção consciente dessa dependência, que Feuerbach encontra expressa nas primeiras formas de atividade cultural, incluindo as primeiras formas de religião focada na natureza, por exemplo, nas mudanças das estações e na oferta de sacrifícios a seres divinos associados a vários aspectos do mundo natural.

Embora a natureza seja o objeto original da religião, ela inicialmente não é reconhecida porque os seres humanos não se distinguem a princípio da natureza ou vice-versa. Em vez disso, as forças da natureza são personificadas e os eventos naturais são atribuídos às motivações humanas de espíritos e deuses. A religião, de acordo com Feuerbach, exhibe a seguinte contradição: quando se concebe teísticamente, pensa erroneamente em Deus como um ser completamente não humano (isto é, alguém cuja existência e atributos não dependem de forma alguma da existência e atributos dos seres humanos), e ao se conceber como religião da natureza, equivocadamente atribui consciência e vontade ao que é de fato inteiramente não-humano.

Uma análise mais aprofundada do sentimento de dependência leva Feuerbach a concluir que esse próprio sentimento pressupõe “o egoísmo como o último fundamento oculto da religião” (PNR 91-92/79). Aqui ele

raciocina que, se os seres humanos não estivessem sujeitos a poderosos impulsos psicológicos que os compelem a expandir e desenvolver seus poderes naturais, incluindo fundamentalmente o impulso de autopreservação, eles não experimentariam as limitações impostas a eles pela natureza como dolorosa e restritiva. "A vida é egoísmo" (AEER 82) na medida em que o impulso fundamental de todas as coisas vivas, incluindo o organismo humano, é o impulso para a autopreservação (*Selbsterhaltungstrieb*). No entanto, o que Feuerbach chama de "egoísmo humano" não parece ser a mesma coisa que o egoísmo psicológico (a afirmação de que todos sempre agem por interesse próprio) ou o egoísmo ético (a afirmação de que "bom" é tudo o que serve aos meus próprios interesses). Feuerbach escreve que, por "egoísmo humano" ele entende "o amor do homem por si mesmo, isto é, o amor pela essência humana, o amor que o impele a satisfazer e desenvolver todos os impulsos e tendências sem cuja satisfação e desenvolvimento ele não é nem pode ser um ser humano verdadeiro e completo" (PNR 60-61/50).

Esse tipo de amor-próprio, que merece comparação, mas não é o mesmo que o *amour de soi* de Rousseau, abrange o amor ao próximo, fora do qual não se pode cultivar ou satisfazer os impulsos e capacidades éticos, intelectuais e estéticos em que consiste a humanidade essencial de cada um, e a cujo bem-estar o próprio está inextricavelmente ligado.

O livro de Feuerbach, *Teogonia de acordo com as fontes da Antiguidade Clássica, Hebraica e Cristã* (1857), é o produto de seis anos de estreito envolvimento com textos hebraicos, gregos e latinos da antiguidade e exemplifica a vastidão da erudição humanística de Feuerbach. Feuerbach a considerava sua "obra mais simples, completa e madura" (TC 20: 292). Pode não ser mera coincidência que o período do envolvimento de Feuerbach nesses trabalhos filológicos tenha sido o

mesmo período em que um de seus correspondentes mais próximos foi Emil Ernst Gottfried von Herder, filho de Johann Gottfried von Herder, cuja introdução ao estudo da teologia Feuerbach tinha lido quando jovem enquanto ele próprio estava aprendendo gramática hebraica em preparação para sua matrícula na faculdade de teologia da Universidade de Heidelberg. Tal como o Herder mais velho, que concebeu a poesia da Bíblia hebraica como um produto do gênio da humanidade em sua infância, Feuerbach voltou-se para a *Ilíada* e a *Odisseia*, que ele considerava os *Urstätten* ou “locais originais” da antropologia, e às escrituras hebraicas, em busca de pistas sobre as origens da crença nos deuses e em Deus.

Grandes porções do livro consistem em 1) análises filológicas cuidadosas de passagens individuais selecionadas, por exemplo, da *Ilíada* ou da *Odisseia*, ou dos relatos da criação em Gênesis, ou então de um verso de Píndaro ou Ovídio, ou uma passagem de o Novo Testamento; ou 2) citações de uma ampla gama de fontes greco-romanas, patrísticas, rabínicas e medievais que Feuerbach cita como evidência para apoiar a reivindicação explicativa central do livro. Essa afirmação é de que a origem psicológica da crença nos deuses e em Deus é o poderoso desejo humano de felicidade ou bem-aventurança concebido como um estado de liberdade das “limitações” (*Grenze*) que a natureza impõe à existência humana, que são experimentadas pelo sujeito humano na forma de sentimentos poderosos de esperança e medo.

Buscando fundamentar a afirmação de que o desejo é o fenômeno religioso fundamental, Feuerbach analisa diversas teofanias da *Ilíada* a fim de mostrar que os deuses aparecem na epopeia em resposta a petições a eles dirigidas por humanos. Na medida em que os fins para os quais as ações dos deuses nos épicos homéricos são direcionados e determinados

pelos desejos dos mortais que invocam suas bênçãos e maldições, os deuses agem como representantes (*Vertreter*) do amor próprio humano (T 12). "O desejo é um escravo da necessidade, mas um escravo com vontade de liberdade" (T 47), e os deuses são a personificação imaginária da liberdade humana das restrições da finitude. Feuerbach chega a essa conclusão por meio de sua análise dos atos de oração petítoria na *Ilíada* e seu papel na realização de desejos, e cita nesse contexto a observação do comentarista homérico bizantino, Eustácio de Tessalônica, de que Homero não permite nenhum pedido justo feito aos deuses permanecer insatisfeitos. Na relação divino-humana, são os mortais que desejam, lutam e desejam, e são os deuses que completam ou realizam essas intenções humanas na medida em que as condições para sua satisfação estão além do controle humano (T 19).

Embora o próprio desejo seja uma ocorrência psicológica puramente subjetiva, a conclusão da ação à qual um desejo pode dar origem, ou a realização do fim para o qual o desejo se dirigiu, depende de circunstâncias externas que podem ou não conduzir à realização do desejo. É sob tais circunstâncias, onde o fracasso é uma possibilidade distinta, e uma questão de urgência está em jogo, que os deuses são invocados e suas bênçãos são buscadas a fim de levar algum empreendimento humano a uma conclusão bem-sucedida. Os deuses são seres capazes de fazer ou saber o que os humanos gostariam de poder fazer ou saber, mas não podem (T 39).

A religião não se origina, como a filosofia, de um impulso teórico ou especulativo para entender o mundo, mas de uma preocupação prática de influenciar o curso dos eventos que ocorrem dentro dela. A crença em deuses pressupõe, assim, um desejo de que existam seres capazes de garantir o sucesso dos empreendimentos humanos, e a fé é precedida pela

esperança na ordem lógica das coisas religiosas. Se os seres humanos não tivessem um desejo poderoso, digamos, de se libertar da escravidão ou evitar a morte, a crença na Terra Prometida ou na imortalidade nunca teria surgido. Em termos bíblicos, a fé em Deus é a confiança no que Deus promete, mas o que é prometido por Deus é o que é buscado ou desejado pelo ser humano. O significado religioso das promessas de Deus depende de sua correspondência com desejos humanos profundamente arraigados.

Enquanto, em *A Essência da Religião*, Feuerbach se referia ao sentimento de dependência como o “fundamento” da religião, ele agora atribui ao desejo a origem psicológica dos deuses. O desejo, considerado como um ato de lutar pelo que está além dos limites do poder humano para alcançar, é teogônico no sentido de que as teofanias (isto é, manifestações dos deuses ou de Deus) descritas nos épicos homéricos e na Bíblia, consideradas como eventos narrativos, ocorrem como respostas a desejos ou necessidades humanas poderosas, ou então como expressões de gratidão e celebração em resposta a ocasiões em que se acredita que essas necessidades foram atendidas por meio da cooperação ou assistência de uma agência divina (T 32). Os deuses devem sua existência ao “sensualismo e materialismo” na medida em que são o produto das necessidades materiais de seres humanos finitos e corporificados.

Seções interessantes da *Teogonia* são dedicadas à análise do papel dos deuses na consagração de juramentos e às origens da consciência na vontade de felicidade ofendida do outro. Feuerbach atribui a crença na justiça divina ao desejo de que a pessoa por quem alguém foi prejudicado sofra danos (T 103). Ele apela para as representações mitológicas das fúrias e da Medusa como evidência das origens “sensuais” da voz da consciência (T 136), o que pressupõe um poderoso e involuntário sentimento de

simpatia pelo sofrimento de quem sofreu, ou resiste sofrer com as ações de alguém. É “somente em seu egoísmo que o homem tem um critério para distinguir entre direito e escrito” (T 140). Em um ponto da *Teogonia*, Feuerbach define moralidade (*Sittlichkeit*) como “o impulso para a felicidade dotado de sabedoria, o sábio, racional, saudável, normal, justificado (*gerechte*) amor próprio” (T 82).

Quando os seres humanos, ao longo de sua história, adquirem novos e diferentes desejos, eles também tendem a adorar novas e diferentes divindades. Enquanto os antigos pagãos greco-romanos, e mesmo os antigos hebreus, estavam preocupados principalmente em garantir a bem-aventurança na forma de vida longa e prosperidade temporal, os primeiros cristãos buscavam sua bem-aventurança na eternidade ou “vida eterna”. Feuerbach associa intimamente essa mudança de uma preocupação com a bem-aventurança temporal para uma preocupação com a bem-aventurança eterna com a ênfase cristã na criação *ex nihilo*, que ele contrasta tanto com o relato hebraico da criação quanto envolvendo a formação e ordenação de elementos pré-existentes, e a limitação dos deuses greco-romanos para poder prolongar a vida dos mortais e garantir sua bem-aventurança nesta vida, sem poder conferir-lhes a imortalidade. A liberdade da necessidade natural atribuída pelos primeiros pensadores cristãos a Deus é interpretada por Feuerbach como uma expressão do desejo desses cristãos de se libertarem das restrições da existência material.

7. A naturalização da ética nos últimos escritos de Feuerbach

Conforme observado na seção anterior, a adoção da “sensualidade” por Feuerbach coincide com um movimento em direção ao nominalismo que se reflete em uma mudança de ênfase da espécie humana para o ser

humano individual em seus últimos trabalhos sobre religião. Uma maneira pela qual essa mudança se mostra é uma mudança marcante na estimativa de egoísmo de Feuerbach. Entre as muitas questões que permanecem obscuras nos escritos posteriores de Feuerbach está o que a expressão "essência humana" pode significar para ele, uma vez que ele abandonou a ontologia das espécies de seus escritos anteriores e se declarou um nominalista.

Deixando de lado essa questão fundamental, pelo menos fica claro que em *Princípios* e em seus escritos posteriores sobre ética, Feuerbach continua a enfatizar a importância da intersubjetividade e da relação *Eu-Tu*, mas que eles não são mais concebidos em termos idealistas, como haviam sido em seus escritos anteriores, incluindo sua tese de doutorado, onde ele falava do pensamento como uma atividade-espécie da qual o sujeito pensante individual participa. Em seus últimos escritos sobre ética, Feuerbach continua a afirmar que os seres humanos são seres essencialmente comunais e dialógicos, tanto no que diz respeito às nossas capacidades cognitivas e linguísticas quanto no que diz respeito à gama de sentimentos morais que experimentamos uns com os outros, mas a comunalidade em que a essência humana que se manifesta é agora dita ser aquela que pressupõe uma distinção real, "sensível" entre eu e tu.

Sem dúvida, o conceito central nas últimas obras de Feuerbach, que incluem o ensaio "*Sobre o espiritualismo e o materialismo, especialmente em relação à liberdade da vontade*", e um ensaio incompleto sobre ética, é o conceito de *Glückseligkeitstieb* ou *impulso para a felicidade*. No final das *Teses Preliminares*, depois de afirmar que toda ciência deve ser fundamentada na natureza, e que doutrinas não tão fundamentadas permanecem puramente "hipotéticas", Feuerbach observou que isso é especialmente verdadeiro para a doutrina da liberdade, e ele havia

atribuído à nova filosofia a tarefa de “naturalizar a liberdade” (TP 262/172). Esta é uma das tarefas a que se dedica em “*Sobre o espiritualismo e o materialismo*”, onde se dirige aos filósofos “sobrenaturalistas”, entre os quais Kant, Fichte e Hegel, que atribuem aos seres humanos uma vontade numenal ou universal que é “independente de todas as leis e causas naturais e, portanto, de todas as motivações sensoriais [*Triebfedern*]” (EM 54). Ao argumentar que é possível que a vontade seja determinada pela mera forma da lei moral, independentemente de qualquer inclinação sensível, Kant identificou a vontade com a razão prática pura. Ao fazer isso, Feuerbach argumenta, ele transformou a vontade em uma mera abstração. Para Feuerbach não faz sentido falar de uma vontade atemporal desprovida de afeto dirigido a algum objeto particular.

Os conceitos de pulsão (*Trieb*), felicidade, sensação e vontade estão intimamente interrelacionados na descrição da agência que Feuerbach procurou desenvolver nesses últimos escritos. Feuerbach considera a sensação como a “primeira condição do querer” (FM 366), uma vez que sem sensação não há dor ou necessidade ou sensação de falta contra a qual a vontade se esforça para se afirmar. A certa altura, ele define a felicidade como o estado “saudável e normal” de contentamento ou bem-estar experimentado por um organismo capaz de satisfazer as necessidades e os impulsos constitutivos de sua “natureza e vida individuais e características” (FM 366). O impulso para a felicidade é um impulso para a superação de uma infinidade de limitações dolorosas pelas quais o sujeito finito e corpóreo é afligido, o que pode incluir “brutalidade política e despotismo” (PNR 61/50). Cada impulso particular é uma manifestação do impulso para a felicidade, e os diferentes impulsos individuais são nomeados de acordo com os diferentes objetos nos quais as pessoas buscam sua felicidade (EM 70). Entre as pulsões específicas às

quais Feuerbach se refere em seus últimos escritos estão a pulsão de autopreservação, a pulsão sexual, a pulsão de gozo, a pulsão de atividade e a pulsão de conhecimento.

Embora não associe explicitamente as pulsões ao inconsciente, Feuerbach antecipa-se a Nietzsche e Freud ao considerar o corpo como “fundamento” tanto da vontade quanto da consciência (EM 153), e enfatiza que a ação resulta da força com que um impulso dominante consegue subjugar outros impulsos conflitantes que podem se reafirmar sob circunstâncias alteradas (EM 91). Feuerbach também ocasionalmente distingue entre impulsos saudáveis e não saudáveis, embora tenha pouco a dizer sobre o padrão ou critério para fazer tal distinção.

Enquanto a felicidade envolve a experiência de um sentimento de contentamento por parte de um ser capaz de satisfazer os impulsos característicos de sua natureza, a incapacidade de satisfazer esses impulsos resulta em várias formas de descontentamento, agravamento, dor e frustração. A palavra alemã “*Widerwille*” significa *desgosto* ou *repugnância*, mas literalmente envolve não querer ou, etimologicamente, “querer contra”, e isso, Feuerbach afirma, é a forma mais rudimentar de querer. “Cada doença (*Übel*), cada impulso insatisfeito, cada desejo não aplacado, cada sensação de ausência [isto é, de um objeto desejado] é uma lesão irritante ou estimulante e negação do impulso para a felicidade inato em cada ser vivo e sensível, e a afirmação compensatória da pulsão de felicidade, acompanhada de representações e consciência, é o que chamamos de ‘vontade’” (FM 367).

A liberdade da vontade, como Feuerbach a concebe aqui, é a liberdade dos males (*Übeln*) pelos quais meu impulso para a felicidade é restringido e depende da disponibilidade para mim dos meios específicos necessários para superar essas restrições.

Outra maneira que Feuerbach busca "naturalizar a liberdade" é desenvolvendo uma explicação naturalista da consciência segundo a qual a voz da consciência, que impõe restrições ao meu próprio impulso para a felicidade, funciona ao fazê-lo como o advogado do impulso para a felicidade do "eu separado de mim, o tu sensual" (EM 80), que foi ou será prejudicado por aquelas ações das quais posso ter a obrigação moral de me abster de realizar. Onde não há dano ou benefício, afirma Feuerbach, não há critério para distinguir o certo do errado (EM 75-76).

Feuerbach concorda com Schopenhauer em considerar a compaixão (*Mitleid*) como uma fonte básica de motivação moral, mas rejeita a associação de Schopenhauer de compaixão com a renúncia da vontade de viver. O propósito da moralidade e da lei é harmonizar o impulso para a felicidade dos vários membros individuais de uma comunidade moral. "Meu direito é o reconhecimento legal de minha própria pulsão de felicidade, meu dever é a pulsão de felicidade do outro que exige de mim o reconhecimento" (EM 74).

A vontade moral, como Feuerbach a concebe aqui, não é uma vontade desinteressada. É antes "aquela vontade que procura não causar dano porque não deseja sofrer nenhum dano" (EM 80), e chegou a identificar seus próprios interesses com os dos outros. Porque a simpatia pelo sofrimento alheio pressupõe antipatia pelo meu próprio sofrimento, quem abolir o interesse próprio (isto é, recusar-se a reconhecer valor moral nas ações motivadas pelo interesse próprio) abolirá ao mesmo tempo a compaixão (*Mitleid*).

8. Bibliografia

As referências aos escritos publicados de Feuerbach são para a edição crítica de suas obras completas ou *Trabalhos Colecionados*

(doravante TC) editado por Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie Verlag, 1981-. Os escritos de Feuerbach são citados no texto usando o seguinte sistema de abreviação. Os números das páginas referem-se ao volume relevante de TC conforme indicado abaixo. Nos casos em que dois números de página são separados por uma barra, o segundo refere-se à tradução relevante conforme indicado abaixo. Embora tenha feito uso dessas traduções, em muitos casos preferi fornecer as minhas próprias.

a. Obras de Feuerbach

- [IF] *"Algumas Observações sobre o Início da Filosofia de D.J.F. Reiff"* (1841) = GW, v. 9, 143-153 = "Sobre "O Começo da Filosofia"" in FB 135-144.
- [B] *"Julgar a Escritura A Essência do Cristianismo"* (1842) = GW v. 9, 229-242. Nenhuma tradução disponível.
- [AEER] *Acréscimos e explicações à "essência da religião"* (1846) = GW v. 10, 80-121.
- [RA] *O Riacho Ardente: Escritos Seleccionados de Ludwig Feuerbach*, trad. com uma introdução de Z. Hanfi, Garden City, N.Y., Doubleday, 1972.
- [PFF] *Princípios da filosofia do futuro* = GW v. 9, 264-341 = Princípios da Filosofia do Futuro, trad. M. Vogel com uma introdução de T.E. Wartenberg, Indianapolis: Hackett, 1986.
- [RMI] *Reflexões sobre a morte e a imortalidade dos papéis de um pensador* (1830), TC v. 1, 175-515 = Pensamentos sobre a morte e a imortalidade dos papéis de um pensador, trad. com introdução e notas de J.A. Massey, Berkeley: University of California Press, 1980.
- [TC] Feuerbach, L. (1981-), *Trabalhos Colecionados*, W. Schuffenhauer (ed.), Berlin: Akademie Verlag.

- [CFP] "*Sobre a crítica da "filosofia positiva"* (1839) = TC, v. 8, 181-207. No translation available.
- [FM] "*À Filosofia Moral*" (1868), W. Schuffenhauer (ed.), in Braun, 1994: 353-430. No translation available.
- [NM] "*Princípios da filosofia: a necessidade de mudança*" (data incerta), em Feuerbach, 1996: 119-135 = "A Necessidade De Uma Reforma Da Filosofia", em RA, 145-152. Este manuscrito não publicado não está incluído em nenhum dos volumes de TC que apareceram até o momento.
- [EM] "*Sobre o espiritismo e o materialismo, especialmente em relação ao livre arbítrio*" (1866) = TC v. 11, 53-186. Nenhuma tradução disponível.
- [PFM] *Palestras sobre a história da filosofia moderna*, E. Thies (ed.), Darmstadt: Sociedade de Livros Científicos, 1974. Este volume contém notas para palestras sobre a história da filosofia moderna proferidas por Feuerbach em Erlangen durante o ano acadêmico de 1835/36.
- [PNR] *Palestras sobre a natureza da religião* = TC v. 6 = Palestras sobre a Essência da Religião, trad. R. Manheim, New York: Harper & Row, 1967.
- [TP] "*Teses preliminares sobre a reforma da filosofia*" (1842) = TC v. 9, 243-263.
- [EC] *A essência do cristianismo* (1841) = TC, v. 5 = A Essência do Cristianismo, trad. G. Eliot com introdução de K. Barth e um prefácio de H.R. Niebuhr, New York: Harper Torchbooks, 1957.
- [EFL] *A essência da fé conforme definida por Lutero* = TC, v. 9, 353-412 = A Essência da Fé Segundo Lutero, trad. e com introdução de M. Chernow, New York: Harper & Row, 1967.

- [ER] *A essência da religião* (1846) = TC v. 10, 3-19.
- [T] *Teogonia baseada nas fontes da antiguidade clássica, hebraica e cristã* (1857) = TC v. 7.

b. Outras referências

- Ameriks, Karl, 2000, "The Legacy of Idealism in the Philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard", in *The Cambridge Companion to German Idealism*, Karl Ameriks (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 258-281. doi:10.1017/CCOL0521651786.014
- Arndt, Andreas and Walter Jaeschke (eds.), 2000, *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Hamburg: Meiner.
- Ascheri, Carlo, 1964, Review of Rawidowicz (1964) in *Philosophische Rundschau*, 11(1): 55-65.
- Ascheri, Carlo, 1969, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation; Einleitung zur kritischen Ausgabe von Feuerbach: Notwendigkeit einer Veränderung* (1842), Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Bishop, Paul, 2009, "Eudaimonism, Hedonism and Feuerbach's Philosophy of the Future", *Intellectual History Review*, 19(1): 65-81. doi:10.1080/17496970902722908
- Braun, Hans-Jürg, 1971, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann.
- --- (ed.), 1990, *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin: Akademie-Verlag.
- --- (ed.), 1994, *Solidarität oder Egoismus: Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Breckman, Warren, 1999, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Cornehl, Peter, 1969, "Feuerbach und die Naturphilosophie: Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbachs", in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 11(1): 37-93. doi:10.1515/nzst.1969.11.1.37
- Ebbinghaus, J., 1930, "Ludwig Feuerbach", in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 8: 283-305.
- Engels, Friedrich, 1888, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart: J.H.W. Dietz.
- Feuerbach, Ludwig, 1996, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, W. Jaeschke and W. Schuffenhauer (eds.), Hamburg: Meiner.
- ---, 2012, *Abelard and Heloise or The Writer and the Human: A Series of Humorous Philosophical Aphorisms*, trans. with an introduction by Eric v. d. Luft, foreword by Angela Moreira, North Syracuse: Gegensatz Press.
- von Gagern, Michel, 1970, *Ludwig Feuerbach: Philosophie- und Religionskritik; Die "Neue" Philosophie*, Munich: Anton Pustet.
- Gedö, A., 1995, "Philosophie zwischen den Zeiten: Auseinandersetzungen um den Philosophiebegriff im Vormärz", in Walter Jaeschke (ed.), *Philosophie und Literatur im Vormärz: Der Streit um die Romantik (1820-1854)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1-39.
- Gooch, Todd, 2011, "Some Political Implications of Feuerbach's Theory of Religion", in Douglas Moggach (ed.), *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 257-280.
- ---, 2013, "'Bruno Reincarnate': The Early Feuerbach on God, Love and Death", *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift*

für Neuere Theologiegeschichte, 20(1): 1-23. doi:10.1515/znth-2013-0005

- Gordon, Frederick M., 1979, "The Contradictory Nature of Feuerbachian Humanism", *Philosophical Forum*, 8(2): 31-47.
- Guidry, G.A., 1993, "Ludwig Anselm Feuerbach (1804-1872)", *Dictionary of Literary Biography*, v. 133, *Nineteenth-Century German Writers to 1840*, James Hardin and Siegfried Mews (eds.), the Gale Group, 68-77.
- Gregory, Frederick, 1977, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht, Holland/Boston: D. Reidel.
- Harvey, Van A., 1995, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- ---, 2009, "Ludwig Feuerbach", in G.R. Oppy and N. Trakakis (eds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, v. 4, New York: Oxford University Press, 133-144.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, [1807] 1977, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- ---, [1812-1816] 1969, *Hegel's Science of Logic*, trans. A.V. Miller, London: Allen & Unwin.
- ---, [L], *Hegel: The Letters*, trans. C. Butler and C. Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- ---, [EPS], *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trans. T.F. Geraets, W.A. Suchting & H.S. Harris, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1991.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, [MPW], *The Main Philosophical Writings and the Novel, Allwill*, trans. George di Giovanni, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994.

- Jaeschke, Walter, 1978, "Feuerbach redivivus: Eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung im Blick auf Hegel", *Hegel-Studien*, 13, 199-237.
- --- (ed.), 1992, *Sinnlichkeit und Rationalität: der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts : Ludwig Feuerbach*, Berlin: Akademie Verlag.
- ---, 1980, "Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach", *Journal of the American Academy of Religion*, 48:3, 345-64.
- Jaeschke, Walter and Francesco Tomasoni (eds.), 1998, *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Johnston, Larry, 1995, *Between Transcendence and Nihilism: Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach*, New York: Peter Lang.
- Lange, Friedrich Albert, [1866] 1974, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, ed. with introduction by Alfred Schmidt, 2 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Löwith, Karl, 1964, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, David E. Green (tr.), New York: Columbia University Press.
- Lübke, Hermann and Hans-Martin Saß (eds.), 1975, *Atheismus in der Diskussion: Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, Munich: Kaiser; Mainz: Grunewald.
- Marx, Karl, 1844, "Economic and Philosophical Manuscripts", in *Selected Writings*, L.H. Simon (ed.), Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994.

- Pinkard, Terry, 2000, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawidowicz, Simon, 1964, *Ludwig Feuerbachs Philosophie: Ursprung und Schicksal*, 2nd edition, Berlin: Walter de Gruyter.
- Schmidt, Alfred, 1973, *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Munich: Carl Hanser Verlag.
- Schott, Uwe, 1973, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Spinoza, Baruch, [1677] 2007, *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed), Michael Silverstone and Jonathan Israel (trs). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thies, Erich (ed.), 1976, *Ludwig Feuerbach, Wege der Forschung 438*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Toews, John E., 1980, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Tomasoni, Francesco, 1990, *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur: Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werks, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte*, Stuttgart/Bad Connstatt: Frommann-Holzboog.
- Wartofsky, Marx W., 1977, *Feuerbach*, Cambridge: Cambridge University Press.

Autor: Todd Gooch

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

KARL MARX

Karl Marx (1818-1883) é frequentemente tratado como um revolucionário, um ativista ao invés de um filósofo, cujas obras inspiraram a fundação de muitos regimes comunistas no século XX. Certamente é difícil encontrar muitos pensadores que possam ter tido uma influência comparável na criação do mundo moderno. No entanto, Marx foi treinado como filósofo e, embora frequentemente retratado como se afastando da filosofia em seus vinte e poucos anos - talvez em direção à história e às ciências sociais - há muitos pontos de contato com os debates filosóficos modernos ao longo de seus escritos.

Os temas escolhidos aqui incluem a antropologia filosófica de Marx, sua teoria da história, sua análise econômica, seu envolvimento crítico com a sociedade capitalista contemporânea (levantando questões sobre moralidade, ideologia e política) e sua previsão de um futuro comunista.

Os primeiros escritos de Marx são dominados por uma compreensão da alienação, um tipo distinto de mal social cujo diagnóstico parece se basear em um relato controverso da natureza humana e seu florescimento. Posteriormente, ele desenvolveu uma teoria influente da história - muitas vezes chamada de materialismo histórico - centrada na ideia de que as formas de sociedade aumentam e diminuem à medida que avançam e depois impedem o desenvolvimento do poder produtivo humano. Marx tornou-se cada vez mais preocupado com a tentativa de entender o modo de produção capitalista contemporâneo, impulsionado por uma busca implacável de lucro, cujas origens são encontradas na extração de mais-valia do proletariado explorado.

O papel preciso da moralidade e da crítica moral na crítica de Marx à sociedade capitalista contemporânea é muito discutido, e não há um consenso acadêmico estabelecido sobre essas questões. Sua

compreensão da moralidade pode estar relacionada à sua descrição da ideologia e à sua reflexão sobre até que ponto certos mal-entendidos amplamente compartilhados podem ajudar a explicar a estabilidade das sociedades divididas em classes. No contexto de seu jornalismo radical, Marx também desenvolveu seu controverso relato sobre o caráter e o papel do Estado moderno e, de maneira mais geral, sobre a relação entre vida política e econômica. Marx vê o processo histórico como procedendo através de uma série de modos de produção, caracterizados pela (mais ou menos explícita) luta de classes, e conduzindo a humanidade ao comunismo. No entanto, Marx é notoriamente relutante em dizer muito sobre os arranjos detalhados da alternativa comunista que ele procurou criar, argumentando que surgiria por meio de processos históricos e não era a realização de um plano ou projeto pré-determinado.

ÍNDICE

1. Vida e Escritos

1.1 Primeiros Anos

1.2 Paris

1.3 Bruxelas

1.4 Londres

2. Alienação e Florescimento Humano

2.1 A ideia básica

2.2 Religião e Trabalho

2.3 Alienação e Capitalismo

2.4 Emancipação Política

2.5 Questões Restantes

3. Teoria da História

3.1 Fontes

- 3.2 Formulações Iniciais
- 3.3 1859 Prefácio
- 3.4 Explicação Funcional
- 3.5 Racionalidade
- 3.6 Interpretações Alternativas
- 4. Economia
 - 4.1 Lendo O Capital
 - 4.2 Teoria do Valor Trabalho
 - 4.3 Exploração
- 5. Moralidade
 - 5.1 Problemas de desdobramento
 - 5.2 A “Injustiça” do Capitalismo
 - 5.3 Comunismo e “Justiça”
- 6. Ideologia
 - 6.1 Uma Conta Crítica
 - 6.2 Ideologia e Estabilidade
 - 6.3 Características
- 7. Estado e Política
 - 7.1 O Estado na Sociedade Capitalista
 - 7.2. O Destino do Estado na Sociedade Comunista
- 8. Utopismo
 - 8.1 Socialismo Utópico
 - 8.2 A utopia de Marx
- 9. O Legado de Marx
- 10. Bibliografia
 - a. Literatura Primária
 - b. Literatura Secundária

1. Vida e Escritos

1.1 Primeiros Anos

Karl Marx nasceu em 1818, um dos nove filhos. A família vivia na região da Renânia, na Prússia, anteriormente sob domínio francês. Seus pais vieram de famílias judias com distintas linhagens rabínicas. O pai de Marx era um advogado que se converteu ao cristianismo quando se tornou necessário fazê-lo para continuar sua carreira jurídica.

Seguindo uma carreira escolar normal, Marx estudou direito e filosofia nas universidades de Bonn e Berlim. Sua tese de doutorado foi em filosofia antiga, comparando as filosofias da natureza de Demócrito (c.460-370 a.C.) e Epicuro (341-270 a.C.). Desde o início de 1842, ele embarcou na carreira de jornalista radical, contribuindo e depois editando o *Rheinische Zeitung*, até que o jornal foi fechado pelas autoridades prussianas em abril de 1843.

Marx se casou com Jenny von Westphalen (1814-1881), sua namorada de infância, em junho de 1843. Eles passariam a vida juntos e teriam sete filhos, dos quais apenas três filhas - Jenny (1844-1883), Laura (1845-1911), e Eleanor (1855-1898) – sobreviveram até a idade adulta. Marx também é amplamente considerado como pai de um filho - Frederick Demuth (1851-1929) - com Helene Demuth (1820-1890), governanta e amiga da família Marx.

A vida adulta de Marx combinou bolsa de estudos independente, atividade política e insegurança financeira, em proporções inconstantes. As condições políticas eram tais que, para se associar e escrever como quisesse, ele teve que viver fora da Alemanha a maior parte desse tempo. Marx passou três períodos sucessivos de exílio nas capitais da França, Bélgica e Inglaterra.

1.2 Paris

Entre o final de 1843 e o início de 1845, Marx viveu em Paris, uma cidade cosmopolita cheia de emigrados e artesãos radicais. Ele foi posteriormente expulso pelo governo francês após pressão prussiana. Em seus últimos meses na Alemanha e durante seu exílio em Paris, Marx produziu uma série de "primeiros escritos", muitos não destinados à publicação, que alteraram significativamente as interpretações de seu pensamento quando foram publicados coletivamente no século XX. Documentos que realmente foram publicados durante este período incluem: *"Sobre a Questão Judaica"* (1843), no qual Marx defende a Emancipação Judaica contra Bruno Bauer (1809-1882), mas também enfatiza as limitações da emancipação "política" contra a "humana"; e a *"Crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução"* (1844), que contém um relato crítico da religião, junto com algumas observações prescientes sobre o potencial emancipatório do proletariado. As obras mais significativas que Marx escreveu para autoesclarecimento em vez de publicação em seus anos de Paris são os chamados *"Manuscritos de 1844"* (1844), que fornecem um relato sugestivo da alienação, especialmente da alienação no trabalho; e as *"Teses sobre Feuerbach"* (1845), um conjunto de observações epigramáticas, mas ricas, incluindo reflexões sobre a natureza da filosofia.

1.3 Bruxelas

Entre o início de 1845 e o início de 1848, Marx viveu em Bruxelas, capital de uma Bélgica em rápida industrialização. Uma condição de sua residência era abster-se de publicar sobre política contemporânea, e ele acabou sendo expulso após manifestações políticas envolvendo estrangeiros. Em Bruxelas, Marx publicou *A Sagrada Família* (1845), que

inclui contribuições de seu novo amigo e colaborador próximo Friedrich Engels (1820-1895), continuando o ataque a Bruno Bauer e seus seguidores. Marx também trabalhou, com Engels, em uma série de manuscritos agora geralmente conhecidos como *A Ideologia Alemã* (1845-1846), uma seção substancial dos quais critica o trabalho de Max Stirner (1806-1856). Marx também escreveu e publicou *A Miséria da Filosofia* (1847), que deprecia a teoria social de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Todas essas publicações mostram Marx desenvolvendo e promovendo seus próprios pontos de vista por meio de ataques críticos ferozes a contemporâneos, muitas vezes mais conhecidos e mais estabelecidos do que ele.

Marx foi politicamente ativo ao longo de sua vida adulta, embora os eventos de 1848 – durante o qual ele retornou a Paris e Colônia – tenham inspirado o primeiro de dois períodos de atividade especialmente intensa. Dois textos importantes aqui são *O Manifesto Comunista* (1848), que Marx e Engels publicaram pouco antes da Revolução de Fevereiro e, após sua mudança para Londres, *As Lutas de Classes na França* (1850), no qual Marx examinou o subsequente fracasso de 1848 na França. Entre essas duas datas, Marx comentou e interveio na revolução na Alemanha por meio do *Neue Rheinische Zeitung* (1848-1849), o jornal que ajudou a fundar e editar em Colônia.

1.4 Londres

Por mais da metade de sua vida adulta – desde o final de 1849 até sua morte em 1883 – Marx viveu em Londres, uma cidade que oferece um refúgio seguro para exilados políticos e um excelente ponto de vista para estudar a economia capitalista mais avançada do mundo. Este terceiro e mais longo exílio foi dominado por uma luta intelectual e pessoal para

completar sua crítica da economia política, mas sua produção teórica se estendeu muito além desse projeto.

A tentativa inicial de Marx de entender a ascensão de Napoleão III ao poder na França contemporânea está contida em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (1852). Entre 1852 e 1862, Marx também escreveu mais de trezentos artigos para o *New York Daily Tribune*; às vezes injustamente menosprezados como mero jornalismo gerador de renda, eles frequentemente contêm tentativas esclarecedoras de explicar a sociedade e a política europeia contemporânea (incluindo as intervenções europeias na Índia e na China) para um público americano (prestigiosamente) que presumivelmente sabe pouco sobre eles.

O segundo dos dois períodos especialmente intensos de atividade política de Marx – após as revoluções de 1848 – centrou-se em seu envolvimento na Associação Internacional dos Trabalhadores entre 1864 e 1874, e nos eventos da Comuna de Paris (1871), em particular. O caráter e as lições da Comuna – a rebelião municipal de curta duração e violentamente reprimida que controlou Paris por vários meses após a guerra franco-prussiana – são discutidos em *A Guerra Civil na França* (1871). Também politicamente importante foi a "*Crítica do Programa de Gotha*" de Marx (1875), na qual ele critica a influência teórica de Ferdinand Lassalle (1825-1864) no movimento operário alemão e retrata o estágio superior de uma futura sociedade comunista como endossando a distribuição de acordo com o "princípio das necessidades".

A crítica de Marx à economia política permanece controversa. Ele nunca conseguiu fixar e realizar o projeto mais amplo que imaginou. O Volume Um de *O Capital*, publicado em 1867, foi a única parte significativa do projeto publicada durante sua vida, e mesmo aqui ele foi incapaz de resistir a retrabalhar pesadamente as edições subsequentes

(especialmente a versão francesa de 1872-75). O que hoje conhecemos como Volume Dois e Volume Três de *O Capital* foram reunidos a partir das matérias-primas de Marx por Engels e publicados em 1885 e 1894, respectivamente, e os rascunhos do próprio Marx foram escritos antes da publicação do Volume Um e quase não foram tocados por ele nos restantes quinze anos de sua vida.

Outros três volumes suplementares planejados por Engels e subsequentemente chamados de Teorias da Mais-Valia (ou, mais coloquialmente, o "quarto volume de *O Capital*") foram reunidos a partir das notas remanescentes de Karl Kautsky (1854-1938) e publicados entre 1905 e 1910 (a seção do "novo MEEC" – veja abaixo – relacionada com textos relacionados a *O Capital* contém quinze grossos volumes, e fornece uma noção da extensão e caráter dessas intervenções editoriais posteriores). Além disso, a publicação em 1953 – um a edição anterior em dois volumes (1939 e 1941) tinha apenas uma circulação altamente restrita - dos chamados *Grundrisse* (escritos em 1857-1858) também era importante. Quer este texto seja tratado como uma obra independente ou como um passo preparatório para *O Capital*, ele levanta muitas questões sobre o método de Marx, sua relação com Hegel (1770-1831) e a evolução do pensamento de Marx. Em contraste, a obra de economia política que Marx publicou nesse período - *Uma Contribuição para uma Crítica da Economia Política* (1859) - foi amplamente ignorada tanto por contemporâneos quanto por comentaristas posteriores, exceto pelo esboço resumido, muito reimpresso e discutido, de sua teoria da história que Marx ofereceu no chamado "*Prefácio de 1859*" daquele volume.

Os últimos anos de Marx (após a Comuna de Paris) são objeto de muita discordância interpretativa. Sua incapacidade de entregar os últimos volumes de *O Capital* é muitas vezes vista como emblemática de um

fracasso intelectual mais amplo e sistemático (Stedman Jones 2016). No entanto, outros enfatizaram a contínua criatividade intelectual de Marx neste período, enquanto ele repensava suas visões sobre: o centro e a periferia do sistema econômico internacional; o escopo de sua teoria da história; Antropologia Social; e a evolução econômica e política da Rússia (Shanin 1983; K. Anderson 2010).

Após a morte de sua esposa, em 1881, a vida de Marx foi dominada por doenças e viagens destinadas a melhorar sua saúde (destinos convalescentes, incluindo a Ilha de Wight, Karlsbad, Jersey e Argel). Marx morreu em março de 1883, dois meses após a morte de sua filha mais velha. Sua propriedade foi avaliada em £ 250.

O papel mais amplo de Engels na evolução e, mais especialmente, na recepção e interpretação da obra de Marx é muito discutido. A verdade aqui é complexa, e Engels nem sempre é bem tratado na literatura. Às vezes, Marx e Engels são retratados como se fossem uma única entidade, com uma mesma opinião sobre todos os assuntos, cujas opiniões individuais sobre qualquer tópico podem ser encontradas simplesmente consultando o outro. Outros apresentam Engels como o deturpador e manipulador do pensamento de Marx, responsável por qualquer elemento da teoria marxista com o qual o comentarista relevante possa discordar. Apesar de sua familiaridade, nenhuma das caricaturas parece plausível ou justa. Os textos de autoria conjunta mais conhecidos são *A Sagrada Família*, os manuscritos da "*Ideologia Alemã*" e *O Manifesto Comunista*, mas há quase duzentos itens mais curtos para os quais ambos contribuíram (Draper 1985: 2-19).

Muitos dos escritos mais conhecidos de Marx permaneceram inéditos antes de sua morte. A tentativa de estabelecer uma edição coletada confiável provou ser demorada e complicada. O autoritário Marx-Engels-

Edição Completa, o chamado “novo MEEC” (1975-), ainda é um trabalho em andamento, iniciado sob os auspícios soviéticos, mas desde 1990 sob a orientação do “Fundação Internacional Marx-Engels” (FIME). Em sua forma atual - muito reduzida de suas ambições originais - a edição conterà cerca de 114 volumes (mais da metade dos quais publicados no momento da redação). Além de seus vários trabalhos publicados e inéditos, inclui jornalismo, correspondência, rascunhos e (alguns) cadernos de Marx. Os textos são publicados em seu idioma original (variando em alemão, inglês e francês). Para aqueles que precisam utilizar recursos em inglês, os cinquenta volumes de Obras Colecionadas de Marx Engels (1975-2004) podem ser recomendados (as referências às citações de Marx e Engels aqui são para esses volumes do OCME). Há também várias seleções úteis de um único volume dos escritos de Marx e Engels em inglês (incluindo Marx 2000).

2. Alienação e Florescimento Humano

2.1 A ideia básica

A alienação é um conceito especialmente, mas não exclusivamente, associado à obra de Marx e à tradição intelectual que ele ajudou a fundar. Identifica um tipo distinto de mal social, envolvendo uma separação entre um sujeito e um objeto que pertencem propriamente um ao outro. O sujeito aqui é tipicamente um indivíduo ou um grupo, enquanto o objeto é geralmente uma “entidade” que, variadamente, não é um sujeito, é outro(s) sujeito(s) ou é o sujeito original (isto é, a relação aqui pode ser reflexiva). E a relação entre o sujeito e o objeto relevante é de separação problemática. Ambos os elementos dessa caracterização são importantes. Nem todos os males sociais, é claro, envolvem separações; por exemplo, estar excessivamente integrado a algum objeto pode ser disfuncional, mas não é

característico da alienação. Além disso, nem todas as separações são problemáticas, e os relatos de alienação normalmente apelam para alguma unidade ou harmonia básica que é frustrada ou violada pela separação em questão.

As teorias da alienação variam consideravelmente, mas frequentemente: primeiro, buscam identificar um subconjunto dessas separações problemáticas como sendo de particular importância; em segundo lugar, incluem um relato (às vezes implícito) do que torna problemáticas as separações relevantes; e, terceiro, propõem algumas reivindicações explicativas sobre a extensão e o prognóstico da alienação, assim compreendida.

2.2 Religião e Trabalho

As ideias de Marx sobre a alienação foram muito influenciadas pelos escritos críticos sobre religião de Ludwig Feuerbach (1804-1872), e especialmente por sua obra *A Essência do Cristianismo* (1841). Um texto-chave a esse respeito é a "*Contribuição da Crítica do Direito de Hegel: Introdução*" de Marx (1843). Este trabalho é o lar da notória observação de Marx de que a religião é o "ópio do povo", um analgésico nocivo e gerador de ilusões (OCME 3: 175). É aqui que Marx expõe sua explicação da religião com mais detalhes.

Enquanto a teologia cristã tradicional afirma que Deus criou o homem à sua própria imagem, Marx aceitou plenamente a inversão dessa imagem de Feuerbach, propondo que os seres humanos inventaram Deus à sua própria imagem; de fato, uma visão muito anterior a Feuerbach. A contribuição distinta de Feuerbach foi argumentar que adorar a Deus desviava os seres humanos de desfrutar de seus próprios poderes humanos. Em sua imaginação, os humanos elevam seus próprios poderes

a um nível infinito e os projetam em um objeto abstrato. Portanto, a religião é uma forma de alienação, pois separa os seres humanos de sua “essência de espécie”. Marx aceitou muito do relato de Feuerbach, mas argumenta que Feuerbach não conseguiu entender por que as pessoas caem na alienação religiosa e, portanto, é incapaz de explicar como isso pode ser transcendido. A visão de Feuerbach parece ser que a crença na religião é puramente um erro intelectual e pode ser corrigida pela persuasão. A explicação de Marx é que a religião é uma resposta à alienação na vida material e, portanto, não pode ser removida até que a vida material humana seja emancipada, momento em que a religião desaparecerá.

Precisamente o que há na vida material que cria a religião não é exposto com total clareza. No entanto, parece que pelo menos dois aspectos da alienação são responsáveis. Uma delas é o trabalho alienado, que será explorado em breve. A segunda é a necessidade de os seres humanos afirmarem sua essência comunitária. Quer o reconheçamos explicitamente, quer não, os seres humanos existem como uma comunidade, e o que torna a vida humana possível é a nossa dependência mútua da vasta rede de relações sociais e econômicas que nos envolve a todos, embora isso raramente seja reconhecido no nosso dia-a-dia. A visão de Marx parece ser a de que devemos, de uma forma ou de outra, reconhecer nossa existência comunitária em nossas instituições.

A princípio é “reconhecido tortuosamente” pela religião, o que cria uma falsa ideia de uma comunidade em que todos somos iguais aos olhos de Deus. Após a fragmentação da religião pós-Reforma, onde a religião não é mais capaz de desempenhar o papel nem mesmo de uma falsa comunidade de iguais, o Estado moderno preenche essa necessidade oferecendo-nos a ilusão de uma comunidade de cidadãos, todos iguais aos olhos da lei. Curiosamente, o estado político ou liberal, necessário

para administrar a política da diversidade religiosa, assume o papel oferecido pela religião em épocas anteriores de fornecer uma forma de comunidade ilusória. Mas o estado político e a religião serão transcendidos quando uma genuína comunidade de iguais sociais e econômicos for criada.

Embora Marx tenha sido muito inspirado pelo pensamento sobre a alienação religiosa, muito mais de sua atenção foi dedicada a explorar a alienação no trabalho. Em uma passagem muito discutida dos *Manuscritos de 1844*, Marx identifica quatro dimensões do trabalho alienado na sociedade capitalista contemporânea (OCME 3: 270-282).

Primeiro, os produtores imediatos são separados do produto de seu trabalho; criam um produto que não possuem nem controlam, aliás, que passa a dominá-los (observe que essa ideia de “fetichismo” – onde as criações humanas escapam de nosso controle, alcançam a aparência de independência e passam a nos oprimir – não deve ser equiparada à alienação como tal, mas sim uma forma que ela pode assumir). Em segundo lugar, os produtores imediatos são separados de sua atividade produtiva; em particular, eles são forçados a trabalhar de maneiras que são mentalmente e/ou fisicamente debilitantes. Em terceiro lugar, os produtores imediatos são separados de outros indivíduos; as relações econômicas contemporâneas socializam os indivíduos para ver os outros como meros meios para seus próprios fins particulares. Quarto, e finalmente, os produtores imediatos são separados de sua própria natureza humana; por exemplo, as capacidades humanas para a comunidade e para o trabalho livre, consciente e criativo são ambas frustradas pelas relações capitalistas contemporâneas.

Observe que essas reivindicações sobre a alienação são distintas de outras, talvez mais familiares, reclamações sobre o trabalho na sociedade

capitalista. Por exemplo, o trabalho alienado, como entendido aqui, poderia ser – mesmo que muitas vezes não seja – altamente remunerado, limitado em duração e relativamente seguro.

Marx sustenta que o trabalho tem o potencial de ser algo criativo e gratificante. Ele conseqüentemente rejeita a visão do trabalho como um mal necessário, negando que o caráter negativo do trabalho faça parte de nosso destino, um fato universal sobre a condição humana que nenhuma mudança social poderia remediar. De fato, a atividade produtiva, segundo Marx, é um elemento central do que é ser um ser humano, e a autorrealização por meio do trabalho é um componente vital do florescimento humano. O fato de ele pensar que o trabalho – em uma forma diferente de sociedade – poderia ser criativo e gratificante, talvez explique a intensidade e a escala da condenação de Marx aos arranjos econômicos contemporâneos e sua transformação de trabalhadores em seres deformados e “desumanizados” (OCME 3: 284).

Sugeriu-se acima que a alienação consiste em separações disfuncionais – separações entre entidades que pertencem adequadamente umas às outras – e que as teorias da alienação tipicamente pressupõem alguma condição básica cuja frustração ou violação pela separação relevante identifica esta última como disfuncional. Para Marx, essa linha de base parece ser fornecida por uma descrição do florescimento humano, que ele conceitua em termos de auto-realização (entendida aqui como o desenvolvimento e implantação de nossas capacidades humanas essenciais). O trabalho no capitalismo, podemos dizer, é alienado porque incorpora separações que impedem a autorrealização dos produtores; porque está organizado de forma a frustrar a necessidade humana de trabalho livre, consciente e criativo.

Assim entendido, e retornando às quatro separações que caracterizam o trabalho alienado, podemos ver que é a afirmação implícita sobre a natureza humana (a quarta separação) que identifica as outras três separações como disfuncionais. Se alguém subscrevesse o mesmo modelo formal de alienação e autorrealização, mas mantivesse uma visão diferente da substância da natureza humana, poderiam resultar reivindicações muito diferentes sobre o trabalho na sociedade capitalista. Imagine um teórico que sustentasse que os seres humanos são criaturas solitárias e egoístas por natureza. Esse teórico poderia aceitar que o trabalho na sociedade capitalista encorajava o isolamento e o egoísmo, mas negava que tais resultados fossem alienantes, porque esses resultados não frustrariam sua descrição básica do que é ser um ser humano (na verdade, eles prefeririam facilitar essas características).

2.3 Alienação e Capitalismo

Marx parece ter vários pontos de vista sobre a localização histórica e a extensão comparativa da alienação. Estes incluem: que algumas formas sistemáticas de alienação – presumivelmente incluindo alienação religiosa – existiam em sociedades pré-capitalistas; que as formas sistemáticas de alienação - incluindo a alienação no trabalho - são apenas uma característica das sociedades divididas em classes; que as formas sistemáticas de alienação são maiores nas sociedades capitalistas contemporâneas do que nas sociedades pré-capitalistas; e que nem todas as sociedades humanas são marcadas pela divisão de classes, em particular, que uma futura sociedade sem classes (comunismo) não conterá formas sistemáticas de alienação.

Marx sustenta que a alienação flui das relações sociais capitalistas, e não do tipo de avanços tecnológicos que a sociedade capitalista contém.

Sua desaprovação do capitalismo é reservada para seus arranjos sociais e não para suas realizações materiais. Ele teve pouco tempo para o que às vezes é chamado de “crítica romântica do capitalismo”, que vê a indústria e a tecnologia como os verdadeiros vilões, responsáveis por devastar o suposto idílio comunitário das relações pré-capitalistas. Em contraste, Marx celebra a destruição das relações feudais pela burguesia e vê o crescimento tecnológico e a libertação humana como (pelo menos, no tempo) progredindo de mãos dadas. A indústria e a tecnologia são entendidas como parte da solução e não como fonte dos problemas sociais.

Há muitas possibilidades para um ceticismo aqui. No contexto atual, muitos lutam para ver como o tipo de produção industrial em larga escala que presumivelmente caracterizaria a sociedade comunista – o comunismo supostamente sendo mais produtivo que o capitalismo – evitaria a alienação no trabalho. Respostas interessantes a tais preocupações foram apresentadas, mas geralmente vêm de comentaristas e não do próprio Marx (Kandiyali 2018). Este é um ponto em que o decreto abnegado de Marx sobre a descrição detalhada da sociedade comunista o impede de se envolver diretamente com preocupações significativas sobre a direção da mudança social.

2.4 Emancipação Política

No texto *"Sobre a Questão Judaica"* (1843), Marx começa a deixar clara a distância entre ele e seus colegas liberais radicais entre os Jovens Hegelianos, em particular Bruno Bauer. Bauer havia escrito recentemente contra a emancipação judaica, de uma perspectiva ateuísta, argumentando que a religião de judeus e cristãos era uma barreira para a emancipação. Ao responder a Bauer, Marx faz um dos argumentos mais duradouros de

seus primeiros escritos, por meio da introdução de uma distinção entre emancipação política - essencialmente a concessão de direitos e liberdades liberais - e emancipação humana. A resposta de Marx a Bauer é que a emancipação política é perfeitamente compatível com a existência continuada da religião, como demonstra o exemplo contemporâneo dos Estados Unidos.

No entanto, indo mais fundo, em um argumento reinventado por inúmeros críticos do liberalismo, Marx argumenta que não apenas a emancipação política é insuficiente para trazer a emancipação humana, mas também é, em certo sentido, uma barreira. Os direitos liberais e as ideias de justiça têm como premissa a ideia de que cada um de nós precisa de proteção contra outros seres humanos que são uma ameaça à nossa liberdade e segurança. Portanto, os direitos liberais são direitos de separação, projetados para nos proteger de tais ameaças percebidas. Liberdade em tal visão, é liberdade de interferência. O que essa visão negligencia é a possibilidade - para Marx, o fato - de que a verdadeira liberdade seja encontrada positivamente em nossas relações com outras pessoas. Deve ser encontrado na comunidade humana, não isoladamente. Consequentemente, insistir em um regime de direitos liberais nos encoraja a ver uns aos outros de maneiras que minam a possibilidade da liberdade real que podemos encontrar na emancipação humana.

Agora devemos deixar claro que Marx não se opõe à emancipação política, pois ele vê que o liberalismo é uma grande melhoria nos sistemas de feudalismo e preconceito religioso e discriminação que existiam na Alemanha de sua época. No entanto, tal liberalismo politicamente emancipado deve ser transcendido no caminho para a genuína emancipação humana. Infelizmente, Marx nunca nos diz o que é a

emancipação humana, embora esteja claro que ela está intimamente relacionada às ideias de trabalho não alienado e comunidade significativa.

2.5 Questões Restantes

Mesmo com essas elaborações, muitas questões adicionais permanecem sobre o relato de Marx. Três preocupações serão brevemente abordadas aqui.

Primeiro, pode-se preocupar com o lugar da alienação na evolução do pensamento de Marx. A sugestão outrora popular de que Marx só escreveu sobre alienação em seus primeiros escritos – suas obras publicadas e não publicadas do início da década de 1840 – não é sustentada pela evidência textual. No entanto, pode-se dizer que o papel teórico que o conceito de alienação desempenha em seus escritos ainda está evoluindo. Por exemplo, foi sugerido que a alienação nos primeiros escritos pretendia desempenhar um “papel explicativo”, enquanto em seus trabalhos posteriores ela passou a ter uma função mais “descritiva ou diagnóstica” (Wood 1981 [2004: 7]).

Uma segunda preocupação é o papel da natureza humana na interpretação da alienação oferecida aqui. Em uma variante exegética dessa preocupação, a sugestão é que esse relato da alienação repousa sobre um modelo de natureza humana universal que a compreensão de Marx (mais tarde) da especificidade e mudança histórica o impede de endossar. No entanto, há muitas evidências contra essa suposta rejeição posterior da natureza humana (ver Geras 1983). De fato, o Marx “maduro” afirma explicitamente que a natureza humana tem elementos constantes e mutáveis; que os seres humanos são caracterizados por qualidades universais, constantes ao longo da história e da cultura, e qualidades variáveis, refletindo a diversidade histórica e cultural (McMurtry 1978: 19-

53). Uma variante sistemática, em vez de exegética, da preocupação atual sugere que não devemos endossar relatos de alienação que dependam de relatos “densos” e inevitavelmente controversos da natureza humana (Jaeggi 2016).

Qualquer que seja a visão que tenhamos dessa afirmação sobre nosso endosso, parece haver poucas dúvidas sobre a “espessura” da própria descrição de Marx sobre o florescimento humano. Para prover a estes últimos, uma sociedade deve satisfazer não apenas as necessidades básicas (de sustento, calor e abrigo, certas condições climáticas, exercícios físicos, higiene básica, procriação e atividade sexual), mas também necessidades menos básicas, tanto aquelas que nem sempre são apreciadas por fazerem parte de seu relato (para recreação, cultura, estimulação intelectual, expressão artística, satisfação emocional e prazer estético) e aquelas com as quais Marx é mais frequentemente associado (por trabalho gratificante e comunidade significativa) (Leopold 2007: 227-245).

Terceiro, podemos perguntar sobre a atitude de Marx em relação à distinção às vezes feita entre alienação subjetiva e objetiva. Essas duas formas de alienação podem ser exemplificadas separadamente ou em conjunto na vida de determinados indivíduos ou sociedades (Hardimon 1994: 119-122). A alienação é “subjetiva” quando se caracteriza pela presença (ou ausência) de certas crenças ou sentimentos; por exemplo, quando se diz que os indivíduos estão alienados porque se sentem estranhos ao mundo. A alienação é “objetiva” quando é caracterizada em termos que não fazem referência às crenças ou sentimentos dos indivíduos; por exemplo, quando se diz que os indivíduos estão alienados porque não conseguem desenvolver suas características humanas

essenciais, quer experimentem ou não essa falta de autorrealização como uma perda.

Marx parece admitir que essas duas formas de alienação são conceitualmente distintas, mas assume que nas sociedades capitalistas elas são tipicamente encontradas juntas. De fato, ele frequentemente parece pensar na alienação subjetiva como um rastreamento da variante objetiva. Dito isso, Marx permite que eles possam se separar sociologicamente. Pelo menos, essa é uma maneira de ler uma passagem em *A Sagrada Família* onde ele reconhece que os capitalistas não conseguem se engajar em atividades de autorrealização do tipo certo (e, portanto, são objetivamente alienados), mas que - ao contrário do proletariado - eles estão contentes com sua alienação (e, portanto, carecem de alienação subjetiva), sentindo-se "à vontade" e até mesmo "fortalecidos" por ela (OCME 4: 36).

3. Teoria da História

3.1 Fontes

Marx não expôs sua teoria da história em grandes detalhes. Assim, ela deve ser construída a partir de uma variedade de textos, tanto aqueles em que ele tenta aplicar uma análise teórica a eventos históricos passados e futuros, quanto aqueles de natureza mais puramente teórica. Deste último, o "*Prefácio de 1859*" para *Uma Crítica da Economia Política* alcançou status canônico. No entanto, os manuscritos reunidos como *A Ideologia Alemã*, co-escrito com Engels em 1845-46, também são uma fonte antiga muito usada. Vamos esboçar brevemente ambos os textos e, em seguida, olhar para a reconstrução da teoria da história de Marx nas mãos de seu expoente recente filosoficamente mais influente, Gerald Allan "Jerry" Cohen (Cohen 1978 [2001], 1988), que se baseia na interpretação

do antigo marxista russo Georgi Plekhanov (1856-1918) (Plekhanov 1895 [1947]).

Devemos, no entanto, estar cientes de que a interpretação de Cohen está longe de ser universalmente aceita. Cohen forneceu sua reconstrução de Marx em parte porque estava frustrado com as interpretações “dialéticas” de Marx de inspiração hegeliana existentes, e o que ele considerava ser a imprecisão das obras influentes de Louis Althusser (1918-1990), nenhum dos quais, ele sentiu, forneceu um relato rigoroso das opiniões de Marx. No entanto, alguns estudiosos acreditam que a interpretação que vamos focar é falha justamente por sua insistência em um modelo mecânico e sua falta de atenção à dialética. Um aspecto dessa crítica é que o entendimento de Cohen tem um papel surpreendentemente pequeno para o conceito de luta de classes, que muitas vezes é considerado central para a teoria da história de Marx. A explicação de Cohen para isso é que o “*Prefácio de 1859*”, no qual se baseia sua interpretação, não dá um papel proeminente à luta de classes e, de fato, não é mencionado explicitamente.

No entanto, esse raciocínio é problemático, pois é possível que Marx não quisesse escrever de uma maneira que envolvesse as preocupações do censor policial e, de fato, um leitor atento ao contexto pode ser capaz de detectar uma referência implícita à luta de classes através da inclusão de frases como “então começa uma era de revolução social” e “as formas ideológicas nas quais os homens se tornam conscientes desse conflito e o combatem”. Daí não se segue que o próprio Marx pensasse que o conceito de luta de classes fosse relativamente sem importância. Além disso, quando *A Crítica da Economia Política* foi substituída por *O Capital*, Marx não fez nenhuma tentativa de manter o *Prefácio de 1859* impresso, e seu conteúdo é reproduzido apenas como uma nota de rodapé bastante

abreviada em *O Capital*. No entanto, vamos nos concentrar aqui na interpretação de Cohen, pois nenhum outro relato foi apresentado com rigor, precisão e detalhes comparáveis.

3.2 Formulações Iniciais

Em suas "*Teses sobre Feuerbach*" (1845), Marx fornece um pano de fundo para o que se tornaria sua teoria da história, afirmando suas objeções a "todo o materialismo e idealismo até então existentes", entendidos como tipos de teorias filosóficas. O materialismo é elogiado por entender a realidade física do mundo, mas é criticado por ignorar o papel ativo do sujeito humano na criação do mundo que percebemos. O idealismo, pelo menos como desenvolvido por Hegel, compreende a natureza ativa do sujeito humano, mas o confina ao pensamento ou à contemplação: o mundo é criado por meio das categorias que lhe impomos. Marx combina os insights de ambas as tradições para propor uma visão na qual os seres humanos realmente criam – ou pelo menos transformam – o mundo em que se encontram, mas essa transformação não acontece no pensamento, e sim por meio da atividade material real; não pela imposição de conceitos sublimes, mas pelo suor de seu rosto, com picaretas e pás.

Essa versão histórica do materialismo, que, segundo Marx, transcende e, portanto, rejeita todo pensamento filosófico existente, é o fundamento da teoria posterior da história de Marx. Como Marx coloca nos "*Manuscritos de 1844*", "A indústria é a relação histórica real da natureza... com o homem" (OCME 3: 303). Este pensamento, derivado da reflexão sobre a história da filosofia, juntamente com sua experiência das realidades sociais e econômicas, como jornalista, marca a agenda de toda a obra futura de Marx.

Nos manuscritos da *Ideologia Alemã*, Marx e Engels contrastam seu novo método materialista com o idealismo que caracterizou o pensamento alemão anterior. Assim, eles se esforçam para definir as “premissas do método materialista”. Eles partem, dizem eles, de “seres humanos reais”, enfatizando que os seres humanos são essencialmente produtivos, na medida em que devem produzir seus meios de subsistência para satisfazer suas necessidades materiais. A satisfação das necessidades engendra novas necessidades, tanto materiais como sociais, e surgem formas de sociedade correspondentes ao estado de desenvolvimento das forças produtivas humanas. A vida material determina, ou pelo menos “condiciona” a vida social, e assim a direção primária da explicação social é da produção material para as formas sociais e daí para as formas de consciência. À medida que os meios materiais de produção se desenvolvem, “modos de cooperação” ou estruturas econômicas aumentam e diminuem e, eventualmente, o comunismo se tornará uma possibilidade real, uma vez que a situação dos trabalhadores e sua consciência de uma alternativa os motivem o suficiente para se tornarem revolucionários.

3.3 1859 - Prefácio

No esboço de *A ideologia alemã*, muitos dos elementos-chave do materialismo histórico estão presentes, mesmo que a terminologia ainda não seja a dos escritos mais maduros de Marx. A declaração de Marx no “*Prefácio de 1859*” apresenta algo da mesma visão de forma mais nítida. A reconstrução de Cohen da visão de Marx no *Prefácio* começa a partir do que Cohen chama de Tese do Desenvolvimento, que é pré-suposta, ao invés de explicitamente declarada no *Prefácio* (Cohen 1978 [2001]: 134-

174). Essa é a tese de que as forças produtivas tendem a se desenvolver, no sentido de se tornarem mais poderosas, ao longo do tempo.

As forças produtivas são os meios de produção, juntamente com o conhecimento produtivamente aplicável: a tecnologia, em outras palavras. A tese do desenvolvimento não afirma que as forças produtivas sempre se desenvolvem, mas que há uma tendência para que elas o façam. A próxima tese é a tese da primazia, que tem dois aspectos. A primeira afirma que a natureza da estrutura econômica de uma sociedade é explicada pelo nível de desenvolvimento de suas forças produtivas, e a segunda que a natureza da superestrutura – as instituições políticas e legais da sociedade – é explicada pela natureza da estrutura econômica. A natureza da ideologia de uma sociedade, ou seja, certas crenças religiosas, artísticas, morais e filosóficas contidas na sociedade, também é explicada em termos de sua estrutura econômica, embora isso receba menos ênfase na interpretação de Cohen. De fato, muitas atividades podem combinar aspectos tanto da superestrutura quanto da ideologia: uma religião é constituída tanto por instituições quanto por um conjunto de crenças.

A revolução e a mudança de época são entendidas como consequência de uma estrutura econômica não poder mais continuar a desenvolver as forças produtivas. Nesse ponto, diz-se que o desenvolvimento das forças produtivas está agrilhado e, de acordo com a teoria, uma vez que uma estrutura econômica agrilha o desenvolvimento, ela será revolucionada – “explodirá em pedaços” (OCME 6: 489) – e eventualmente substituída por uma estrutura econômica mais adequada para presidir o desenvolvimento contínuo das forças produtivas.

Em linhas gerais, então, a teoria tem uma simplicidade e um poder agradáveis. Parece plausível que o poder produtivo humano se desenvolva com o tempo, e plausível também que as estruturas econômicas existam

enquanto desenvolvem as forças produtivas, mas serão substituídas quando não forem mais capazes de fazer isso. No entanto, problemas graves surgem quando tentamos colocar mais carne nesses ossos.

3.4 Explicação Funcional

Antes do trabalho de Cohen, o materialismo histórico não era considerado uma visão coerente dentro da filosofia política de língua inglesa. A antipatia é bem resumida nas palavras finais de H.B. Acton, *A ilusão da época*: “O marxismo é uma farrago filosófica” (1955: 271). Uma dificuldade levada particularmente a sério por Cohen é uma suposta inconsistência entre a primazia explicativa das forças de produção e certas afirmações feitas em outro lugar por Marx que parecem dar primazia à estrutura econômica na explicação do desenvolvimento das forças produtivas. Por exemplo, no *Manifesto Comunista*, Marx e Engels afirmam que: “A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção” (OCME 6: 487). Isso parece dar primazia causal e explicativa à estrutura econômica – o capitalismo – que acarreta o desenvolvimento das forças produtivas. Cohen aceita que, pelo menos na superfície, isso gera uma contradição.

Tanto a estrutura econômica quanto o desenvolvimento das forças produtivas parecem ter prioridade explicativa um sobre o outro. Insatisfeito com resoluções vagas como “determinação em última instância” ou a ideia de conexões “dialéticas”, Cohen tenta conscientemente aplicar os padrões de clareza e rigor da filosofia analítica para fornecer uma versão reconstruída do materialismo histórico.

A principal inovação teórica é apelar para a noção de explicação funcional, também chamada às vezes de “explicação de consequência” (Cohen 1978 [2001]: 249-296). O movimento essencial é admitir

alegremente que a estrutura econômica, como o capitalismo, de fato desenvolve as forças produtivas, mas acrescentar que, de acordo com a teoria, é precisamente por isso que temos o capitalismo (quando o fazemos). Ou seja, se o capitalismo não conseguisse desenvolver as forças produtivas, ele desapareceria. E, de fato, isso se encaixa perfeitamente com o materialismo histórico. Pois Marx afirma que quando uma estrutura econômica falha em desenvolver as forças produtivas – quando ela “agrilhoa” as forças produtivas – ela será revolucionada e a época mudará. Assim, a ideia de “grilhões” torna-se a contraparte da teoria da explicação funcional. Essencialmente, o agrilhoamento é o que acontece quando a estrutura econômica se torna disfuncional.

Agora é evidente que isso torna o materialismo histórico consistente. No entanto, há uma questão de saber se é um preço muito alto. Pois devemos perguntar se a explicação funcional é um dispositivo metodológico coerente. O problema é que podemos perguntar o que faz com que uma estrutura econômica só persista enquanto desenvolver as forças produtivas. Jon Elster pressionou muito essa crítica contra Cohen (Elster 1985: 27-35). Se dispuséssemos que existe um agente orientador da história que tem como propósito que as forças produtivas sejam desenvolvidas tanto quanto possível, então faria sentido que tal agente interviesse na história para realizar esse propósito selecionando as estruturas econômicas que fazem o melhor trabalho. No entanto, é claro que Marx não faz tais suposições metafísicas. Elster é muito crítico – às vezes de Marx, às vezes de Cohen – da ideia de apelar para “propósitos” na história sem que esses sejam os propósitos de ninguém.

De fato, a crítica de Elster foi antecipada em termos fascinantes por Simone Weil (1909-1943), que relaciona o apelo de Marx aos propósitos da história à influência de Hegel em seu pensamento:

Devemos lembrar as origens hegelianas do pensamento marxista. Hegel acreditava em uma mente oculta trabalhando no universo, e que a história do mundo é simplesmente a história dessa mente mundial, que, como no caso de tudo espiritual, tende indefinidamente para a perfeição. Marx afirmava ter “colocado de pé” a dialética hegeliana, que ele acusava de estar “de cabeça para baixo”, ao substituir a matéria pela mente como força motriz da história; mas por um paradoxo extraordinário, ele concebeu a história, a partir dessa retificação, como se atribuísse à matéria o que é a própria essência da mente – uma aspiração incessante ao melhor. (Weil 1955 [1958: 43])

Cohen está bem ciente da dificuldade de apelar para propósitos na história, mas defende o uso da explicação funcional comparando seu uso no materialismo histórico com seu uso na biologia evolutiva. Na biologia contemporânea é comum explicar a existência das listras de um tigre, ou dos ossos ocos de um pássaro, apontando para a função dessas características. Aqui temos propósitos aparentes que não são propósitos de ninguém.

A resposta óbvia, no entanto, é que na biologia evolutiva podemos fornecer uma história causal para sustentar essas explicações funcionais; uma história envolvendo variação de chance e sobrevivência do mais apto. Portanto, essas explicações funcionais são sustentadas por um ciclo de feedback causal complexo, no qual elementos disfuncionais tendem a ser filtrados em competição com elementos de melhor funcionamento. Cohen chama tais relatos de fundo de “elaborações” e ele admite que as

explicações funcionais precisam de elaborações. Mas ele aponta que as explicações causais padrão também precisam de elaborações. Podemos, por exemplo, ficar satisfeitos com a explicação de que o vaso quebrou porque caiu no chão, mas muita informação adicional é necessária para explicar por que essa explicação funciona.

Consequentemente, Cohen afirma que podemos estar justificados em oferecer uma explicação funcional mesmo quando ignoramos sua elaboração. De fato, mesmo em biologia, elaborações causais detalhadas de explicações funcionais só estão disponíveis há relativamente pouco tempo. Antes de Charles Darwin (1809-1882), ou indiscutivelmente Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), a única elaboração causal candidata era apelar para os propósitos de Deus. Darwin delineou um mecanismo muito plausível, mas não tendo nenhuma teoria genética, não foi capaz de elaborá-lo em um relato detalhado. Nosso conhecimento permanece incompleto em alguns aspectos até hoje. No entanto, parece perfeitamente razoável dizer que as aves têm ossos ocos para facilitar o voo. O ponto de Cohen é que o peso da evidência de que os organismos são adaptados ao seu ambiente permitiria até mesmo um ateu pré-darwiniano afirmar essa explicação funcional com justificativa. Portanto, pode-se justificar a oferta de uma explicação funcional mesmo na ausência de uma elaboração candidata: se houver peso suficiente de evidência indutiva.

Nesse ponto, a questão, então, se divide em uma questão teórica e outra empírica. A questão empírica é se há ou não evidências de que as formas de sociedade existem apenas enquanto promovem o poder produtivo e são substituídas pela revolução quando fracassam. Aqui, deve-se admitir, o registro empírico é irregular na melhor das hipóteses, e

parece ter havido longos períodos de estagnação, até regressão, quando as estruturas econômicas disfuncionais não foram revolucionadas.

A questão teórica é se uma explicação plausível está disponível para sustentar as explicações funcionais marxistas. Aqui há uma espécie de dilema. Em primeiro lugar, é tentador tentar imitar a elaboração dada na história darwiniana e apelar para variações aleatórias e sobrevivência do mais apto. Neste caso, "mais apto" significaria "mais capaz de presidir o desenvolvimento das forças produtivas". A variação do acaso seria uma questão de as pessoas experimentarem novos tipos de relações econômicas. Por conta disso, novas estruturas econômicas começam por meio da experiência, mas prosperam e persistem por meio de seu sucesso no desenvolvimento das forças produtivas.

No entanto, o problema é que tal explicação parece introduzir um elemento de contingência maior do que Marx procura, pois é essencial para o pensamento de Marx que alguém seja capaz de prever a eventual chegada do comunismo. Dentro da teoria darwiniana não há justificativa para previsões de longo prazo, pois tudo depende das contingências de situações particulares. Um elemento pesado semelhante de contingência seria herdado por uma forma de materialismo histórico desenvolvido por analogia com a biologia evolutiva. O dilema, então, é que o melhor modelo para desenvolver a teoria torna as previsões baseadas na teoria infundadas, mas todo o objetivo da teoria é preditivo. Portanto, deve-se procurar um meio alternativo de produzir uma explicação elaborada ou desistir das ambições preditivas da teoria.

3.5 Racionalidade

A força motriz da história, na reconstrução de Marx por Cohen, é o desenvolvimento das forças produtivas, das quais a mais importante é a

tecnologia. Mas o que impulsiona esse desenvolvimento? Em última análise, na visão de Cohen, é a racionalidade humana. Os seres humanos têm a engenhosidade de se dedicar a desenvolver meios para lidar com a escassez que encontram. Em face disso, parece muito razoável, no entanto, existem dificuldades. Como o próprio Cohen reconhece, as sociedades nem sempre fazem o que seria racional para um indivíduo fazer. Problemas de coordenação podem atrapalhar nosso caminho e pode haver barreiras estruturais. Além disso, é relativamente raro que aqueles que introduzem novas tecnologias sejam motivados pela necessidade de lidar com a escassez. Em vez disso, sob o capitalismo, a motivação do lucro é a chave. Claro que pode-se argumentar que esta é a forma social que a necessidade material para lidar com a escassez assume sob o capitalismo.

Mas ainda assim pode-se questionar se a necessidade de lidar com a escassez sempre teve a influência que parece ter assumido nos tempos modernos. Por exemplo, a determinação absoluta de uma classe dominante em manter o poder pode ter levado a sociedades economicamente estagnadas. Alternativamente, pode-se pensar que uma sociedade pode colocar a religião ou a proteção dos modos de vida tradicionais à frente das necessidades econômicas. Isso vai ao cerne da teoria de Marx de que o homem é um ser essencialmente produtivo e que o locus de interação com o mundo é a indústria. Como o próprio Cohen argumentou mais tarde em ensaios como *"Reconsiderando o materialismo histórico"* (1988), a ênfase na produção pode parecer unilateral e ignorar outros elementos poderosos da natureza humana. Tal crítica está de acordo com uma crítica da seção anterior; que o registro histórico pode não apresentar, de fato, a tendência de crescimento das forças produtivas assumida pela teoria.

3.6 Interpretações Alternativas

Muitos defensores de Marx argumentarão que os problemas apresentados são problemas para a interpretação de Marx por Cohen, e não para o próprio Marx. É possível argumentar, por exemplo, que Marx não tinha uma teoria geral da história, mas sim um cientista social observando e incentivando a transformação do capitalismo em comunismo como um evento singular. E certamente é verdade que, quando Marx analisa um episódio histórico particular, como faz no *18 de Brumário de Luís Napoleão* (1852), qualquer ideia de encaixar os eventos em um padrão fixo da história parece muito distante da mente de Marx. Em outras visões, Marx tinha uma teoria geral da história, mas ela é muito mais flexível e menos determinada do que Cohen insiste (Miller 1984). E, finalmente, como observado, há críticos que acreditam que a interpretação de Cohen é totalmente equivocada devido à sua atitude desdenhosa em relação ao raciocínio dialético (Sayers 1984 [1990]).

4. Economia

4.1 Lendo *O Capital*

Como ler os escritos econômicos de Marx, e especialmente sua obra-prima, *O Capital*, Volume 1, permanece uma questão controversa. Uma leitura ortodoxa é que a tarefa essencial de Marx é contribuir para a teoria econômica, com base em uma forma modificada da teoria do valor-trabalho. Outros advertem contra uma interpretação tão estreita, apontando que o caráter da escrita e da apresentação de Marx está muito longe do que se esperaria de um texto econômico padrão. Daí William Clare Roberts (2017), por exemplo, argumentar que *O Capital* (Volume 1) é fundamentalmente uma obra de teoria política, e não de economia. Seja como for, não obstante, a obra contém uma apresentação substancial de

uma análise econômica do capitalismo, e é sobre ela que nos deteremos aqui.

4.2 Teoria do Valor Trabalho

O Capital (Volume 1) começa com uma análise da ideia de produção de mercadorias. Uma mercadoria é definida como um objeto externo útil, produzido para troca em um mercado. Assim, duas condições necessárias para a produção de mercadorias são: a existência de um mercado, no qual a troca possa ocorrer; e uma divisão social do trabalho, na qual pessoas diferentes produzem produtos diferentes, sem os quais não haveria motivação para a troca. Marx sugere que as mercadorias têm tanto valor de uso – um uso, em outras palavras – quanto um valor de troca – inicialmente entendido como seu preço. O valor de uso pode ser facilmente entendido, assim diz Marx, mas ele insiste que o valor de troca é um fenômeno intrigante, e os valores de troca relativos precisam ser explicados. Por que uma quantidade de uma mercadoria é trocada por uma determinada quantidade de outra mercadoria? Sua explicação é em termos do insumo necessário para produzir a mercadoria, ou melhor, o trabalho socialmente necessário, que é o trabalho exercido no nível médio de intensidade e produtividade para aquele ramo de atividade dentro da economia. Assim, a teoria do valor-trabalho afirma que o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la.

Marx fornece um argumento de dois estágios para a teoria do valor-trabalho. O primeiro estágio é argumentar que se dois objetos podem ser comparados no sentido de serem colocados em ambos os lados de um sinal de igual, então deve haver uma “terceira coisa de magnitude idêntica em ambos” à qual ambos são redutíveis. Como as mercadorias podem ser

trocadas umas pelas outras, deve haver, argumenta Marx, uma terceira coisa que elas têm em comum. Isso então motiva o segundo estágio, que é a busca pela “terceira coisa” apropriada, que é o trabalho na visão de Marx, como o único elemento comum plausível. Ambos os passos do argumento são, obviamente, altamente contestáveis.

O capitalismo pode ser distinguido de outras formas de troca de mercadorias, argumenta Marx, na medida em que envolve não apenas a troca de mercadorias, mas o avanço do capital, na forma de dinheiro, com o objetivo de gerar lucro por meio da compra de mercadorias e sua transformação em outras mercadorias que podem obter um preço mais alto e, assim, gerar lucro. Marx afirma que nenhum teórico anterior foi capaz de explicar adequadamente como o capitalismo como um todo pode gerar lucro. A solução do próprio Marx baseia-se na ideia de exploração do trabalhador. Ao estabelecer as condições de produção, o capitalista compra a força de trabalho do trabalhador – sua capacidade de trabalhar – para o dia. O custo dessa mercadoria é determinado da mesma forma que o custo de qualquer outra; isto é, em termos da quantidade de força de trabalho socialmente necessária para produzi-la. Nesse caso, o valor da força de trabalho de um dia é o valor das mercadorias necessárias para manter o trabalhador vivo por um dia.

Suponha que essas mercadorias levem quatro horas para serem produzidas. Assim, as primeiras quatro horas do dia de trabalho são gastas na produção de valor equivalente ao valor do salário que o trabalhador receberá. Isso é conhecido como trabalho necessário. Qualquer trabalho que o trabalhador faça acima disso é conhecido como trabalho excedente, produzindo mais-valia para o capitalista. A mais-valia, segundo Marx, é a fonte de todo lucro. Na análise de Marx, a força de trabalho é a única mercadoria que pode produzir mais valor do que vale, e por isso é

conhecida como capital variável. Outras mercadorias simplesmente transferem seu valor para as mercadorias acabadas, mas não criam nenhum valor extra. Eles são conhecidos como capital constante. O lucro, então, é o resultado do trabalho realizado pelo trabalhador além do necessário para criar o valor de seu salário. Esta é a teoria do lucro da mais-valia.

Parece decorrer dessa análise que, à medida que a indústria se torna mais mecanizada, usando mais capital constante e menos capital variável, a taxa de lucro deve cair. Pois, proporcionalmente, menos capital será adiantado sobre o trabalho, e somente o trabalho pode criar valor. No Volume 3 do *Capital*, Marx realmente faz a previsão de que a taxa de lucro cairá com o tempo, e este é um dos fatores que levam à queda do capitalismo (no entanto, como apontado por Paul Sweezy em *A Teoria do Desenvolvimento Capitalista* (1942), a análise é problemática). Outra consequência dessa análise é uma dificuldade para a teoria que Marx reconheceu e tentou, embora sem sucesso, atender também nos manuscritos que compõem o Volume 3 do *Capital*. Segue-se da análise até aqui que as indústrias de mão-de-obra intensiva deveriam ter uma taxa de lucro mais alta do que aquelas que usam menos mão-de-obra. Isso não é apenas empiricamente falso, mas teoricamente inaceitável. Assim, Marx argumentou que, na vida econômica real, os preços variam de maneira sistemática em relação aos valores. Fornecer a matemática para explicar isso é conhecido como o problema da transformação, e a própria tentativa de Marx sofre de dificuldades técnicas.

Embora existam técnicas sofisticadas conhecidas para resolver este problema, agora há uma dúvida sobre até que ponto elas resgatam o projeto de Marx. Se se pensa que a teoria do valor-trabalho foi inicialmente motivada como uma teoria intuitivamente plausível do preço, então,

quando a conexão entre preço e valor é tornada tão indireta quanto na teoria final, a motivação intuitiva da teoria se esvai. Outros consideram que esta é uma leitura superficial de Marx, e que sua abordagem geral nos permite ver através das aparências do capitalismo para entender suas bases subjacentes, que não precisam coincidir com as aparências. Como a teoria do capitalismo de Marx deve ser lida continua sendo uma área ativa de debate acadêmico (Heinrich 2012).

Outra objeção é que a afirmação de Marx de que apenas o trabalho pode criar mais-valia não é sustentada por nenhum argumento ou análise e pode ser considerada meramente um artefato da natureza de sua apresentação. Qualquer mercadoria pode ser escolhida para desempenhar um papel semelhante. Consequentemente, com igual justificativa, pode-se estabelecer uma teoria do valor do milho, argumentando que o milho tem o poder único de criar mais valor do que custa. Formalmente, isso seria idêntico à teoria do valor-trabalho (Roemer 1982). No entanto, as alegações de que de alguma forma o trabalho é responsável pela criação de valor e que o lucro é consequência da exploração permanecem intuitivamente poderosas, mesmo que sejam difíceis de estabelecer em detalhes.

No entanto, mesmo que a teoria do valor-trabalho seja considerada desacreditada, há elementos de sua teoria que permanecem valiosos. A economista de Cambridge, Joan Robinson, em *Um ensaio sobre a economia marxista* (1942), destacou dois aspectos de particular interesse. Primeiro, a recusa de Marx em aceitar que o capitalismo envolve uma harmonia de interesses entre trabalhador e capitalista, substituindo isso por uma análise baseada em classe da luta do trabalhador por melhores salários e condições de trabalho, versus a busca do capitalista por lucros cada vez maiores. Em segundo lugar, a negação de Marx de que haja

qualquer tendência de longo prazo para o equilíbrio no mercado e suas descrições dos mecanismos subjacentes ao ciclo comercial de alta e baixa. Ambos fornecem um corretivo salutar para aspectos da teoria econômica ortodoxa.

4.3 Exploração

Conforme observado, tradicionalmente a definição de exploração de Marx é dada em termos da teoria da mais-valia, que por sua vez é considerada dependente da teoria do valor-trabalho: a teoria de que o valor de qualquer mercadoria é proporcional à quantidade de trabalho “socialmente necessário” incorporado a ela. No entanto, surge a questão de saber se a ideia básica de exploração deveria ser tão dependente de uma teoria particular do valor. Pois, se for, a noção de exploração torna-se vulnerável à objeção de Robert Nozick: se a teoria do valor-trabalho pode ser considerada falha, a teoria marxista da exploração também entra em colapso (Nozick 1974).

Outros sentiram que é possível restaurar o núcleo intuitivo de uma teoria marxista da exploração independente da teoria do valor-trabalho (cf. Cohen 1979, Wolff 1999, Vrousalis 2013). John Roemer, para tomar um caso importante, afirma:

A exploração marxista é definida como a troca desigual de trabalho por bens: a troca é desigual quando a quantidade de trabalho incorporada nos bens que o trabalhador pode comprar com sua renda... é menor que a quantidade de trabalho que ele gastou para obter essa renda (Roemer 1985: 30).

Suponha que eu trabalhe oito horas para ganhar meu salário. Com isso, talvez a melhor coisa que posso comprar seja um casaco. Mas imagine

que o casaco levou apenas quatro horas para ser feito. Portanto, troquei minhas oito horas de trabalho por apenas quatro horas de trabalho de outras pessoas e, portanto, nessa visão, sou explorado.

A definição requer algum refinamento. Por exemplo, se eu for tributado em benefício de pessoas incapazes de trabalhar, serei explorado pela definição acima, mas não é isso que a definição de exploração pretende capturar. Pior ainda, se houver uma pessoa explorada muito mais gravemente do que qualquer outra na economia, então pode acontecer que ninguém mais seja explorado. No entanto, não deve ser difícil ajustar a definição para levar em conta essas dificuldades e, como observado, várias outras explicações da exploração inspiradas em Marx foram oferecidas que são independentes da teoria do valor-trabalho.

Muitas dessas definições alternativas adicionam uma noção de falta de liberdade ou dominação à troca desigual de trabalho e bens (Vrousalis 2013). A pessoa explorada é forçada a aceitar uma situação em que nunca recebe de volta o que investiu no processo de trabalho. Agora pode haver, em casos particulares, muito a ser dito sobre por que isso é perfeitamente aceitável do ponto de vista moral. Mas, à primeira vista, tal exploração parece ser injusta. No entanto, veremos na próxima seção por que atribuir tal posição ao próprio Marx é repleto de dificuldades.

5. Moralidade

5.1 Problemas de desdobramento

A questão de Marx e da moralidade é um enigma. Ao ler as obras de Marx em todos os períodos de sua vida, parece haver a mais forte aversão possível à sociedade capitalista burguesa e um endosso indubitável da futura sociedade comunista. No entanto, os termos dessa antipatia e endosso estão longe de ser claros. Apesar das expectativas, Marx nunca

diz diretamente que o capitalismo é injusto. Ele também não diz diretamente que o comunismo seria uma forma justa de sociedade. Na verdade, ele frequentemente se esforça para se distanciar daqueles que se envolvem em um discurso de justiça e faz uma tentativa consciente de excluir o comentário moral direto em suas próprias obras. O enigma é por que isso deveria acontecer, dado o peso do comentário moral indireto que também encontramos em seus escritos.

Há, inicialmente, questões distintas sobre a atitude de Marx em relação ao capitalismo e ao comunismo. Há também questões distintas relativas à sua atitude em relação às ideias de justiça e às ideias de moralidade mais amplamente envolvidas. Isso, então, gera quatro questões: (a) Marx achava o capitalismo injusto?; (b) ele achava que o capitalismo poderia ser moralmente criticado por outros motivos?; (c) ele achava que o comunismo seria justo? (d) ele pensou que poderia ser moralmente aprovado por outros motivos? Estas são algumas das questões que consideramos nesta seção.

5.2 A “Injustiça” do Capitalismo

O argumento inicial de que Marx deve ter pensado que o capitalismo é injusto é baseado na observação de que Marx argumentou que todo lucro capitalista é, em última análise, derivado da exploração do trabalhador. O segredo sujo do capitalismo é que não é um reino de harmonia e benefício mútuo, mas um sistema no qual uma classe sistematicamente extrai lucro de outra. Como isso poderia deixar de ser injusto? No entanto, é notável que Marx nunca chegue explicitamente a tal conclusão, e em *O Capital* ele chega a dizer que tal troca “não é de forma alguma um dano ao vendedor” (OCME 35: 204), o que alguns

comentaristas consideraram como evidência de que Marx não pensava que o capitalismo era injusto, embora outras leituras sejam possíveis.

Allen Wood (1972) é talvez o principal defensor da visão de que Marx não acreditava que o capitalismo fosse injusto. Wood argumenta que Marx adota essa abordagem porque sua abordagem teórica geral exclui qualquer ponto de vista transepocal a partir do qual se possa comentar a justiça de um sistema econômico. Mesmo que seja aceitável criticar um determinado comportamento dentro de uma estrutura econômica como injusto (e o roubo sob o capitalismo seria um exemplo), não é possível criticar o capitalismo como um todo. Isso é uma consequência da análise de Marx sobre o papel das ideias de justiça dentro do materialismo histórico. Marx afirma que as instituições jurídicas são parte da superestrutura e que as ideias de justiça são ideológicas. Assim, o papel tanto da superestrutura quanto da ideologia, na leitura funcionalista do materialismo histórico aqui adotada, é o de estabilizar a estrutura econômica. Consequentemente, afirmar que algo é justo sob o capitalismo é simplesmente um julgamento de que isso tenderá a ter o efeito de fazer avançar o capitalismo. Segundo Marx, em qualquer sociedade as ideias dominantes são as da classe dominante; o cerne da teoria da ideologia.

Ziyad Husami (1978), entretanto, argumenta que Wood está equivocado, ignorando o fato de que para Marx as ideias sofrem uma dupla determinação. Precisamos diferenciar não apenas por sistema econômico, mas também por classe econômica dentro do sistema. Portanto, as ideias da classe não-dominante podem ser muito diferentes daquelas da classe dominante. Claro, são as ideias da classe dominante que recebem atenção e implementação, mas isso não significa que outras ideias não existam. Husami chega a argumentar que os membros do proletariado sob o capitalismo têm uma visão de justiça que se equipara ao

comunismo. Deste ponto de vista privilegiado do proletariado, que é também o ponto de vista de Marx, o capitalismo é injusto, e assim segue-se que Marx pensou o capitalismo injusto.

Por mais plausível que pareça, o argumento de Husami falha em explicar dois pontos relacionados. Primeiro, não pode explicar por que Marx nunca descreveu explicitamente o capitalismo como injusto e, segundo, ignora a distância que Marx queria colocar entre seu próprio socialismo científico e o de outros socialistas que defendiam a injustiça do capitalismo. Portanto, não se pode evitar a conclusão de que a visão “oficial” de Marx é que o capitalismo não é injusto.

No entanto, isso nos deixa com um quebra-cabeça. Grande parte da descrição de Marx do capitalismo – seu uso das palavras “peculato”, “roubo” e “exploração” – desmente o relato oficial. Indiscutivelmente, a única maneira satisfatória de entender essa questão é, mais uma vez, de Cohen, que propõe que Marx acreditava que o capitalismo era injusto, mas não acreditava que ele acreditava que era injusto (Cohen 1983). Em outras palavras, Marx, como tantos de nós, não tinha conhecimento perfeito de sua própria mente. Em suas reflexões explícitas sobre a justiça do capitalismo, ele conseguiu manter sua visão oficial. Mas em momentos menos cautelosos sua visão real escapa, mesmo que nunca em linguagem explícita. Tal interpretação tende a ser controversa, mas faz sentido para os textos.

O que quer que se conclua sobre a questão de saber se Marx considerava o capitalismo injusto, é, no entanto, óbvio que Marx pensava que o capitalismo não era a melhor maneira de os seres humanos viverem. Os pontos levantados em seus primeiros escritos permanecem presentes ao longo de seus escritos, embora não estejam mais conectados a uma teoria explícita da alienação. O trabalhador acha o trabalho um tormento,

sofre pobreza, excesso de trabalho e falta de realização e liberdade. As pessoas não se relacionam umas com as outras como os humanos deveriam. Isso equivale a uma crítica moral ao capitalismo ou não? Na ausência de qualquer razão especial para argumentar o contrário, simplesmente parece óbvio que a crítica de Marx é moral. O capitalismo impede o florescimento humano. É difícil discordar do julgamento de que Marx pensa que a exploração capitalista da força de trabalho é um erro que tem consequências horríveis para os trabalhadores. (Roberts 2017: 129)

Marx, porém, mais uma vez se absteve de tornar isso explícito; ele parecia não demonstrar nenhum interesse em situar sua crítica ao capitalismo em nenhuma das tradições da filosofia moral, ou em explicar como estava gerando uma nova tradição. Pode ter havido duas razões para sua cautela. A primeira era que, embora houvesse coisas ruins sobre o capitalismo, havia, de um ponto de vista histórico mundial, muitas coisas boas sobre ele também. Pois sem o capitalismo, o comunismo não seria possível. O capitalismo deve ser transcendido, não abolido, e isso pode ser difícil de transmitir em termos de filosofia moral.

Em segundo lugar, e talvez mais importante, precisamos retornar ao contraste entre o marxismo e outras formas de socialismo. Muitos socialistas não-marxistas apelaram para ideias universais de verdade e justiça para defender seus esquemas propostos, e sua teoria da transição baseava-se na ideia de que apelar para sensibilidades morais seria a melhor, talvez a única, maneira de criar a nova sociedade escolhida. Marx queria se distanciar dessas outras tradições socialistas, e um ponto-chave de distinção era argumentar que o caminho para entender as possibilidades da emancipação humana estava na análise das forças

históricas e sociais, não na moralidade. Portanto, para Marx, qualquer apelo à moralidade era teoricamente um retrocesso.

5.3 Comunismo e “Justiça”

Isso nos leva agora à avaliação de Marx sobre o comunismo. Seria o comunismo uma sociedade justa? Ao considerar a atitude de Marx em relação ao comunismo e à justiça, há realmente apenas duas possibilidades viáveis: ou ele pensou que o comunismo seria uma sociedade justa ou pensou que o conceito de justiça não se aplicaria: que o comunismo transcenderia a justiça.

O comunismo é descrito por Marx, na *Crítica do Programa de Gotha*, como uma sociedade em que cada um deve contribuir de acordo com sua capacidade e receber de acordo com sua necessidade. Isso certamente soa como uma teoria da justiça e poderia ser adotada como tal (Gilabert 2015). No entanto, muitos sustentarão que é mais fiel ao pensamento de Marx dizer que isso faz parte de um relato no qual o comunismo transcende a justiça, como argumentou Lukes (Lukes 1987).

Se começarmos com a ideia de que o objetivo das ideias de justiça é resolver disputas, então uma sociedade sem disputas não teria necessidade ou lugar para justiça. Podemos ver isso refletindo sobre a ideia das circunstâncias da justiça na obra de David Hume (1711-1776). Hume argumentou que se houvesse uma enorme abundância material – se todos pudessem ter o que quisessem sem invadir a parte dos outros – nunca teríamos inventado regras de justiça. E, claro, há sugestões nos escritos de Marx de que o comunismo seria uma sociedade de tal abundância. Mas Hume também sugeriu que a justiça não seria necessária em outras circunstâncias; se houvesse total companheirismo entre todos os seres humanos, não haveria conflito nem necessidade de justiça. Claro,

pode-se argumentar se a abundância material ou o sentimento humano nesse grau seria possível, mas o ponto é que ambos os argumentos dão um sentido claro de que o comunismo transcende a justiça.

No entanto, permanecemos com a questão de saber se Marx pensou que o comunismo poderia ser elogiado por outros motivos morais. Em um entendimento amplo, em que a moralidade, ou melhor, a ética, diz respeito à ideia de bem viver, parece que o comunismo pode ser avaliado favoravelmente sob esse prisma. Um argumento convincente é que a carreira de Marx simplesmente não faz sentido, a menos que possamos atribuir tal crença a ele. Mas, além disso, podemos ser breves no sentido de que as considerações aduzidas na Seção 2 acima se aplicam novamente.

O comunismo claramente promove o florescimento humano, na visão de Marx. A única razão para negar que, na visão de Marx, isso equivaleria a uma boa sociedade é uma antipatia teórica pela palavra “bom”. E aqui o ponto principal é que, na visão de Marx, o comunismo não seria criado por nobres benfeitores da humanidade. Muito possivelmente, sua determinação de manter esse ponto de diferença entre ele e outros socialistas o levou a menosprezar a importância da moralidade em um grau que vai além da necessidade teórica.

6. Ideologia

6.1 Uma Conta Crítica

A descrição da ideologia contida nos escritos de Marx é regularmente retratada como um elemento crucial de seu legado intelectual. Foi identificada como uma de suas ideias “mais influentes” (Elster 1986: 168) e aclamada como “a parte mais fértil” de sua teoria social e política (Leiter 2004: 84). Não menos importante, essas visões sobre

ideologia constituem a reivindicação de Marx a um lugar – ao lado de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939) – como um dos “mestres da suspeita”; isto é, como um autor cujo trabalho lança dúvidas sobre a transparência de nossas compreensões cotidianas tanto de nossa própria identidade quanto do mundo social que habitamos (Ricouer 1970: 32-33).

Dada essa recepção entusiástica, pode ser uma surpresa voltar-se para os escritos de Marx e descobrir o quão pouco eles contêm sobre ideologia e quão incipientes e opacas são essas observações infrequentes e passageiras sobre esse tópico. Existem, é claro, algumas citações famosas, não apenas dos manuscritos da *Ideologia Alemã*. As referências à ideologia como envolvendo uma “inversão” da relação entre os indivíduos e suas circunstâncias, talvez análoga ao funcionamento de uma “câmera obscura” – um dispositivo óptico que projeta uma imagem de seus arredores, de cabeça para baixo, mas preservando a perspectiva, sobre uma tela dentro – muitas vezes hipnotizaram comentaristas, mas nem sempre geraram muita iluminação genuína (OCME 5: 36). O ponto não deve ser exagerado, mas, apesar dessas imagens impressionantes, não há uma discussão clara e sustentada da ideologia no corpus marxista.

Muitos comentaristas sustentam que a busca de um modelo único de ideologia em sua obra deve ser abandonada. De fato, há uma espécie de “corrida armamentista” na literatura, pois os comentaristas descobrem dois, três, até cinco modelos concorrentes de ideologia nos escritos de Marx (Mepham 1979; Wood 1981 [2004]; Rosen 1996). O mais surpreendente é que parece que alguma licença pode ser encontrada no corpus de Marx para três maneiras muito diferentes de pensar sobre o que é ideologia. Há evidências textuais de seu uso variado: um relato “descritivo” da ideologia envolvendo um amplo estudo antropológico das

crenças e rituais característicos de certos grupos; uma descrição “positiva” da ideologia como uma “visão de mundo” que fornece aos membros de um grupo um senso de significado e identidade; e um relato “crítico” que busca libertar os indivíduos de certas formas falsas e enganosas de entendimento (Geuss 1981: 4-26).

É a última delas - a abordagem crítica, em vez de qualquer uma das duas explicações “não críticas” - que é central para sua teoria social e política mais ampla, mas essa abordagem está sujeita a considerável desacordo interpretativo. A teoria da ideologia de Marx é geralmente retratada como um elemento no que pode ser chamado de sociologia de Marx, distinta de sua antropologia filosófica, digamos, ou de sua teoria da história (embora complexamente relacionada a esta última).

6.2 Ideologia e Estabilidade

Marx não vê a ideologia como uma característica de todas as sociedades e, em particular, sugere que não será uma característica de uma futura sociedade comunista. No entanto, a ideologia é retratada como uma característica de todas as sociedades divididas em classes, e não apenas da sociedade capitalista - embora muitos dos comentários de Marx sobre a ideologia estejam preocupados com esta última. A teoria da ideologia parece desempenhar um papel na explicação de uma característica das sociedades divididas em classes que, de outra forma, poderia parecer enigmática, ou seja, o que poderia ser chamado de sua “estabilidade”; ou seja, a ausência de conflito aberto e sério entre as classes sociais. Essa estabilidade não é permanente, mas pode perdurar por longos períodos históricos. Essa estabilidade parece intrigante para Marx porque as sociedades divididas em classes são falhas de maneiras que não apenas frustram o florescimento humano, mas também trabalham

para a vantagem material da minoria dominante. Por que as classes subordinadas, que formam a maioria, toleram essas falhas, quando resistências e rebeliões de vários tipos podem ser do seu interesse objetivo?

A explicação de Marx sobre as fontes de estabilidade social em sociedades divididas em classes apela tanto para os mecanismos repressivos quanto para os não repressivos. Tais sociedades podem muitas vezes envolver a repressão direta (ou a ameaça dela) de um grupo por outro, mas Marx não pensa que esta é toda a história. Existem também fontes não repressivas de estabilidade social, e a ideologia é geralmente, e plausivelmente, considerada uma delas. Muito grosseiramente, a explicação de ideologia de Marx afirma que as ideias sociais dominantes em tais sociedades são tipicamente falsas ou enganosas de uma forma que funciona em benefício da classe economicamente dominante.

Devemos notar que a ideologia parece ser uma parte e não a totalidade da explicação de Marx sobre as fontes não repressivas de estabilidade em sociedades divididas em classes. Outros fatores podem incluir: pressão econômica monótona, incluindo a rotina diária de ter que ganhar a vida; dúvidas - justificadas ou não - sobre a viabilidade de alternativas; sensibilidade para os possíveis custos de mudanças sociais radicais; e problemas de ação coletiva de vários tipos que enfrentam aqueles que querem se rebelar e resistir. Marx não pensa que os indivíduos estão permanentemente presos a modos de pensar ideológicos. A ideologia pode ter um domínio inicial, mas não é retratada como impermeável à razão e à evidência, especialmente em circunstâncias nas quais as condições objetivas para a mudança social prevalecem.

6.3 Características

Para Marx, as crenças ideológicas são sociais porque são amplamente compartilhadas, de fato tão amplamente compartilhadas que por longos períodos elas constituem as ideias “predominantes” ou “dominantes” em uma dada sociedade dividida em classes (OCME 5: 59). E são sociais no sentido de que dizem respeito diretamente, ou impactam indiretamente, os entendimentos que orientam a ação de si mesmo e da sociedade que os indivíduos têm. Esses entendimentos que orientam a ação incluem os pontos de vista jurídicos, políticos, religiosos e filosóficos dominantes em determinadas sociedades divididas em classes em períodos de estabilidade (OCME 29: 263).

Nem todas as crenças falsas ou enganosas contam para Marx como ideológicas. O erro científico honesto, por exemplo, pode ser não ideológico. E a crença ideológica pode ser enganosa sem ser estritamente falsa. Por exemplo, os defensores da economia capitalista retratam o que Marx chama de “forma salarial”, com sua troca de equivalentes, como o todo (e não uma parte) da história sobre a relação entre capital e trabalho, ignorando assim a exploração que ocorre na esfera da produção. De fato, a noção de “falsidade” da ideologia precisa ser expandida para além do conteúdo das “ideias” em questão, para incluir casos em que suas origens estão de alguma forma contaminadas (Geuss 1981: 19-22).

Talvez a única razão pela qual acredito que algo seja o caso é que a crença em questão tem um efeito consolador sobre mim. Indiscutivelmente, tal crença é mantida ideologicamente, mesmo que seja verdade. No entanto, exemplos paradigmáticos de ideologia têm um conteúdo falso. Por exemplo, a ideologia muitas vezes retrata instituições, políticas e decisões que são do interesse da classe economicamente dominante, como sendo do interesse da sociedade como um todo (OCME

5: 60); e a ideologia muitas vezes retrata arranjos sociais e políticos que são contingentes, ou históricos, ou artificiais, como sendo necessários, ou universais, ou naturais (OCME 35: 605).

Por “função de classe” da ideologia entende-se que Marx sustenta que a difusão da ideologia é explicada pelo fato de ela ajudar a estabilizar a estrutura econômica das sociedades. Todos os tipos de ideias podem ser gerados por todos os tipos de razões, mas aquelas que tendem a “grudar” (se tornar amplamente aceitas) em sociedades divididas em classes o fazem, não por causa de sua verdade, mas porque ocultam, deturpam ou justificam falhas naquela sociedade de maneiras que redundam em benefício da classe economicamente dominante (Rosen & Wolff 1996: 235-236).

Os críticos da resposta muitas vezes veem isso apenas como outro exemplo de raciocínio funcional desleixado – supostamente difundido na tradição marxista – pelo qual um padrão geral é afirmado sem a identificação de qualquer um dos mecanismos que podem gerar esse padrão. No presente caso, diz-se que Marx nunca explica adequadamente por que as ideias dominantes deveriam ser as da classe dominante (Elster 1985: 473). No entanto, existem mecanismos possíveis óbvios aqui. Para dar dois exemplos. Primeiro, há o controle da classe dominante sobre os meios de produção mental e, em particular, a mídia impressa e televisiva que, nas sociedades capitalistas, são tipicamente propriedade e controladas pelos muito ricos (OCME 5, 59). Um segundo mecanismo possível apela para a necessidade psicológica dos indivíduos de narrativas inventadas que legitimam ou justificam sua posição social; por exemplo, Marx identifica uma necessidade generalizada, em sociedades imperfeitas, dos efeitos consoladores da religião (OCME 3, 175).

7. Estado e Política

Este título amplo - o Estado e a Política - poderia abranger muitas questões diferentes. Para tornar o presente relato administrável, apenas dois são abordados aqui: o relato de Marx sobre o estado na sociedade capitalista; e o relato de Marx sobre o destino do Estado na sociedade comunista (consequentemente, muitas outras questões políticas importantes - a natureza dos estados pré-capitalistas, as relações entre os estados, a transição política para o comunismo e assim por diante - não são tratadas).

7.1 O Estado na Sociedade Capitalista

Marx não oferece nenhuma explicação teórica unificada do Estado na sociedade capitalista. Em vez disso, suas observações sobre esse tópico estão espalhadas ao longo de sua vida ativista e profundamente enraizadas nas discussões de eventos contemporâneos, eventos sobre os quais a maioria dos leitores modernos sabe muito pouco. Fornecendo alguma ordem inicial a essa complexidade, Jon Elster identifica três modelos diferentes nos escritos de Marx sobre a relação, na sociedade capitalista, entre o Estado político, por um lado, e a classe economicamente dominante, por outro (os próximos três parágrafos baseiam-se fortemente em Elster 1985: 409-437).

Em primeiro lugar, o modelo "instrumental" retrata o Estado simplesmente como uma ferramenta, diretamente controlada pela classe economicamente dominante, em seu próprio interesse, à custa dos interesses tanto de outras classes quanto da comunidade como um todo. Costuma-se dizer que Marx endossa o relato instrumental do *Manifesto Comunista*, onde ele e Engels insistem que "o executivo do estado moderno é apenas um comitê para administrar os assuntos comuns de

toda a burguesia" (OCME 6: 486). Por conta disso, o Estado também pode agir contra os interesses de curto prazo ou faccionais de capitalistas particulares. A imagem aqui é do Estado como um instrumento dirigido - presumivelmente por um subconjunto de capitalistas ou seus representantes - de forma a promover os interesses de longo prazo da burguesia como um todo. Os mecanismos precisos que podem facilitar esse resultado não são claros nos escritos de Marx.

Em segundo lugar, o modelo de "equilíbrio de classes" retrata o Estado como tendo interesses próprios, com os interesses capitalistas apenas como um dos limites estratégicos em sua busca por eles. Este modelo recebe o nome das circunstâncias sociais excepcionais que explicam a independência do Estado neste caso. Em situações em que o poder social das duas classes em guerra da sociedade contemporânea - capitalistas e trabalhadores - está quase equilibrado, o Estado político (e especialmente o executivo) pode ganhar independência de ambos, explorando esse conflito para promover seus próprios interesses (os interesses da casta política). Algo parecido com esse quadro aparece nas discussões de Marx sobre a continuação da existência de certos Estados absolutistas após as revoluções de 1848, e do Estado bonapartista estabelecido na França pelo golpe de Napoleão III em dezembro de 1851.

O Estado agora compete com capitalistas e proletários (e não é meramente a ferramenta do primeiro), e ao "prometer a cada uma das principais classes protegê-la contra a outra, o governo pode governar autonomamente" (Elster 1985: 425). Por conta disso, o Estado tem seus próprios interesses, mas presumivelmente só consegue persegui-los se essas promessas a outros forem plausíveis, encontrando algum reflexo em suas políticas e comportamento. Os interesses capitalistas continuam

sendo uma restrição política, mas agora são apenas um dos fatores que restringem as ações do Estado, em vez de constituir seu objetivo principal.

Em terceiro lugar, o modelo de “abdicação” apresenta a burguesia afastada do exercício direto do poder político, mas fazendo isso porque é do seu interesse econômico fazê-lo. Como observa Elster, estritamente falando, “abdicação” aqui cobre dois casos ligeiramente diferentes – primeiro, onde a burguesia abdica do poder político que inicialmente controlava (relevante para a França); e, segundo, onde a burguesia se abstém de tomar o poder político em primeiro lugar (relevante para a Grã-Bretanha e Alemanha) – mas eles podem ser tratados em conjunto. Em ambos os casos, Marx identifica uma situação em que “para economizar seu dinheiro, [a burguesia] deve perder a coroa” (OCME 11: 143). Enquanto a imagem instrumental afirma que o Estado age no interesse da classe capitalista porque é diretamente controlado por esta última, a imagem da abdicação apresenta uma conexão explicativa entre a promoção dos interesses burgueses e a retirada do exercício direto do poder. As circunstâncias ocorrem onde “o domínio político da burguesia” acaba sendo “incompatível” com seu florescimento econômico contínuo, e a burguesia busca “se livrar de seu próprio domínio político para se livrar dos problemas e perigos de governar” (OCME 11: 173).

Existem várias explicações possíveis de por que a burguesia pode permanecer fora da política para promover seus próprios interesses. Para dar três exemplos: a burguesia pode reconhecer que seu próprio curto prazo característico pode ser fatal para seus próprios interesses se ela exercer o poder político direto, bem como o econômico; a burguesia pode achar que o governo político consome tempo e esforço suficientes para se retirar dele, descobrindo que os benefícios econômicos continuam vindo independentemente; ou a burguesia pode apreciar que a abdicação

enfraqueceu seus oponentes de classe, forçando o proletariado a lutar em duas frentes (contra o capital e o governo) e, assim, tornando-o menos capaz de vencer essas lutas.

Há muitas perguntas que se pode ter sobre esses três modelos. Primeiro, pode-se perguntar: qual desses três modelos melhor incorpora a visão ponderada de Marx? O relato instrumental é o relato mais antigo, que ele abandona em grande parte desde o início da década de 1850, presumivelmente percebendo o quão mal capturou as realidades políticas contemporâneas - em particular, a existência estável de estados que não eram dirigidos diretamente pela classe capitalista, mas que ainda em alguns forma serviu aos seus interesses. Esse resultado é possível em qualquer uma das outras duas contas. No entanto, Marx parece ter pensado no modelo de equilíbrio de classes como uma solução temporária em circunstâncias excepcionais, e talvez sustentasse que ele não permitia a conexão explicativa estável que ele buscava entre os arranjos políticos existentes e a promoção dos interesses econômicos dominantes. Em suma, para o bem ou para o mal, a visão ponderada de Marx parece mais próxima do relato da abdicação, refletindo sua convicção de que as características centrais da vida política são explicadas pela estrutura econômica existente.

Em segundo lugar, pode-se perguntar qual modelo permite maior "autonomia" ao estado político? Uma definição fraca de autonomia do estado pode retratar o estado como autônomo quando é independente do controle direto da classe economicamente dominante. Nesta definição, tanto os modelos de equilíbrio de classe quanto os de abdicação - mas não a abordagem instrumental - parecem fornecer autonomia. Uma definição mais forte de autonomia estatal pode exigir o que Elster chama de "autonomia explicativa", que existe quando (e na medida em que) sua

estrutura e políticas não podem ser explicadas pelo interesse de uma classe economicamente dominante (Elster 1985: 405).

Apenas a visão de equilíbrio de classe parece permitir uma autonomia explicativa significativa. Em seu relato de abdicação preferido, Marx permite que o Estado na sociedade capitalista seja independente do controle capitalista direto, mas prossegue afirmando que suas principais estruturas (incluindo a própria independência) e políticas são, em última análise, explicadas pelos interesses da classe capitalista.

7.2. O Destino do Estado na Sociedade Comunista

Por razões discutidas abaixo (ver Seção 8), Marx se recusa a dizer muito sobre a estrutura básica de uma futura sociedade comunista. No entanto, no caso do destino do Estado, essa relutância é parcialmente mitigada por sua visão de que os arranjos institucionais da Comuna de Paris prefiguravam as dimensões políticas da sociedade comunista.

As opiniões de Marx sobre a natureza e o destino do Estado na sociedade comunista devem ser distinguidas de seu uso infrequente e subsequentemente notório do termo "ditadura do proletariado" (sobre a raridade, contexto e conteúdo desses usos, ver Draper 1986 e Hunt 1974). A ideia de "ditadura" nesse contexto histórico tem a (antiga) conotação de regra de emergência em vez da conotação (moderna) de totalitarismo. O uso de Marx deixa claro que qualquer governo temporário deve ser democrático; por exemplo, em ter o apoio da maioria e em preservar os direitos democráticos (de expressão, associação e assim por diante). No entanto, é por definição "extralegal" na medida em que visa estabelecer um novo regime e não preservar um antigo. Assim entendida, a ditadura do proletariado faz parte da transição política para a sociedade comunista (um tema não abordado aqui), ao invés de parte da estrutura institucional

da própria sociedade comunista. O caráter “ditatorial” – isto é, temporário e extralegal – desse regime termina com o estabelecimento de uma nova e estável política, e é esta última que é discutida aqui (Hunt 1974: 297).

O caráter do Estado na sociedade comunista consiste, em parte, em sua forma (seus arranjos institucionais) e em sua função (as tarefas que assume).

Alguma noção da forma do estado na sociedade comunista pode ser obtida a partir do envolvimento de Marx com a Comuna de Paris. Seus arranjos políticos futuros preferidos envolvem um alto grau de participação e a radical “desprofissionalização” de certos cargos públicos. Primeiro, Marx está entusiasmado com eleições regulares, sufrágio universal, mandato imperativo, revogação, procedimentos executivos abertos, descentralização e assim por diante. Em segundo lugar, ele se opõe a que os cargos públicos (no legislativo, executivo e judiciário) sejam o espólio de uma casta política e procurou torná-los postos de trabalho, remunerados com o salário médio do trabalhador e circulando regularmente (por meio de eleições). Essa combinação de arranjos foi caracterizada como “democracia sem profissionais” (Hunt 1974: 365). Marx viu isso como refletindo sua visão de que: a liberdade consiste em converter o Estado de órgão superposto à sociedade em órgão totalmente subordinado a ela. (OCME 24: 94)

Algum sentido da função do estado na sociedade comunista pode ser obtido a partir da distinção de Marx entre tarefas “necessárias” que um estado precisaria realizar em todas as sociedades (pelo menos, sociedades economicamente desenvolvidas) e tarefas “desnecessárias” que um estado só precisam empreender em sociedades divididas em classes. A dificuldade aqui é menos em permitir essa distinção do que em decidir o que pode cair em cada categoria.

Do lado necessário, Marx parece exigir que o estado na sociedade comunista forneça ambos: soluções democráticas para problemas de coordenação (decidir de que lado da estrada o tráfego deve circular, por exemplo); e a oferta de bens públicos (saúde, bem-estar, educação e assim por diante). Do lado desnecessário, Marx parece pensar que uma sociedade comunista pode reduzir enormemente, ou mesmo eliminar, o elemento de coerção organizada encontrado na maioria dos estados (na forma de exércitos permanentes, forças policiais e assim por diante). Pelo menos, essa redução pode ser viável uma vez que a sociedade comunista tenha atingido seu estágio superior (onde a distribuição é baseada no “princípio das necessidades”), e não haja mais uma ameaça de sociedades não comunistas.

Novamente, existem muitas reservas que alguém pode ter sobre esta conta. Em primeiro lugar, muitos serão céticos quanto à sua viabilidade e, talvez, especialmente quanto à suposta redução, e menos ainda à eliminação, da coerção estatal. Esse ceticismo pode ser motivado pelo pensamento de que isso só seria possível se a sociedade comunista fosse caracterizada por amplo consenso social e político, e que tal consenso é improvável (pelo menos nas sociedades modernas) e indesejável (diversidade e desacordo tendo um valor). No entanto, a redução, ou mesmo a eliminação, da coerção estatal pode ser compatível com certas formas de desacordo contínuo sobre os fins e meios da sociedade comunista.

Imagine que uma política comunista democrática introduza uma nova lei que proíbe fumar em locais públicos e que um fumante representativo (chame-a de Anne) obedeça a essa lei, apesar de estar entre a minoria que deseja que essa prática seja permitida. A motivação de Anne para a obediência, podemos estipular, é fundamentada, não no medo da

provável resposta de corpos de pessoas armadas fazendo cumprir a lei, mas sim no respeito pela maioria democrática da comunidade da qual ela faz parte. Em suma, suposições razoavelmente fortes sobre os compromissos democráticos dos indivíduos podem permitir a redução da coerção organizada sem ter que presumir um acordo universal entre os cidadãos em todas as questões.

Em segundo lugar, alguns podem objetar à referência, ao longo desta seção, ao "estado" na sociedade comunista. Pode-se dizer que uma política cuja forma e funções são tão radicalmente transformadas – a forma pela participação democrática e desprofissionalização, a função pela eliminação de tarefas historicamente desnecessárias – é insuficientemente "parecido com o estado" para ser chamado de estado. Isso certamente é possível, mas a alegação terminológica parece assumir que há maior clareza e concordância sobre o que é um estado, seja do que é pressuposto aqui ou do que existe no mundo. Dada essa falta de consenso, "estado" parece uma escolha adequadamente prudente. Além de ser consistente com alguns dos usos de Marx, evita prejudicar essa mesma questão. No entanto, qualquer um indiferente a essas considerações pode simplesmente substituir "estado", neste contexto, por sua própria alternativa preferida.

8. Utopismo

8.1 Socialismo Utópico

É sabido que Marx nunca forneceu um relato detalhado da estrutura básica da futura sociedade comunista que ele previu. Isso não foi simplesmente uma omissão de sua parte, mas reflete seu compromisso deliberado, como ele coloquialmente diz, de abster-se de escrever

“receitas” para os “restaurantes” do futuro (OCME 35: 17, tradução corrigida).

O raciocínio que sustenta esse compromisso pode ser reconstruído a partir do engajamento de Marx com a tradição política radical que ele chamou de “socialismo utópico” e cujo triunvirato fundador foi Charles Fourier (1772-1837), Henri Saint-Simon (1760-1825) e Robert Owen (1771-1858). Observe que a distinção entre o socialismo marxista e o socialismo utópico não é exaustiva. Marx alegremente admite que existem socialistas que não são nem marxistas nem utópicos; por exemplo, os “socialistas feudais” discutidos no *Manifesto Comunista*.

O que distingue os utópicos de outros socialistas é, em grande parte, sua visão de que fornecer planos construtivos persuasivos e projetos de arranjos socialistas futuros é uma atividade legítima e necessária (a expressão “planos e plantas” é usada aqui para capturar o detalhe necessário dessas descrições, e não para sugerir que esses projetos devam ser pensados como “estipulativos”, como tendo que ser seguidos ao pé da letra). Na conta utópica, o futuro socialista precisa ser projetado antes que possa ser entregue; os planos e projetos destinados a orientar e motivar os socialistas em suas ambições transformadoras. É claro que o fato de Marx não ser utópico nesse sentido não exclui a possibilidade de sentidos adicionais (aqui não especificados) nos quais ele possa ser descrito com precisão.

O relato de Marx sobre o socialismo utópico pode parecer contraditório. Certamente é fácil encontrar não apenas passagens que criticam ferozmente autores e textos utópicos, mas também passagens que os elogiam generosamente. No entanto, essas críticas e esses elogios acabam por atingir alvos ligeiramente diferentes, revelando uma estrutura subjacente e consistente à sua conta.

Essa estrutura subjacente assenta em duas distinções principais. A primeira distinção é cronológica entre o triunvirato fundador, por um lado, e a segunda e subsequentes gerações de socialistas utópicos, por outro. (Essas gerações posteriores, incluindo seguidores leais do triunvirato fundador e figuras posteriores independentes, como Étienne Cabet (1788-1856)). A segunda distinção é substantiva entre a parte crítica dos escritos utópicos (o retrato das falhas dentro da sociedade capitalista contemporânea), por um lado, e a parte construtiva dos escritos utópicos (a descrição detalhada do futuro socialista ideal), por outro lado. o outro.

Observe que essas distinções sustentam a assimetria da avaliação de Marx do socialismo utópico. Simplificando: ele é mais entusiasmado e positivo sobre as conquistas da primeira geração de utópicos, em comparação com as da segunda e das gerações subsequentes; e ele é mais entusiástico e positivo sobre a crítica dos utópicos à sociedade contemporânea, em comparação com os esforços construtivos dos utópicos.

8.2 A “utopofobia” de Marx

O restante desta seção se concentrará na desaprovação de Marx aos esforços construtivos dos utópicos.

Ao tentar organizar e compreender as várias críticas de Marx ao utopismo, é útil distinguir entre variantes fundacionais e não-fundacionais (essa distinção pretende ser exaustiva, pois todas as suas críticas ao utopismo cairão em uma dessas duas categorias). Críticas não-fundacionais do socialismo utópico são aquelas que, se sólidas, nos dariam uma razão para rejeitar pontos de vista que podem ser defendidos ou mesmo característicos dos socialistas utópicos, mas que não são constitutivos de seu utopismo. Isto é, eles nos dariam uma razão para abandonar as crenças

relevantes, ou para criticar aqueles (incluindo os utópicos) que os sustentavam, mas não nos dariam motivo para rejeitar o utopismo como tal. Em contraste, as críticas fundamentais do socialismo utópico são aquelas que, se sólidas, nos forneceria uma razão para rejeitar o utopismo como tal; isto é, uma razão para abster-se de se engajar no projeto socialista, uma razão para não descrever em detalhes relevantes a sociedade socialista do futuro (claro, essa razão pode não ser decisiva, considerando todas as coisas, mas ainda contaria contra o utopismo *per se*).

Muitas das críticas mais conhecidas de Marx ao socialismo utópico não são fundamentais. Por exemplo, no *Manifesto Comunista*, ele reclama que os socialistas utópicos têm uma visão “a-histórica” equivocada da mudança social. Os utopistas supostamente falham em entender que a conquista do socialismo depende de condições que só podem surgir em um determinado estágio do desenvolvimento histórico. Eles podem, por exemplo, reconhecer que existem pré-condições estratégicas para o socialismo (por exemplo, o projeto certo e vontade suficiente para colocá-lo em prática), mas (erroneamente no relato de Marx) imaginam que essas pré-condições poderiam ter surgido a qualquer momento. Esta reclamação não é fundamental porque se pode aceitar que existem condições históricas para o estabelecimento de uma sociedade socialista, e que os socialistas utópicos não conseguem entender isso, sem com isso ter uma razão para abandonar o utopismo como tal. Um compromisso com a necessidade e desejabilidade do projeto socialista não exige que se tenha uma visão “a-histórica” da mudança social.

Avaliar a solidez das críticas não-fundacionais e sua relevância para a tradição socialista utópica é uma tarefa complicada (ver Leopold 2018). No entanto, mesmo que sólidas e relevantes, essas críticas não forneceria

motivos para abandonar o utopismo como tal. Consequentemente, eles não são mais desenvolvidos aqui. Em vez disso, o foco está nos três principais argumentos fundamentais contra o utopismo que podem ser localizados nos escritos de Marx; ou seja, que planos e projetos utópicos são necessariamente antidemocráticos, impossíveis e redundantes (ver Leopold 2016).

O primeiro argumento de Marx envolve uma afirmação normativa de que planos e projetos utópicos são antidemocráticos (“Democracia” aqui conotando autodeterminação individual e coletiva, ao invés de formas políticas de governança). O argumento básico é: que é antidemocrático limitar a autodeterminação dos indivíduos; que fornecer um plano ou projeto para uma sociedade socialista limita a autodeterminação dos indivíduos; e que, portanto, a provisão de planos e projetos para uma sociedade socialista é antidemocrática. Se acrescentarmos a suposição de que meios antidemocráticos são indesejáveis; então podemos concluir que é indesejável fornecer planos ou projetos de uma futura sociedade socialista. Uma razão central para resistir a esse argumento é que é difícil identificar uma explicação plausível das condições para a autodeterminação, segundo a qual é necessariamente verdade que apenas fornecer um plano ou projeto socialista restringe a autodeterminação. De fato, pode-se pensar hereticamente que planos e projetos detalhados muitas vezes tendem a promover a autodeterminação, ajudando os indivíduos a pensar sobre onde querem ir e como querem chegar lá.

O segundo argumento de Marx repousa em uma afirmação epistemológica de que planos e projetos utópicos são impossíveis, porque exigem conhecimento preciso do futuro de um tipo que não pode ser obtido. O argumento básico parte da suposição de que, para ser útil, um

projeto deve facilitar a construção de uma futura sociedade socialista. Além disso, para facilitar a construção de uma futura sociedade socialista, um projeto deve ser totalmente preciso; e para ser completamente preciso, um projeto deve prever todas as circunstâncias relevantes dessa futura sociedade.

No entanto, como não é possível – dada a complexidade do mundo social e as limitações da natureza humana – prever todas as circunstâncias relevantes dessa futura sociedade, podemos concluir que os projetos socialistas são inúteis. Uma razão central para resistir a esse argumento é que, embora seja difícil negar que planos completamente precisos são impossíveis (dada a complexidade do mundo e as limitações da compreensão humana), a alegação de que apenas planos completamente precisos são úteis parece duvidosa. Os planos não são simplesmente previsões, e fornecer planos menos do que totalmente precisos para nós mesmos geralmente faz parte do processo pelo qual ajudamos a determinar o futuro para nós mesmos (na medida do possível).

O terceiro argumento de Marx depende de uma afirmação empírica de que planos e projetos utópicos são desnecessários, porque soluções satisfatórias para problemas sociais emergem automaticamente do desenrolar do processo histórico, sem que precisem ser projetadas. O argumento básico é o seguinte: os projetos utópicos descrevem a estrutura básica da sociedade socialista do futuro; e que tais projetos são necessários se e somente se a estrutura básica da futura sociedade socialista precisa ser projetada. No entanto, dado que a estrutura básica da futura sociedade socialista se desenvolve automaticamente (sem assistência de design) dentro da sociedade capitalista, e que o papel da agência humana neste processo histórico em desenvolvimento é entregar (não projetar) essa estrutura básica, Marx conclui que projetos utópicos são

redundantes. Razões para resistir a esse argumento incluem ceticismo sobre o raciocínio de Marx e o registro empírico.

Marx está certo de que a humanidade não precisa projetar a estrutura básica da futura sociedade socialista, mas não está realmente claro quem ou o que desenha em seu lugar. Além disso, o caminho do desenvolvimento histórico desde os dias de Marx obviamente não confirma a complexa afirmação empírica de que a estrutura básica da sociedade socialista está se desenvolvendo automaticamente dentro do capitalismo existente, precisando apenas ser entregue (e não projetada) pela agência humana.

Essa breve discussão sugere que há motivos convincentes para duvidar da afirmação de Marx de que planos e projetos utópicos são necessariamente antidemocráticos, impossíveis e redundantes. Finalmente, lembre-se de que Marx está menos entusiasmado com a segunda geração de utopistas e as subsequentes do que com o triunvirato original. Podemos razoavelmente nos perguntar sobre a justificativa para uma maior crítica aos utópicos posteriores. É importante reconhecer que não é que a segunda geração e as subsequentes cometam mais erros ou erros mais grosseiros do que o triunvirato original (de fato, Marx parece pensar que todas essas diferentes gerações em grande parte sustentaram as mesmas opiniões e cometeram os mesmos erros). A diferença relevante é que, em comparação com seus sucessores, essa primeira geração não teve culpa desses erros. Em suma, a razão por trás da preferência de Marx pela primeira geração em detrimento da segunda e subsequentes gerações de socialistas utópicos é baseada em uma compreensão do desenvolvimento histórico e uma noção associada de culpabilidade.

Marx sustentava que a formação intelectual dessa primeira geração ocorreu em um contexto histórico (no ápice dos séculos XVIII e XIX)

suficientemente desenvolvido para provocar a crítica socialista, mas não suficientemente desenvolvido para que essa crítica socialista escapasse de sérios mal-entendidos (Cohen 2000: 51). Uma vez que nem as condições materiais da sociedade moderna, nem o agente histórico capaz de trazer o socialismo foram suficientemente desenvolvidos, esta primeira geração estava fadada a desenvolver relatos defeituosos sobre a natureza e a transição para o socialismo. No entanto, essa defesa – a inevitabilidade histórica do erro – não está disponível para as gerações subsequentes que, apesar das circunstâncias significativamente alteradas, se apegam às visões originais de seus precursores intelectuais. Marx sustenta que os utópicos mais recentes, ao contrário do triunvirato original, realmente deveriam saber mais.

9. O Legado de Marx

Neste ponto, pode-se esperar que façamos um breve levantamento do legado de Marx.

Esse legado é muitas vezes elaborado em termos de movimentos e pensadores. No entanto, assim entendido, a controvérsia e a dimensão desse legado impossibilitam a brevidade, e esta entrada já é longa o suficiente. Tudo o que podemos fazer aqui é apontar para a história e mencionar algumas leituras adicionais.

A cronologia aqui pode ser provisoriamente dividida em três períodos históricos: da morte de Marx até a Revolução Russa (1917); da Revolução Russa à queda do Muro de Berlim (1989); e desde 1989. Parece difícil dizer muito sobre o último desses períodos, mas algumas generalizações sobre os dois primeiros podem ser arriscadas.

Esse primeiro período do “marxismo clássico” pode ser pensado em duas ondas geracionais. O primeiro grupo menor de teóricos foi associado

à Segunda Internacional e inclui Karl Kautsky (1854-1938) e Plekhanov. A geração seguinte mais ativista inclui Rosa Luxemburgo (1871-1919), Lenin (1870-1924) e Leon Trotsky (1879-1940).

O segundo período é talvez dominado pelo “marxismo soviético” e pela reação crítica de outros marxistas que ele provocou. Os regimes burocráticos repressivos que se solidificaram na União Soviética e na Europa Oriental reprimiram o trabalho teórico independente, incluindo o trabalho editorial acadêmico sobre os escritos de Marx e Engels. No entanto, eles também provocaram uma reação crítica na forma de um corpo de pensamento frequentemente chamado de “marxismo ocidental”, geralmente considerado como incluindo o trabalho de Antonio Gramsci (1891-1937), Theodor Adorno (1903-1969) e Althusser. As partes posteriores deste período viram o desenvolvimento contínuo da “Teoria Crítica”, bem como o nascimento de correntes como o “Marxismo Analítico”, cujo impacto a longo prazo é incerto.

Esses dois primeiros períodos são parcialmente cobertos pelo filósofo e historiador de ideias polonês, Leszek Kołakowski, nos dois volumes finais de sua enciclopédica de três volumes, *Principais correntes do marxismo* (1976 [1978]). Um relato crítico sucinto da emergência e do caráter distintivo do marxismo ocidental é fornecido por Perry Anderson em suas *Considerações sobre o marxismo ocidental* (1976). E alguns dos autores filosoficamente mais interessantes nesta última tradição também são abordados em outras partes desta Enciclopédia (veja a seção de Entradas Relacionadas abaixo). Finalmente, e entrando um pouco no terceiro desses períodos históricos, Christoph Henning oferece um relato das (erradas) leituras de Marx – especialmente aquelas que substituem a teoria social pela filosofia moral – na filosofia alemã de Heidegger a Habermas e além, em sua *Filosofia Depois de Marx* (2014).

No entanto, também podemos pensar no legado de Marx, menos em termos de pensadores e movimentos, e mais em termos de razões para querer estudar as ideias de Marx. Nesse contexto, gostaríamos de enfatizar que não se trata simplesmente de uma questão de veracidade de suas várias reivindicações substantivas. O trabalho dos filósofos é, obviamente, também valorizado pela originalidade, perspicácia, potencial e assim por diante, que também pode conter. E, assim julgados, os escritos de Marx têm muito a oferecer.

As várias vertentes do pensamento de Marx pesquisadas aqui incluem sua antropologia filosófica, sua teoria da história, seu envolvimento crítico com as dimensões econômicas e políticas do capitalismo e um esboço frustrantemente vago do que pode substituí-lo. Quaisquer que sejam as conexões entre esses fios, parece implausível sugerir que as ideias de Marx formam um sistema que deve ser engolido ou rejeitado em sua totalidade. Pode ser, por exemplo, que o diagnóstico de Marx pareça mais persuasivo do que seus remédios. Os leitores podem ter pouca confiança em suas soluções, mas isso não significa que os problemas que ele identifica não sejam agudos.

10. Bibliografia

a. Literatura Primária

- Feuerbach, Ludwig, 1841, *Das Wesen des Christenthums* (The Essence of Christianity), Leipzig: Otto Wigand.
- Marx, Karl and Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Berlin, 1975-.
- ---, [OCME] *Collected Works*, New York and London: International Publishers. 1975.

- Marx, Karl, Karl Marx: Selected Writings, second edition, David McLellan (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2000.

b. Literatura Secundária

- Acton, H.B., 1955, The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed, London: Cohen and West.
- Althusser, Louis, 1969, For Marx, London: Penguin.
- Althusser, Louis and Étienne Balibar, 1970, Reading "Capital", Ben Brewster (trans.), London: NLB.
- Anderson, Kevin B., 2010, Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies, Chicago: University of Chicago Press.
- Anderson, Perry, 1976, Considerations on Western Marxism, London: New Left Books.
- Arthur, C.J., 1986, Dialectics of Labour, Oxford: Basil Blackwell.
- Avineri, Shlomo, 1970, The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139171410
- Bottomore, Tom (ed.), 1979, Karl Marx, Oxford: Blackwell.
- Brudney, Daniel, 1998, Marx's Attempt to Leave Philosophy, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carter, Alan B., 1989, Marx: A Radical Critique, Brighton: Harvester-Wheatsheaf.
- Carver, Terrell, 1982, Marx's Social Theory, New York: Oxford University Press.
- --- (ed.), 1991, The Cambridge Companion to Marx, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL0521366259

- ---, 1998, *The Post-Modern Marx*, Manchester: Manchester University Press.
- Cohen, G. A., 1979, "The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation", *Philosophy & Public Affairs*, 8(4): 338-360.
- ---, 1983, "Review of Karl Marx, by Allen W Wood", *Mind*, 92(367): 440-445. doi:10.1093/mind/XCII.367.440
- ---, 1988, *History, Labour and Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- ---, 1978 [2001], *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton, NJ: Princeton University Press. Second edition, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- ---, 2000, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, Joshua, 1982, "Review of Karl Marx's Theory of History: A Defence, by G. A. Cohen", *The Journal of Philosophy*, 79(5): 253-273. doi:10.2307/2026062
- Desai, Megnad, 2002, *Marx's Revenge*, London: Verso.
- Draper, Hal, 1985, *The Marx-Engels Register. A Complete Bibliography of Marx and Engels' Individual Writings*, New York: Schocken Books.
- ---, 1986, *Karl Marx's Theory of Revolution, volume three: The "Dictatorship of the Proletariat"*, New York: Monthly Review Press.
- Elster, Jon, 1985, *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geras, Norman, 1983, *Marx and Human Nature*, London: Verso Books.
- ---, 1986, *Literature of Revolution. Essays on Marxism*, London: Verso Books.

- —, 1989, "The Controversy about Marx and Justice", in *Marxist Theory*, Alex Callinicos (ed.), Oxford: Oxford University Press, 211–268.
- Geuss, Raymond, 1981, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilabert, Pablo, 2015, "The Socialist Principle 'From Each According To Their Abilities, To Each According To Their Needs'", *Journal of Social Philosophy*, 46(2): 197–225. doi:10.1111/josp.12096
- Hardimon, Michael O., 1994, *Hegel' Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinrich, Michael, 2012, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, New York: Monthly Review Press.
- Henning, Christoph, 2014, *Philosophy After Marx. 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*, The Hague: Brill.
- Hook, Sidney, 1950, *From Hegel to Marx*, New York: Humanities Press.
- Hunt, Richard N., 1974, *The Political Ideas of Marx and Engels*, volume 1: *Marxism and Totalitarian Democracy, 1818–1850*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Husami, Ziyad I., 1978, "Marx on Distributive Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 8(1): 27–64.
- Jaeggi, Rahel, 2016, *Alienation*, New York: Columbia University Press.
- Kamenka, Eugene, 1962, *The Ethical Foundations of Marxism* London: Routledge and Kegan Paul.
- Kandiyali, Jan, (ed.), 2018, *Reassessing Marx's Social and Political Philosophy: Freedom, Recognition and Human Flourishing*, London: Routledge. doi:10.4324/9781315398068

- Kolakowski, Leszek, 1976 [1978], *Glównie nurty marksizmu*, Paris: Institut Littéraire. Translated as *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution*, 3 volumes, P. S. Falla (trans.), Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Leiter, Brian, 2004, "The Hermeneutics of Suspicion: Recovering Marx, Nietzsche, and Freud", in Brian Leiter (ed.), *The Future of Philosophy*, New York: Oxford University Press. pp. 74-105.
- Leopold, David, 2007, *The Young Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ---, 2016, "On Marxian Utopophobia", *Journal of the History of Philosophy*, 54(1): 111-134. doi:10.1353/hph.2016.0004
- ---, 2018, "Marx, Engels, and Some (Non-Foundational) Arguments Against Utopian Socialism", in Kandiyali 2018: 60-79.
- Lukes, Stephen, 1987, *Marxism and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Maguire, John, 1972, *Marx's Paris Writings*, Dublin: Gill and Macmillan.
- McLellan, David, 1970, *Marx Before Marxism*, London: Macmillan.
- ---, 1973, *Karl Marx: His Life and Thought*, London: Macmillan.
- McMurtry, John, 1978, *The Structure of Marx's World-View*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mepham, John, 1979, "The Theory of Ideology in Capital", in *Issues in Marxist Philosophy*, volume 3: *Epistemology Science Ideology*, John Mepham and David-Hillel Ruben (eds), Brighton: Harvester Press, 141-174.
- Miller, Richard, 1984, *Analyzing Marx*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Peffer, Rodney, 1990, *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton: Princeton University Press.
- Plekhanov, Georgi Valentinovich, 1895 [1947], *K voprosu o razvitiï monisticheskogo vzgliâda na istoriïu*. Translated as *The Development of the Monist View of History* London: Lawrence and Wishart.
- Ricouer, Paul, 1970, *Freud and Philosophy*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Roberts, William Clare, 2017, *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Robinson, Joan, 1942, *An Essay on Marxian Economics*, London: Macmillan.
- Roemer, John E., 1982, *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- ---, 1985, "Should Marxists Be Interested in Exploitation?", *Philosophy & Public Affairs*, 14(1): 30-65.
- --- (ed.), 1986, *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, Michael, 1996, *On Voluntary Servitude*, Cambridge: Polity Press.
- Rosen, Michael and Jonathan Wolff, 1996, "The Problem of Ideology", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 70(1): 209-242. doi:10.1093/aristoteliansupp/70.1.209
- Sayers, Sean, 1984 [1990], "Marxism and the Dialectical Method: A Critique of G.A. Cohen", *Radical Philosophy*, 36: 4-13. Reprinted in *Socialism, Feminism and Philosophy: A Radical Philosophy Reader*,

Sean Sayers and Peter Osborne (eds), London: Routledge, 1990, 140–168. [Sayers 1984 available online]

- Shanin, Theodor (ed.), 1983, *Late Marx and the Russian Road. Marx and "The Peripheries of Capitalism"*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Singer, Peter, 2000, *Marx: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Sober, Elliott, Andrew Levine, and Erik Olin Wright, 1992, *Reconstructing Marx*, London: Verso.
- Stedman Jones, Gareth, 2016, *Karl Marx. Greatness and Illusion*, London: Allan Lane.
- Sweezy, Paul M., 1942 [1970], *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy*, New York: Oxford University Press. Reprinted New York: Monthly Review Press, 1970.
- Thomas, Paul, 1980, *Karl Marx and the Anarchists*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Vrousalis, Nicholas, 2013, "Exploitation, Vulnerability, and Social Domination: Exploitation, Vulnerability, and Social Domination", *Philosophy & Public Affairs*, 41(2): 131–157. doi:10.1111/papa.12013
- Weil, Simone, 1955 [1958], *Oppression et liberté*, Paris: Gallimard. Translated as *Oppression and Liberty*, Arthur Wills and John Petrie (trans.), London: Routledge & Kegan Paul.
- Wheen, Francis, 1999, *Karl Marx*, London: Fourth Estate.
- Wolff, Jonathan, 1999, "Marx and Exploitation", *The Journal of Ethics*, 3(2): 105–120. doi:10.1023/A:1009811416665
- —, 2002, *Why Read Marx Today?*, Oxford: Oxford University Press.
- Wolff, Robert Paul, 1984, *Understanding Marx*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Wood, Allen W., 1972, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 1(3): 244-282.
- ---, 1981 [2004], *Karl Marx*, London: Routledge; second edition, 2004.

Autores: Jonathan Wolff e David Leopold

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

SØREN KIERKEGAARD

Søren Kierkegaard (1813-1855) é um estranho na história da filosofia. Sua autoria peculiar compreende uma desconcertante gama de diferentes pontos de vista narrativos e assuntos disciplinares, incluindo romances estéticos, obras de psicologia e dogmática cristã, prefácios satíricos, "restos" e "pós-escritos" filosóficos, resenhas literárias, discursos edificantes, polêmicas cristãs, e auto interpretações retrospectivas. Seu arsenal de retórica inclui ironia, sátira, paródia, humor, polêmica e um método dialético de "comunicação indireta" - tudo projetado para aprofundar o envolvimento apaixonado subjetivo do leitor com questões existenciais fundamentais.

Como seus modelos, Sócrates e Cristo, Kierkegaard considera a maneira como se vive a vida como o principal critério de estar na verdade. Os modelos literários e filosóficos mais próximos de Kierkegaard são Platão, Hamann, Lessing e seu professor de filosofia na Universidade de Copenhague Poul Martin Møller, embora Goethe, os românticos alemães, Hegel, Kant e a lógica de Adolf Trendelenburg também sejam influências importantes. Sua principal influência teológica é Martinho Lutero, embora suas reações a seus contemporâneos dinamarqueses Grundtvig e Martensen também sejam cruciais. Além de ser apelidado de "o pai do existencialismo", Kierkegaard é mais conhecido como um crítico incisivo de Hegel e do hegelianismo e por sua invenção ou elaboração de uma série de categorias filosóficas, psicológicas, literárias e teológicas, incluindo: ansiedade, desespero, melancolia, repetição, interioridade, ironia, estágios existenciais, pecado herdado, suspensão teleológica do ético, paradoxo cristão, absurdo, reduplicação, universal/exceção, sacrifício, amor como dever, sedução, demoníaco e comunicação indireta.

ÍNDICE

1. Vida (1813-55)
 - a. Pai e Filho: Melancolia Herdada
 - b. Regina Olsen: O Sacrifício do Amor
 - c. O mestre da ironia e as seduções da escrita
 - d. A "Autoria": da melancolia ao humor
 - e. A "Segunda Autoria": Auto-sacrifício, Amor, Desespero e o Deus-Homem
 - f. O Ataque à Igreja Popular Dinamarquesa
2. A "Autoria Estética"
 - a. Sobre o conceito de ironia e ou/ou
 - b. Medo e Tremor e Repetição
 - c. Fragmentos Filosóficos, O Conceito de Ansiedade e Prefácios
 - d. Estágios no caminho da vida e pós-escrito não científico final
3. Os discursos edificantes
 - a. Sermões, Deliberações e Discursos Edificantes
 - b. Comunicação direta e indireta
 - c. Aquele único indivíduo, meu leitor
4. A "Segunda Autoria"
 - a. Obras de amor
 - b. Anti-Climacus
 - c. O Ataque à Igreja
5. Referências e Leituras Adicionais

1. Vida (1813-55)

a. Pai e Filho: Melancolia Herdada

Søren Aabye Kierkegaard nasceu em 5 de maio de 1813 em Copenhague. Ele era o sétimo e último filho de meias ricas, Michael

Pedersen Kierkegaard e Ane Sørensdatter Lund, uma ex-empregada doméstica e prima distante de Michael Kierkegaard. Este foi o segundo casamento de Michael Kierkegaard, que aconteceu um ano após a morte de sua primeira esposa e quatro meses após a primeira gravidez de Ane Lund. Michael Kierkegaard era um homem profundamente melancólico, severamente religioso e carregava um pesado fardo de culpa, que impunha aos filhos. Søren Kierkegaard muitas vezes lamentou que ele nunca teve uma infância de espontaneidade despreocupada, mas que ele "nasceu velho". Como um pastor faminto na charneca da Jutlândia, Michael havia amaldiçoado a Deus. Seu sobrenome derivou do fato de que sua família estava vinculada ao pároco, que forneceu um pedaço da igreja (*Kirke*) fazenda (*Gaard*) para uso da família.

O nome *Kirkegaard* (na grafia mais antiga *Kierkegaard*) significa mais comumente 'igreja' ou 'cemitério'. Uma sensação de desgraça e morte parecia pairar sobre Michael Kierkegaard durante a maior parte de seus 82 anos. Embora sua fortuna material logo tenha mudado drasticamente, ele estava convencido de que havia trazido uma maldição sobre sua família e que todos os seus filhos estavam condenados a morrer pela idade alcançada por Jesus Cristo (33). Dos sete filhos de Michael, apenas Peter Christian e Søren Aabye sobreviveram além dessa idade.

Aos 12 anos, Michael Kierkegaard foi convocado a Copenhague para trabalhar para seu tio como jornaleiro no comércio de tecidos. Michael acabou por ser um homem de negócios astuto e aos 24 anos tinha o seu próprio negócio florescente. Posteriormente, ele herdou a fortuna de seu tio e aumentou sua riqueza com alguns investimentos felizes durante a falência do estado de 1813 (o ano, como Søren disse mais tarde, em que tantas notas ruins foram colocadas em circulação). Michael se aposentou jovem e se dedicou ao estudo da teologia, filosofia e literatura. Ele legou a

seus filhos sobreviventes Peter e Søren não apenas riqueza material, mas também um intelecto extremamente aguçado, um insondável sentimento de culpa e um fardo implacável de melancolia. Embora seu pai fosse rico, Søren foi criado com bastante rigor. Ele se destacou na escola por causa de sua simplicidade, roupas fora de moda e estatura magra. Ele aprendeu a evitar provocações apenas aprimorando um humor cáustico e uma apreciação sagaz das fraquezas psicológicas de outras pessoas.

Ele foi enviado para uma das melhores escolas de Copenhague, A Escola da Virtude Cívica [*Borgerdydskolen*], para receber uma educação clássica. Mais do que o dobro do tempo foi dedicado ao latim nesta escola do que em qualquer outra disciplina. Søren se destacou academicamente na escola, especialmente em latim e história, embora de acordo com seus colegas de classe ele tenha lutado com a composição dinamarquesa. Isso se tornou um problema real mais tarde, quando ele tentou desesperadamente entrar na cena literária dinamarquesa como escritor. Suas primeiras publicações foram caracterizadas por construções germânicas complexas e uso excessivo de frases latinas. Mas acabou se tornando um mestre de sua língua materna, um dos dois grandes estilistas de dinamarquês de seu tempo, junto com Hans Christian Andersen.

O pai de Kierkegaard é presença constante em sua autoria. Ele aparece em histórias de sacrifício, de melancolia e culpa herdadas, como o patriarca arquetípico, e até em dedicatórias explícitas no início de vários discursos edificantes. A mãe de Kierkegaard, por outro lado, nunca é mencionada em nenhum dos escritos – nem mesmo em seu diário no dia de sua morte. Sua língua materna, porém, é onipresente. Se juntarmos este fato com a observação em *Concluindo o Pós-escrito não científico* (1846) que "...uma pessoa onipresente deve ser reconhecível precisamente por ser invisível", poderíamos especular que a mãe está ainda mais presente

que o pai, perpassando todas as inserções de línguas estrangeiras nos textos. Mas, haja ou não alguma substância nessa especulação, a invisibilidade da mãe e o tratamento das mulheres em geral são indicativos do relacionamento desconfortável de Kierkegaard com o sexo oposto.

b. Regina Olsen: O Sacrifício do Amor

Søren mergulhou no estudo de teologia na Universidade de Copenhague, mas logo ampliou seu estudo para incluir filosofia e literatura. Ele começou um tanto inconstante, e desfrutou de um tempo relativamente dissoluto, mesmo aspirando a cortar a figura de um dândi. Ele contraiu dívidas, que seu pai pagou com relutância, mas acabou se esforçando para terminar seu curso quando seu pai morreu em 1838. Parecia que ele estava destinado a uma vida como pastor na Igreja do Povo Dinamarquês. Em 1840, pouco antes de se matricular no Seminário Pastoral, ficou noivo de Regina Olsen. Esse compromisso formaria a base de uma grande história de amor literária, propagada por Kierkegaard através de seus escritos publicados e seus diários. Também proporcionou uma ocasião para Kierkegaard se definir ainda mais como um estranho. Por vários anos (pelo menos desde 1835) Kierkegaard vinha se envolvendo com a ideia de se tornar um escritor. A riqueza que herdou de seu pai lhe permitiu sustentar-se confortavelmente sem a necessidade de trabalhar para viver. Mas não era realmente suficiente para sustentar uma esposa, muito menos uma esposa e filhos.

Além disso, Kierkegaard guardava um segredo não revelado, algo obscuro e pessoal, que ele achava que era seu dever confiar a uma esposa, mas que não ousava. Se foi alguma indiscrição sexual, uma doença sexual hereditária, sua melancolia inata, uma mania egoísta de se tornar um escritor ou qualquer outra coisa, só podemos especular. Mas quando

chegou o momento decisivo, pareceu suficiente para fazê-lo romper o noivado em vez de revelá-lo a Regina. Depois disso, Kierkegaard frequentemente usava o casamento como um tropo para "o universal" - especialmente para as demandas universais feitas pelos costumes sociais. Correlativamente, tornar-se uma "exceção" era ao mesmo tempo uma tarefa e necessitava constantemente de justificação. A tortuosa dialética do universal e da exceção, elaborada em termos de sacrifícios de amor, posteriormente informa muito sobre *Ou/ou, Repetição, Medo e Tremor, Prefácios e Etapas do Caminho da Vida*. Um contraste frequente para o tropo do casamento como universal é a figura de um jovem "poetizado" por um noivado rompido, que assim se torna "uma exceção". Só quando o jovem é "poetizado" na direção do religioso, porém, é que se pode questionar que ele seja uma "exceção justificada".

A justificativa final de Kierkegaard para romper seu próprio noivado foi sua dedicação a uma vida de escritor como um poeta religioso, sob a direção do governo divino. Como medida da importância que o relacionamento com Regina teve para sua vida, Kierkegaard adaptou uma linha da Eneida de Virgílio^{1,3} como "lema para parte do sofrimento de sua vida": *Infandum me iubet Regina renovaere dolorem* ("Rainha [Regina], a dor que você me manda reviver é indescritível").

c. O mestre da ironia e as seduições da escrita

Durante o período de seu noivado, Kierkegaard também estava ocupado escrevendo sua dissertação de mestrado em filosofia, *Sobre o conceito de ironia: com referência constante a Sócrates* (1841). Este foi posteriormente convertido automaticamente em doutorado (1854). Kierkegaard havia solicitado ao rei que escrevesse sua dissertação em dinamarquês - apenas o terceiro pedido a ser

concedido. Normalmente dissertações acadêmicas tinham que ser escritas e defendidas em latim. Kierkegaard foi autorizado a escrever sua dissertação em dinamarquês, mas teve que condensá-la em uma série de teses em latim, a serem defendidas publicamente em latim, antes que o diploma fosse concedido. Quase imediatamente após sua defesa de dissertação, Kierkegaard rompeu seu noivado com Regina. Ele então empreendeu a primeira de quatro viagens a Berlim – suas únicas viagens ao exterior além de uma breve viagem à Suécia. Durante esta primeira viagem a Berlim Kierkegaard completou a maior parte do primeiro volume de *Ou/ou* (muito do segundo volume já foi concluído).

Ao longo da segunda metade da década de 1830, Kierkegaard aspirava a tornar-se parte do conjunto literário proeminente em Copenhague. Isso se concentrou no professor Heiberg, dramaturgo, filósofo, esteticista, editor de periódicos e decano dos literatos de Copenhague. Heiberg foi creditado com a introdução da filosofia de Hegel na Dinamarca, embora na verdade já houvesse palestras sobre Hegel pelo filósofo norueguês Henrik Steffens, entre outros. No entanto, o fato de Heiberg ter dado ao trabalho de Hegel seu imprimatur acelerou sua aceitação na vida intelectual dinamarquesa dominante. No final da década de 1830, o hegelianismo dominava a filosofia, a teologia e a estética de Copenhague. É claro que isso gerou alguma resistência, incluindo a dos professores de filosofia de Kierkegaard, Sibbern e Poul Martin Møller. Um dos expoentes locais mais ilustres do hegelianismo foi o arquirrival de Kierkegaard, Martensen (professor de teologia na Universidade de Copenhague, mais tarde bispo primaz da Igreja do Povo Dinamarquês). Martensen, apenas cinco anos mais velho que Kierkegaard, estava firmemente arraigado no cenário literário de Heiberg e antecipou

pelo menos um dos projetos literários preferidos de Kierkegaard – uma análise da figura de Fausto.

Em seus diários, como parte de sua prática de se tornar um escritor, Kierkegaard ficara fascinado com três grandes figuras literárias da Idade Média, que ele pensava incorporarem toda a gama de tipos estéticos modernos. Essas figuras eram Don Juan, Fausto e o Judeu Errante. Eles encarnavam sensualidade, dúvida e desespero, respectivamente. A publicação de Martensen sobre Fausto antecipou o projeto literário de Kierkegaard, *Ou* (1843). Enquanto isso, Kierkegaard continuou a buscar o selo de aprovação de Heiberg. Seu primeiro grande avanço foi um discurso à Associação de Estudantes da Universidade de Copenhague sobre a questão da liberdade de imprensa. Esta foi uma resposta conservadora satírica a um discurso anterior em favor de leis de imprensa mais liberais, e foi a primeira investida de Kierkegaard em uma longa carreira de criticar a imprensa popular, especialmente na medida em que apoiava a agitação política pela democracia. Neste caso, no entanto, parecia mais motivado pelo desejo de mostrar sua sagacidade e erudição do que por qualquer envolvimento mais profundo com as questões políticas. A liberdade de imprensa foi severamente prejudicada pela ordenança do rei Frederik VI de 1799 e foi ameaçada de censura total por sua legislação de imprensa de 1834. A Sociedade para o Uso Adequado da Liberdade de Imprensa foi formada em 1835 para combater esse desenvolvimento.

Kierkegaard seguiu seu discurso com um artigo no jornal de Heiberg, *O Posto Voador de Copenhague* (1836). O artigo, publicado sob pseudônimo, era tão inteligente e polido que algumas pessoas o confundiram com o trabalho do próprio Heiberg. Isso equivalia a seu

cartão de visita para o salão literário de Heiberg. Kierkegaard seguiu com outros artigos pseudônimos sobre o mesmo tópico.

Mas sua primeira monografia foi uma resenha de 70 páginas do romance de Hans Christian Andersen, *Apenas um Violinista*. Este também foi um movimento estratégico para invadir o santuário interno do círculo de Heiberg. Andersen estava emergindo como um grande talento nas letras dinamarquesas, tendo publicado poesia, peças e dois romances, que foram quase imediatamente traduzidos para o alemão. *Apenas um violinista* estava em um tópico caro ao coração de Kierkegaard – gênio. A principal afirmação de Andersen era que o gênio precisa ser nutrido e pode sucumbir às circunstâncias e desaparecer sem deixar vestígios. Kierkegaard, em sua resenha do livro *Dos papéis de alguém que ainda vive* (1838), discordou estridentemente, sustentando que a centelha do gênio nunca poderia ser extinta, mas apenas aumentada pela adversidade.

Além disso, ele desenvolveu uma teoria do romance na qual afirmava que, para valer a pena, um romance tinha que ser informado por uma “visão de vida” e um “desenvolvimento de vida”. Ele criticou o romance de Andersen por sua dependência de características contingentes da própria vida de Andersen, em vez de ser transfigurado por uma filosofia de vida madura com clareza de propósito. Ele contrastou o romance de Andersen desfavoravelmente a esse respeito com o romance da mãe de Heiberg, Thomasine Gyllembourg, *Uma História da Vida Cotidiana*. Kierkegaard deveria retornar a Gyllembourg como romancista em sua resenha de *Duas Eras em Uma Revisão Literária* (1846). Ele também deveria escrever uma resenha do trabalho da esposa de Heiberg, Louise, atriz principal da Dinamarca, em *A Crise e Uma Crise na Vida de uma Atriz* (1848).

d. A "Autoria": da melancolia ao humor

Nem os artigos nos jornais de Heiberg, nem a monografia sobre Andersen como romancista haviam conquistado Kierkegaard como membro seguro do círculo de Heiberg – embora ele fosse um visitante ocasional lá. Com o rompimento do noivado com Regina, a conclusão de um importante livro acadêmico (*O Conceito de Ironia*), a decisão de se dedicar à escrita e a viagem a Berlim tanto para ouvir as palestras de Schelling (junto com Karl Marx, Jacob Burckhardt e outros luminares) e para se concentrar em seu novo projeto literário (*Ou/Ou*), Kierkegaard estava prestes a embarcar no que mais tarde, retrospectivamente, chamou de sua "autoria". Isso acabaria por abranger todos os trabalhos pseudônimos "estéticos", desde o *Ou/ou de Victor Eremita até o Pós-escrito não científico de conclusão* de Johannes Climacus, os *Discursos Edificantes* sob o próprio nome de Kierkegaard (até 1846), e *Duas Eras: A Era das Revoluções e a Era Presente: Uma Revisão Literária* (por S. Kierkegaard). Em suma, essas foram as obras publicadas entre a primeira e a última visita de Kierkegaard a Berlim.

Ou explodiu com grande força sobre o público leitor de Copenhague. Foi imediatamente entendido como um grande evento literário. Também foi considerado escandaloso por alguns, já que seu primeiro volume retratava o esteticismo cínico e entediado do flâneur moderno, culminando em "O Diário do Sedutor". Muitos, incluindo Heiberg, consideraram isso um relato mal disfarçado do próprio tratamento de Kierkegaard a Regina Olsen. A maioria das críticas, incluindo a de Heiberg, concentrava-se no conteúdo obsceno do primeiro volume do livro. Mas outras resenhas leram a obra de dois volumes como um todo e descobriram a estrutura edificante e ética na qual o ponto de vista estético deveria ser avaliado. No entanto, a crítica de Heiberg ofendeu

profundamente Kierkegaard e marcou o ponto em que seu relacionamento com Heiberg mudou de aspirante a associado para crítico amargurado. Doravante na "autoria" Heiberg tornou-se alvo de sátira implacável. Ele e Martensen foram os principais representantes do hegelianismo dinamarquês, que é atacado em vários pontos da "autoria" – particularmente nos Prefácios (1844) e em *Pós-escrito não científico de conclusão*. Vale a pena notar que o próprio Hegel recebe muito menos críticas e um endosso muito mais positivo no trabalho de Kierkegaard do que comumente se supõe.

É o hegelianismo cristão dos intelectuais dinamarqueses que é o principal alvo de suas críticas. A "autoria" compreende duas séries paralelas de textos. De um lado estão as obras pseudônimas, que supostamente seguem uma trajetória dialética de "estágios" existenciais desde o estético, passando pelo ético, ao religioso e, finalmente, ao paradoxal estágio religioso da fé cristã. Por outro lado estão os *Discursos Edificantes*, que são publicados sob o próprio nome de Kierkegaard, que se assemelham a sermões sobre textos bíblicos, e que são dirigidos a um público já presumidamente cristão. A autoria pseudônima parte de um tipo existencial modelado no esteta romântico alemão – o flâneur irônico e urbano cuja principal preocupação é evitar o tédio e manter o interesse de um espectador cerebral pela vida e seus prazeres sensuais. Ironicamente, esse esteta está cercado de melancolia. Sua maior felicidade é sua infelicidade, como a seção de *Ou/ou* intitulado "O Mais Infeliz" conclui. Embora o tédio seja apontado como a motivação negativa para as ações do esteta, em um nível mais profundo podemos discernir que é a fuga da melancolia e do desespero que são os verdadeiros motivadores. Como parte do quadro dialético da "autoria", Kierkegaard diz

que também existem estados intermediários entre os estágios existenciais discretos. Estas ele chama de "confinia" ou áreas de fronteira.

Entre os estágios estético e ético está o *confinamento* da ironia. Entre os estágios ético e religioso está o *confinium* de humor. O humor é definido como "ironia a um poder superior" - por isso não carrega seu significado na manga. Também deve ser entendido como um estado inclusivo e magnânimo de afirmar "ambos/e" (tanto o estético quanto o ético, tanto o trágico quanto o cômico) em vez do eticamente exclusivo "ou/ou". O autor de *Concluindo Pós-escrito Não Científico*, Johannes Climacus é um autoproclamado "humorista" nesse sentido. Embora ele pretenda dar ao leitor a verdade sobre o cristianismo, ele também "revoga" tudo o que disse naquele livro. O humorista religioso pretende ir além do estético e do ético, escolhendo exclusivamente o religioso, mas, em virtude do absurdo, recupera o estético e o ético dentro do religioso. Em termos de sua própria economia psicológica, Kierkegaard parece ter lutado para perder sua melancolia e tê-la ao mesmo tempo. Parece tê-lo servido como motor essencial da produtividade estética, mas também uma fonte constante de sofrimento do qual ele buscava escapar.

Por muito tempo Kierkegaard se reconciliou com sua vida de autoindulgência estética como autor com a ideia de que tudo era por tempo limitado. Uma vez que sua "autoria" estivesse completa, ele se aposentaria da escrita e se tornaria um pastor rural ministrando às almas das pessoas simples. A autoria era tanto uma tentação demoníaca quanto um meio de auto justificação como uma exceção às exigências universais da ética da sociedade. Mas justamente quando estava prestes a completar a "autoria", Kierkegaard conseguiu provocar um ataque a si mesmo pela imprensa, que exigiu mais trabalhos como autor em resposta.

e. A "Segunda Autoria": Auto-sacrifício, Amor, Desespero e o Deus-Homem

Kierkegaard provocou um ataque a si mesmo pelo jornal *O Corsário*. A revista, editada pelo talentoso autor judeu Meir Goldschmidt, especializou-se em implacáveis ataques satíricos a autores dinamarqueses contemporâneos. No entanto, talvez por causa da estima que Goldschmidt tinha por ele, Kierkegaard foi poupado. Kierkegaard achou esse tratamento favorável ofensivo (em parte por vaidade, ostensivamente por causa de sua crítica contínua à influência da imprensa na opinião pública). Então ele desafiou publicamente o *Corsário* fazer o seu pior. Ele fez. Lançou uma série de ataques a Kierkegaard, mais pessoais do que literários, e se concentraram em sua aparência estranha e em seu relacionamento com Regina. Em algumas caricaturas perversas, ele o retratava com uma perna da calça mais curta que a outra, com as costas balançando e cavalgando nas costas de uma mulher (Regina) com uma bengala na mão. Essas caricaturas fizeram de Kierkegaard se tornaram motivo de chacota, na medida em que ele foi ridicularizado na rua e teve que abandonar seu hábito de andar pelo centro da cidade para conversar com todo mundo.

Mas isso o galvanizou para começar uma "segunda autoria". Desta vez, os discursos edificantes em seu próprio nome foram complementados com obras do pseudônimo Anti-Climacus. O Anti-Climacus representa um ponto de vista cristão idealizado – aquele que Kierkegaard professou ser mais alto do que ele conseguiu alcançar em sua própria vida. Os únicos outros pseudônimos a aparecer nessa "segunda autoria" foram Inter et Inter, autor de *A Crise e Uma Crise na Vida de uma Atriz*, e "HH" autor de "Dois Ensaios Ético-Religiosos". Além disso, a "segunda autoria" compreende: *Obras de amor* (1847), *A doença até a morte* (1849), *Prática*

no cristianismo (1850), além de vários discursos edificantes, incluindo *Discursos edificantes em vários espíritos* (1847), *O lírio do campo e o pássaro do ar* (1849), *Três discursos na comunhão às sextas-feiras* (1849), *Dois discursos na comunhão às sextas-feiras* (1851) *Exame* (1851). Ele também publicou uma auto interpretação retrospectiva de seus escritos até hoje, *Sobre meu trabalho como autor* (em seu próprio nome - 1851).

Além disso, Kierkegaard escreveu várias obras nessa época que decidiu não publicar. Os mais significativos são: *O livro sobre Adler* e *O ponto de vista do meu trabalho como autor*. O primeiro apresenta uma análise detalhada do "fenômeno" de Adolph Adler, pastor da Igreja do Povo Dinamarquês que afirmava ter tido uma revelação divina. Ele foi considerado louco pelas autoridades da igreja e aposentado. Adler foi um líder hegeliano na década de 1840, mas na análise de Kierkegaard acaba sendo "uma sátira sobre a filosofia hegeliana e a época atual". Kierkegaard faz uma crítica imanente dos escritos de Adler para demonstrar sua confusão e ausência de revelação. Kierkegaard publicou apenas o adendo ao *Livro sobre Adler* como "A diferença entre um gênio e um apóstolo" em "Dois Ensaaios Éticos Religiosos". *O ponto de vista do meu trabalho como autor* estabelece a interpretação (retrospectiva) de Kierkegaard de sua autoria. Tem como subtítulo: "Uma Comunicação Direta, Relato à História". Explica em termos diretos a dialética da comunicação indireta, mas Kierkegaard não tinha certeza se sua franqueza naquele momento era dialeticamente correta para a autoria e se absteve de publicá-la.

A "segunda autoria" reintroduz vários conceitos da "autoria estética", mas "transfigurada" pela luz da fé cristã. Um dos mais significativos é o "desespero", que é uma versão transfigurada de "ansiedade". Ambos os conceitos são iluminados por referência à noção de pecado, e ambos são

constitutivos da dialética da individualidade. Somente reconhecendo nossa dependência final da graça de Deus é possível superar o desespero, e tornar-se um eu (paradoxalmente, tornando-se como “nada” diante de Deus). Outro conceito transfigurado na “segunda autoria” é “amor”. Na “autoria estética”, “amor” é entendido em termos pagãos, principalmente como eros – ou desejo. O desejo é preferencial, baseado na falta (só desejamos o que não temos, segundo Platão, *Symposium*), e é, em última análise, egoísta.

O amor cristão é entendido como ágape. É abnegado, dirigido ao próximo (sem preferência pessoal), é concebido como um dever espiritual e não como um sentimento psicológico, e vem como um dom de Deus e não da atração entre os seres humanos. Seu único modelo perfeito está na pessoa de Jesus Cristo, o Deus-homem. Podemos ver na viagem de eros na “autoria estética” a ágape na “segunda autoria” uma tentativa pessoal de Kierkegaard de sublimar seu desejo egoísta por Regina em um dever universal abnegado de amar o próximo. Em seus próprios termos, isso é impossível para um ser humano conseguir sozinho. Só é possível se o amor ágape for recebido como dom pela graça de Deus.

f. O Ataque à Igreja Popular Dinamarquesa

A “autoria” e a “segunda autoria” foram governadas pelo elaborado método de “comunicação indireta” de Kierkegaard. Esse método, inspirado em Sócrates e em Cristo, destina-se a suscitar no leitor um autoexame para iniciar o processo de transfiguração existencial que a fé cristã implica. Ele é projetado para tornar mais difícil para o leitor se apropriar do texto de forma objetiva e desapaixonada. Em vez disso, o texto é dobrado sobre si mesmo, repleto de enigmas e paradoxos, e projetado para ser um espelho no qual a maneira como o leitor julga o

texto equivale a um autojulgamento do leitor. As diferentes obras nas "autorias" relacionam-se dialeticamente, de modo que o leitor tem que percorrer um caminho complicado para chegar ao limiar da fé cristã. O método de comunicação indireta exige atenção meticulosa a cada palavra e à trajetória dialética de toda a obra. Às vezes, a sutileza do método quase levou Kierkegaard à distração, e ele teve que contar com a intervenção da "Governança" [*Styrelse*], para que ele soubesse se era apropriado publicar as obras que ele havia escrito. *Sobre o ponto de vista do meu trabalho como autor: um relatório para a história* e *O livro sobre Adler*, não conseguiram obter o selo de aprovação da Governance para publicação.

Mas, finalmente, Kierkegaard começou a pensar que esse elaborado método de comunicação indireta e sua obsessão por detalhes linguísticos eram tentações para o demoníaco. Além disso, o tempo estava se esgotando e alguma intervenção direta e decisiva na política da igreja dinamarquesa era necessária. Isso foi precipitado pela morte do Bispo Primaz da Igreja do Povo Dinamarquês, Mynster (1854). Mynster tinha sido o pastor da família na época de Michael Kierkegaard, e Søren Kierkegaard sempre teve um respeito filial por ele. Mas quando o novo bispo eleito, Martensen, anunciou que Mynster havia sido "uma testemunha da verdade", Kierkegaard não se conteve. Ele lançou um ataque pungente contra a igreja estabelecida em uma série de artigos no jornal *Fædrelandet* [A Pátria], e por meio de um folheto chamado *O Instante* [ou mais literalmente "O Brilho de um Olho"] (1855) e em uma série de outras peças curtas e afiadas, incluindo *Isto deve ser dito, então deixe-o ser dito* (1855), e *O que Cristo julga do cristianismo oficial* (1855). Em 28 de setembro de 1855, Kierkegaard desmaiou na rua. Poucos dias depois, ele foi internado no Hospital Frederiksberg em Copenhague, onde morreu em 11 de novembro.

2. A "Autoria Estética"

a. Sobre o conceito de ironia e ou/ou

Embora Kierkegaard explicitamente deixe *O Conceito de Ironia* fora de sua "autoria", ele funciona como um importante prefácio para esse corpo de trabalho. De acordo com a teoria das etapas existenciais contida na autoria, a ironia funciona como um "confinium" [área de fronteira] entre o estético e o ético. Mas também funciona como uma porta de entrada para a estética. Como Kierkegaard argumenta em *O Conceito de Ironia*, a ironia é uma parteira no nascimento da subjetividade individual. É um dispositivo de distanciamento, que dobra a experiência imediata sobre si mesma para criar um espaço de autorreflexão. Em Sócrates ela se encarna como "negatividade infinita" – uma força que mina toda opinião recebida para deixar os interlocutores de Sócrates desorientados – e responsável por seus próprios pensamentos e valores. Ou seja, a ironia socrática força seus interlocutores a refletir sobre si mesmos, a se distanciar criticamente de suas crenças e valores imediatos.

Embora a estética possa consistir na imersão imediata na experiência sensual, como no caso de Don Juan, o retrato mais desenvolvido de Kierkegaard é o esteta reflexivo em *Ou/ou* volume 1. Fausto é o primeiro exemplo de um esteta reflexivo. Ele está perdido no tédio reflexivo e anseia por um retorno à experiência imediata. Esta é a base de sua atração por Margarete, que encarna o imediatismo inocente. Em seu extremo, o esteta é infeliz e totalmente auto alienado por meio do deslocamento temporal. "O mais infeliz" – um eco da "consciência infeliz" de Hegel – espera por aquilo que só pode ser lembrado, e lembra o que só pode ser esperado. Ele ou ela vive apenas na modalidade da possibilidade e nunca na modalidade da atualidade e, portanto, deixa de ser auto presente. No entanto, por meio do autoconhecimento reflexivo, da prudente rotação de

humores e do foco arbitrário de interesse, essa “infelicidade” pode se transformar na maior felicidade para o esteta.

O elemento “infinetizante” da possibilidade torna-se o reino da liberdade, onde até os acontecimentos mais banais podem ser “poetizados” pela sensibilidade estética. A atualidade se transforma em nada mais do que uma ocasião para gerar possibilidades reflexivas, ao invés de ser um obstáculo ou uma tarefa. Johannes, o sedutor, precisa ver apenas um delicado tornozelo descendo de uma carruagem para reconstruir a mulher inteira – assim como Cuvier reconstrói todo o dinossauro a partir de um único osso. A reconstrução, no caso de Johannes, no entanto, não é para saber o que é real, mas para sua própria excitação estética. Se o real não se encaixa nos desejos reflexivos de Johannes, ele o manipula e a si mesmo até gerar uma história que o satisfaça. Sua sedução de Cordelia não visa a mera consumação sexual, mas mais na consumação narrativa – ela deve ser usada como uma ocasião e manipulada da maneira que Johannes julgar necessário, para se tornar o personagem da história de sedução que ele predeterminou. Mas esse distanciamento do real, por imersão autocentrada na possibilidade reflexiva, é exatamente o que *O Conceito de Ironia* acusou os românticos alemães de alcançar com seu uso da ironia.

O primeiro volume de *Ou/ou* apenas nos dá uma versão mais desenvolvida, artisticamente construída do ponto de vista da ironia romântica alemã. *O Conceito de Ironia* já havia defendido a necessidade de ir além da imersão na ironia, ou mera possibilidade – tornar-se um “mestre da ironia”, para que a ironia pudesse ser usada estrategicamente para fins éticos e religiosos. O título *Ou/ou* nos apresenta uma escolha entre o estético e o ético. O primeiro volume é escrito do ponto de vista do esteta reflexivo, que se desviou da possibilidade. Embora seu tema

principal seja o amor, este é concebido egoisticamente como desejo erótico. Os trabalhos que compõem o volume 1 são escritos *ad se ipsum* [para ele mesmo].

A brilhante pirotecnia do esteta é demonicamente fechada em si mesma, ironicamente cortando-o da comunicação genuína. Já o segundo volume é escrito por um juiz, que defende a transparência e a abertura na comunicação. Está escrito em forma de cartas, como comunicação direta ao autor estético do primeiro volume. As cartas imploram que ele perceba as limitações de seu autofechamento demoníaco e abrace seus deveres éticos para com os outros. Enquanto o paradigma do amor no volume 1 é a sedução, o paradigma do amor no volume 2 é o casamento. O casamento é um tropo para as reivindicações universais do dever cívico. Requer uma relação aberta, íntima, transparente e honesta com o outro. No entanto, a primeira seção do volume 2 defende a validade estética do casamento. O juiz Wilhelm quer persuadir o esteta de que o amor ético é compatível com o amor estético – que o amor no casamento não exclui o prazer sensual e o amor pela beleza como tal, mas apenas o egoísmo do desejo pela “carne”. Esta última é uma categoria excluída pelo cristianismo. Pertence ao corpo e à psique, com exclusão do espírito, que é a categoria cristã definitiva. No entanto, as alegações do juiz soam vazias. *Ou* é apresentado como um livro inteiro, editado por Victor Eremita (o eremita vitorioso). Apresenta-nos uma escolha radical e exclusiva entre o estético e o ético, mas o juiz tenta mostrar sua compatibilidade no casamento.

A palavra final do livro não pertence ao esteta, ao juiz, nem mesmo ao editor pseudônimo, mas a um pároco anônimo. Seu sermão, “A edificação que está no fato de que em relação a Deus estamos sempre errados”, alerta o leitor para a impossibilidade de escapar do pecado por

meio da ética. A suposição compartilhada tanto pelo esteta quanto pelo eticista é que o amor pode fornecer um meio de ascensão ao divino. Enquanto o desejo erótico fornece um meio para o esteta ascender a um estado de possibilidade reflexiva irrestrito pela realidade, no qual ele se torna seu próprio deus-criador, o juiz concebe o amor ético como um avanço dialético sobre o egoísmo estético – na direção de Deus.

Toda a autoria pseudônima, desde *Ou/ou para Concluir Pós-escrito não científico* pode ser lido como uma paródia da noção de uma *escala paradisi* por meio da qual os humanos podem ascender ao divino. O modelo original dessa escada para o paraíso é o relato de Platão sobre o amor [eros] no *Banquete*. Mas o modelo é apropriado por muitos escritores subsequentes, incluindo Agostinho e Johannes Climacus, um monge do século VI do Monte Sinai, que escreveu um livro chamado *Scala Paradisi*. Kierkegaard empresta esse nome para seu autor pseudônimo de *Fragmentos filosóficos* e *Pós-escrito não científico conclusivo*. Mas é para parodiar a noção de que os humanos podem ascender ao divino por seu próprio poder. Cada um dos livros pseudônimos na “autoria” faz um gesto de movimento do humano para o divino, seja por meio do sublime estético, da virtude ética, do salto religioso da fé ou da dialética filosófica. Mas em cada caso o movimento aparente é “revogado” de alguma forma. Em última análise, Kierkegaard endossa a visão luterana de que os seres humanos são radicalmente dependentes de Deus para descer até nós. Os seres humanos não têm capacidade inerente de transcender sua própria imanência, mas são completamente dependentes da graça de Deus para se conectar com a alteridade.

b. Medo e Tremor e Repetição

Os próximos dois livros de autoria pseudônima, *Medo e Tremor e Repetição*, supostamente representam um estágio superior na escada dialética – o religioso. Supõe-se que eles tenham ultrapassado o estético e o ético. *O Medo e o Tremor* problematizam explicitamente o ético, enquanto a *Repetição* problematiza a noção de movimento. *Medo e tremor* reconstrói a história de Abraão e Isaque do Antigo Testamento. Ele tenta entender psicológica, ética e religiosamente o que Abraão estava fazendo ao obedecer a uma aparente ordem de Deus para sacrificar seu filho. Aparentemente conclui que Abraão é “um cavaleiro da fé” que é justificado religiosamente em sua “suspensão teleológica do ético”. A ética em questão aqui é a virtude cívica defendida pelo juiz Wilhelm em *Ou/ou* – correspondendo à *Sittlichkeit de Hegel* [moral costumeira].

O fim pelo qual esta ética é suspensa é o comando incondicional de Deus. Mas tal obediência levanta questões epistemológicas difíceis – como distinguimos a voz de Deus de, digamos, uma alucinação delirante? A resposta, que induz medo e tremor, é que só podemos fazê-lo pela fé. Abraão não pode dizer nada para justificar suas ações – fazê-lo o devolveria ao reino da imanência humana e à esfera da ética. A diferença entre Agamenon, que sacrificou sua filha Ifigênia, e Abraão é que Agamenon poderia justificar sua ação em termos de moralidade costumeira. O sacrifício, por mais doloroso que fosse, foi exigido pelo sucesso da missão militar grega contra Tróia. Tais sacrifícios, para propósitos maiores que os indivíduos envolvidos, eram inteligíveis para a sociedade da época. O sacrifício de Abraão não teria servido para tal propósito. Era injustificável em termos de moralidade predominante e indistinguível de assassinato.

A inefabilidade da ação de Abraão é ressaltada pelo pseudônimo que Kierkegaard escolheu como autor de *Medo e Tremor*, ou seja, Johannes de silentio. Mas enquanto *Medo e Tremor* supostamente foi além do estético e do ético, seu subtítulo é “uma letra dialética”. Embora seu assunto seja inefável e seu autor silencioso, ele esbanja esteticamente seu tema. Termina com um “Epílogo” que afirma que, no que diz respeito ao amor e à fé, não podemos construir sobre o que a geração anterior alcançou. Temos que começar desde o início. Nunca podemos “ir mais longe”.

A *repetição* começa com uma discussão da análise do movimento pelos filósofos eleatas. Continua distinguindo duas formas de movimento em relação ao conhecimento da verdade eterna: a recordação e a repetição. A reminiscência é entendida no modelo da *anamnese de Platão* – a recuperação de uma verdade já presente no indivíduo, reprimida ou esquecida. Trata-se de um movimento para trás, pois é resgatar o conhecimento do passado. Ele nunca pode descobrir a verdade eterna com a qual não estava familiarizado anteriormente. Em contraste, a repetição é definida como “recordação para frente”. Supõe-se que seja o movimento definitivo da fé cristã. O pseudônimo Constantin Constantius parabeniza a língua dinamarquesa pela palavra “Gjentagelse” [repetição], que significa literalmente “tomar de novo”. A ênfase no dinamarquês, então, está na ação envolvida na repetição da fé, e não na inteligência envolvida na recordação.

A fé cristã não é uma questão de reflexão intelectual, mas de viver certo tipo de vida, ou seja, imitar [repetir] a vida de Cristo. A *repetição* não consegue alcançar a repetição religiosa. O autor pseudônimo falha em sua tentativa de repetir uma viagem a Berlim, e o “jovem” que foi “poetizado” pelo amor parece se mover na direção do religioso, mas no final das

contas não vai além da poesia religiosa. Ele fica obcecado por Jó, o paradigma bíblico da repetição. Ele substitui o livro de Jó pelo amado que ele rejeitou, até mesmo levando-o para a cama com ele. Mas no final o “jovem” acaba sendo nada mais do que uma ficção inventada por Constâncio como um experimento psicológico. Ele recai no reino da estética, da mera possibilidade, uma invenção da psique e não do espírito.

c. Fragmentos Filosóficos, O Conceito de Ansiedade e Prefácios

Em junho de 1844, Kierkegaard publicou três livros pseudônimos: *Fragmentos Filosóficos*, *O Conceito de Ansiedade* e *Prefácios*. *Fragmentos Filosóficos*, o primeiro livro do pseudônimo Johannes Climacus, aborda a questão de como pode haver um ponto de partida histórico para uma verdade eterna. Isso retoma a discussão de Constâncio sobre a diferença entre repetição e lembrança. Mas Johannes usa a perspectiva e o vocabulário da filosofia, em vez da ironia estética de Constâncio. Ele introduz o paradoxo da encarnação cristã como a pedra de tropeço para qualquer tentativa pela razão de ascender logicamente ao divino.

A ideia de que o Deus eterno, infinito e transcendente pudesse simultaneamente encarnar-se como um ser humano finito, no tempo, para morrer na cruz é uma ofensa à razão. É até uma ideia absurda demais para os humanos terem inventado, de acordo com Climacus, então a ideia em si deve ter uma origem transcendente. Para que os humanos encontrem o transcendente, verdade eterna, a não ser através da recolhimento, a condição para a recepção dessa verdade também deve ter vindo de fora. Se temos fé cristã, é Cristo como mestre que é a condição para receber esta verdade – e ele é concebido, precisamente, como uma incursão da divindade transcendente no reino da imanência humana. Não

pode haver ascensão a essa verdade pela razão e pela lógica, contrariamente a Hegel, que tenta demonstrar que a "ciência filosófica universal" acaba por revelar "o Absoluto".

A ênfase que Clímaco coloca no paradoxo da encarnação cristã, juntamente com sua afirmação de que isso ofende a razão, levou muitos à visão de que Kierkegaard é um "irracionalista" sobre a fé cristã. Alguns entendem que isso significa que sua visão da fé é contrária à razão, ou transcendente à razão - em ambos os casos, exclusiva da razão. Outros procuraram encontrar meios de reconciliar as afirmações de Climacus com alguma noção mais ampla de razão. É importante, ao considerar essas questões, distinguir a posição de Kierkegaard daquela de seu pseudônimo e levar em conta o ponto de vista a partir do qual essa consideração é feita. O principal objetivo de Kierkegaard ao fazer Climacus fazer essas afirmações é minar a ideia de que a razão filosófica pode ser usada como uma *scala paradisi*. Seu alvo principal é o hegelianismo, mas ele também está tentando distinguir a epistemologia pagã (especialmente platônica) da epistemologia cristã. Também devemos ter presente que sob a influência da fé cristã toda experiência se transfigura ("tudo é novo em Cristo"). Isso inclui a experiência da razão, bem como a ética e a estética.

A ética, por exemplo, pode estar suspensa teleologicamente na fé, mas é recuperada na fé cristã - embora venha a ter outro significado. Já não é apenas a moral costumeira, mas a moral sancionada pelo amor cristão, que é deontológico, centrado no espírito e não na simpatia, abnegado e mediado por Deus (o "terceiro" em toda relação amorosa). Da mesma forma, a estética é transfigurada sob a fé cristã, de reflexões egoístas confinadas ao reino da possibilidade, à beleza inerente a atos de amor altruístas e auto-anulados. A própria razão passa a ter outro sentido na fé cristã, de modo que não mais se ofende com o paradoxo, mas

reconhece sua necessidade diante das exigências de relacionar o transcendente ao imanente sem redução. A razão é recontextualizada dentro da existência, ao invés de ser elevada para absorver toda a existência. Prefácios: leitura leve para certas classes conforme a ocasião pode exigir reforça a polêmica contra a escada especulativa da razão de Hegel. Embora grande parte de seu conteúdo seja dedicado a críticas satíricas em Heiberg, Martensen e na imprensa popular de Copenhague, seu ponto de partida é o paradoxo dos prefácios filosóficos articulados no prefácio de *A Fenomenologia do Espírito*, de Hegel.

A suposição de Hegel é que uma obra filosófica deve ser uma espécie de *Bildungsroman* – uma narrativa por meio da qual a consciência do leitor é dialeticamente desenvolvida no decorrer da leitura. Se presumirmos que o leitor aprenderá algo com o processo de leitura do livro, ele não estará em condições de entender as conclusões do livro até que tenha trabalhado o conteúdo. Quando chegarem ao final, estarão condicionados pelo que leram para entender a conclusão. Mas um prefácio apresenta as conclusões do livro no início. É realmente um posfácio antecipatório em vez de um prefácio. O leitor realmente só conseguirá entendê-lo depois de ter lido o livro. Destina-se a orientar o leitor a embarcar na viagem de autodesenvolvimento representada pelo livro.

Mas se for uma ponte direta para o livro, o assunto em si, então é realmente parte do livro e não um prefácio. Se, por outro lado, fica radicalmente fora do livro, então não pode ser uma ponte para o livro e é redundante. Essa lacuna entre prefácio e livro é paralela à lacuna que Hegel traça entre “ciências filosóficas particulares” (como estética e história da filosofia) e “ciência filosófica universal” (lógica). O primeiro deve ser usado como ponto de partida contingente, compatível com o

conhecimento limitado do leitor, como ponto de indução à lógica. O particular pode retrospectivamente ser incluído no universal, mas não pode ser expandido para se tornar o universal. Tem sido afirmado, de acordo com esta posição, que se o leitor compreender o prefácio da Fenomenologia do Espírito de Hegel, ele ou ela compreenderá toda a filosofia de Hegel. Mas a condição para entender o prefácio já é entender toda a filosofia de Hegel.

O autor pseudônimo de Prefácios, Nicholas Notabene, é um pedante cuja esposa o proibiu de ser autor. Ele considera um autor um escritor de livros e, com sofisma astuto, decide escrever nada além de prefácios “que não são prefácios de nenhum livro”. Os prefácios de Notabene são análogos da imanência humana – nenhuma expansão os tornará pontes para o transcendente. Toda imanência humana é um “prefácio” ao divino. Somente quando o divino veio até nós (na encarnação ou por revelação direta) podemos entender retrospectivamente o status de nossas vidas anteriores como meros prefácios. Para Kierkegaard, existe apenas um livro – a Bíblia. Nós nunca somos “autores” de livros, mas apenas leitores do “velho texto familiar transmitido pelos pais”.

No mesmo dia em que publicou Prefácios, Kierkegaard também publicou Sobre o Conceito de Ansiedade de Vigilius Haufniensis [Vigia do Porto – ou seja, Copenhague]. Seu subtítulo é “Uma Deliberação Simples de Orientação Psicológica sobre a Questão Dogmática do Pecado Hereditário”. Supõe-se que seja um contrapeso sério para a “leitura leve” dos Prefácios. Mas faz parte da mesma polêmica contra os esforços humanos imanentes para alcançar o divino. Do ponto de vista da psicologia e da dogmática teológica, elabora o tema do sermão apenas a Ou/Ou – que contra Deus estamos sempre errados. O pecado é inevitável. O pecado, em última análise, consiste em estar fora de Deus. Somente

Jesus Cristo, o Deus-homem, não está em pecado. A consciência do pecado surge como parte do desenvolvimento psicológico humano. Está ausente do imediatismo inocente da infância. Desperta com o desejo sexual – quando queremos possuir o outro. O desejo é aqui entendido como uma carência que queremos preencher. A posse, ou incorporação do outro, é pensada como a forma de realização do desejo. No amor erótico, parece que parte de nós está fora de nós e precisa ser reintegrada (como na explicação do amor de Aristófanes no Simpósio de Platão). Este é o começo da autoalienação e da perda do imediatismo inocente.

A autoalienação é um estágio necessário no caminho para se tornar um *self* (*eu*). Um *eu* é uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno, corpo e alma, mantidos juntos pelo espírito. Somente com o direcionamento desses aspectos do eu, por meio da autoalienação, surge o espírito. Mas o espírito só pode alcançar a síntese de si mesmo se reconhecer sua dependência absoluta nessa tarefa de Deus (“o poder que o põe”). Muito antes de chegar a esse estágio, a pessoa sente ansiedade diante da autoalienação. A ansiedade é um estado ambivalente, “uma antipatia simpática e uma simpatia antipática”. É a insinuação das delícias da liberdade, mas também da pavorosa responsabilidade que é consequência da liberdade. Como a vertigem, é o simultâneo fascínio e medo do abismo – uma possibilidade hipnótica de cair que induz a vertigem a cair mesmo.

A principal arena para o exercício da liberdade é tornar-se um eu. Mas isso requer alienação do ser sensorial imediato de alguém, assumindo responsabilidade ética por suas relações com outras pessoas e reconhecimento de sua dependência final de Deus. Cada um deles envolve risco – e, portanto, ansiedade. Um dos riscos envolvidos é a possibilidade de cair nas garras do demônio. Uma definição-chave dessa

noção é "reserva fechada em si mesmo" [*Indesluttethed*] – um estado no qual o indivíduo falha em se relacionar com o outro como outro, mas retorna a si mesmo em narcisismo ou solipsismo. Kierkegaard temia que sua escrita indireta e complicada pudesse ser sua própria forma de demoníaco e, por fim, optou por formas mais diretas de comunicação.

d. Estágios no caminho da vida e Pós-escrito não científico final

Como muitos dos trabalhos pseudônimos de Kierkegaard, *Estágios no Caminho da Vida* repete elementos de trabalhos pseudônimos anteriores. Em particular, repete o dispositivo de aninhar narradores dentro de narradores, repete personagens de *Ou/ou e Repetição*, e "repete" "O Diário do Sedutor" em "O Diário de Quidam". Este último foi originalmente concebido ao mesmo tempo que "O Diário do Sedutor", mas diferiria por ter o sedutor minado por sua própria depressão depois de conquistar a garota. *Estágios* também repete a ideia construída sobre a sequência de obras pseudônimas de que a existência humana pode ser concebida como caindo em "estágios" ou "esferas" distintas, que se relacionam em uma progressão dialética. *Estágios* repete as mesmas etapas já percorridas nos trabalhos anteriores, aparentemente sem avançar.

É outro exemplo da falsa escada para o paraíso, exemplificada pela escada de eros de Platão. A primeira seção principal de *Estágios*, "In Vino Veritas", empresta seu título do *Simpósio de Platão* e é modelado explicitamente nesse trabalho, tanto estrutural quanto tematicamente. Consiste em um grupo de homens em um banquete, cada um discursando por sua vez sobre a natureza do amor (erótico). Esta seção do livro é seguida por "Algumas Reflexões sobre o Casamento" do Juiz Wilhelm, para dar uma perspectiva ética sobre o amor. Segue-se o "Diário

de Quidam”, que deve seguir uma trajetória do amor erótico à consciência religiosa. Mas o diário de Quidam é emoldurado pelas palavras de Frater Taciturnus (uma repetição distorcida de Johannes de silentio), em que ele nos conta que o diário de Quidam foi retirado do fundo de um lago. Estava dentro de uma caixa com a chave trancada dentro – um símbolo do demoníaco.

Mais tarde, Frater Taciturnus diz explicitamente ao leitor que Quidam é demoníaco “na direção do religioso”. Além disso, como o “jovem” de *Repetição*, Quidam é apenas uma ficção inventada por Frater Taciturnus para ilustrar um ponto. À medida que lemos os *Estágios*, parece que estamos progredindo do estético, do ético ao religioso. Mas Frater Taciturnus puxa a escada debaixo de nossos pés em sua “Carta ao Leitor”. Ele até sugere que pode não haver nenhum leitor, caso em que ele se contenta em falar consigo mesmo – ou seja, retornar demonicamente a si mesmo, em vez de se relacionar sinceramente com um outro real. *O Pós-escrito Não Científico de Conclusão* repete esses movimentos de Estágios. Proclama-se apenas um pós-escrito aos *Fragmentos Filosóficos*, que qualquer leitor atento desse livro poderia ter escrito, e contém uma extensa resenha da autoria pseudônima até o momento.

O autoproclamado humorista Johannes Climacus retoma a problemática dos *Fragmentos Filosóficos* de saber se pode haver um ponto de partida histórico para a verdade eterna. Ele parece concluir que, uma vez que é impossível demonstrar a verdade objetiva das afirmações do cristianismo, o máximo que o indivíduo pode fazer é concentrar-se no modo de apropriação dessas afirmações. Isso entra na extensa discussão sobre interioridade e subjetividade, que costuma ser tomada como base para a acusação de que Kierkegaard é um “irracionalista”. Climacus, mas não Kierkegaard, proclama que “verdade é subjetividade” (assim como

"subjetividade é mentira"). Climacus também faz uma distinção entre dois tipos de religiosidade: "Religiosidade A" e "Religiosidade B".

A primeira é a concepção pagã de religião e se caracteriza pela inteligibilidade, imanência e reconhecimento da continuidade entre temporalidade e eternidade. A religiosidade B é apelidada de "religiosidade paradoxal" e supostamente representa a essência do cristianismo. Ele postula uma divisão radical entre imanência e transcendência, uma descontinuidade entre temporalidade e eternidade, mas também afirma que o eterno veio à existência no tempo. Isso é um paradoxo e só pode ser acreditado "em virtude do absurdo". A distinção entre "Religiosidade A" e "Religiosidade B" é outra expressão da distinção entre recordação e repetição, ou entre eros e ágape, ou entre imanência e transcendência. Supõe-se que marque o abismo entre o cristianismo e todas as outras formas de fé. O paradoxo da encarnação cristã é apresentado como uma ofensa à razão, que só pode ser superada com um salto de fé. Mas mesmo um salto está sob o controle do indivíduo. Pode exigir mais coragem e induzir mais ansiedade do que a ascensão constante passo a passo de uma escada. Um está fora de mais de 70.000 braças. Mas Climacus é um humorista. O humor é caracterizado como um meio de "revogar" a existência.

Embora Climacus escreva sobre a fé cristã, ele não a vive. Ele representa na modalidade de possibilidade o que só pode ser experimentado na modalidade de atualidade. No fim de *Concluindo o Pós-escrito Não Científico*, Climacus revoga explicitamente tudo o que disse – embora tenha o cuidado de acrescentar que dizer algo e revogá-lo não é o mesmo que nunca ter dito nada. Ou seja, ao final do pseudônimo *scala paradisi*, o autor pseudônimo proclama que o que disse é enganoso – porque apresenta uma continuidade entre as categorias imanentes do

pensamento humano e o divino na forma de analogia. Mas não há analogia com o divino. É *sui generis*. É “o livro” para a vida humana como “prefácio”.

3. Os Discursos Edificantes

a. Sermões, Deliberações e Discursos Edificantes

Simultaneamente à publicação das obras estéticas pseudônimas, Kierkegaard publicou uma série de obras que chamou de “Discursos Edificantes” [Opbyggelige Taler]. Estes foram escritos em seu próprio nome e a maioria deles foi dedicada “Ao falecido Michael Pedersen Kierkegaard, anteriormente um comerciante de roupas aqui na cidade, meu pai”. Embora normalmente tomem um tema do *Novo Testamento* como ponto de partida, Kierkegaard nega explicitamente que sejam sermões. Isso porque ele não havia sido ordenado e, portanto, escreveu “sem autoridade”. Eles também são dirigidos a “aquele único indivíduo” e não a uma congregação.

Kierkegaard distingue seus “discursos edificantes” como gênero de outras obras que ele chama de “deliberações” [*Overveie/ser*]. Os discursos edificantes “se acumulam” enquanto as deliberações são uma “pesagem”. Discursos edificantes pressupõem a fé e a terminologia cristã como dadas e compreendidas, e se baseiam nisso. Eles são destinados a aumentar a fé e o amor do leitor cristão. As deliberações, embora possam tratar ostensivamente do mesmo assunto, implicam que o leitor está fora do assunto que está sendo pesado. Mas isso é em um sentido particular. Ao pesar algo em uma balança, medimos dois pesos um contra o outro. Ao deliberar, o leitor pesa o significado temporal do assunto em relação ao seu significado eterno. A deliberação, como tipo de escrita, pesa no equilíbrio temporal e eterno do leitor com força polêmica. Destina-se a transformar a visão normal e mundana de pernas

para o ar. *Obras de amor* tem o subtítulo "Algumas Deliberações Cristãs na Forma de Discursos". Tem a natureza polêmica e invertida da deliberação, mas contém em si a forma do discurso. Além disso, um dos temas explícitos desses discursos é a edificação.

Mas por causa da estrutura de deliberação, os discursos sobre edificação não são necessariamente para edificação. Eles não pressupõem uma compreensão das categorias cristãs, mas visam levar o leitor a uma compreensão - por meio da deliberação. O livro anterior com pseudônimo, *O conceito de ansiedade*, tem como subtítulo "Uma Deliberação Simples de Orientação Psicológica sobre a Questão Dogmática do Pecado Hereditário". Como *obras de amor* é uma séria ponderação de vários conceitos cristãos, de forma a provocar os leitores a repensar a relação entre o temporal e o eterno em suas vidas. Kierkegaard usa ainda outros gêneros relacionados além de deliberações e discursos edificantes.

O pseudônimo Anti-Climacus usa as legendas "Uma Exposição Psicológica Cristã [*Udvikling*] para Edificação e Despertar" (*A Doença até a Morte*) e "Para Despertar e Fazer Interior" (*Prática no Cristianismo*). Estes são escritos a partir de um ponto de vista cristão idealizado, portanto, não apenas pressupõem uma compreensão das categorias cristãs, mas buscam elevar o nível de consciência ao mais alto nível da fé cristã.

b. Comunicação direta e indireta

Kierkegaard lutou para encontrar meios de comunicação apropriados que abordassem a natureza interior da fé cristã. Ele achava que seus contemporâneos tinham muito conhecimento (objetivo), que precisava ser removido antes que eles pudessem alcançar a consciência da interioridade individual. Tudo foi facilitado demais para as pessoas, com a imprensa

fornecendo opiniões prontas, a cultura popular fornecendo valores prontos e a filosofia especulativa fornecendo notas promissórias no lugar de realizações reais. A tarefa de Kierkegaard como comunicador era, inicialmente, tornar as coisas mais difíceis. Para fazer isso, ele desenvolveu um método de comunicação indireta. Isso foi projetado para confrontar o leitor com paradoxo, contradição e dificuldade por meio da refração do ponto de vista narrativo por meio de pseudônimos, prefácios, pós-escritos, interlúdios, expectorações preliminares, repetições, ironia, revogação e outros artifícios que obscurecem a intenção do autor.

Esses artifícios destinam-se a minar a autoridade do autor, de modo que quaisquer “verdades” contidas no texto não podem ser meramente aprendidas de cor ou apropriadas “objetivamente”. Em vez disso, o texto destina-se a fornecer uma superfície polida na qual o leitor se vê. A maneira como o leitor se apropria do texto, o entende e o julga revelará mais sobre o leitor do que sobre o texto. O texto destina-se a fornecer uma superfície polida na qual o leitor passa a ver a si mesmo. A maneira como o leitor se apropria do texto, o entende e o julga revelará mais sobre o leitor do que sobre o texto. O texto destina-se a fornecer uma superfície polida na qual o leitor passa a ver a si mesmo. A maneira como o leitor se apropria do texto, o entende e o julga revelará mais sobre o leitor do que sobre o texto.

Parte do método de comunicação indireta consistia em justapor duas séries de textos: os textos pseudônimos e os “discursos edificantes”. Estes últimos foram publicados sob o nome próprio de Kierkegaard, e foram co-extensivos com a autoria pseudônima. Eles são evidências de que ele foi um autor religioso desde o início.

O método indireto das obras pseudônimas é muitas vezes complicado, obscuro e uma combinação de confissão pessoal e ofuscação

(dessas confissões). Toda a autoria pseudônima de *Ou/ou a Pós-escrito Não Científico Final* pode ser lida como uma paródia da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel* – um conceito enormemente barroco que ameaça se tornar demoníaco em sua obscuridade e complexidade labiríntica. Essa complexidade é equilibrada pelas variações temáticas relativamente simples dos textos bíblicos que se encontram nos discursos edificantes. Estas últimas eram comunicações diretas – mas dirigidas apenas a cristãos que pudessem entendê-las.

As obras indiretas, por outro lado, foram projetadas para seduzir ou enganar para a verdade aqueles que estão fora dela – como os hegelianos dinamarqueses e seus seguidores. Ao parodiar a *Enciclopédia de Hegel*, Kierkegaard estava minando todo o sistema em que os hegelianos dinamarqueses depositavam tanta fé. Ele complementou sua paródia de Hegel com zombarias mais específicas em determinados hegelianos dinamarqueses ao longo da “autoria”. Kierkegaard continuou a escrever discursos edificantes em conjunto com a “segunda autoria”, para acompanhar as obras do pseudônimo Anti-Climacus. Após a “segunda autoria” escreveu discursos cristãos mais polêmicos e estridentes do que os discursos edificantes. Eles eram igualmente “diretos” – sendo publicados em seu próprio nome, mas abordavam emoções e valores diferentes.

c. Aquele único indivíduo, meu leitor

Os discursos edificantes de Kierkegaard são dirigidos a “aquele único indivíduo, meu leitor”. Quando ele usou esse endereço pela primeira vez, pretendia que se aplicasse a Regina Olsen. Mas ele veio a ver que tinha uma aplicação mais ampla. Ele havia polemizado desde seus primeiros escritos contra a imprensa e contra as tendências culturais e políticas de

“nivelar” indivíduos em massas homogêneas. Seu termo de aversão ao instrumento de nivelamento despersonalizado e desindividualizado era “a multidão”. Corresponde à noção de “rebanho” de Nietzsche e à noção de “o Homem” de Heidegger. Um subconjunto da “multidão” que atraiu especialmente a ira de Kierkegaard foi “o público leitor”. Essa era a massa anônima, consumidora da opinião literária de segunda mão dos “revisores”.

A maioria dos revisores, na opinião de Kierkegaard, eram condescendentes apressados e mal informados da opinião pública, para que revisores e público se alimentassem em um círculo vicioso. As resenhas eram escritas mesmo sem que o revisor tivesse lido o livro, e então circulavam por meio de fofocas pelo “público leitor” como julgamento final sobre o livro. A circulação anônima de fofocas públicas é a antítese de um compromisso sério com a verdade em um nível pessoal.

O cristianismo se dirige ao indivíduo único. Suas verdades, segundo Kierkegaard, devem ser apropriadas interiormente, com seriedade e paixão infinita. Assim como não podemos morrer a morte de outra pessoa, não podemos viver a fé de outra pessoa. Existir interiormente em paixão como indivíduo é um pré-requisito para a fé cristã. Ter a fé cristã é um pré-requisito para a compreensão dos discursos edificantes. Assim, os discursos edificantes são dirigidos a cada indivíduo. As obras pseudônimas de autoria estética costumam ter cartas endereçadas também ao leitor. Mas, como no caso das cartas de Constantino Constâncio e Frater Taciturnus, elas acabam sendo solilóquios dirigidos a si mesmos mais do que comunicações diretas e abertas a um leitor considerado genuinamente outro.

4. A "Segunda Autorial"

a. Obras de amor

Obras de amor foi escrito sob o próprio nome de Kierkegaard. Seu subtítulo o insere no gênero das "deliberações cristãs" - ou seja, ponderações polêmicas das noções cristãs. Não pressupõe uma compreensão existencial do amor cristão, como se fosse um "discurso edificante", mas desafia o leitor a abrir-se à compreensão especificamente cristã do amor. Para um leitor que entende o amor principalmente em termos de eros, a noção cristã de amor como ágape é contra-intuitiva. Enquanto eros é um sentimento preferencial de desejo, ágape é um dever espiritual de servir ao próximo (sem discriminação em termos de preferência). Enquanto eros é, em última análise, egoísta, destinado a satisfazer o desejo do amante, ágape é altruísta, exigindo auto sacrifício. Enquanto eros é muitas vezes construído sobre a objetificação visual do amado, ágape requer que o indivíduo se torne "transparente" e "como nada" diante de Deus. Enquanto eros é tipicamente uma relação entre duas pessoas, ágape sempre envolve Deus como o "terceiro" na relação.

Obras de amor concentra-se não tanto na compreensão do amor como tal, mas na compreensão das obras de amor. O amor será conhecido como fruto dessas obras de amor. Visto que Deus é amor, só pode ser conhecido através do compromisso existencial da fé cristã. Esta fé só é vivida na tentativa de imitar a vida de Cristo. A própria vida de Cristo foi a principal obra de amor de Deus pelos seres humanos. É somente através desta obra de amor que podemos conhecer Deus como amor. A única verdadeira obra de amor é ajudar alguém a alcançar a autonomia através do amor cristão. Mas se essa pessoa perceber que dependia de algum

outro ser humano para alcançar a autonomia, essa autonomia será desfeita.

O autor humano de uma obra de amor deve desaparecer no ato de amor, para que somente o amor seja percebido e somente Deus seja reconhecido como seu autor. Isso apresenta a Kierkegaard uma tarefa difícil ao escrever Obras de amor *Obras de Amor*. Se ajudar seus leitores a alcançar autonomia por meio de uma compreensão do amor cristão, e os leitores reconhecerem Kierkegaard como o autor, deixará de ser uma obra de amor. Kierkegaard tem que desaparecer como autor para que o livro funcione como uma obra de amor. Ele recorre ao dispositivo do traço [Tankestreg] para conseguir seu desaparecimento. Ele fala explicitamente sobre esse uso do traço durante o curso de *Obras de Amor*, e termina a penúltima seção do livro com um travessão (infelizmente omitido da tradução inglesa).

A conclusão que segue o traço é uma apresentação das palavras do apóstolo João. Como apóstolo, João apresenta a palavra de Deus. A palavra de Deus é um registro da vida de Cristo, que é a obra de amor de Deus. Assim, a palavra de Deus é obra de amor. Kierkegaard, por meio do travessão, apaga seu ego de autor para permitir que a palavra de Deus brilhe – preservando assim *Obras de Amor* como obra de amor.

b. Anti-Climacus

Anti-Climacus é o autor pseudônimo de duas obras maduras de Kierkegaard: *A doença até a morte* (1849) e *Prática no Cristianismo* (1850). Como seu nome indica, Anti-Climacus representa a antítese de Johannes Climacus. Como vimos, Climacus deriva seu nome do monge que escreveu *Scala Paradisi*, abraçando assim a ideia de que é possível que os seres humanos ascendam ao céu por seu próprio poder. A autoria

"estética", culminando no *Pós-escrito Não Científico Final*, explora uma série de modos possíveis de escalar o céu – por meio do amor erótico, da torre de Babel da poesia estética, das obras éticas ou da razão especulativa. Todos são achados em falta. Tendo estabelecido a natureza absoluta da transcendência através de repetidas paródias dessas vãs tentativas de autoria estética, Kierkegaard passa a mostrar através do Anti-Climacus como vários conceitos estéticos são transfigurados de um ponto de vista cristão ideais.

As noções centrais exploradas em *A doença até a morte* são "desespero" e "o eu". A esse respeito, é uma repetição cristã dos temas centrais de *O Conceito de Ansiedade*, com o "desespero" suplantando a "ansiedade". Ambos exploram a tarefa de tornar-se um self do ponto de vista da psicologia e da fé cristã. Ambos invocam o pecado como o maior obstáculo para se tornar um eu. No entanto, paradoxalmente, tornar-se consciente do pecado é um pré-requisito para a fé e a individualidade. Anti-Climacus distingue entre "ser humano" e "eu". O ser humano é uma síntese, de infinito e finito, temporal e eterno, liberdade e necessidade, corpo e alma. O self, por outro lado, é o processo de relacionar esses elementos de síntese entre si. O eu é a tarefa de manter o equilíbrio adequado da síntese.

Mas esta tarefa está além da capacidade de um mero ser humano sozinho. Desejar ser um eu é em si uma forma de desespero. Não querer ser um eu também é uma forma de desespero. Desconhecer a possibilidade de ser um eu também é uma forma de desespero. O único antídoto para o desespero é a fé cristã. A fé fornece o elemento que falta na síntese, ou seja, um reconhecimento de Deus como o fundamento necessário da auto-relação. Mas, para tornar-se consciente de Deus, primeiro é preciso tornar-se consciente de sua diferença absoluta de Deus.

Esta é a função da consciência do pecado. A consciência do pecado pressupõe a consciência de Deus. A forma definitiva de desespero é se desesperar com o próprio pecado e, assim, não aceitar o perdão de Deus. Somente por meio do movimento da fé a graça de Deus pode ser recebida e aceita, reconhecendo assim a alteridade absoluta de Deus, bem como nossa dependência absoluta de Deus para sermos eus. A prática no Cristianismo complementa *A doença até a morte* tematicamente. Trata da resposta cristã apropriada à graça divina e da cura pela penitência. Mas também repete alguns dos temas de *Fragmentos filosóficos* e *Pós-escrito não científico conclusivo*. Em particular, revisita os temas da ofensa e o ponto de partida histórico para a verdade eterna. Este último é explorado sob a rubrica do tornar-se contemporâneo do absoluto. A fé cristã é o único meio de o ser humano imanente e temporal ter contato com a verdade transcendente e eterna, pois essa fé consiste em crer que Cristo foi a encarnação de Deus. Essa fé consiste não apenas na crença intelectual, mas na disposição de imitar a vida de Cristo ao máximo de suas forças.

Anti-Climacus cataloga várias maneiras pelas quais podemos nos ofender com alguém que afirma ser o "Deus-homem". No processo, ele discute a necessidade de Deus, como transcendente, usar um método de comunicação indireta. O Deus-homem precisa ser "incógnito" - chegar na forma irreconhecível de servo. Ele precisa sofrer, ser rejeitado, para evitar qualquer possível revelação direta de Seu status exaltado. Somente por meio de comunicação indireta, e não por revelação direta, o indivíduo chegará a se relacionar com o Deus-homem por meio da fé. A possibilidade da fé é o reverso da possibilidade da ofensa. A ofensa é enfatizada por meio do humilde método incógnito e indireto de comunicação do Todo-Poderoso.

c. O Ataque à Igreja

Kierkegaard chegou a pensar que talvez a comunicação indireta devesse ser de proveniência exclusiva do Deus-homem. Ele passou a considerar cada vez mais sua própria indireção e seu caso de amor com a linguagem como tentações demoníacas. Quando o Bispo Primaz da Igreja do Povo Dinamarquês, o antigo pastor de seu pai, Mynster, morreu em janeiro de 1854, Kierkegaard sentiu-se livre para atacar a igreja estabelecida de forma mais direta e estridente. Ele havia suprimido alguns escritos críticos e potencialmente ofensivos enquanto Mynster ainda estava vivo. Mas ele foi precipitado em um ataque frontal completo quando o novo Bispo Primaz, Martensen, antigo rival de Kierkegaard, descreveu publicamente o falecido Mynster como “uma testemunha da verdade”. Kierkegaard respeitava Mynster como pastor e homem, mas achava que sua administração da igreja era ineficiente. Mynster conduziu a igreja a relações mais próximas com o estado e reforçou os valores da “cristandade” em vez do “cristianismo”.

O primeiro foi um fenômeno da história cultural; o último era o veículo da fé individual apaixonada e interior. Dadas as tendências niveladoras da “era atual”, a cristandade como fenômeno cultural estava em rota de colisão com a fé cristã. Ameaçou substituir “o indivíduo único” pela “multidão” (sob o disfarce de “congregação”), a luta pela mediação, a revolução pela reflexão e as obras de amor pelo estado de bem-estar. Pior ainda, ameaçava usurpar a verdade eterna com fofocas temporais. Portanto, chamar seu principal porta-voz de “testemunha da verdade” provocou uma reação extremada de Kierkegaard.

Seus discursos mudaram de edificações gentis para apelos estridentes às armas. Ele passou de uma posição de “neutralidade armada” em relação à política da igreja, para uma de intervenção decisiva “no

instante". "O Instante" [Øieblikket – literalmente 'o brilho de um olho'] foi a última publicação frenética de Kierkegaard. O Conceito de Angústia havia identificado "o instante" como o ponto de intersecção do tempo e da eternidade. É o momento da decisão, o momento da visão transfigurante, o momento da contemporaneidade com Cristo. Foi também o momento de abrir mão da comunicação indireta e falar diretamente.

"O Instante" era o nome de um folheto que Kierkegaard publicou para continuar seu ataque à igreja estatal. Ele publicou dez edições entre seu início em maio de 1855 e a última em setembro de 1855, quando desmaiou e foi internado no hospital. Mas falar diretamente, tendo falado por tanto tempo indiretamente, não é o mesmo que a comunicação direta "objetiva" à qual ele originalmente resistiu. Não foi uma comunicação direta sobre a verdade eterna, mas uma intervenção oportuna na política contemporânea. Foi um ato verbal, ao invés de uma contribuição medida para a literatura. Outra parte importante da "segunda autoria" consiste nas autorreflexões que Kierkegaard escreveu sobre sua própria obra como autor. Em 1851 publicou *Sobre meu trabalho como autor*, mas também escreveu várias outras obras que só foram publicadas postumamente. Estes incluem *O ponto de vista do meu trabalho como autor: um relato para a história* (1859), *Neutralidade armada ou minha posição como autor cristão na cristandade* (1880), e *Três notas sobre minha atividade como autor* (1859). Ele também reteve a publicação de *O livro sobre Adler*, um estudo extenso de Adolph Adler, um proeminente hegeliano e pastor da Igreja do Povo Dinamarquês. Adler afirmou ter recebido revelação divina, mas a análise de Kierkegaard de seus escritos tenta demonstrar a confusão de Adler. Adler se torna, nas palavras de Kierkegaard, "uma sátira sobre a filosofia hegeliana e a era atual". Kierkegaard também usou o caso de Adler para distinguir entre "um gênio" e "um apóstolo". Outra obra,

também publicada postumamente, foi “A dialética ética e ético-religiosa da comunicação” (1877).

Kierkegaard agonizou sobre a possibilidade de publicar essas comunicações diretas sobre suas próprias estratégias de comunicação e como ele via sua atividade como autor. Uma preocupação particular era como esses escritos diretos afetariam a complexa dialética de comunicações diretas e indiretas que ele havia estabelecido em suas “autorias”. Em última análise, ele confiou na orientação de “Governança” [*Styre/se*] para decidir se publicava ou não – tanto quanto Sócrates havia confiado nas advertências de seu *daimonion* sobre envolver ou não as pessoas em um interrogatório filosófico. Retrospectivamente, Kierkegaard considerava que sua atividade como autor estava sob a direção da Governança. Ele não tinha uma visão clara desde o início sobre a estrutura de suas autorias, mas percebeu que o que ele havia sido instruído a escrever era o que era necessário para um poeta religioso na era atual. Ele era um escritor que transbordava de ideias – muitas para escrever.

Portanto, a Governança teve que fazê-lo sentar como um colegial e fazê-lo escrever como se estivesse escrevendo “uma tarefa de trabalho”. Da mesma forma que desapareceu sob o traço nas obras de amor, Kierkegaard “desaparece” nas e relatos de sua própria atividade como escritor sob o signo de “Governança”.

5. Referências e Leituras Adicionais

Escritos de Kierkegaard

Dinamarquês

- *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, ed. Niels Thulstrup, Copenhagen: Munksgaard, 1953-4.

- *Søren Kierkegaards Papirer*, ed. PA Heiberg, V. Kuhr & E. Torsting, segunda edição Niels Thulstrup, Copenhagen: Gyldendal, 1968-78.
- *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. AB Drachmann, JL Heiberg & HD Lange, segunda edição, Copenhagen: Nordisk Forlag, 1920-36.
- *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. NJ Cappelørn, et.al., Copenhagen: Gad, 1997-.
- English *Kierkegaard's Writings* volumes 1-XXVI, ed. & trans. HV Hong, et al. Imprensa da Universidade de Princeton: 1978-2000.

Comentário

- Cappelørn, Niels Jørgen, Hermann Deuser, et.al. (eds), *Kierkegaard Studies Yearbook 1996-*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1996-
- Ferreira, M. Jamie, *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford University Press, 2001
- Garff, Joakim, *SAK: Søren Aabye Kierkegaard: en biografi*, Copenhagen: Gad, 2000
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge University Press, 2001
- Hannay, Alastair & Gordon Marino (eds), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1998
- Kirmmse, Bruce, *Encontros com Kierkegaard*, Princeton University Press, 1996
- Kirmmse, Bruce, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington: Indiana University Press, 1990
- Mackey, Louis, *Pontos de Vista: Leituras de Kierkegaard*, Tallahassee: Florida State University Press, 1986
- Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard's Thought*, ed. & trans. HV Hong & EH Hong, Princeton University Press, 1971

- Pattison, George, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, Nova York: St. Martin's Press, 1992
- Perkins, Robert L (ed.), *Comentário Kierkegaard Internacional*, Macon: Mercer University Press
- Esta é uma série de antologias de ensaios, com cada volume destinado a acompanhar os volumes que compõem *os Escritos de Kierkegaard*, op.cit.

Informação sobre o autor

William McDonald

University of New England

Australia

ARTHUR SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi apelidado de “filósofo do artista” por conta da inspiração que sua estética deu a artistas de todos os matizes. Ele também é conhecido como o filósofo do pessimismo, pois articulou uma visão de mundo que desafia o valor da existência. Sua prosa elegante e musculosa lhe rendeu a reputação de um dos maiores estilistas alemães. Embora ele nunca tenha alcançado a fama de filósofos pós-kantianos como Johann Gottlieb Fichte e Hegel em sua vida, seu pensamento informou o trabalho de luminares como Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein e, mais notoriamente, Friedrich Nietzsche. Ele também é conhecido como o primeiro filósofo alemão a incorporar o pensamento oriental em seus escritos.

O pensamento de Schopenhauer é iconoclasta por várias razões. Embora se considerasse o único verdadeiro herdeiro filosófico de Kant, ele argumentava que o mundo era essencialmente irracional. Escrevendo na época do romantismo alemão, ele desenvolveu uma estética que era classicista em sua ênfase no eterno. Quando os filósofos alemães estavam entrincheirados nas universidades e imersos nas preocupações teológicas da época, Schopenhauer era um ateu que ficava fora da profissão acadêmica.

A falta de reconhecimento de Schopenhauer durante a maior parte de sua vida pode ter sido devido à iconoclastia de seu pensamento, mas provavelmente também se deveu em parte ao seu temperamento irascível e teimoso. As diatribes contra Hegel e Fichte espalhadas ao longo de suas obras fornecem evidências de seu estado de espírito. Independentemente do motivo pelo qual a filosofia de Schopenhauer foi negligenciada por tanto tempo, ele merece plenamente o prestígio que desfrutou tarde demais em sua vida.

ÍNDICE

1. A vida de Schopenhauer
2. O pensamento de Schopenhauer
 - a. O mundo como vontade e representação
 - I. A Metafísica e a Epistemologia de Schopenhauer
 - II. As Ideias e a Estética de Schopenhauer
 - b. A Vontade Humana
 - I. Agência e liberdade
 - II. Ética
- O Pessimismo de Schopenhauer
- Referências e Leituras Adicionais
 - a. Fontes primárias disponíveis em inglês
 - b. Fontes secundárias

1. A Vida de Schopenhauer

Arthur Schopenhauer nasceu em 22 de fevereiro de 1788 em Danzig (agora Gdansk, Polônia) filho de um próspero comerciante, Heinrich Floris Schopenhauer, e sua esposa muito mais jovem, Johanna. A família mudou-se para Hamburgo quando Schopenhauer tinha cinco anos, porque seu pai, um defensor do iluminismo e dos ideais republicanos, considerou Danzig inadequado após a anexação prussiana. Seu pai queria que Arthur se tornasse um comerciante cosmopolita como ele e, portanto, viajou com Arthur extensivamente em sua juventude. Seu pai também providenciou para que Arthur morasse com uma família francesa por dois anos quando ele tinha nove anos, o que permitiu que Arthur se tornasse fluente em francês. Desde tenra idade, Arthur queria seguir a vida de um estudioso. Em vez de forçá-lo a seguir sua própria carreira, Heinrich fez uma proposta a Arthur: o menino poderia acompanhar seus pais em uma

viagem pela Europa, depois disso, ele aprenderia com um comerciante, ou ele poderia frequentar um ginásio em preparação para frequentar a universidade. Arthur escolheu a primeira opção, e seu testemunho em primeira mão nesta viagem do profundo sofrimento dos pobres ajudou a moldar sua visão filosófica pessimista do mundo.

Depois de voltar de suas viagens, Arthur começou a aprender com um comerciante em preparação para sua carreira. Quando Arthur tinha 17 anos, seu pai morreu, provavelmente como resultado de suicídio. Após sua morte, Arthur, sua irmã Adele e sua mãe receberam uma herança considerável. Dois anos após a morte de seu pai, com o incentivo de sua mãe, Schopenhauer se libertou de sua obrigação de honrar os desejos de seu pai e começou a frequentar um ginásio em Gotha. Ele era um aluno extraordinário: ele dominava grego e latim enquanto estava lá, mas foi demitido da escola por satirizar um professor.

Enquanto isso, sua mãe, que segundo todos os relatos não estavam felizes com o casamento, usou sua recém-descoberta liberdade para se mudar para Weimar e se envolver na vida social e intelectual da cidade. Ela teve grande sucesso lá, tanto como escritora quanto como anfitriã, e seu salão se tornou o centro da vida intelectual da cidade com luminares como Johann Wolfgang Von Goethe, os irmãos Schlegel (Karl Wilhelm Friedrich e August Wilhelm), e Christoph Martin Wieland regularmente presentes. O sucesso de Johanna teve influência no futuro de Arthur, pois ela o apresentou a Goethe, o que acabou levando à colaboração deles em uma teoria das cores. Em uma das reuniões de sua mãe, Schopenhauer também conheceu o estudioso orientalista Friedrich Majer, que estimulou em Arthur um interesse vitalício pelo pensamento oriental. Ao mesmo tempo, Johanna e Arthur nunca se deram bem: ela o achava taciturno e excessivamente crítico e ele a considerava uma alpinista social

superficial. As tensões entre eles atingiram o auge quando Arthur tinha 30 anos, quando ela pediu que ele nunca mais a contactasse.

Antes de romper com sua mãe, Arthur se matriculou na Universidade de Göttingen em 1809, onde se matriculou no estudo de medicina. Em seu terceiro semestre em Göttingen, Arthur decidiu dedicar-se ao estudo da filosofia, pois em suas palavras: "A vida é um negócio desagradável... Resolvi passar a minha refletindo sobre isso". Schopenhauer estudou filosofia sob a tutela de Gottlieb Ernst Schultz, cuja obra principal foi um comentário crítico do sistema de idealismo transcendental de Kant. Schultz insistiu que Schopenhauer iniciasse seu estudo da filosofia lendo as obras de Immanuel Kant e Platão, os dois pensadores que se tornaram os filósofos mais influentes no desenvolvimento de seu próprio pensamento maduro. Schopenhauer também iniciou um estudo das obras de Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, de cujo pensamento ele se tornou profundamente crítico.

Schopenhauer transferiu-se para a Universidade de Berlim em 1811 com o objetivo de assistir às palestras de Johann Gottlieb Fichte, que na época era considerado o filósofo alemão mais emocionante e importante de sua época. Schopenhauer também assistiu às palestras de Friedrich Schleiermacher, pois Schleiermacher era considerado um tradutor e comentarista altamente competente de Platão. Schopenhauer ficou desiludido com ambos os pensadores e com a vida intelectual universitária em geral, que ele considerava desnecessariamente abstrusa, afastada de preocupações filosóficas genuínas e comprometida por agendas teológicas.

A Grande Armée de Napoleão chegou a Berlim em 1813, e logo depois Schopenhauer mudou-se para Rudolstadt, uma pequena cidade perto de Weimar, a fim de escapar da turbulência política. Lá

Schopenhauer escreveu sua tese de doutorado, *A Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*, na qual forneceu uma investigação sistemática do princípio da razão suficiente. Ele via seu projeto como uma resposta a Kant que, ao delinear as categorias, negligenciou atender às formas que as fundamentam. No ano seguinte, Schopenhauer se estabeleceu em Dresden, esperando que o ambiente bucólico tranquilo e os ricos recursos intelectuais encontrados ali favorecessem o desenvolvimento de seu sistema filosófico. Schopenhauer também iniciou um intenso estudo de Baruch Spinoza, cuja noção de *natura naturans*, noção que caracterizava a natureza como auto atividade, tornou-se chave para a formulação de sua explicação da vontade em seu sistema maduro.

Durante seu tempo em Dresden, ele escreveu *Sobre Visão e Cores*, produto de sua colaboração com Goethe. Neste trabalho, ele usou a teoria de Goethe como ponto de partida para fornecer uma teoria superior à de seu mentor. A relação de Schopenhauer com Goethe tornou-se tensa depois que Goethe tomou conhecimento da publicação. Durante seu tempo em Dresden, Schopenhauer dedicou-se a completar seu sistema filosófico, um sistema que combinava o idealismo transcendental de Kant com a visão original de Schopenhauer de que a vontade é a Coisa-em-si. Publicou sua principal obra que expôs esse sistema, *O Mundo como Vontade e Representação*, em dezembro de 1818 (com data de publicação de 1819). Para desgosto de Schopenhauer, o livro não impressionou o público.

Em 1820, Schopenhauer recebeu permissão para lecionar na Universidade de Berlim. Ele deliberadamente, e descaradamente, agendava suas palestras no mesmo horário que as de Hegel, que era o membro mais ilustre do corpo docente. Apenas um punhado de alunos assistiu às palestras de Schopenhauer, enquanto mais de 200 alunos

assistiram às palestras de Hegel. Embora ele tenha permanecido na lista de conferencistas por muitos anos em Berlim, ninguém mostrou mais interesse em assistir suas palestras, o que só alimentou seu desprezo pela filosofia acadêmica.

A década seguinte foi talvez a mais sombria e menos produtiva de Schopenhauer. Ele não apenas sofria com a falta de reconhecimento que sua filosofia inovadora recebeu, mas também sofria de uma variedade de doenças. Ele tentou fazer carreira como tradutor de prosa francesa e inglesa, mas essas tentativas também encontraram pouco interesse do mundo exterior. Durante este tempo Schopenhauer também perdeu um processo para a costureira Caroline Luise Marguet que começou em 1821 e foi resolvido cinco anos depois. Marguet acusou Schopenhauer de espancá-la e chutá-la quando ela se recusou a sair da antecâmara para o apartamento dele. Como resultado do processo, Schopenhauer teve que pagar a ela 60 táleres anualmente pelo resto de sua vida.

Em 1831, Schopenhauer fugiu de Berlim por causa de uma epidemia de cólera (uma epidemia que mais tarde tirou a vida de Hegel) e se estabeleceu em Frankfurt, onde permaneceu pelo resto de sua vida. Em Frankfurt, voltou a ser produtivo, publicando uma série de obras que expunham vários pontos de seu sistema filosófico. Ele publicou *Sobre a Vontade na Natureza* em 1836, que explicava como novos desenvolvimentos nas ciências físicas serviram como confirmação de sua teoria da vontade. Em 1839, ele recebeu pela primeira vez o reconhecimento público, um prêmio concedido pela Academia Norueguesa, em seu ensaio, *Sobre a liberdade da vontade humana*. Em 1840, ele apresentou um ensaio intitulado *Com base na moralidade* para a Academia Dinamarquesa, mas não recebeu nenhum prêmio, embora seu ensaio fosse à única submissão. Em 1841, ele publicou os dois ensaios sob

o título *Os problemas fundamentais da moralidade*, e incluiu uma introdução que era pouco mais do que uma acusação mordaz da Academia Dinamarquesa por não reconhecer o valor de seus insights.

Schopenhauer conseguiu publicar uma segunda edição ampliada de sua obra principal em 1843, que mais que dobrou o tamanho da edição original. A nova edição expandida não rendeu a Schopenhauer mais elogios do que o trabalho original. Ele publicou um trabalho de ensaios filosóficos populares e aforismos destinados ao público em geral em 1851 sob o título, *Parerga e Paralipomena (Obras Secundárias e Observações Tardias)*. Essa obra, o mais improvável de seus livros, lhe rendeu fama, e do lugar mais improvável: uma resenha escrita pelo estudioso inglês John Oxenford, intitulada "Iconoclasm in German Philosophy", que foi traduzida para o alemão. A resenha despertou o interesse dos leitores alemães, e Schopenhauer ficou famoso praticamente da noite para o dia. Schopenhauer passou o resto de sua vida se divertindo com sua fama duramente conquistada e tardia, e morreu em 1860.

2. O Pensamento de Schopenhauer

A filosofia de Schopenhauer se destaca de outros filósofos idealistas alemães em muitos aspectos. Talvez o mais surpreendente para o primeiro leitor de Schopenhauer familiarizado com os escritos de outros idealistas alemães seja a clareza e elegância de sua prosa. Schopenhauer era um ávido leitor dos grandes estilistas da Inglaterra e da França, e tentou emular seu estilo em seus próprios escritos. Schopenhauer frequentemente acusou escritores mais abstrusos, como Fichte e Hegel, de ofuscação deliberada, descrevendo este último como um escriba de absurdos em sua segunda edição de *A Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente*.

A filosofia de Schopenhauer também contrasta com seus contemporâneos na medida em que seu sistema permanece praticamente inalterado desde sua primeira articulação na primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*. Mesmo sua dissertação, que escreveu antes de reconhecer o papel da vontade na metafísica, foi incorporada ao seu sistema maduro. Por esta razão, seu pensamento foi organizado tematicamente em vez de cronologicamente abaixo.

a. O mundo como vontade e representação

I. A Metafísica e a Epistemologia de Schopenhauer

O ponto de partida para a metafísica de Schopenhauer é o sistema de idealismo transcendental de Immanuel Kant, conforme explicado em *A Crítica da Razão Pura*. Embora Schopenhauer seja bastante crítico de grande parte do conteúdo da Analítica Transcendental de Kant, ele endossa a abordagem de Kant à metafísica ao limitar a esfera da metafísica a articular as condições da experiência em vez de transcender os limites da experiência. Além disso, ele aceita os resultados da Estética Transcendental, que demonstram a verdade do idealismo transcendental. Como Kant, Schopenhauer argumenta que o mundo fenomenal é uma representação, ou seja, um objeto para o sujeito condicionado pelas formas de nossa cognição. Ao mesmo tempo, Schopenhauer simplifica a atividade do aparato cognitivo kantiano ao sustentar que toda atividade cognitiva ocorre de acordo com o princípio da razão suficiente, ou seja, que nada é sem razão de ser.

Na dissertação de Schopenhauer, que foi publicada sob o título *A Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente*, ele argumenta que todas as nossas representações estão conectadas de acordo com uma das quatro manifestações do princípio de razão suficiente, cada uma das quais

diz respeito a uma classe diferente de objetos. O princípio da razão suficiente do devir, que diz respeito aos objetos empíricos, fornece uma explicação em termos de necessidade causal: qualquer estado material pressupõe um estado anterior do qual ele segue regularmente. O princípio da razão suficiente do conhecimento, que diz respeito a conceitos ou juízos, fornece uma explicação em termos de necessidade lógica: para que um juízo seja verdadeiro, deve ter fundamento suficiente.

Quanto ao terceiro ramo do princípio, o do espaço e do tempo, o fundamento do ser é matemático: o espaço e o tempo são constituídos de tal modo que todas as suas partes se determinam mutuamente. Finalmente, para o princípio do querer, exigimos como fundamento um motivo, que é uma causa interna para aquilo que foi feito. Toda ação pressupõe um motivo do qual segue por necessidade.

Schopenhauer argumenta que filósofos anteriores, incluindo Kant, falharam em reconhecer que a primeira manifestação e a segunda manifestação são distintas e, posteriormente, tendem a confundir fundamentos e causas lógicas. Além disso, os filósofos não reconheceram até agora a operação do princípio nos domínios da matemática e da ação humana. Assim, Schopenhauer estava confiante de que sua dissertação não apenas forneceria um corretivo inestimável para as explicações anteriores do princípio da razão suficiente, mas também permitiria que todo tipo de explicação adquirisse maior certeza e precisão.

Deve-se notar que, embora a explicação de Schopenhauer do princípio da razão suficiente deva muito à explicação das faculdades de Kant, sua explicação está significativamente em desacordo com a de Kant de várias maneiras. Para Kant, o entendimento sempre opera por meio de conceitos e julgamentos, e as faculdades do entendimento e da razão são distintamente humanas (pelo menos em relação às criaturas animadas com

as quais estamos familiarizados). Schopenhauer, no entanto, afirma que o entendimento não é conceitual e é uma faculdade que tanto os animais quanto os humanos possuem. Além disso, a explicação de Schopenhauer da quarta raiz do princípio da razão suficiente está em desacordo com a explicação de Kant sobre a liberdade humana, pois Schopenhauer argumenta que as ações decorrem necessariamente de seus motivos.

Schopenhauer incorpora sua explicação do princípio da razão suficiente no sistema metafísico de sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*. Como vimos, Schopenhauer, como Kant, sustenta que as representações são sempre constituídas pelas formas de nossa cognição. No entanto, Schopenhauer aponta que há uma natureza interna dos fenômenos que escapa ao princípio da razão suficiente. Por exemplo, a etiologia (a ciência das causas físicas) descreve a maneira pela qual a causalidade opera de acordo com o princípio da razão suficiente, mas não pode explicar as forças naturais que fundamentam e determinam a causalidade física. Todas essas forças permanecem, para usar o termo de Schopenhauer, “qualidades ocultas”.

Ao mesmo tempo, há um aspecto do mundo que não nos é dado meramente como representação, que é o nosso próprio corpo. Estamos conscientes de nossos corpos como objetos no espaço e no tempo, como uma representação entre outras representações, mas também experimentamos nossos corpos de uma maneira bem diferente, como as experiências sentidas de nossos próprios movimentos corporais intencionais (ou seja, cinestesia). Essa consciência sentida é distinta da representação espaço-temporal do corpo. Uma vez que temos um insight sobre o que nós mesmos somos além da representação, podemos estender esse insight a todas as outras representações também. Assim, conclui Schopenhauer, a natureza mais íntima [*Innerste*], a força subjacente

de toda representação e também do mundo como um todo é à vontade, e toda representação é uma objetivação da vontade. Em suma, a vontade é a coisa em si. Assim, Schopenhauer pode afirmar que completou o projeto de Kant porque identificou com sucesso a coisa em si.

Embora toda representação seja uma expressão de vontade, Schopenhauer nega que cada item do mundo aja intencionalmente ou tenha consciência de seus próprios movimentos. A vontade é uma força cega e inconsciente que está presente em toda a natureza. Somente em suas objetivações mais elevadas, isto é, somente nos animais, essa força cega se torna consciente de sua própria atividade. Embora o esforço intencional consciente que o termo "vontade" implica não seja uma característica fundamental da vontade, o esforço intencional consciente é a maneira pela qual o experimentamos e Schopenhauer escolhe o termo com esse fato em mente.

Assim, o título da principal obra de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, resume bem seu sistema metafísico. O mundo é o mundo da representação, como um universal espaço-temporal de objetos individuados, um mundo constituído por nosso próprio aparato cognitivo. Ao mesmo tempo, o ser interior deste mundo, o que está fora de nosso aparato cognitivo ou o que Kant chama de coisa-em-si, é à vontade; a força original manifestada em cada representação.

II. As Ideias e a Estética de Schopenhauer

Schopenhauer argumenta que espaço e tempo, que são os princípios da individuação, são estranhos à Coisa-em-si, pois são os modos de nossa cognição. Para nós, a vontade se expressa em uma variedade de seres individuados, mas a vontade em si é uma unidade indivisa. É a mesma

força que atua em nosso próprio querer, nos movimentos dos animais, das plantas e dos corpos inorgânicos.

No entanto, se o mundo é composto de vontades indiferenciadas, por que essa força se manifesta de uma variedade tão grande de maneiras? A resposta de Schopenhauer é que a vontade é objetivada em uma hierarquia de seres. Em seu grau mais baixo, vemos a vontade objetivada nas forças naturais, e em seu grau mais alto a vontade é objetivada na espécie humana. Os fenômenos de graus superiores da vontade são produzidos por conflitos que ocorrem entre diferentes fenômenos dos graus inferiores da vontade, e no fenômeno da Ideia superior, os graus inferiores são subsumidos. Por exemplo, as leis da química e da gravidade continuam a operar nos animais, embora esses graus mais baixos não possam explicar completamente seus movimentos. Embora Schopenhauer explique os graus da vontade em termos de desenvolvimento, ele insiste que as gradações não se desenvolveram ao longo do tempo, pois tal compreensão suporia que o tempo existe independentemente de nossas faculdades cognitivas.

Assim, em todos os seres naturais vemos a vontade expressando-se em suas diversas objetivações. Schopenhauer identifica essas objetivações com as Ideias Platônicas por uma série de razões. Eles estão fora do espaço e do tempo, relacionados aos seres individuais como seus protótipos, e ontologicamente anteriores aos seres individuais que lhes correspondem.

Embora as leis da natureza suponham as Ideias, não podemos intuir as Ideias simplesmente observando as atividades da natureza, e isso se deve à relação da vontade com nossas representações. A vontade é a coisa em si, mas nossa experiência da vontade, nossas representações, é constituída por nossa forma de conhecimento, o princípio de razão

suficiente. O princípio de razão suficiente produz o mundo da representação como um nexo de entidades espaço-temporais, causalmente relacionadas. Portanto, o sistema metafísico de Schopenhauer parece impedir que tenhamos acesso às Ideias como elas são em si mesmas, ou de uma forma que transcenda esse quadro causalmente relacionado espaço-temporal.

No entanto, Schopenhauer afirma que há um tipo de conhecimento que está livre do princípio de razão suficiente. Ter um conhecimento que não seja condicionado por nossas formas de cognição seria uma impossibilidade para Kant. Schopenhauer torna esse conhecimento possível distinguindo as condições de conhecer, a saber, o princípio de razão suficiente, da condição de objetividade em geral. Ser objeto para um sujeito é uma condição dos objetos mais básica do que o princípio da razão suficiente para Schopenhauer. Uma vez que o princípio de razão suficiente nos permite experimentar objetos como particulares existentes no espaço e no tempo com uma relação causal com outras coisas, ter uma experiência de um objeto apenas na medida em que ele se apresenta a um sujeito, além do princípio de razão suficiente, é experimentar um objeto que não é espaço-temporal nem em uma relação causal com outros objetos. Tais objetos são as Ideias, e o tipo de cognição envolvida em percebê-los é a contemplação estética, pois a percepção das Ideias é a experiência do belo.

Schopenhauer argumenta que a capacidade de transcender o ponto de vista cotidiano e considerar objetos da natureza esteticamente não está disponível para a maioria dos seres humanos. Pelo contrário, a capacidade de considerar a natureza esteticamente é a marca do gênio, e Schopenhauer descreve o conteúdo da arte através de um exame do gênio. O gênio, afirma Schopenhauer, é aquele que recebeu da natureza

uma superfluidade do intelecto sobre a vontade. Para Schopenhauer, o intelecto é projetado para servir à vontade. Como nos organismos vivos a vontade se manifesta como impulso de autopreservação, o intelecto serve aos organismos individuais regulando suas relações com o mundo externo para assegurar sua autopreservação. Porque o intelecto é projetado para estar inteiramente a serviço da vontade, ele dorme, para usar a metáfora colorida de Schopenhauer, a menos que a vontade o desperte e o ponha em movimento. Portanto, o conhecimento ordinário diz respeito sempre às relações, estabelecidas pelo princípio de razão suficiente, dos objetos em função das exigências da vontade.

Embora o intelecto exista apenas para servir à vontade, em certos humanos o intelecto concedido pela natureza é tão desproporcionalmente grande que excede em muito a quantidade necessária para servir a vontade. Em tais indivíduos, o intelecto pode libertar-se da vontade e agir independentemente. Uma pessoa com tal intelecto é um gênio (somente os homens podem ter tal capacidade de acordo com Schopenhauer), e essa atividade livre de vontade é contemplação estética ou criação. O gênio é assim distinguido por sua capacidade de se engajar na contemplação sem vontade das Ideias por um período prolongado de tempo, o que lhe permite repetir o que ele apreendeu criando uma obra de arte. Ao produzir uma obra de arte, o gênio torna o belo acessível também para os não gênios. Enquanto os não-gênios não podem intuir as Ideias na natureza, eles podem intuí-las em uma obra de arte, pois o artista replica a natureza na obra de tal maneira que o observador é capaz de vê-la desinteressadamente, isto é, livre de sua própria vontade, como uma Ideia.

Schopenhauer afirma que a contemplação estética é caracterizada pela *objetividade*. O intelecto em seu funcionamento normal está a serviço

da vontade. Como tal, nossa percepção normal é sempre maculada por nossos esforços subjetivos. O ponto de vista estético, por estar livre de tais anseios, é mais objetivo do que qualquer outro modo de ver um objeto. A arte não transporta o espectador para um reino imaginário ou mesmo ideal. Em vez disso, oferece a oportunidade de ver a vida sem a influência distorcida de sua própria vontade.

b. A vontade humana: agência, liberdade e ação ética

I. Agência e liberdade

Qualquer relato da agência humana em Schopenhauer deve ser dado em termos de seu relato da vontade. Para Schopenhauer, todos os atos de vontade são movimentos corporais e, portanto, não são a causa interna dos movimentos corporais. O que distingue um ato de vontade de outros eventos, que também são expressões da vontade, é que ele atende a dois critérios: é um movimento corporal causado por um motivo e é acompanhado por uma consciência direta desse movimento. Schopenhauer fornece uma explicação psicológica e fisiológica dos motivos. Em seu relato psicológico, os motivos são causas que ocorrem no meio da cognição, ou causas internas. Motivos são eventos mentais que surgem em resposta a uma consciência de algum objeto motivador. Schopenhauer argumenta que esses eventos mentais nunca podem ser desejos ou emoções: desejos e emoções são expressões da vontade e, portanto, não estão incluídos na classe das representações. Em vez disso, um motivo é a consciência de algum objeto de representação. Essas representações podem ser abstratas; pensar o conceito de um objeto, ou intuitivo; perceber um objeto. Assim, Schopenhauer fornece um quadro causal da ação, e é aquele em que eventos mentais causam eventos físicos.

Na explicação fisiológica dos motivos de Schopenhauer, os motivos são processos cerebrais que causam certas atividades neurais e estas se traduzem em movimento corporal. Os relatos psicológicos e físicos são consistentes na medida em que Schopenhauer tem uma visão dualista do mental e do físico. O mental e o físico não são dois reinos causalmente ligados, mas dois aspectos da mesma natureza, onde um não pode ser reduzido ou explicado pelo outro. É importante ressaltar o fato de que, no relato fisiológico, a vontade não é uma função do cérebro. Pelo contrário, está presente como irritabilidade nas fibras musculares de todo o corpo.

Segundo Schopenhauer, a vontade, como irritabilidade muscular, é uma busca contínua pela atividade em geral. Como esse esforço não tem direção, ele visa todas as direções ao mesmo tempo e, portanto, não produz movimento físico. No entanto, quando o sistema nervoso fornece a direção para esse movimento (isto é, quando os motivos agem sobre a vontade), o movimento recebe direção e o movimento corporal ocorre. Os nervos não movem os músculos, mas fornecem a ocasião para os movimentos dos músculos.

O mecanismo causal nos atos da vontade é necessário e lícito, assim como todas as relações causais na visão de Schopenhauer. Atos de vontade seguem de motivos com a mesma necessidade que o movimento de uma bola de bilhar segue de seu golpe. No entanto, essa explicação leva a um problema relativo à imprevisibilidade dos atos: se o processo causal é governado por leis e se os atos da vontade são determinados causalmente, Schopenhauer deve explicar o fato de que as ações humanas são imprevisíveis. Essa imprevisibilidade da ação humana o argumenta, se deve à impossibilidade de conhecer de forma abrangente o caráter de um indivíduo. Cada personagem é único e, portanto, é impossível prever

completamente como um motivo ou conjunto de motivos afetará o movimento corporal.

Além disso, geralmente não sabemos quais são as crenças de uma pessoa sobre o motivo, e essas crenças influenciam como ela responderá a isso. No entanto, se tivéssemos um relato completo do caráter de uma pessoa, bem como de suas crenças, poderíamos com precisão científica prever qual movimento corporal resultaria de um determinado motivo.

Schopenhauer distingue entre a causação que ocorre por meio de estímulos, que é mecanicista, e aquela que ocorre por meio de motivos. Cada tipo de causalidade ocorre com necessidade e legalidade. A diferença entre essas diferentes classificações de causas diz respeito à comensurabilidade e proximidade da causa e do efeito, não ao seu grau de legalidade. Na causação mecânica, a causa é contígua e proporcional ao efeito, tanto a causa quanto o efeito são facilmente percebidos e, portanto, sua legalidade causal é clara. Por exemplo, uma bola de bilhar deve ser atingida para se mover, e a força na qual uma bola atinge será igual à força na qual a outra bola se move. Nos estímulos, as causas são próximas: não há separação entre receber a impressão e ser determinado por ela.

Ao mesmo tempo, causa e efeito nem sempre são comensuráveis: por exemplo, quando uma planta alcança o sol, o sol como causa não faz movimento para produzir o efeito do movimento da planta. Na causalidade dos motivos, a causa não é nem próxima nem comensurável: a memória de Helena pode fazer com que exércitos inteiros corram para a batalha, por exemplo. Consequentemente, a legalidade na causalidade do motivo é difícil, se não impossível, de perceber.

Como a ação humana é determinada causalmente, Schopenhauer nega que os humanos possam escolher livremente como respondem aos

motivos. Em qualquer curso de eventos, um e apenas um curso de ação está disponível para o agente, e o agente executa essa ação com necessidade. Schopenhauer deve, então, dar conta do fato de que os agentes vivenciam suas próprias ações como contingentes. Além disso, ele deve levar em conta a natureza ativa da agência, o fato de que os agentes experimentam suas ações como coisas que eles fazem e não coisas que acontecem com eles.

Schopenhauer dá uma explicação da natureza ativa da agência, mas não em termos da eficácia causal dos agentes. Em vez disso, a chave para explicar a agência humana está na distinção entre o caráter inteligível e empírico de uma pessoa. Nosso caráter inteligível é nosso caráter fora do espaço e do tempo, e é a força original da vontade. Não podemos ter acesso ao nosso caráter inteligível, pois ele existe fora de nossas formas de conhecimento. Como todas as forças da natureza, é original, inalterável e inexplicável. Nosso caráter empírico é nosso caráter na medida em que se manifesta em atos individuais de vontade: é, em suma, o fenômeno do caráter inteligível. O caráter empírico é um objeto da experiência e, portanto, vinculado às formas da experiência, a saber, espaço, tempo e causalidade.

No entanto, o caráter inteligível não é determinado por essas formas e, portanto, é livre. Schopenhauer chama essa liberdade de transcendental, pois está fora do reino da experiência. Embora não possamos ter experiência de nosso caráter inteligível, temos alguma consciência do fato de que nossas ações derivam dele e, portanto, são muito nossas. Essa consciência é responsável por vivenciarmos nossas ações como originais e espontâneas. Assim, nossos atos são eventos ligados a outros eventos em uma cadeia causal legalmente determinada e atos que decorrem diretamente de nossos próprios personagens. Nossas

ações podem incorporar essas duas caracterizações contraditórias porque essas caracterizações se referem às ações de dois aspectos diferentes de nossos personagens, o empírico e o inteligível.

Nossos personagens também explicam por que atribuímos responsabilidade moral aos agentes, embora os atos sejam causalmente necessários. Os personagens determinam as consequências que os motivos exercem em nossos corpos. No entanto, afirma Schopenhauer, nossos personagens são inteiramente nossos: nossos personagens são fundamentalmente o que somos. É por isso que atribuímos elogios ou culpas não aos atos, mas aos agentes que os cometem. E é por isso que nos responsabilizamos: não porque poderíamos ter agido de forma diferente, dado quem somos, mas porque poderíamos ter sido diferentes de quem somos. Embora não haja liberdade em nossa ação, há liberdade em nossa essência, nosso caráter inteligível, na medida em que nossa essência está fora das formas de nossa cognição, ou seja, espaço, tempo e causalidade.

II. Ética

Como Kant, Schopenhauer reconcilia liberdade e necessidade na ação humana através da distinção entre os reinos fenomenal e numênico. No entanto, ele foi fortemente crítico da estrutura deontológica de Kant. Schopenhauer acusou Kant de cometer uma *petitio principii*, pois ele assumiu no início de sua ética que leis puramente morais e então construiu uma ética para dar conta de tais leis. Schopenhauer argumenta, no entanto, que Kant não fornece nenhuma prova para a existência de tais leis. De fato, Schopenhauer assevera que não existem tais leis, que têm sua base em suposições teológicas. Da mesma forma, Schopenhauer ataca a explicação de Kant da moralidade como caracterizada por um dever

incondicionado. A noção de 'dever' só carrega força motivacional quando acompanhada pela ameaça de sanções. Como nenhum dever pode ser incondicionado na medida em que sua força motivacional decorre de sua implícita ameaça de punição, todos os imperativos são, de fato, segundo Schopenhauer, hipotéticos.

Nem Schopenhauer aceita a afirmação de Kant de que a moralidade deriva da razão: como David Hume, Schopenhauer considera a razão como instrumental. As origens da moralidade não se encontram na razão, mas no sentimento de compaixão que permite transcender o ponto de vista do egoísmo. O ditado da moralidade é "não prejudique ninguém e ajude os outros o máximo que puder". A maioria das pessoas opera exclusivamente por motivos egoístas, pois, como explica Schopenhauer, nosso conhecimento de nosso próprio bem e infortúnio é direto, enquanto nosso conhecimento do bem e mal dos outros é sempre apenas representação e, portanto, não nos afeta.

Embora a maioria das pessoas seja motivada principalmente por preocupações egoístas, certas pessoas raras podem agir por compaixão, e é a compaixão que forma a base da ética de Schopenhauer. A compaixão é motivada pela consciência do sofrimento de outra pessoa, e Schopenhauer a caracteriza como uma espécie de conhecimento sentido. A compaixão nasce da consciência de que a individuação é meramente fenomenal. Consequentemente, o ponto de vista ético expressa um conhecimento mais profundo do que o encontrado na maneira comum de ver o mundo. De fato, o sentimento de compaixão nada mais é do que o conhecimento sentido de que o sofrimento do outro tem uma realidade igual ao próprio sofrimento, na medida em que o mundo em si é uma unidade indiferenciada. Schopenhauer afirma que esse conhecimento não pode ser ensinado ou mesmo comunicado.

Como a compaixão é à base da ética de Schopenhauer, o significado ético da conduta é encontrado apenas no motivo, um aspecto de sua ética que encontra afinidade com Kant. Assim, Schopenhauer distingue a pessoa justa da boa não pela natureza de suas ações, mas por seu nível de compaixão: a pessoa justa vê através do princípio de individuação o suficiente para evitar causar dano a outra, enquanto a pessoa boa vê através dele mesmo além disso, a ponto de o sofrimento que ele vê nos outros o tocar quase tão de perto quanto o seu próprio. Essa pessoa não apenas evita prejudicar os outros, mas tenta ativamente aliviar o sofrimento dos outros. Em seu ponto mais alto, alguém pode reconhecer o sofrimento dos outros com tanta clareza que está disposto a sacrificar seu próprio bem-estar pelo bem dos outros, se ao fazer isso o sofrimento que ele aliviará supera o sofrimento que ele deve suportar. Isso, diz Schopenhauer, é o ponto mais alto da conduta ética.

3. O Pessimismo de Schopenhauer

O pessimismo de Schopenhauer é a característica mais conhecida de sua filosofia, e ele é frequentemente referido como o filósofo do pessimismo. A visão pessimista de Schopenhauer decorre de seu relato da natureza interior do mundo como um esforço cego sem objetivo.

Porque a vontade não tem objetivo ou propósito, a satisfação da vontade é impossível. A vontade se objetiva em uma hierarquia de gradações da vida inorgânica à orgânica, e cada grau de objetivação da vontade, da gravidade ao movimento animal, é marcado por um esforço insaciável. Além disso, todas as forças da natureza e todas as formas orgânicas da natureza participam de uma luta para apoderar-se da matéria de outras forças ou organismos. Assim a existência é marcada por conflito, luta e insatisfação.

A realização de um objetivo ou desejo continua Schopenhauer, resulta em satisfação, enquanto a frustração de tal realização resulta em sofrimento. Como a existência é marcada por carência ou deficiência, e como a satisfação dessa carência é insustentável, a existência é caracterizada pelo sofrimento. Esta conclusão vale para toda a natureza, incluindo as naturezas inanimadas, na medida em que elas são essencialmente vontade. No entanto, o sofrimento é mais evidente na vida do ser humano por causa de suas capacidades intelectuais. Em vez de servir como alívio do sofrimento, o intelecto dos seres humanos traz para casa seu sofrimento com maior clareza e consciência. Mesmo com o uso da razão, os seres humanos não podem de forma alguma alterar o grau de miséria que experimentamos; na verdade, a razão apenas aumenta o grau em que sofremos.

Como a essência da existência é o esforço insaciável, e o esforço insaciável é o sofrimento, Schopenhauer conclui que a inexistência é preferível à existência. No entanto, o suicídio não é a resposta. Não se pode resolver o problema da existência por meio do suicídio, pois como toda existência é sofrimento, a morte não acaba com o sofrimento, mas apenas termina com a forma que o sofrimento assume. A resposta adequada ao reconhecimento de que toda existência é sofrimento é afastar-se ou renunciar ao próprio desejo. Nesse sentido, o pensamento de Schopenhauer encontra confirmação nos textos orientais que leu e admirou: o objetivo da vida humana é afastar-se do desejo. A salvação só pode ser encontrada na resignação.

4. Referências e Leituras Complementares

a. Fontes primárias disponíveis em inglês

- *Manuscrito permanece em quatro volumes*. Editado por Arthur Hübscher, traduzido por EFJ Payne. Oxford: Berg Publishers, 1988.
- *Sobre a Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente*. Traduzido por EFJ Payne. LaSalle: Open Court Press, 1997.
- *Na Base da Moralidade*. Traduzido por EFJ Payne. Indianápolis: The Bobbs Merrill Company, 1965.
- *Sobre a Vontade na Natureza*. Traduzido por EFJ Payne, editado por David Cartwright. Nova York: Berg Publishers, 1992.
- *Parerga e Paralipomena Volumes 1 e II*. Traduzido por EFJ Payne. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- *Prêmio Ensaio sobre a Liberdade da Vontade*. Editado por Gunther Zoller, traduzido por EFJ Payne. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- *O Mundo como Vontade e Representação*. Traduzido por EFJ Payne, 2 vols. Nova York: Dover, 1969.

b. Fontes secundárias

- Atwell, John E. *Schopenhauer: O Caráter Humano*. Filadélfia: Temple University Press, 1990.
 - Fornece um relato lúcido da ética e do pessimismo de Schopenhauer.
- Atwell, John E. *Schopenhauer sobre o Caráter do Mundo: A Metafísica da Vontade*. Berkeley: University of California Press, 1995.
 - Um relato excelente e abrangente da metafísica e epistemologia de Schopenhauer que traz uma nova visão sobre a metodologia de Schopenhauer.

- Cartwright, David E. *Schopenhauer: Uma biografia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
 - A biografia mais completa de Schopenhauer disponível em inglês.
- Copleston, Frederico. *Arthur Schopenhauer, Filósofo do Pessimismo*. Londres: Barnes and Noble, 1975.
 - A primeira monografia em livro sobre Schopenhauer escrita em inglês.
- Hamlyn, DW *Schopenhauer*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
 - Uma breve, mas substantiva análise crítica de seu pensamento que inclui um forte resumo de sua dissertação, bem como sua relação com Kant.
- Hübscher, Arthur, *A filosofia de Schopenhauer em seu contexto intelectual: pensador contra a maré*. Traduzido por Joachim T. Baer e David E. Cartwright. Lewiston, NY: Edwin Mellon Press, 1989.
 - Uma excelente biografia intelectual, cobre extensivamente seu pensamento mais antigo (pré-dissertação) e as influências do romantismo e do idealismo alemães.
- Jaquette, Dale, ed. *Schopenhauer, Filosofia e Artes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 - Uma coleção de ensaios sobre a estética de Schopenhauer e a influência que sua estética teve em artistas posteriores.
- Janaway, Christopher, ed. *Vontade e nada: Schopenhauer como educador de Nietzsche*. Oxford; Clarendon Press, 1998.
 - Esses ensaios exploram a influência de Schopenhauer em Nietzsche. O livro inclui uma lista completa de referências textuais a Schopenhauer nos escritos de Nietzsche.

- Magé, Bryan. *A Filosofia de Schopenhauer*. Oxford: Carendon Press, 1983.
 - Abrange todo o pensamento de Schopenhauer, bem como um extenso relato sobre sua influência em pensadores e artistas posteriores como Wagner e Wittgenstein.
- Safranski, Ruediger, *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia*. Traduzido por Ewald Osers, Londres: Weidenfeld e Nicolson, 1989.
 - Uma biografia divertida que fornece informações sobre o meio político e cultural em que Schopenhauer desenvolveu seu pensamento.
- Young, Julian, *Willing and Unwilling: Um Estudo na Filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
 - Uma leitura influente da obra de Schopenhauer, que argumenta que a explicação de Schopenhauer da coisa-em-si não pode ser totalmente identificada com a vontade.

Informação sobre o autor

Mary Troxell

Boston College

USA

FRIEDRICH NIETZSCHE

Nietzsche (1844-1900) foi um filósofo, ensaísta e crítico cultural alemão. Seus escritos sobre verdade, moralidade, linguagem, estética, teoria cultural, história, niilismo, poder, consciência e o significado da existência exerceram uma enorme influência na filosofia ocidental e na história intelectual.

Nietzsche falou da “morte de Deus” e previu a dissolução da religião tradicional e da metafísica. Alguns intérpretes de Nietzsche acreditam que ele abraçou o niilismo, rejeitou o raciocínio filosófico e promoveu uma exploração literária da condição humana, sem se preocupar em obter a verdade e o conhecimento no sentido tradicional desses termos. No entanto, outros intérpretes de Nietzsche dizem que, ao tentar neutralizar a ascensão prevista do niilismo, ele estava engajado em um programa positivo para reafirmar a vida e, portanto, pediu um repensar radical e naturalista da natureza da existência, conhecimento e moralidade humanos. Em qualquer uma das interpretações, concorda-se que ele sugeriu um plano para “tornar-se o que se é” por meio do cultivo de instintos e várias faculdades cognitivas, um plano que exige uma luta constante com as heranças psicológicas e intelectuais de cada um.

Nietzsche afirmou que o ser humano exemplar deve criar sua própria identidade por meio da auto realização e fazê-lo sem depender de nada que transcenda essa vida - como Deus ou uma alma. Este modo de viver deveria ser afirmado mesmo se se adotasse, de forma mais problemática, uma visão radical da eternidade, sugerindo a “eterna repetição” de todos os eventos. De acordo com alguns comentaristas, Nietzsche desenvolveu uma teoria cosmológica da “vontade de poder”. Mas outros o interpretam como não muito preocupado em elaborar uma cosmologia geral. Questões relativas à coerência das visões de Nietzsche - questões

como se essas visões poderiam ser tomadas juntas sem contradição, se os leitores deveriam desacreditar qualquer visão particular se provada incoerente ou incompatível com outras, e coisas semelhantes - continuam a chamar a atenção de historiadores intelectuais e filósofos contemporâneos.

ÍNDICE

1. Vida
2. Periodização dos Escritos
3. Problemas de Interpretação
4. Niilismo e a reavaliação de valores
5. O Exemplo Humano
6. vontade de poder
7. Recorrência Eterna
8. A recepção do pensamento de Nietzsche
9. Referências e Leitura Adicional
 - a. Obras completas de Nietzsche em alemão
 - b. As principais obras de Nietzsche disponíveis em inglês
 - c. Obras importantes disponíveis em inglês do Nachlass de Nietzsche
 - d. Biografias
 - e. Comentários e pesquisas acadêmicas
 - f. Periódicos Acadêmicos em Estudos de Nietzsche

1. Vida

Como grande parte do trabalho filosófico de Nietzsche tem a ver com a criação do eu - ou, para colocá-lo em termos nietzschianos, "tornar-se o que se é" - alguns estudiosos exibem interesse incomum nas anedotas

biográficas da vida de Nietzsche. Adotar essa abordagem, no entanto, corre o risco de confundir aspectos da lenda de Nietzsche com o que é importante em sua obra filosófica, e muitos comentaristas são céticos com razão em relação a leituras derivadas principalmente de anedotas biográficas.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, filho de Karl Ludwig e Franziska Nietzsche. Karl Ludwig Nietzsche era um ministro luterano na pequena cidade prussiana de Röcken, perto de Leipzig. Quando o jovem Friedrich não tinha cinco anos, seu pai morreu de hemorragia cerebral, deixando Franziska, Friedrich, uma filha de três anos, Elisabeth, e um filho pequeno. O irmão de Friedrich morreu inesperadamente logo depois (supostamente, diz a lenda, cumprindo o sonho de Friedrich predizendo a tragédia). Esses eventos deixaram o jovem Friedrich como o único homem em uma casa que incluía sua mãe, irmã, avó paterna e uma tia, embora Friedrich tenha se baseado na orientação paterna do pai de Franziska. O jovem Friedrich também gostava da camaradagem de alguns companheiros masculinos.

Após a perda de Karl Ludwig, a família passou a residir no ambiente relativamente urbano de Naumburg, Saxônia. Friedrich foi admitido na prestigiada *Schulpforta*, onde recebeu a melhor educação preparatória da Prússia em Humanidades, Teologia e Línguas Clássicas. Fora da escola, Nietzsche fundou uma sociedade literária e criativa com colegas de classe, incluindo Paul Deussen (que mais tarde se tornaria um proeminente estudioso de sânscrito e estudos índicos). Além disso, Nietzsche tocava piano, compunha música e lia as obras de Emerson e do poeta Friedrich Hölderlin, que era relativamente desconhecido na época.

Em 1864, Nietzsche ingressou na Universidade de Bonn, passando a maior parte do primeiro ano de forma improdutivo, juntando-se a uma

fraternidade e socializando com velhos e novos conhecidos, muitos dos quais desapareceriam de sua vida assim que ele recuperasse seu foco intelectual. A essa altura, ele também havia desistido da Teologia, frustrando as esperanças de sua mãe de uma carreira no ministério para ele. Em vez disso, ele escolheu o estudo mais humanista das línguas clássicas e uma carreira em Filologia.

Em 1865 ele seguiu seu professor principal, Friedrich Ritschl, de Bonn para a Universidade de Leipzig e se dedicou à vida estudiosa, estabelecendo ali uma sociedade extracurricular dedicada ao estudo de textos antigos. A primeira contribuição de Nietzsche a esse grupo foi um ensaio sobre o poeta grego Theognis, que chamou a atenção do professor Ritschl, *Museu Rheinisches*. Outros escritos publicados por Nietzsche logo se seguiram, e em 1868 (depois de um ano de serviço obrigatório no exército prussiano), o jovem Friedrich estava sendo promovido como uma espécie de “fenômeno” na erudição clássica por Ritschl, cuja estima e elogio deram a Nietzsche uma posição como professor de língua e literatura grega na Universidade de Basel, na Suíça, embora o candidato ainda não tivesse começado a escrever sua tese de doutorado. O ano era 1869 e Friedrich Nietzsche tinha 24 anos.

Neste ponto de sua vida, no entanto, Nietzsche estava muito longe do pensador original que ele se tornaria mais tarde, uma vez que nem ele nem sua obra haviam amadurecido. Influenciado pela opinião pública e pela exuberância juvenil, ele interrompeu brevemente o ensino em 1870 para ingressar no exército prussiano, servindo como médico no início da Guerra Franco-Prussiana. Seu serviço foi interrompido, no entanto, por graves crises de disenteria e difteria. De volta a Basel, suas responsabilidades de ensino na Universidade e em um ginásio próximo consumiu grande parte de sua energia intelectual e física. Ele conheceu o

proeminente historiador cultural, Jacob Burkhardt, um membro bem estabelecido do corpo docente da universidade. Mas, a pessoa que exerceu a maior influência sobre Nietzsche neste ponto foi o artista, Richard Wagner, que Nietzsche conheceu enquanto estudava em Leipzig. Durante a primeira metade da década, Wagner e sua companheira, Cosima von Bülow, frequentemente entretinham Nietzsche em Tribschen, sua residência perto do Lago Lucerna, e depois em Bayreuth.

É lugar-comum dizer que em certa época Nietzsche olhou para Wagner com a admiração de um filho obediente. Essa interpretação de seu relacionamento é apoiada pelo fato de que Wagner teria a mesma idade de Karl Ludwig, se o velho Nietzsche estivesse vivo. Também é lugar-comum observar que Nietzsche estava maravilhado com as exhibições excessivas de temperamento impetuoso, bravata, ambição, egoísmo e altivez do artista - qualidades típicas que demonstravam "genialidade" no século XIX.

Em suma, Nietzsche ficou impressionado com a personalidade de Wagner. Um Nietzsche mais maduro mais tarde olharia para trás com algum pesar, embora ele nunca tenha negado a importância da influência de Wagner em seu caminho emocional e intelectual, a avaliação de Nietzsche sobre a obra de Wagner mudaria consideravelmente ao longo de sua vida. No entanto, à luz dessa relação, pode-se facilmente detectar a presença de Wagner em muitos dos primeiros escritos de Nietzsche, particularmente nos últimos capítulos de *O Nascimento da Tragédia* e no primeiro e quarto ensaios das *Meditações Extemporâneas* de 1874. Além disso, a supervisão de Wagner exerceu considerável controle editorial sobre os projetos intelectuais de Nietzsche, levando-o a abandonar, por exemplo, *Filosofia na era trágica dos gregos*, de 1873, que Wagner

desprezava por causa de sua aparente irrelevância para sua própria obra. Tais pressões continuaram a refrear Nietzsche durante todo o chamado período inicial. Ele se livrou do domínio de Wagner de uma vez por todas em 1877, após uma série de episódios carregados de emoção.

O desentendimento de Nietzsche com Wagner, que havia se mudado para Bayreuth nessa época, levou à publicação de *Humano, Demasiado Humano*, de 1878, um dos textos mais pragmáticos e não românticos de Nietzsche - a página de rosto original incluía uma dedicatória a Voltaire e uma citação de Descartes. Se Nietzsche pretendia usar esse texto como uma forma de se alienar do círculo wagneriano, certamente conseguiu. Ao chegar a Bayreuth, o texto pôs fim a essa relação pessoal com Wagner.

Seria um exagero dizer que Nietzsche não estava se desenvolvendo intelectualmente durante o período anterior a 1877. Na verdade, outras figuras além de Wagner atraíram o interesse e a admiração de Nietzsche. Além de assistir às palestras de Burkhardt em Basel, Nietzsche estudou o pensamento grego desde os pré-socráticos até Platão, e aprendeu muito sobre a história da filosofia com a maciça *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange, que Nietzsche uma vez chamou de "um tesouro" de nomes históricos e filosóficos, datas e correntes de pensamento. Além disso, Nietzsche foi tomado pela persona do filósofo Arthur Schopenhauer, que Nietzsche alegou ter selecionado de leituras atentas da magnum opus de dois volumes, *O Mundo como Vontade e Representação*.

Nietzsche descobriu Schopenhauer enquanto estudava em Leipzig. Como seu treinamento em *Schulpforta* o elevou muito acima da maioria de seus colegas de classe, ele frequentemente faltava às aulas em Leipzig para dedicar tempo à filosofia de Schopenhauer. Para Nietzsche, o aspecto mais importante dessa filosofia era a figura da qual emanava,

representando para ele o ideal heroico de um homem na vida do pensamento: um pensador quase contemporâneo participando dessa grande e nobre “república do gênio”, abrangendo os séculos de sábios de pensamento livre e personalidades criativas. Que Nietzsche não podia tolerar o “pessimismo ético” de Schopenhauer e sua negação da vontade foi reconhecido pelo jovem bem cedo durante este encontro. No entanto, mesmo nas tentativas de Nietzsche de construir um “pessimismo de força” contraposto afirmando a vontade, muito do pensamento de Schopenhauer permaneceu embutido na filosofia de Nietzsche, particularmente durante o período inicial.

A confiança filosófica de Nietzsche no “gênio”, suas visões político-culturais de posição e ordem através do mérito, e sua auto descrita (e mais tarde autocensurada) “metafísica da arte” tinha fundamentos schopenhauerianos. Também, o conhecido dualismo de *Nascimento da Tragédia* entre os princípios cosmológico-estéticos de Dionísio e Apolo, contestando e complementando um ao outro no jogo trágico de caos e ordem, confusão e individuação, toca um acorde familiar para leitores familiarizados com a descrição de Schopenhauer do mundo como “vontade” e “representação”.

Apesar dessas semelhanças, o rompimento filosófico de Nietzsche com o pessimismo schopenhaueriano foi tão real quanto foi doloroso seu rompimento com a presença dominadora de Wagner. Em última análise, no entanto, tais triunfos foram necessários para o desenvolvimento e libertação de Nietzsche como pensador, e eles provaram ser instrutivos quando Nietzsche posteriormente tematizou a importância da “auto superação” para o projeto de cultivar um espírito livre.

A metade e o final da década de 1870 foi uma época de grande agitação na vida pessoal de Nietzsche. Além da turbulência com Wagner e

problemas relacionados com amigos no círculo de admiradores do artista, Nietzsche sofria de problemas digestivos, declínio da visão, enxaquecas e uma variedade de problemas físicos, tornando-o incapaz de cumprir as responsabilidades em Basel por meses a fio. Após a publicação de *O Nascimento da Tragédia*, e apesar de seu sucesso percebido nos círculos wagnerianos por alardear a visão do mestre para *Das Kunstwerk der Zukunft* ("A Obra de Arte do Futuro"), a reputação acadêmica de Nietzsche como filólogo foi efetivamente destruída devido em grande parte ao aparente desrespeito da obra pelas expectativas acadêmicas características da filologia do século XIX. *Nascimento da Tragédia* foi ridicularizado como *Zukunfts-Philologie* ("Filologia Futura") por Wilamowitz-Moellendorff, um colega promissor destinado a uma carreira ilustre no Classicismo, e até mesmo Ritschl o caracterizou como uma obra de "megalomania".

Por essas razões, Nietzsche tinha dificuldade em atrair alunos. Mesmo antes da publicação de *Nascimento da Tragédia*, ele havia tentado se reposicionar em Basel no departamento de filosofia, mas a Universidade aparentemente nunca levou a sério tal esforço. Em 1878, suas circunstâncias em Basel se deterioraram a ponto de nem a Universidade nem Nietzsche estarem muito interessados em vê-lo continuar como professor lá, então ambos concordaram que ele deveria se aposentar com uma modesta pensão. Ele tinha 34 anos e agora aparentemente liberado, não apenas de seus deveres de professor e da disciplina profissional que passou a desprezar, mas também dos laços emocionais e intelectuais que o dominaram durante a juventude. Seus problemas físicos, no entanto, continuariam a atormentá-lo pelo resto de sua vida.

Depois de deixar Basel, Nietzsche desfrutou de um período de grande produtividade. E, durante esse tempo, nunca deveria ficar muito

tempo no mesmo lugar, movendo-se com as estações, em busca de alívio para suas doenças, solidão para o trabalho e condições de vida razoáveis, dado seu orçamento muito modesto. Ele costumava passar os verões nos Alpes suíços em Sils Maria, perto de St. Moritz, e os invernos em Gênova, Nice ou Rappollo na costa do Mediterrâneo. Ocasionalmente, ele visitava a família e amigos em Naumburg ou Basel, e passava muito tempo no discurso social, trocando cartas com amigos e associados.

Na última parte da década de 1880, a saúde de Nietzsche piorou, e em meio a um incrível florescimento de atividade intelectual que produziu *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e várias outras obras (incluindo a preparação para o que pretendia ser sua *magnum opus*, uma obra que os editores mais tarde intitularam *Vontade de Poder*) Nietzsche sofreu um colapso mental e físico completo. O famoso momento em que Nietzsche disse ter sucumbido irrevogavelmente às suas doenças ocorreu em 3 de janeiro de 1889 em Turim (Torino), Itália, supostamente fora do apartamento de Nietzsche na *Piazza Carlos Alberto* enquanto abraçava um cavalo sendo açoitado por seu dono.

Depois de passar um tempo em clínicas psiquiátricas em Basel e Jena, Nietzsche foi colocado primeiro sob os cuidados de sua mãe e depois de sua irmã (que passou a segunda metade da década de 1880 tentando estabelecer uma colônia alemã "racialmente pura" no Paraguai com seu marido, o oportunista político antisemita Bernhard Foerster). No início da década de 1890, Elisabeth assumiu o controle dos restos literários de Nietzsche, que incluíam uma vasta quantidade de escritos não publicados. Ela rapidamente começou a moldar sua imagem e a recepção de seu trabalho, que nessa época já havia ganhado força entre acadêmicos como Georg Brandes. Logo a lenda de Nietzsche cresceria de forma espetacular entre os leitores populares. De *Villa Silberblick*, a casa de

Nietzsche em Weimar, Elisabeth e seus associados administraram a propriedade de Friedrich, editando suas obras de acordo com seu gosto por um decoro populista e, ocasionalmente, com uma intenção política sinistra que (pesquisadores posteriores concordam) corrompeu o pensamento original.

Infelizmente, Friedrich experimentou pouco de sua fama, nunca tendo se recuperado do colapso do final de 1888 e início de 1889. Seus últimos anos foram passados em *Villa Silberblick*, em severa deterioração mental e física, terminando misericordiosamente em 25 de agosto de 1900. Ele foi enterrado em Röcken, perto de Leipzig. Elisabeth passou um último ano no Paraguai em 1892-93 antes de retornar à Alemanha, onde continuou a exercer influência sobre a percepção da obra e reputação de Nietzsche, particularmente entre os leitores em geral, até sua morte em 1935. *Villa Silberblick* permanece hoje como uma espécie de monumento a Friedrich e Elisabeth, enquanto a maior parte dos restos literários de Nietzsche está no Goethe-Schiller Archiv, também em Weimar.

2. Periodização dos Escritos

Os estudiosos de Nietzsche geralmente dividem seu trabalho em períodos, geralmente com a implicação de que mudanças discerníveis nas circunstâncias e no desenvolvimento intelectual de Nietzsche justificam alguma forma de periodização no corpus. A seguinte divisão é típica:

(i.) antes de 1869 - a juventude

Os cautelosos biógrafos de Nietzsche trabalham para separar os fatos da vida de Nietzsche do mito, e enquanto a maior parte da lenda de Nietzsche sustenta que Friedrich era uma criança precoce, os escritos de sua juventude testemunham essa parte da história. Durante esse tempo,

Nietzsche foi admitido no prestigiado *Gymnasium Schulpforta*; compôs música, escreveu poesia e peças de teatro e em 1863 produziu uma autobiografia (aos 19 anos). Ele também produziu trabalhos mais sérios e realizados em temas relacionados à filologia, literatura e filosofia. Em 1866, ele começou a contribuir com artigos para uma importante revista filológica, *Rheinisches Museum*, editado pelo estimado professor de Nietzsche em Bonn e Leipzig, Friedrich Ritschl. Com a recomendação de Ritschl, Nietzsche foi nomeado professor de língua e literatura grega na Universidade de Basel em janeiro de 1869.

(ii.) *1869-1876 - o período inicial*

Os escritos de Nietzsche durante esse período refletem interesses em filologia, crítica cultural e estética. Sua palestra pública inaugural em Basel em maio de 1869, "Homero e a Filologia Clássica", trouxe à tona aspectos estéticos e científicos de sua disciplina, pressagiando as atitudes de Nietzsche em relação à ciência, arte, filologia e filosofia. Ele foi influenciado intelectualmente pelo filósofo Arthur Schopenhauer e emocionalmente pelo artista Richard Wagner. O primeiro livro publicado de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, apropriou-se das categorias schopenhaurianas de individuação e caos em uma elucidação das pulsões estéticas primordiais representadas pelos deuses gregos Apolo e Dionísio. Esse texto também incluía um preceito wagneriano para o florescimento cultural: a sociedade deve cultivar e promover seus tipos mais elevados e criativos – o gênio artístico. No prefácio de uma edição posterior desta obra, Nietzsche lamenta ter tentado elaborar uma "metafísica da arte". Além desses temas, o interesse de Nietzsche durante esse período se estendeu à filosofia grega, à história intelectual e às ciências naturais, todas importantes para o desenvolvimento de seu pensamento maduro. O

segundo projeto de livro de Nietzsche, *As Meditações Extemporâneas*, contém quatro ensaios escritos de 1873-1876. É um trabalho de crítica cultural mordaz, elogio a Schopenhauer e Wagner, e uma análise inesperadamente idiossincrática da consciência histórica recém-desenvolvida. Uma quinta meditação sobre a disciplina de filologia está preparada, mas não publicada. Atormentado por problemas de saúde, Nietzsche é dispensado das funções de professor em fevereiro de 1876 (sua filiação à universidade termina oficialmente em 1878 e ele recebe uma pequena pensão).

(iii.) 1877-1882 - o período intermediário

Durante esse tempo, Nietzsche libertou-se do domínio emocional de Wagner e do círculo de admiradores do artista, bem como daquelas ideias que (como ele afirma em *Ecce Homo*) "não lhe pertenciam" em sua "natureza" ("Humano, Demasiado Humano" 1). Retrabalhando temas anteriores, como a tragédia na filosofia, arte e verdade, e o exemplo humano, o pensamento de Nietzsche agora ganha um foco mais nítido e ele inicia um caminho filosófico a ser seguido pelo restante de sua vida produtiva. Nas três obras publicadas neste período, *Humano, demasiado humano* (1878-79), *Aurora* (1881) e *A Gaia Ciência* (1882), Nietzsche passa a escrever em um estilo aforístico, que permite a exploração de uma variedade de temas. Mais importante ainda, Nietzsche apresenta um plano para "tornar-se o que se é" através do cultivo de instintos e várias faculdades cognitivas, um plano que requer uma luta constante com as heranças psicológicas e intelectuais de cada um. Nietzsche descobre que "uma coisa é necessária" para o ser humano exemplar: criar uma identidade a partir de eventos de outra forma dissociados, trazendo à tona os horizontes de sua existência.

A autorrealização, tal como é concebida nestes textos, exige a radicalização da investigação crítica com consciência histórica e depois um “passo retrógrado” para trás (*Humano* aforismo 20) do que é revelado em tais exames, na medida em que essas revelações ameaçam dissolver todas as realidades metafísicas e não deixam nada além da comédia abismal da existência. Um tipo peculiar de significado é assim obtido pelo passo retrógrado: ele produz um propósito para a existência, mas de uma forma irônica, talvez esotericamente e sem fundamento; é transparentemente niilista para o homem perspicaz, mas adequado para a maioria; susceptível de toda a espécie de suspeitas, não deixa de ser necessária e por isso aplicada pelos poderes institucionais.

Nietzsche chama aquele que ensina o propósito da existência de “herói trágico”, e aquele que entende a lógica do passo retrógrado de “espírito livre”. O relato de Nietzsche sobre essa luta pela auto realização e significado o leva a considerar problemas relacionados à metafísica, religião.

(iv.) Pós-1882 - o período posterior

Nietzsche transita para um novo período com a conclusão de *A Gaia Ciência* (Livro IV) e sua próxima obra publicada, o romance *Assim Falou Zaratustra*, produzido em quatro partes entre 1883 e 1885. Também em 1885 ele retorna à escrita filosófica com *Além do Bem e Mal*. Em 1886, ele tenta consolidar suas investigações por meio da autocrítica em prefácios escritos para as obras publicadas anteriormente e escreve um quinto livro para *A Gaia Ciência*. Em 1887, ele escreve *Sobre a Genealogia da Moral*. Em 1888, com a saúde debilitada, produz diversos textos, entre eles *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce Homo*, e duas obras sobre seu relacionamento anterior com Wagner.

Durante este período, como nos anteriores, Nietzsche produz uma abundância de materiais não publicados durante sua vida. Essas obras constituem o que é chamado de *Nachlass de Nietzsche* (durante anos, esse material foi publicado aos poucos na Alemanha e traduzido para o inglês em várias coleções). Filosoficamente, durante esse período, Nietzsche continua suas explorações sobre moralidade, verdade, estética, história, poder, linguagem e identidade. Para alguns leitores, ele parece estar ampliando o escopo de suas ideias para elaborar uma cosmologia envolvendo a abrangente “vontade de poder” e a curiosamente relacionada e enigmática “eterna recorrência do mesmo”. Afirmções anteriores sobre o passo retrógrado são repensadas, aparentemente em favor de buscar algum tipo de avanço no “abismo de luz” (“Antes do Amanhecer” de *Zaratustra*) ou em um encontro com a “decadência” (“Expedições de um homem prematuro” 43, em *Crepúsculo dos Ídolos*).

A intenção aqui parece ser uma superação ou dissolução da metafísica. No entanto, esses desenvolvimentos são motivo de discórdia, já que alguns comentaristas sustentam que as afirmações sobre a “visão cosmológica” de Nietzsche são exageradas. E, alguns até negarão que ele consiga (nem mesmo tente) a superação descrita acima. Apesar de tais reclamações, os intérpretes de Nietzsche continuam a fazer referência a esses conceitos inefáveis.

3. Problemas de Interpretação

A obra de Nietzsche no início foi fortemente influenciada, positiva ou negativamente, pelos eventos de sua juventude. Seu interesse inicial e contínuo pelos gregos, por exemplo, pode ser atribuído em parte à sua educação clássica em *Schulpforta*, para o qual ele estava bem preparado como resultado das tentativas de sua família de encaminhá-lo para o

ministério. A intensa associação de Nietzsche com Wagner, sem dúvida, reforçou sua orientação para a filosofia de Schopenhauer e provavelmente promoveu seu trabalho em estética e crítica cultural. Esses elementos biográficos passaram a influenciar as primeiras grandes obras de Nietzsche, enquanto o período intermediário equivale a um confronto com muitas dessas influências. Nos últimos escritos de Nietzsche, encontramos o desenvolvimento de conceitos que parecem menos tangivelmente relacionados aos eventos biográficos de sua vida.

Vamos esboçar quatro desses conceitos, mas não antes de acrescentar uma palavra de cautela sobre como esse esboço deve ser recebido. Nietzsche afirma na seção de abertura de *Crepúsculo dos Ídolos* que ele “desconfia dos sistematizadores” (“Máximas e Flechas” 26), o que é considerado por alguns leitores como uma declaração de sua postura fundamental em relação aos sistemas filosóficos, com a inferência adicional de que nada semelhante a tal sistema deve ter permissão para permanecer nas interpretações de seu pensamento. Embora não seja ilógico dizer que Nietzsche desconfiava dos sistemas filosóficos, embora construísse um próprio, alguns comentaristas apontam duas qualificações importantes. Primeiro, o significado da declarada “desconfiança” de Nietzsche neste breve aforismo pode e deve ser tratado com cautela. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche afirma que os filósofos de hoje, depois de milênios dogmatizando sobre absolutos, agora têm o “dever de desconfiar” das tendências dogmatizantes da filosofia. No entanto, anteriormente nesse mesmo texto, Nietzsche afirmou que todas as interpretações filosóficas da natureza são atos de força de vontade e que suas interpretações estão sujeitas à mesma crítica. Em *Assim Falou Zaratustra*, “Da bem-aventurança involuntária”, encontramos Zaratustra falando de sua própria “desconfiança”, quando descreve a felicidade que

lhe sobreveio na “hora bem-aventurada” da terceira parte desse livro. Zaratustra tenta afugentar essa bem-aventurança enquanto espera a chegada de sua infelicidade, mas sua felicidade “se aproxima cada vez mais dele”, porque ele não a persegue. Na cena seguinte, encontramos Zaratustra morando no “abismo de luz” do puro céu aberto, “antes do nascer do sol”. Qual é então o significado desta “desconfiança”? No mínimo, podemos dizer que Nietzsche não pretende estabelecer um absoluto forte e imóvel, um sistema-negativo, do qual o dogma pode ser extraído. Nem, possivelmente, a desconfiança de Nietzsche em relação aos sistematizadores é absolutamente clara. Talvez seja um descrédito para Nietzsche como filósofo o fato de ele não ter elaborado sua posição com mais cuidado dentro dessa tensão; ou talvez tal incerteza tenha seu próprio fundamento.

Comentaristas como Mueller-Lauter notaram ambivalência na obra de Nietzsche sobre essa mesma questão, e parece plausível que Nietzsche desconfiasse dos sistemas enquanto, no entanto, construía algo como um sistema que tolerava essa desconfiança. Ele diz algo parecido com isso, afinal, em *Além do bem e do mal*, onde se afirma que mesmo as verdades da ciência são questões de interpretação, embora admitindo que esta afirmação ousada é também uma interpretação e “tanto melhor” (aforismo 22). Para uma segunda nota de advertência, muitos comentaristas argumentarão junto com Richard Schacht que, em vez de construir um sistema, Nietzsche está preocupado apenas com a exploração de problemas, e que seu tipo de filosofia é limitado à interpretação e avaliação de heranças culturais (1995).

Outros comentaristas tentarão complementar esse tipo de interpretação e, como Löwith, presumirão que o terreno para as explorações de Nietzsche também pode ser examinado. Löwith e outros

argumentam que esse fundamento diz respeito ao encontro de Nietzsche com o niilismo histórico. O seguinte esboço deve ser recebido, então, com o entendimento de que a própria natureza iconoclasta de Nietzsche, seu perspectivismo e seus projetos ao longo da vida de crítica genealógica e reavaliação de valores dão credibilidade àquelas leituras antifundacionais que buscam enfatizar apenas os aspectos exploratórios da obra de Nietzsche, enquanto refutam até mesmo submissões implícitas a uma interpretação ortodoxa de "aquele Nietzsche" e seu "sistema único de pensamento". Com essa cautela, o seguinte esboço é oferecido como uma forma de fundamentar as várias explorações de Nietzsche.

Os quatro principais conceitos apresentados neste esboço são:

- (i) *Niilismo e a Revalorização dos Valores*, que se materializa em um acontecimento histórico, "a morte de Deus", e que acarreta, de forma um tanto problemática, o projeto de transvaloração;
- (ii) *O Exemplo Humano*, que assume muitas formas no pensamento de Nietzsche, incluindo o "artista trágico", o "sábio", o "espírito livre", o "filósofo do futuro", o *Übermensch* (traduzido de várias maneiras em inglês como "Super-homem", "Super-homem", "Super-humano" e similares) e talvez outros (pode-se argumentar, por exemplo, que no *Ecce Homo notoriamente autoindulgente e autocongratulatório de Nietzsche*, o papel do exemplar humano é interpretado pelo próprio "Sr. Nietzsche");
- (iii) *Vontade de Poder*, de uma história naturalizada da moral e da verdade que se desenvolve através de sentimentos subjetivos de poder para uma cosmologia;
- (iv) *Eterna Recorrência* ou *Eterno Retorno* (diversamente na obra de Nietzsche, "*o eterno retorno*" do *Mesmo*, uma solução para o enigma da temporalidade sem propósito).

4. Niilismo e a revalorização dos valores

Embora Michael Gillespie faça um forte argumento de que Nietzsche interpretou mal o niilismo e, em qualquer caso, o dionisianismo de Nietzsche seria um lugar melhor para procurar um avanço antimetafísico no corpus de Nietzsche (1995, 178), comentaristas tão variados em orientação filosófica quanto Heidegger e Danto argumentaram que o niilismo é um tema central na filosofia de Nietzsche. Porque isto é assim? A constelação dos conceitos fundamentais de Nietzsche se move dentro de sua compreensão geral da situação histórica da modernidade no final do século XIX. A esse respeito, o pensamento de Nietzsche realiza o projeto kantiano de “crítica” aplicando a consciência histórica em desenvolvimento do século XIX a problemas relativos às possibilidades de conhecimento, verdade e consciência humana. Ao contrário das críticas de Kant, os exames de Nietzsche não encontram nenhum ego transcendental, dado que mesmo as categorias da experiência são historicamente situadas e igualmente determinadas. Ao contrário de Hegel, na noção de consciência histórica de Nietzsche, no entanto, a história para Nietzsche não tem teleologia inerente. Todos os começos e fins, para Nietzsche, são assim perdidos em uma inundação de indeterminação.

Já em 1873, Nietzsche argumentava que a razão humana é apenas um dos muitos desenvolvimentos peculiares no fluxo e refluxo do tempo, e quando não houver mais animais racionais nada de valor absoluto terá ocorrido (“Sobre a verdade e mentiras em um não -Senso moral”). Alguns comentaristas preferem considerar esse tipo de comentário como pertencente à “juventude” de Nietzsche. No entanto, ainda em 1888, “Razão em Filosofia” de *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche ridiculariza os filósofos que fariam da razão um “fetiche” e se refugiariam na ilusão de um mundo “des-historicado”. Tal filósofo é “decadente”, sintomático de uma

“vida decadente”. Oposto a esse tipo, Nietzsche valoriza o artista “dionisíaco” cujo sentido da história afirma “tudo o que é questionável e terrível na existência”.

A filosofia de Nietzsche contempla o significado dos valores e sua importância para a existência humana. Dado que não existem valores absolutos, na visão de mundo de Nietzsche, a evolução dos valores na terra deve ser medida por algum outro meio. Como então eles devem ser entendidos? A existência de um valor pressupõe uma perspectiva de postulação de valor, e os valores são criados por seres humanos (e talvez outros agentes de postulação de valor) como auxiliares para a sobrevivência e crescimento. Porque os valores são importantes para o bem-estar do animal humano, porque a crença neles é essencial à nossa existência, muitas vezes preferimos esquecer que os valores são nossas próprias criações e vivê-los como se fossem absolutos.

Por essas razões, as instituições sociais que reforçam a adesão a valores herdados podem criar economias de poder que servem a si mesmas. desde que os indivíduos que vivem através deles fiquem mais seguros e suas possibilidades de vida melhoradas. No entanto, de tempos em tempos, os valores que herdamos são considerados inadequados e sua aplicação contínua não está mais a serviço da vida. Manter a lealdade a tais valores, mesmo quando eles não parecem mais praticáveis, transforma em desvantagem o que antes servia como vantagem para os indivíduos, e o que antes era o uso prudente de valores em uma vida que nega o abuso de poder.

Quando isso acontece, o ser humano deve reativar suas capacidades criativas de valoração e construir novos valores. De tempos em tempos, os valores que herdamos são considerados inadequados e a aplicação contínua deles não está mais a serviço da vida. Manter a lealdade a tais

valores, mesmo quando eles não parecem mais praticáveis, transforma em desvantagem o que antes servia como vantagem para os indivíduos, e o que antes era o uso prudente de valores em uma vida que nega o abuso de poder. Quando isso acontece, o ser humano deve reativar suas capacidades criativas de valoração e construir novos valores.

Os comentaristas divergirão sobre a questão de saber se o niilismo para Nietzsche se refere especificamente a um estado de coisas que caracteriza momentos históricos específicos, nos quais os valores herdados foram expostos como superstição e, portanto, tornaram-se obsoletos, ou se Nietzsche quer dizer algo mais do que isso. É, no mínimo, correto dizer que, para Nietzsche, o niilismo se tornou um problema no século XIX. As revoluções científicas, tecnológicas e políticas dos últimos duzentos anos colocaram uma enorme pressão sobre a velha ordem mundial. Nesse ambiente, velhos sistemas de valores estavam sendo desmantelados sob o peso de motivos de dúvida recém-descobertos. Surge então a possibilidade de que o niilismo para Nietzsche seja meramente um estágio temporário no refinamento da crença verdadeira. Essa visão tem a vantagem de fazer as observações de Nietzsche sobre verdade e moralidade parecerem coerentes de um ponto de vista pragmático, pois com essa visão o problema do niilismo é enfrentado quando falsas crenças são identificadas e corrigidas. A razão não é um valor, nesta leitura, mas sim o meio pelo qual os seres humanos examinam seus pressupostos metafísicos e exploram novos caminhos para a verdade.

No entanto, outro ponto de vista afirma que, com o niilismo, Nietzsche está apontando algo ainda mais indisciplinado em ação, sistemicamente, na orientação axiomática do mundo ocidental. Heidegger, por exemplo, afirma que com o problema do niilismo Nietzsche está nos mostrando a essência da metafísica ocidental e seu sistema de valores ("A

Palavra de Nietzsche: 'Deus está morto)'). De acordo com essa visão, a filosofia do valor de Nietzsche, com sua ênfase no gesto de postulação de valor, implica que mesmo o conceito de verdade na visão de mundo ocidental leva a determinações arbitrárias de valor e ordem política e que essa visão de mundo está se desintegrando sob o peso de sua própria lógica interna (ou talvez "ilógica").

Nesta leitura, a história da verdade no mundo ocidental é a "história de um erro" (*Crepúsculo dos Ídolos*), abrigando antinomias profundamente disruptivas que levam, em última instância, à ruína do arcabouço filosófico ocidental. Esse tipo de falha sistêmica é exposto pela consciência histórica do século XIX, o que faz com que o problema do niilismo pareça ainda mais agudamente relacionado à situação histórica de Nietzsche. Mas relegar o niilismo a essa situação, de acordo com Heidegger, deixa nosso pensamento incompleto.

Heidegger faz essa afirmação mais forte com a ajuda do *Nachlass de Nietzsche*. Perto do início dos aforismos reunidos sob o título *Vontade de poder* (aforismo 2), encontramos esta nota de 1887: "O que significa niilismo? *Que os valores mais altos se desvalorizam*. Falta o objetivo; 'Por que?' não encontra resposta." Aqui, a resposta de Nietzsche sobre o significado do niilismo tem três partes.

(i) A primeira parte faz uma afirmação sobre a lógica dos valores: em última análise, dada a imensa amplitude do tempo, mesmo "os valores mais altos se desvalorizam". O que isto significa? De acordo com Nietzsche, a estrutura conceitual conhecida como metafísica ocidental foi articulada pela primeira vez por Platão, que juntou resquícios de uma visão de mundo em declínio, tomando emprestados elementos de predecessores como Anaximandro, Parmênides e especialmente Sócrates, a fim de derrubar uma cosmologia que estava em jogo desde os dias de

Homero e que encontrou sua expressão mais completa e última no pensamento de Heráclito. A estrutura de Platão foi popularizada pelo cristianismo, que acrescentou elementos igualitários junto com a virtude da piedade.

O amadurecimento da metafísica ocidental ocorre durante as revoluções científicas e políticas da modernidade, onde os efeitos de suas inconsistências, mau funcionamento e mau desenvolvimento tornam-se agudos. Nesse ponto, de acordo com Nietzsche, "os valores mais elevados se desvalorizam", pois a busca da modernidade por honestidade, probidade e coragem na busca da verdade, essas virtudes importantíssimas que habitam o cerne do progresso científico, desfere um golpe fatal contra o ideia fundamental de absolutos. Os valores mais responsáveis pela revolução científica, no entanto, também são cruciais para o sistema metafísico que a ciência moderna está destruindo. Tais valores ameaçam, então, provocar a destruição de seus próprios fundamentos.

Assim, os valores mais altos estão se desvalorizando no núcleo. Mais importante ainda, os valores de honestidade, probidade e coragem na busca pela verdade não parecem mais compatíveis com a garantia, a doação e o agente doador de um valor absoluto.

Para alguns comentaristas, essa linha de interpretação deixa a reavaliação dos valores de Nietzsche perdida em contradição. Afinal, que fundamento filosófico poderia sustentar a reavaliação se essa interpretação fosse precisa? Por esta razão, leitores como Clark trabalham para estabelecer uma teoria coerente da verdade na filosofia de Nietzsche, o que aparentemente pode ser feito enfatizando várias partes do corpus com a exclusão de outras. Se, de fato, uma epistemologia viável pode ser derivada da leitura de passagens específicas, e boas razões podem ser

dadas para priorizar essas passagens, então podem existir bases consistentes para Nietzsche ter nivelado uma crítica da moralidade. Tais leituras, no entanto, parecem incompatíveis com o encontro de Nietzsche com o niilismo histórico, a menos que o niilismo seja considerado apenas uma etapa temporária no refinamento da aquisição de conhecimento da humanidade ocidental.

Com a afirmação mais forte, no entanto, a crítica de Nietzsche à situação moderna implica que os “valores mais elevados [necessariamente] se desvalorizam”. A metafísica ocidental provoca sua própria desintegração ao elaborar as implicações de sua lógica interna. O nome de Nietzsche para este grande e terrível evento, capturando a imaginação popular com horror e repulsa, é a “morte de Deus”. Nietzsche reconhece que uma compreensão ampla desse evento, o “grande meio-dia” em que todas as “sombras de Deus” serão eliminadas, ainda está por vir. Na época de Nietzsche, o Deus da velha metafísica ainda é adorado, é claro, e seria adorado, previu ele, nos próximos anos. Mas, insistia Nietzsche, em um clima intelectual que exige honestidade na busca da verdade e da prova como condição para a crença, a ausência de fundamentos já foi exposta. A aurora de um novo dia havia rompido e as sombras agora lançadas, embora longas, recuavam a cada minuto.

(ii) A segunda parte da resposta à questão relativa ao niilismo afirma que “falta o objetivo”. O que isto significa? Em *Além do bem e do mal* Nietzsche afirma que a lógica de uma existência sem significado inerente exige, do ponto de vista organizacional, uma resposta criadora de valor, por mais fraca que essa resposta possa ser inicialmente em comparação com a forma como seus valores são então assumidos quando aplicados por instituições sociais (aforismos 20-23). Pesquisas em várias culturas mostram que a criação mais indispensável da humanidade, a afirmação de

significado e propósito, está no centro de todos os valores fundamentais. O niilismo representa não apenas aquele processo aparentemente inevitável pelo qual os valores mais elevados se desvalorizam. Também representa aquele momento de reconhecimento em que a existência humana parece, em última análise, ser em vão.

As pesquisas de Nietzsche sobre as culturas e seus valores, suas antropologias culturais, são tipicamente redutivas ao extremo, tentando alcançar as questões sociopolíticas mais importantes da forma mais clara e rápida possível. Assim, ao examinar as chamadas culturas europeias judaicas, orientais, romanas ou medievais, Nietzsche pergunta: "como o significado e o propósito foram oferecidos e garantidos aqui? Como e por quanto tempo os valores aqui serviram aos vivos? Que forma de redenção foi buscada aqui, e essa forma indicava uma vida saudável? O que se pode aprender sobre a criação de valores pesquisando tais culturas?" Essa versão do niilismo significa então que faltam objetivos absolutos e que as culturas naturalmente tentam compensar essa ausência com a criação de objetivos.

(iii) A terceira parte da resposta à questão relativa ao niilismo afirma que "'por quê?' não encontra resposta." Quem está fazendo a pergunta aqui? A ênfase é colocada naquele que enfrenta o problema do niilismo. O problema da postulação de valores diz respeito àquele que postula valores, e este deve ser examinado, juntamente com uma avaliação correspondente das forças e fraquezas relativas. Quando, de fato, "por quê?" não encontra resposta, o niilismo está completo. O perigo aqui é que o agente que estabelece o valor pode ficar paralisado, deixando sem resposta a pergunta mais terrível da vida. Em relação a esse perigo, as antropologias culturais mais importantes de Nietzsche examinaram os gregos de Homero à era da tragédia e os filósofos "pré-platônicos". Aqui

estava a evidência, acreditava Nietzsche, que a humanidade poderia enfrentar a terrível verdade da existência sem ficar paralisada. A cada passo, o momento em que os valores mais elevados do mundo grego se desvalorizavam, em que se mostrava faltar um objetivo absoluto, a pergunta "por quê?" no entanto, chamou uma resposta.

A força da cultura grega é evidente nos deuses, na arte trágica e nos conceitos filosóficos e personalidades criadas pelos próprios gregos. Comparando a criatividade dos gregos com o trabalho intelectual da modernidade, o pensamento trágico e afirmativo de Heráclito com o pessimismo de Schopenhauer, Nietzsche destaca uma série de diferenças qualitativas. Ambos os tipos são marcados pela aparência do niilismo, tendo sido arrastados para a lógica inevitável da postulação de valor e o que isso parece indicar. O tipo grego, no entanto, demonstra as características da força ativando e intensificando a capacidade de criar, superando a paralisia, desejando uma nova verdade e afirmando a vontade. O outro tipo exibe um pessimismo de fraqueza, passividade e cansaço - traços tipificados pela ética negadora da vida de Schopenhauer, da vontade voltando-se contra si mesma.

Na retrospectiva de Nietzsche de 1888 sobre a *Nascimento da Tragédia* no *Ecce Homo*, lemos que "Helenismo e Pessimismo" daria um título mais preciso para a primeira obra, pois Nietzsche afirma ter tentado demonstrar como os gregos se livraram do pessimismo - com o que o superaram... Precisamente a tragédia é a prova de que os gregos *não* eram pessimistas: Schopenhauer errou nisso como errou em tudo ("O Nascimento da Tragédia" em *Ecce Homo* seção 1).

Em *Crepúsculo dos ídolos*, também escrito naquele sublime ano de 1888, Nietzsche escreve que a tragédia "deve ser considerada o repúdio decisivo" ao pessimismo tal como Schopenhauer o entendia:

afirmação da vida, mesmo em seus problemas mais estranhos e severos, a vontade de vida que se regozija em sua própria inesgotabilidade através do sacrifício de seus tipos mais elevados - *isso* é o que eu chamei de dionisíaco... além da piedade e do terror [aristotélicos], realizar em si mesmo alegria eterna de se tornar - aquela alegria que também abrange *a alegria na destruição* ("O que devo aos antigos" 5).

Nietzsche conclui a passagem acima afirmando ser o "último discípulo do filósofo Dionísio" (que nessa época no pensamento de Nietzsche passou a abranger todo aquele movimento que anteriormente distinguia entre Apolo e Dionísio). Simultaneamente, Nietzsche se declara, com grande ênfase, o "mestre do eterno retorno".

O trabalho de superação do pessimismo é trágico em duplo sentido: mantém o sentimento da ausência de chão, ao mesmo tempo em que responde a essa ausência com a criação de algo significativo. Esta obra também é antimoderna, de acordo com Nietzsche, uma vez que a modernidade ainda não fez a pergunta "por quê?" Assim, um pessimismo de fraqueza e uma forma incompleta de niilismo prevalecem na época moderna. A redenção nesta vida é negada, enquanto uma forma incompleta de niilismo continua sendo a condição fundamental da humanidade. Embora a lógica do niilismo pareça inevitável, dada a ausência de propósito e significado absolutos, *Vontade de Poder*, aforismo 22). Até agora, porém, as tentativas da modernidade de "escapar do niilismo" (afastando-se) serviram apenas para "tornar o problema mais agudo" (aforismo 28). Por que, então, esse fracasso? O que falta na modernidade?

5. O Humano Exemplar

Como e por que o niilismo e o pessimismo da fraqueza prevalecem na modernidade? Novamente, do caderno de 1887 (*Vontade de Poder*, aforismo 27), encontramos duas condições para esta situação:

1. falta a espécie superior, ou seja, aqueles cuja fertilidade e poder inesgotáveis mantêm a fé no homem....[e]
2. a espécie inferior ('rebanho', 'massa', 'sociedade') desaprende a modéstia e golpes transforma suas necessidades em valores cósmicos e metafísicos. Desta forma, toda a existência é vulgarizada: na medida em que a massa é dominante, ela intimida as exceções, então elas perdem a fé em si mesmas e se tornam niilistas.

Com a realização do "niilismo europeu" (que é sem dúvida, para Nietzsche, endêmico em todo o mundo ocidental e em qualquer lugar tocado pela "modernidade"), e a morte das esperanças sobrenaturais de redenção, Nietzsche imagina duas respostas possíveis: a resposta fácil, o caminho do "rebanho" e "o último homem", ou a resposta difícil, o caminho da "exceção" e o *Übermensch*.

Auxiliar a qualquer discussão sobre a exceção, *per se*, a compatibilidade do conceito de *Übermensch* com outros movimentos no pensamento de Nietzsche, e até mesmo o significado que o próprio Nietzsche atribuiu a ele, tem sido objeto de intenso debate entre os estudiosos de Nietzsche. A aparição do termo no corpus nietzschiano limita-se principalmente a *Assim Falou Zaratustra* e a obras diretamente relacionadas a esse texto. Mesmo aqui, além disso, o *Übermensch* é apenas brevemente e muito cedo anunciado na narrativa, embora com uma quantidade enorme de alarde, antes de desaparecer da consideração explícita. Além desses problemas, há debates sobre a natureza básica do próprio *Übermensch*, se "*Über-*" refere-se a um movimento de transição ou

um estado de ser transmogrificado, e se Nietzsche imaginou a possibilidade de uma comunidade de *Übermensch*, em oposição a uma figura solitária entre tipos menores. Então, o que fazer com o chamado “super-homem” de Nietzsche (ou mesmo “super-homem”) chamado a chegar após a “morte de Deus”?

O que quer que mais possa ser dito sobre o *Übermensch*, Nietzsche claramente tinha em mente uma figura exemplar e uma exceção entre os humanos, alguém “cuja fertilidade e poder inesgotáveis mantêm a fé no homem”. Para alguns comentaristas, a distinção de Nietzsche entre o super-homem e o último homem tem ramificações políticas. A esperança do surgimento de uma figura do super-homem parece ser admissível para um indivíduo, para muitos ou mesmo para um ideal social, dependendo da cultura em que aparece. A modernidade, na visão de Nietzsche, está em tal estado de decadência que seria uma sorte, de fato, ver o surgimento de pelo menos um desses tipos, dado que os arranjos sociopolíticos modernos são mais propícios à criação do “último homem” igualitário que “pisca” às expectativas de classificação, auto superação e busca pela grandeza (*Ecce Homo* 1).

Embora Nietzsche nunca apresente um programa político preciso a partir dessas ideias, pelo menos é claro que as justificativas teóricas para complacência ou passividade são antitéticas à sua filosofia. O que, então, pode ser dito sobre Nietzsche como pensador político? As simpatias políticas de Nietzsche definitivamente não são democráticas em nenhuma maneira comum de pensar sobre esse tipo de arranjo. Nem são socialistas ou marxistas.

As simpatias políticas de Nietzsche foram chamadas de “aristocráticas”, o que é preciso o suficiente apenas se não confundirmos o termo com realza europeia, nobreza fundiária, dinheiro antigo ou algo

semelhante e se mantivermos em mente o significado original grego do termo, "*aristos*", que significava "o homem bom, o homem com poder". Existe certa ambiguidade, para Nietzsche, no termo "homem bom". Por um lado, o "homem bom" igualitário moderno, o "último homem", expressa hostilidade para aqueles tipos dispostos a impor medidas de hierarquia e que ousariam querer a grandeza e lutar por ela. Tais hostilidades nascem do *ressentimento* e são herdadas dos sistemas de valores morais judaico-cristãos (*Além do Bem e do Mal* 257-260 e *Sobre a Genealogia da Moral* redação 1).

O "bom" nesse sentido se opõe ao "mal", e o "homem bom" é aquele cujos valores sustentam o "rebanho" e cujas condenações são dirigidas àqueles cujos pensamentos e ações podem perturbar a normalidade complacente da vida moderna. Por outro lado, o tipo de "homem bom" que poderia superar o pessimismo fraco da "moral de rebanho", o homem de força, um homem para enfrentar o niilismo e, portanto, um verdadeiro benfeitor da humanidade, seria decididamente "antimoderno" e "fora de estação." Somente tal figura poderia "manter a fé no homem". Por essas razões, alguns comentaristas encontraram em Nietzsche um programa existencialista para o indivíduo heroico dissociado em vários graus de considerações políticas.

A distinção entre o homem bom do poder ativo e o outro tipo também aponta para ambiguidade no conceito de liberdade. Para os desesperançados, a liberdade humana é concebida negativamente na "liberdade de" restrições, de expectativas mais altas, medidas de posição e a busca pela grandeza. Enquanto o tipo superior, por outro lado, entende a liberdade positivamente na "liberdade para" realização, para reavaliações de valores, superação do niilismo e autodomínio.

Nietzsche frequentemente aponta para tais exceções como elas apareceram ao longo da história – Napoleão é um de seus exemplos favoritos. Na modernidade, o surgimento de tais figuras parece possível apenas como um evento isolado, como um relâmpago da nuvem escura da humanidade. Já houve uma cultura, em contraste com a modernidade, que viu esses tipos superiores emergirem no congresso como uma questão de expectativa e design? Os primeiros estudos filológicos de Nietzsche sobre os gregos, como *Filosofia na era trágica dos gregos*, *Os filósofos pré-platônicos*, “Homero na Competição” e “O estado grego” concordam que, de fato, o mundo antigo antes de Platão produziu muitos seres humanos exemplares, surgindo independentemente uns dos outros, mas “talhados na mesma pedra”, possibilitados pela fertilidade ambiente cultural, a expectativa social de grandeza e oportunidades para provar o mérito individual em várias arenas competitivas.

De fato, as competições atléticas gregas, os festivais de música e tragédia e a vida política refletiam, na visão de Nietzsche, uma apreciação geral pela competição, hierarquia, engenhosidade e a variação dinâmica de estruturas formais de todos os tipos. Tais instituições assim promoveram a elevação de exemplares humanos. Novamente, o ponto deve ser enfatizado aqui que a precisão histórica da interpretação de Nietzsche dos gregos não é mais relevante para seus esquemas filosóficos do que, por exemplo, a assinatura real de um documento material é para uma teoria política contratualista.

O que é importante para Nietzsche, ao longo de sua carreira, é a rápida avaliação da ordem social e das hierarquias, tornada possível pela primeira vez no século XIX pelo recém-desenvolvido “sentido histórico” através do qual Nietzsche tira conclusões abrangentes sobre, por exemplo, as características de várias épocas morais e religiosas, elas próprias pré-

condicionadas pelas origens materiais da consciência, das quais um animal pré-humano adquire a capacidade (até mesmo o "direito") de fazer promete e se desenvolve no "indivíduo soberano" que então assume a responsabilidade por suas ações e pensamentos.

Como essas conclusões bastante ambiciosas, a valorização dos gregos por Nietzsche é em parte derivada de evidências empíricas e em parte confeccionada no mito, uma mistura metodológica que Nietzsche extrai de seu treinamento filológico. Se os gregos, como uma interpretação diferente os teria, guardam pouca semelhança com a leitura de Nietzsche, tal diferença teria pouca relevância para os pensamentos fundamentais de Nietzsche. Mais tarde, Nietzsche também deixa claro que suas descrições dos gregos não devem ser tomadas programaticamente como uma visão política para o futuro.

Os "gregos" são um dos melhores exemplos de esperança de Nietzsche contra uma existência sem sentido, daí sua ênfase na resposta do mundo grego à "sabedoria de Silenus" em *O Nascimento da Tragédia* (cap. 5). Se o indivíduo soberano representa o "fruto mais maduro" da história, os milênios mais recentes criaram, por meio de rituais de vingança e punição, uma "má consciência". O animal humano assim internaliza forças materiais em sentimentos de culpa e dever, enquanto exterioriza um espírito assim criado com hostilidade para com a própria existência. Em comparação com essa maneira tipicamente cristã de formar experiências humanas, os gregos divinizaram "o animal no homem" e, assim, mantiveram "a má consciência afastada".

Além de exemplificar os gregos nas primeiras obras, Nietzsche exalta o "artista-gênio" e o "sábio"; durante o período intermediário, ele escreve com confiança, a princípio, e depois com saudade sobre o "cientista", o "filósofo do futuro" e o "espírito livre"; A oratória decididamente

sentenciosa de *Zaratustra anuncia a chegada do Übermensch*; os períodos em que a “reavaliação” vem à tona encontra valor nas influências destrutivas do “louco”, do “imoralista”, do “bufão” e até do “criminoso”.

Por fim, as últimas obras de Nietzsche refletem sobre sua própria imagem, como o “quebrador da história humana em dois”, sobre o “Sr. Nietzsche”, o “anticristão”, o autointitulado escritor inteligente de grandes livros, o criador de Zaratustra, a personificação do destino humano e o maior benfeitor da humanidade: “somente depois de mim”, afirma Nietzsche em *Ecce Homo*, “é possível voltar a ter esperança” (“Por que sou um destino” 1). Deve-se advertir que existem diferenças importantes na maneira como Nietzsche concebe cada uma dessas várias figuras, diferenças que refletem o desenvolvimento da obra filosófica de Nietzsche ao longo dos períodos de sua vida. Por esta razão, nenhum destes exemplares deve ser confundido com os outros.

O bombástico “Sr. Nietzsche” de *Ecce Homo* não é mais o “Übermensch” de *Assim Falou Zaratustra*, por exemplo, que o personagem “Zaratustra” é um “filósofo pré-platônico” ou o “cientista” alienado, frio, sóbrio e desdenhoso é um “artista trágico”, embora essas figuras frequentemente compartilhem características. No entanto, uma pesquisa dessas exceções mostra que a filosofia de Nietzsche, em sua própria opinião, precisa da apoteose de um exemplar humano, talvez para evitar que a busca por significado e redenção abdique da terra em retiro metafísico, talvez para evitar o esgotamento da criatividade humana para despertar os instintos, para inspirar o desejo de grandeza, para nos lembrar que “isso já aconteceu uma vez e, portanto, é uma possibilidade”, ou talvez simplesmente para dar a “oferenda de mel” de uma loucura muito útil.

Essa necessidade explica o significado do quarto livro paródico de *Zaratustra*, que abre com o personagem-título refletindo sobre o conjunto de seus ensinamentos: "Eu sou aquele... que uma vez se disse, e não em vão: 'Torne-se o que você é!'" O subtítulo da autobiográfica *Ecce Homo* de Nietzsche, "Como alguém se torna o que Um é", atinge um acorde semelhante.

6. Vontade de Poder

O exemplar expressa a esperança não concedida por ilusões metafísicas. Depois de aguçar a crítica da arte e do gênio durante o período positivista, Nietzsche parece mais cauteloso em elogiar figuras e tipos históricos específicos, mas mesmo quando não conseguiu mais encontrar uma exceção ideal, ele considerou necessário fabricar uma no mito. Enquanto os humanos excepcionais do passado pertencem a uma exaltada "república do gênio", os do futuro, aqueles pertencentes ao destino humano, incorporam as maiores esperanças da humanidade. Como resultado desse desenvolvimento, alguns comentaristas enfatizarão a "filosofia do futuro" como uma das ideias mais importantes de Nietzsche. O trabalho realizado a serviço do futuro constitui para Nietzsche uma forma terrena de redenção. No entanto, exemplares do tipo, seja na forma de indivíduos isolados como Napoleão, ou de culturas inteiras como os gregos, não são apanhados em mesquinhas políticas históricas ou empreendimentos mundanos semelhantes.

De acordo com Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*, seus poderes regenerativos são necessários para o trabalho de interpretação do significado e sequência dos fatos históricos.

Minha concepção do gênio - Grandes homens, como grandes épocas, são materiais explosivos nos quais uma tremenda

energia foi acumulada; seu pré-requisito sempre foi, histórica e psicologicamente, que uma prolongada montagem, acumulação, economia e preservação os precedeu - que não houve explosão por muito tempo. Se a tensão na massa cresceu demais, o mero estímulo acidental é suficiente para chamar o "gênio", a "ação", o grande destino, para o mundo. De que valem então as circunstâncias, a época, o *Zeitgeist*, a opinião pública! Grandes seres humanos são necessários, a época em que aparecem é acidental... ("Expedições de um homem prematuro," 44).

É com essa compreensão do "grande homem" que Nietzsche, em *Ecce Homo*, se autoproclama um grande homem, "dinamite", "quebrando a história da humanidade em duas" ("Por que eu sou um Destino" 1 e 8). Um exemplar humano, interpretado afirmativamente a serviço de um futuro esperançoso, é um "grande acontecimento" que denota diferenças qualitativas no jogo das determinações históricas. Pertence, assim, nesta leitura, à visão cosmológica de Nietzsche de natureza indiferente marcada ocasionalmente pelos marcos-limites de revoltas nobres e por vezes violentas.

Até que ponto Nietzsche tem direito a tal visão? Ao contrário do niilismo, do pessimismo e da morte de Deus, que são historicamente, cientificamente e às vezes logicamente derivados, os conceitos de "dizer sim" de Nietzsche parecem ser derivados da intuição, embora Nietzsche frequentemente apoie até mesmo essas grandes esperanças com fragmentos de raciocínio indutivo. Nietzsche tenta descrever a estrutura lógica dos grandes eventos, como se uma compreensão crítica deles pertencesse à sua recorrência na modernidade: os grandes homens têm um "pré-requisito histórico e psicológico". Historicamente, deve haver um

tempo de espera e acúmulo de energia, como encontramos, por exemplo, na cena inicial de *Zarathustra*. O grande homem e a grande façanha pertencem a um destino humano, que surge em situações de crise e carência severa. Psicologicamente, são os efeitos da energia humana armazenada e mantida adormecida por longos períodos de tempo em nuvens escuras de indiferença. A energia primordial chega a um ponto antes de um evento cataclísmico, como uma reação química com carga elétrica, liberar alguma força episódica decisiva em toda a humanidade.

A partir daqui a lógica se desenrola categoricamente: todos os grandes eventos, tendo ocorrido, são possibilidades. Todas as possibilidades se tornam necessidades, dada uma quantidade infinita de tempo. Talvez a compreensão dessa lógica marque uma diferença qualitativa no modo como a existência é compreendida. Talvez essa diferença qualitativa provoque a reavaliação dos valores. Quando um evento importante ocorre, a exceção surge da nuvem da normalidade como um ponto de extrema diferença. Dessa forma, usando essa diferença como referência, como “pedra-limite” no rio do eterno devir, o significado do passado é novamente determinado e o curso do futuro é definido por um tempo, pelo menos até que uma próxima época desencadeie o próximo grande evento transvalorativo. As condições para a ocorrência de tais eventos, e para o evento de apreensão dessa própria lógica, são conceituadas, cosmologicamente nessa leitura, sob o nome de “vontade de poder”.

Antes de desenvolver esta leitura, deve-se notar que alguns comentaristas argumentam que a interpretação cosmológica da vontade de poder faz uma afirmação muito forte e que a extensão do domínio da vontade de poder deve ser limitada ao que a ideia pode explicar como uma teoria da moral. psicologia, como princípio de uma antropologia

sobre a história natural da moral, ou como resposta a teorias evolutivas colocadas a serviço da utilidade. Esses comentaristas sustentarão que Nietzsche de forma alguma pretende construir uma nova metateoria ou, se o fizer, essas intenções serão equivocadas e conflitantes com seus insights mais prescientes.

De fato, existem muitas evidências para apoiar cada uma dessas posições. Como leitor entusiasta dos moralistas franceses do século XVIII, Nietzsche sustentava a visão de que todas as ações humanas são motivadas pelo desejo de “aumentar a sensação de poder”. Essa visão parece tornar as percepções de Nietzsche sobre a psicologia moral semelhantes ao egoísmo psicológico e, assim, tornaria duvidosa a noção popular de que Nietzsche defendia algo como uma ética egoísta. No entanto, com esse pouco de psicologia moral, existe um debate entre os comentaristas sobre se Nietzsche pretende tornar duvidosa a moral *per se* ou se ele apenas se esforça para expor aquelas formas de moralização que negam a vida, herdadas desde o início do pensamento ocidental. Nietzsche, pelo menos, não está preocupado com origens divinas. Ele está interessado, antes, em medir o valor daquilo que é tomado como verdadeiro, se é que tal coisa pode ser medida.

Para Nietzsche, uma história longa, obscura e, portanto, incompreendida, condicionou o animal humano em resposta às necessidades físicas, psicológicas e sociais e de maneiras que criaram necessidades adicionais, incluindo principalmente a necessidade de acreditar em um propósito para sua própria existência. Essa necessidade última pode ser engajada acriticamente, como acontece com o niilismo incompleto daqueles que desejam permanecer à sombra da metafísica e com o “*deixa para lá*” o último homem que supera o dogmatismo tornando a humanidade impotente. Por outro lado, busca-se nas genealogias de

Nietzsche um engajamento crítico com a história, que pode iluminar a consciência histórica com uma espécie de transparência a respeito da pulsão de verdade e suas consequências na determinação da condição humana. No engajamento mais crítico, Nietzsche tenta transformar a necessidade de verdade e reconstituir a pulsão de verdade de maneiras que já são incrédulas em relação à tendência dogmatizante da filosofia e, portanto, capazes de resistir às novas suspeitas.

Assim, o exemplar filosófico do futuro contrasta, mais uma vez, com o homem acrítico do século XIX, cujos princípios metafísicos ocultos de utilidade e conforto falham em completar a superação do niilismo (*Ecce Homo*, "Por que sou um Destino" 4). A questão de saber se a transformação de Nietzsche da necessidade física e psicológica em uma doutrina da vontade de poder, ao fazer um princípio afirmativo de um que dissolveu os princípios mais elevados até então, simplesmente substitui uma doutrina metafísica por outra, ou mesmo expressa completamente tudo isso tem sido implícito na metafísica *per se* desde a sua criação continua a atrair o interesse dos comentaristas de Nietzsche hoje. Talvez a radicalização da vontade de poder dessa maneira não passe de uma explicação deste mundo com exclusão de qualquer outro.

De qualquer forma, o tipo exemplar, a filosofia do futuro e a vontade de poder constituem aspectos do pensamento afirmativo de Nietzsche. Quando o "eu vou" do egoísta se torna transparente para si mesmo, um novo começo se torna possível. Nietzsche tenta, assim, apresentar precisamente esse tipo de afirmação que existe em e por sua própria essência, na medida em que a vontade de poder como princípio de afirmação é possibilitada por suas próprias modalidades destrutivas que puxam a cortina sobre ilusões metafísicas e dogmas fundados neles.

A situação histórica que condiciona a vontade de poder de Nietzsche envolve não apenas a morte de Deus e o reaparecimento do pessimismo, mas também o aumento da consciência histórica do século XIX e, com ela, o retorno do antigo problema filosófico da emergência. Como o excepcional, por exemplo, começa a se configurar no ordinário, ou a verdade na inverdade, a razão na irracionalidade, a ordem social e a lei na violência, um ser no devir? A variação e emergência formal de cada um desses estados deve, segundo Nietzsche, ser entendida como uma possibilidade apenas dentro de uma esfera presumida de eventos associados. Poder-se-ia então falar também da "emergência", como parte desta esfera, da desintegração de uma dada forma.

De fato, a nova cosmologia deve explicar tal destino. Mais importante, a nova cosmologia deve dar sentido a essa eterna recorrência de surgimento e desintegração sem, no entanto, se vingar dela. Isso quer dizer que no ensino de tal visão de mundo, a "inocência do vir-a-ser" deve ser restaurada. O problema da emergência atraiu o interesse de Nietzsche nos primeiros escritos, mas ele aparentemente começou a conceituá-lo em textos publicados durante o período intermediário, quando seu trabalho se libertou da "metafísica da estética" do período inicial.

A passagem de abertura *Humano, demasiado humano* de 1878 dá algumas indicações de como o pensamento de Nietzsche sobre este antigo problema começa a tomar forma:

Química dos conceitos e sentimentos. Em quase todos os aspectos, os problemas filosóficos de hoje são novamente formulados como eram há dois mil anos: como algo pode surgir de seu oposto...? Até agora, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a origem de uma a partir da outra e assumindo para as coisas mais valorizadas alguma origem

milagrosa. A filosofia histórica, por outro lado, o mais jovem de todos os métodos filosóficos, que não pode mais ser concebido como separado das ciências naturais, determinou em casos isolados (e provavelmente concluirá em todos eles) que eles não são opostos, apenas exagerados pela visão metafísica... Como explica a filosofia histórica, não existe, estritamente considerado, nem um ato altruísta nem uma observação completamente desinteressada: ambos são meramente sublimações. Nelas, o elemento básico parece estar virtualmente disperso e se mostra presente apenas ao observador mais atento. (*Humano, Demasiado Humano*, 1).

É revelador que o *Humano* comece por aludir ao problema da "emergência" à medida que é trazido à luz novamente pelo "método filosófico histórico". Uma "visão metafísica" decididamente não científica, em comparação, busca origens milagrosas em apoio aos valores mais elevados. Em seguida, em um movimento inesperado, Nietzsche relaciona o problema geral da emergência a duas questões específicas, uma relativa à moral ("atos altruístas") e outra ao conhecimento – que é considerado como incluindo o julgamento ("observações desinteressadas"): "nelas o elemento básico parece estar virtualmente disperso" e discernível "apenas para o observador mais cuidadoso".

A estrutura lógica da emergência, aqui, parece ter sido emprestada de Hegel e, com certeza, pode-se apontar muitos traços hegelianos no pensamento de Nietzsche. Mas anteriormente, em 1874, "Sobre os usos e desvantagens da história para a vida", de *Meditações Extemporâneas*, Nietzsche refutou firmemente a lógica dialética de um "processo histórico mundial", a Ideia Absoluta e a razão astuta. Qual é, então, "o elemento básico", disperso na moral e no conhecimento? Como ela se dispersa de

forma que apenas um observador cuidadoso possa detectá-la? O momento mais decisivo no desenvolvimento de uma cosmologia de Nietzsche parece ter ocorrido quando Nietzsche pesquisou a superfície de seus primeiros estudos sobre o *pathos* e a construção social da verdade para descobrir um sentimento mais prevalente, que anima todos os atos socialmente relevantes. No Livro Um de *A Gaia Ciência* (certamente uma das maiores obras de todo o *corpus*), Nietzsche, no papel de “observador cuidadoso”, identifica, com um pouco de psicologia moral, o único motivo que estimula todos esses atos:

Sobre a doutrina do sentimento de poder. Beneficiar e ferir os outros são formas de exercer o poder sobre os outros: isso é tudo o que se deseja nesses casos.... Se beneficiar ou ferir os outros envolve sacrifícios para nós, isso não afeta o valor final de nossas ações. Mesmo que ofereçamos nossas vidas, como os mártires fazem por sua igreja, este é um sacrifício oferecido por nosso desejo de poder ou com o propósito de preservar nosso sentimento de poder. Aqueles que sentem “eu possuo a Verdade” – quantas posses eles não abandonariam para salvar esse sentimento!... Certamente o estado em que ferimos os outros raramente é tão agradável, de forma não adulterada, como aquele em que beneficiamos os outros; é um sinal de que ainda falta poder, ou mostra um sentimento de frustração diante dessa pobreza... (aforismo 13).

O “valor final” de nossas ações, mesmo aquelas destinadas a buscar ou preservar a “verdade”, não é medido pela bondade que trazemos aos outros, apesar do fato de que atos intencionalmente prejudiciais serão indicativos de uma falta desesperada de poder. Nietzsche, aqui, afirma a importância de aumentar o sentimento de poder, e com este aforismo de

1882 estamos a caminho de ver como “o sentimento de poder” substituirá, para Nietzsche, medidas de valor sobrenaturais, como lemos em finalizada forma no segundo aforismo de *O Anticristo* de 1888:

O que é bom? – Tudo o que aumenta o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é ruim? – Tudo isso procede da fraqueza. O que é felicidade? – A sensação de que o poder aumenta – de que uma resistência é superada.

Não existem medidas sobrenaturais, para Nietzsche. No entanto, não se deve concluir dessa ausência de uma medida transcendental que todas as expressões de poder sejam qualitativamente as mesmas. Certamente, a posse de uma *virtù* maquiavélica encontrará muitas vantagens naturais neste mundo, mas Nietzsche localiza o aspecto mais importante da “superação da resistência” no autodomínio e no autocontrole. Em Zarathustra, no capítulo de 'Sobre a Auto Superação', diz-se que todas as criaturas vivas estão obedecendo a algo, enquanto 'aquele que não pode obedecer a si mesmo será comandado. Essa é a natureza das criaturas vivas.’’

É importante notar a disjunção: pode-se obedecer ou não. De qualquer forma, um será comandado, mas a diferença é qualitativa. Além disso, “comandar é mais difícil do que obedecer”. Consequentemente, alguém seguirá o caminho mais fácil, se incapaz de comandar, escolhendo, em vez disso, obedecer às instruções de outro. A exceção, no entanto, comandará e obedecerá às exigências saudáveis e autocontroladas de um eu voluntário. Mas por que, podemos perguntar, todas as coisas vivas estão sujeitas a tais ordens e obediências? Onde está a prova de necessidade aqui? Zarathustra responde:

Ouçam meus ensinamentos, vocês homens mais sábios! Teste seriamente se eu me infiltrei no coração da própria vida e nas raízes de seu coração! Onde encontrei uma criatura viva, ali encontrei vontade de poder; e mesmo na vontade do servo, encontrei a vontade de ser mestre (*Z"Da Auto Superação"*).

Aqui, aparentemente, a doutrina de Nietzsche sobre o sentimento de poder tornou-se mais do que uma observação sobre a história natural e a psicologia da moral. O "ensinamento" atinge o âmago da vida e diz algo absoluto sobre obedecer e comandar. Mas o que está sendo obedecido, no nível cosmológico, e o que está sendo ordenado? Nesse ponto, Zarathustra passa um segredo que lhe foi contado pela própria vida: "eis [diz a vida], eu sou aquele que deve superar a si mesmo sempre de novo... E você também, homem iluminado, é apenas um caminho e uma pegada de minha vontade: verdadeiramente, minha vontade de poder caminha com os pés de sua vontade de verdade". Vemos aqui que um princípio, a vontade de poder, é corporificado pela vontade de verdade do ser humano, e podemos imaginá-la assumindo também outras formas. Refletindo sobre esse insight, por exemplo, Zarathustra afirma ter resolvido "o enigma dos corações" do criador de valores: "vocês exercem poder com seus valores e doutrinas do bem e do mal, vocês avaliadores de valores... fora de seus valores..." Esse poder mais poderoso crescendo na e através da incorporação e expressão dos valores humanos é a vontade de poder.

É importante não dissociar a vontade de poder, como cosmologia, da pulsão do ser humano para criar valores. Certamente, Nietzsche ainda está dizendo que a criação de valores expressa um desejo de poder, e o primeiro ensaio de *Genealogia da Moral*, de 1887, retorna a essa fórmula simples. Aqui, Nietzsche se apropria de um elemento bem conhecido

da *Fenomenologia* de Hegel, o movimento estrutural do pensamento entre tipos básicos chamados "mestres e escravos". Essa apropriação tem o efeito de enfatizar a diferença entre as próprias "genealogias" históricas de Nietzsche e a da "dialética" de Hegel (como é trabalhada em Deleuze estudo de Nietzsche). As moralidades do senhor e do escravo, cujas verdades são confirmadas independentemente por sentimentos de aumento do poder, são expressões da vontade de poder do ser humano em estados de saúde qualitativamente diferentes.

O primeiro é consequência da força, do otimismo alegre e da ingenuidade, enquanto o segundo decorre da impotência, do pessimismo, da astúcia e, mais notoriamente, do *ressentimento*, a reação criativa de uma "má consciência" que vem se formando ao se voltar contra si mesma em ódio. O veneno da moralidade escrava é assim direcionado para fora em *ressentimento* e interiormente em má consciência. Diferentes conceitos de "bem", além disso, pertencem aos sistemas de valores mestre e escravo. A moral dos mestres complementa seu bem com a designação "mau", entendido como associado ao inferior, fraco e covarde. Para a moralidade escrava, por outro lado, a designação "bem" é em si o complemento de "mal", a compreensão primária de valor nesse esquema, associada àquele que possui força superior. Assim, o "homem bom" na forma pura da "moral do senhor" será o "homem mau", o homem contra o qual se dirige o *ressentimento*, na forma mais pura da "moral do escravo". Nietzsche tem o cuidado de acrescentar, pelo menos em *Além do Bem e do Mal*, que todos os sistemas de valores modernos são constituídos pela composição, em graus variados, desses dois elementos básicos. Somente um estudo "genealógico" de como esses sistemas modernos se formaram revelará os pontos fortes e fracos qualitativos de qualquer julgamento normativo.

A linguagem e o método da *Genealogia* remontam à "doutrina do sentimento de poder" da Gaia Ciência. Mas, como vimos, no período entre 1882 e 1887, e a partir da descrição histórico-psicológica da moralidade, da verdade e do sentimento de poder, Nietzsche deu agência ao querer como tal que vive no e pelo abraça o poder, e ele generaliza o agente voluntário para incluir "vida" e "o mundo" e o princípio neles pelo qual as entidades emergem corporificadas. O antigo problema filosófico da emergência é resolvido, em parte, com a cosmologia de uma vontade de poder criativa, autofundamental, autogeradora, sustentadora e intensificadora. Esse querer, acima de tudo, comanda, que ao mesmo tempo é obedecer: a diferença emerge da indiferença e a supera, pelo menos por um tempo. A vida, nesta visão, é essencialmente auto-superação, um poder de auto-capacitação realizando mais poder para nenhum outro fim. Em uma entrada de caderno de 1885, o aforismo 1067 de Vontade de Poder, as intuições cosmológicas de Nietzsche voam:

E sabe o que é "o mundo" para mim? Devo mostrá-lo a você no meu espelho? Este mundo: um monstro de energia, sem começo, sem fim... como força por toda parte, como um jogo de forças e ondas de forças... um mar de forças fluindo e correndo juntas, mudando eternamente e voltando eternamente com tremendos anos de recorrência... fora do jogo das contradições de volta à alegria da concórdia, abençoando-se ainda como aquilo que deve retornar eternamente, como um devir que não conhece saciedade, nem nojo, nem cansaço; este meu mundo *dionisíaco* do eternamente autocriado, do eternamente autodestrutivo, este mundo misterioso do duplo deleite voluptuoso, meu "além do bem e do mal", sem meta, a menos que a alegria do círculo seja

ela mesma uma meta... . *Este mundo é a vontade de poder - e nada mais!* E vocês também são essa vontade de poder - e nada mais!

Nietzsche descobre, aqui, as palavras para articular um de seus conceitos mais ambiciosos. A vontade de poder é agora descrita em termos de criatividade e destrutividade eterna e abrangente, pensada na extensão de "anos tremendos" e em termos de "recorrência", o que Foucault descreveu como o "jogo de dominação" (1971). Em alguns aspectos, Nietzsche realmente redescobriu a estrutura temporal da criança de Heráclito brincando, organizando brinquedos em construções fantasiosas do *que meramente parece* ser tudo grande e nobre, antes de derrubar essa estrutura e construir novamente no precipício de um novo acidente. Viver assim, segundo Nietzsche em *A Gaia Ciência*, afirmar esse tipo de cosmologia e sua forma de eternidade, é "viver perigosamente" e "amar o destino" (*amor fati*).

Apesar da metodologia positivista de *A genealogia*, sob a superfície dessa história natural da moral, a vontade de poder injeta vida no coração dos quadros conceituais do senhor e do escravo. Além disso, a vontade de poder permanece como uma condição necessária para todos os juízos de valor. Como, podem-se perguntar, essas intuições cosmológicas são derivadas? Como se fundamenta o conhecimento tanto da vontade de poder quanto de seu jogo eternamente recorrente de criação e destruição? Se eles devem ser entendidos poeticamente, então a pergunta "por quê?" está fora de lugar (*Zaratustra*, "Dos Poetas"). Logicamente, com relação ao conhecimento, Nietzsche insiste que os princípios de percepção e julgamento evoluem de forma co-dependente com a consciência, em resposta às necessidades físicas. O *self* é organizado e colocado dentro do corpo e pelos estímulos ali recebidos. Isso significa que todos os princípios

são transformações de estímulos e suas interpretações: a verdade é “um exército móvel de metáforas” que o corpo forma antes que a mente comece a apreender.

Tenhamos cuidado, adverte Nietzsche, de dizer que o mundo possui qualquer tipo de ordem ou coerência sem essas interpretações, mesmo na medida em que o próprio Nietzsche concebe a vontade de poder como o caminho de todas as coisas. Se todos os princípios são gestos interpretativos, pela lógica da nova cosmologia de Nietzsche, a vontade de poder também deve ser interpretativa. Um aspecto da ausência de ordem absoluta é que os gestos interpretativos são necessariamente convocados para o estabelecimento do significado. Um requisito crítico desse gesto interpretativo tornando-se transparente é que a nova interpretação deve conscientemente afirmar que todos os princípios são fundamentados na interpretação.

Segundo Nietzsche, tal reflexividade não desacredita sua cosmologia: “tanto melhor”, pois a vontade de poder, por meio da articulação nietzschiana, emerge como o pensamento que agora dança alegremente e se demora por um tempo em meio ao que Vattimo poderia chamar de “enfraquecida” (e enfraquecida) “ontologia” da indiferença. O ser humano é assim “um animal experimental”. Suas verdades têm o poder de sedução do feminino; enquanto as maiores visões de Nietzsche são orientadas pelo deus “experimental” ou “tentador” deus, aquele que Nietzsche mais tarde vem a identificar com o nome de Dionísio

O filósofo do futuro possuirá um nível de consciência crítica até então inimaginável, visto que seus gestos interpretativos serão reconhecidos como tal. No entanto, uma vida próspera ainda exigirá, pode-se imaginar, ser capaz de suspender, esconder ou esquecer – nos momentos certos – a criação de valores, especialmente os valores mais elevados. Talvez a

linguagem caricatural e bombástica da moralidade *do senhor e do escravo da Genealogia*, para apontar um exemplo, que foi discutido com muito mais sobriedade no *Além do Bem e do Mal* do ano anterior, seja empregada esotericamente por Nietzsche para o efeito retórico de produzir uma grande e espetacular desvio, escondendo o importantíssimo gesto criativo que fez emergir a nova cosmologia como valor supremo: *"Este mundo é a vontade de poder e nada mais! - E vocês também são essa vontade de poder - e nada mais!"* Com este ensinamento, Nietzsche deixa subdesenvolvidos muitos temas óbvios, tais como a forma como a matéria não-animada do mundo pode (ou não) estar envolvida com a vontade de poder ou se as formas de vida não-humanas participam total e igualmente no movimento do mundo de forças.

Ter uma perspectiva, para Nietzsche, parece suficiente para participar da vontade de poder, mas isso significa que os animais não humanos, que certamente parecem ter perspectivas, e sem dúvida participam da vivência da vida, têm a capacidade do ser humano (ou qualquer capacidade para esse assunto) para comandar a si mesmos? Ou as árvores e outras formas de vegetação? Aparentemente, eles não. Tais problemas envolvem, novamente, a questão da liberdade, que interessa a Nietzsche principalmente na forma positiva. Mais importante para Nietzsche é o que diz respeito apenas à organização de forças do ser humano, mas, mesmo aqui (ou talvez especialmente aqui), uma hierarquia de diferenças pode ser discernida. Algumas formas humanas de participação na vontade de poder são nobres, outras ignóbeis. Mas, em relação a esses tipos de atividades, Nietzsche enfatiza em *Além do Bem e do Mal* (aforismo 9), a diferença entre sua própria cosmologia, que às vezes parece restabelecer o lugar de nobreza na natureza, e a visão "estoica", que afirma a unidade da humanidade com a natureza divina:

"De acordo com a natureza" você quer *viver*? Oh, nobres estoicos, que palavras enganosas são essas! Imagine um ser como a natureza, perdulário além da medida, indiferente além da medida, sem propósitos e consideração, sem misericórdia e justiça, fértil e desolado e incerto ao mesmo tempo; imagine a própria indiferença como um poder - como você *poderia* viver de acordo com essa indiferença? Viver – não é justamente querer ser diferente dessa natureza? não está vivendo -estimar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?Mas esta é uma história antiga e eterna: o que aconteceu outrora com os estóicos ainda acontece hoje também, assim que qualquer filosofia começa a acreditar em si mesma. Ele sempre cria o mundo à sua própria imagem; não pode ser diferente. A filosofia é esse próprio impulso tirânico; a mais espiritual vontade de poder, para a "criação do mundo", para a *causa prima*.

Strauss afirma que aqui Nietzsche está substituindo a "natureza divina" e sua coerência igualitária pela "natureza nobre" e sua expressão de hierarquias, cuja condição é a diferença, *per se*, emergindo na natureza da indiferença (1983). Outros comentaristas sugeriram que Nietzsche, aqui, trai toda a filosofia, faltando qualquer senso de decência com esta ousada exposição - que o que resta após a expressão de tal verdade proibida é nenhum recurso ao significado.

A forma mais generalizada do problema filosófico da emergência e desintegração, do viver, do valorizar, do querer ser diferente, do querer, é aqui descrita em termos do gesto criador da diferença corporificado pelo trabalho essencial do ser humano, a sua "criação de o mundo" e causas primeiras. Dentro da natureza, pode-se dizer, a energia se dispersa e se

acumula em vários pontos de força: o poder da natureza para criar esses pontos de força é radicalmente indiferente, e essa indiferença em relação ao que foi criado também caracteriza seu poder. Periodicamente, algo de excepcional é destacado de seu oposto, visto que a indiferença radical é indiferente até a si mesma (se é que se pode falar de condições ontológicas em tom tão representativo, o que Nietzsche certamente faz de vez em quando). A natureza é perturbada, e o ser humano, tendo assim tomado consciência de sua própria identidade e dos outros, trabalha para se preservar amarrando as coisas com definições; aprimorando-se, ocasionalmente, afrouxando os grilhões de formas velhas e gastas; criando e destruindo em tais padrões, de modo a fazer a humanidade e até mesmo a natureza parecer estar em conformidade com algum tipo de tirania.

De dentro da lógica da vontade de poder, estreitamente construída, o significado humano é assim afirmado. “Mas para quê?” alguém pode perguntar. Sem fim, responderia Nietzsche. Aqui, a visão mais cautelosa pode ser tomada, como se encontra em “Os Quatro Grandes Erros” de *Crepúsculo do Ídolo*: “Um é uma peça do destino, um pertence ao todo, um está no todo, não existe nada que possa julgar, meça, compare, condene nosso ser, pois isso seria julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas nada existe fora do todo!”

Nietzsche conceitua o destino humano, então, em sua visão mais extrema da vontade de poder, como sendo ajustado a um todo, “o mundo”, que é em si “nada além de” um “monstro de energia, sem começo, sem fim... e eternamente voltando com anos tremendos de recorrência.” Dessa forma, a vontade de poder se expressa não apenas na encarnação da humanidade, seus exemplares e na constante revalorização dos valores, mas também no tempo. O *Dasein*, para Nietzsche, está suspenso no cruzamento entre esses movimentos ontológicos – entre um

jogo in/diferente de destruição/criação – e o tempo. Mas, que modelo temporal possibilita essas expressões? Como a filosofia experimental de Nietzsche conceitua o tempo?

7. Recorrência Eterna

O jogo eternamente autocriador e autodestrutivo do mundo é condicionado pelo tempo. No entanto, o ceticismo de Nietzsche sobre o que pode ser conhecido do *telos*, *na verdade*, *sua refutação de um telos* absoluto independente da fabricação humana, exige uma visão do tempo que difere daquelas que colocam a vontade, a intencionalidade e as causas eficientes a serviço de objetivos, razão suficiente, e *causa prima*. Outra formulação desse problema pode perguntar: "o que é a história da vontade, senão a demonstração de progresso e/ou decadência?"

A solução de Nietzsche para o enigma do tempo, no entanto, radicaliza o conceito cristão de eternidade, combinando um pouco de observação simples e raciocínio seguro com uma intuição que produz resultados curiosos, mas inovadores. A solução toma forma quando Nietzsche preenche os horizontes temporais do passado e do futuro com eventos cujas denotações não têm amarras permanentes. A vontade de poder, a criança cósmica heraclitiana, atua sem preferência pelos resultados. Dentro do duplo limite desse horizonte, surgem perturbações de seus opostos, mas não se pode avaliá-las, absolutamente, porque o julgamento implica a participação na vontade de poder, no fluxo e refluxo dos eventos que constituem o tempo. A perspectiva objetiva não é possível, pois o todo consome todas as possibilidades, dando forma e destruindo tudo o que se realizou. O que quer que esteja nesse fluxo, o faz

no meio do todo, mas apenas por um tempo. Perturba o todo, mas o faz como parte do todo.

Como tal, tudo o que permanece é medido, por um lado, pelo contexto que sua emergência cria. Por outro lado, o que está de pé é imensurável, em virtude do todo, cuja lógica determinaria que esse momento tivesse ocorrido no fluxo interminável de criação e destruição. Mesmo para dizer que eventos particulares parecem mais ou menos adequados à funcionalidade do todo, ou à sua estabilidade, ou à sua saúde, ou que um evento possa ser medido absolutamente por sua adequação de alguma outra maneira, pressupõe um ponto de vista que a cosmologia de Nietzsche não permite. Resta apenas descrever ocorrências materiais e intuir a passagem do tempo.

A segunda parte da solução de Nietzsche para o enigma do tempo raciocina que a mera observação de uma ocorrência, seja considerada uma coisa simples ou um evento mais complexo, é suficiente para demonstrar a possibilidade da ocorrência. Se "algo" aconteceu, então seu acontecimento, naturalmente, deve ter sido possível. Cada coisa simples ou evento complexo está ligado, indissociavelmente, a um número quase infinito de outros, demonstrando também as possibilidades de seus acontecimentos. Se todas essas possibilidades pudessem ser apresentadas de forma a explicar suas relações e probabilidades, como, por exemplo, em um jogo de dados maravilhosamente complexo, então poderia ser mostrado que cada uma dessas possibilidades necessariamente ocorrerá e ocorrerá novamente. , dado que o jogo de dados continua por um período de tempo suficiente.

Em seguida, Nietzsche considera a natureza dos limites temporais e da duração. Ele propõe que nenhum começo ou fim de tempo pode ser determinado, absolutamente, em pensamento. Não importa que tipo de

limites temporais sejam estabelecidos pela imaginação, as questões relativas ao que está além desses limites nunca cessam de forma demonstrável. A pergunta "o que precede ou segue os limites imaginados do passado e do futuro?" nunca contradiz nossa compreensão do tempo, que se mostra assim mais cultural e historicamente determinado do que de outra forma admitido.

Finalmente, em vez de imaginar um passado e um futuro estendidos infinitamente em um plano de momentos sequenciais, ou imaginar um tempo em que nada acontece ou acontecerá, Nietzsche prevê conectar o que está além dos dois horizontes temporais da imaginação, de modo que o tempo seja representado em a imagem de um círculo, através do qual se exprime um número colossal, mas definitivo, de possibilidades. O tempo é infinito com este modelo, mas preenchido por um número finito de possibilidades materiais, recorrentes eternamente no jogo sem fim do grande jogo cósmico de azar.

Que intuição levou Nietzsche a interpretar o cosmos como sem sentido inerente, como se estivesse se desenrolando e se repetindo em ciclos eternamente recorrentes, na infinita criação e destruição de pontos-força sem propósito? Como esse curioso modelo temporal se relaciona com a vivência da vida? Em sua autobiografia filosófica, *Ecce Homo*, Nietzsche fundamenta a eterna recorrência em suas próprias experiências ao relatar uma anedota sobre, supostamente, sua primeira aparição para ele no pensamento. Um dia, escreve Nietzsche, enquanto caminhava ao redor do lago Silvaplana perto de Sils Maria, ele se deparou com uma pedra gigante, pegou um pedaço de papel e rabiscou: "*6000 Caminhe além do homem e do tempo*". A partir daqui, Nietzsche passa a articular "*a eterna recorrência do mesmo*", que ele então caracteriza

como “uma doutrina” ou “um ensinamento” da “mais alta forma de afirmação que pode ser alcançada”.

É importante notar que, na época dessa descoberta, Nietzsche estava encerrando seu trabalho sobre *A Gaia Ciência* e começando a esboçar um plano para *Zaratustra*. A conceituação do eterno retorno surge no limiar da mais aguda indagação positivista de Nietzsche e de sua mais poética criação. A transição entre os dois textos fica explícita quando Nietzsche repete o aforismo final do Livro IV de *A Gaia Ciência* na cena inicial do prelúdio de *Zaratustra*. A repetição dessa cena não será coincidência, dada a importância que Nietzsche dá ao tema da recorrência nos capítulos culminantes de *Zaratustra*. Além disso, no penúltimo aforismo de *A Gaia Ciência*, como uma espécie de introdução à cena de *Zaratustra* daquele texto (que em si pareceria bastante estranha fora da obra posterior), Nietzsche primeiro expõe o ensinamento central de *Zaratustra*, a ideia de eterna recorrência.

O maior peso. – E se um dia ou uma noite um demônio surgisse furtivamente atrás de você em sua mais solitária solidão e lhe dissesse: “Esta vida, como você agora a vive e a viveu, você terá que viver mais uma vez e inumeráveis vezes mais; e não haverá nada de novo nisso, mas toda dor e toda alegria e todo pensamento e suspiro e tudo indescritivelmente pequeno ou grande em sua vida terá que retornar para você, tudo na mesma sucessão e sequência - até mesmo esta aranha e este luar entre as árvores, e até mesmo neste momento e eu mesmo. A eterna ampulheta da existência é virada de cabeça para baixo repetidamente, e você com ela, partícula de poeira! (GS 341).

“E se”, pergunta-se Nietzsche, o pensamento tomasse conta de nós? Aqui, a conceituação da eterna recorrência, portanto, coincide com

questões relativas ao seu impacto: “quão bem disposto você teria que se tornar para si mesmo e para a vida para desejar nada mais fervorosamente do que esta última confirmação e selo eterno?”.

Como a lógica desse novo modelo temporal alteraria nossas experiências de vida factual? Tal pensamento diminuiria a obstinação daqueles que o compreendem? Isso diminuiria nossa vontade de tomar decisões normativas? O querer cessaria sob a suspeita pessimista de que o rumo de tudo já está determinado, de que todas as intenções são “em vão”? O que perderíamos ao aceitar a doutrina desse ensinamento? O que ganharíamos? Parece estranho que Nietzsche colocasse tanta ênfase dramática nessa forma temporal de determinismo. Se todos os nossos anseios e anseios mundanos fossem revelados, na lógica do eterno retorno, como nada mais do que ilusões, se cada fato contingente de criação e destruição fosse entendido como meramente repetido sem fim, se tudo o que acontece, como acontece, tanto reinscreve e antecipa sua própria recorrência eterna, qual seria o efeito em nossas disposições, em nossas capacidades de lutar e criar? Seríamos esmagados por esta comédia eterna? Ou, poderíamos de alguma forma achar isso libertador?

Mesmo que Nietzsche tenha imaginado um modelo temporal de existência aparentemente nos privando da liberdade de agir de maneiras únicas, não devemos deixar de perceber as diferenças qualitativas que a doutrina deixa em aberto para os vivos. A lógica da eternidade determina cada fato contingente em cada ciclo de recorrência. Ou seja, cada recorrência é quantitativamente a mesma. A qualidade dessa recorrência, no entanto, parece permanecer uma questão em aberto. E se o pensamento tomasse conta de nós? Se de fato nos entendêssemos como presos pelo destino e, portanto, não tendo liberdade da lógica eterna das coisas, poderíamos ainda invocar o amor por esse destino, para abraçar

uma espécie de liberdade para nos tornarmos aquela pessoa que somos? Essa é a estranha confluência de possibilidade e necessidade que Nietzsche anuncia no início do Livro IV da *Genealogia da Moral*, com o conceito de *Amor fati*: "Quero aprender cada vez mais a ver como belo o que é necessário nas coisas; então serei um daqueles que tornam as coisas belas. Amor fati: que esse seja o meu amor de agora em diante!".

As respostas a esta "doutrina" têm sido variadas. Até mesmo alguns dos mais entusiastas comentaristas de Nietzsche, como Kaufmann, o consideraram indigno de uma reflexão séria. Nietzsche, no entanto, parece enfatizar seu significado em *Crepúsculo dos Ídolos* e *Ecce Homo* ao enfatizar a importância de Zaratustra na "história da humanidade" e ao encenar dramaticamente em *Assim Falou Zaratustra* a ideia da eterna recorrência como ensinamento fundamental do personagem principal. A apresentação dessa ideia, porém, deixa margem para muitas dúvidas quanto ao sentido literal dessas afirmações, assim como a escassez de referências diretas à doutrina em outras obras destinadas à publicação.

No *Nachlass* de Nietzsche, descobrimos tentativas de elaborar provas racionais que apoiem a teoria, mas elas parecem não apresentar nenhum desafio sério a uma concepção linear do tempo. Entre os comentadores que levam a doutrina a sério, Löwith a toma como um complemento ao niilismo histórico de Nietzsche, como uma forma de enfatizar o problema do significado na história depois que as sombras de Deus foram dissolvidas. Para o Nietzsche de Löwith, o niilismo é mais do que um momento histórico que dá origem a uma crise de confiança ou fé. Em vez disso, o niilismo é a essência do pensamento de Nietzsche e coloca os tipos de problemas que levam Nietzsche a formular o eterno retorno como uma forma de restaurar o significado na história. Para Löwith, então, o eterno retorno está inextricavelmente ligado ao niilismo histórico e oferece

fundamentos cosmológicos e antropológicos para aceitar imperativos de auto superação. No entanto, esta grande tentativa falha em restaurar o significado após a morte de Deus, de acordo com Löwith, por causa das contradições lógicas do eterno retorno.

8. A recepção do pensamento de Nietzsche

A recepção da obra de Nietzsche, em todos os níveis de engajamento, tem sido complicada por contingências históricas que se relacionam apenas acidentalmente com o próprio pensamento. A primeira dessas complicações diz respeito ao controle editorial obtido por Elisabeth após o colapso físico e mental de seu irmão. O impacto geral de Elisabeth na reputação de seu irmão é geralmente considerado muito problemático. Seu marido, Bernhard Förster, a quem Friedrich detestava, era um líder do movimento político antissemita alemão do final do século XIX, que Friedrich frequentemente ridicularizava e condenava inequivocamente, tanto em suas obras publicadas quanto em correspondências privadas. Sobre esta questão, Yovel demonstra de forma persuasiva, com uma análise contextual de cartas, materiais do *Nachlass*, e obras publicadas, que Nietzsche desenvolveu uma atitude de "anti-anti-semitismo" após superar a cultura do preconceito que o formou em sua juventude (Yovel, 1998).

Em meados da década de 1880, Förster e sua esposa lideraram um pequeno grupo de colonos para o Paraguai na esperança de estabelecer um assentamento alemão idílico e racialmente puro. A colônia naufragou, Bernhard cometeu suicídio e Elisabeth voltou para casa, bem a tempo de descobrir que a saúde de seu irmão piorava e sua carreira literária estava pronta para decolar.

Ao retornar, Elisabeth arranhou uma forma de manter viva a memória do marido e do irmão, mudando legalmente seu sobrenome para “Förster-Nietzsche”, um gesto indicativo de desígnios de associar o filósofo a uma ideologia política que ele detestava. A mancha da marca editorial de Elisabeth pode ser vista nas muitas interpretações mal informadas e aleatórias de Nietzsche produzidas no início do século XX, cujos traços infelizes permanecem em algumas leituras hoje. Durante a década de 1930, em meio à intensa atividade de propagandistas acadêmicos nacional-socialistas como Alfred Bäumler, mesmo pensadores perspicazes como Emmanuel Levinas confundiram a imagem pública de Nietzsche com as crenças declaradas do filósofo.

Contra-esforços na década de 1930 para refutar tal propaganda, e os equívocos populares que ela estava fomentando na época podem ser encontrados dentro e fora da Alemanha, em seminários, por exemplo, conduzidos por Karl Jaspers e Karl Löwith, e no ensaio de Georges Bataille “Nietzsche and the Fascists”. Claro, o argumento *ad hominem* de que “Nietzsche deve ser um filósofo fascista porque os fascistas o veneravam como um dos seus” pode ser ignorado (ninguém deveria considerar a filosofia moral de Kant repreensível, em comparação, simplesmente com base no fato de que Eichmann tentou explorá-la em um tribunal de Jerusalém). Além da falácia, aqui, até mesmo a própria premissa sobre Nietzsche e os fascistas não é totalmente irrepreensível, uma vez que alguns fascistas eram céticos quanto à comensurabilidade do pensamento de Nietzsche com seus objetivos políticos.

A afirmação mais forte de que o pensamento de Nietzsche leva ao nacional-socialismo é ainda mais problemática. No entanto, as histórias intelectuais que perseguem a questão de como Nietzsche foi colocado a

serviço de todos os tipos de interesses políticos são uma parte importante da erudição de Nietzsche.

Desde a metade do século passado, os estudiosos de Nietzsche têm se deparado com o papel desempenhado por Elisabeth e seus associados em obscurecer as visões anti-nacionalista, anti-socialista e anti-alemã de Nietzsche, sua defesa pan-europeia da mistura de raças, como bem como seu ódio pelo anti-semitismo e seu lugar na política de exploração do final do século XIX. O trabalho que Elisabeth realizou como publicitária de seu irmão, no entanto, sem dúvida realizou todas as suas próprias fantasias: no início dos anos 1930, décadas após a morte de Friedrich, o *Nietzsche-Archiv* foi visitada, cerimoniosamente, por Adolf Hitler, que foi saudado e entretido por Elisabeth (talvez no gesto mais simbólico da sua associação à imagem de Nietzsche) com uma leitura pública da obra do seu falecido marido, Bernhard, o antisemita. Hitler mais tarde compareceu ao funeral de Elisabeth como chanceler da Alemanha.

Em uma questão relacionada ao impacto de Elisabeth na recepção do pensamento de seu irmão, a relevância da biografia de Nietzsche para seu trabalho filosófico tem sido um ponto de discórdia entre os comentaristas de Nietzsche. Embora um levantamento exaustivo da maneira como essa questão-chave foi abordada na bolsa de estudos seja difícil nesse contexto, algumas leituras influentes podem ser brevemente mencionadas. Entre notáveis leitores alemães, Heidegger e Fink rejeitam a ideia de que o pensamento de Nietzsche pode ser elucidado com os detalhes de sua vida, enquanto Jaspers afirma a natureza "excepcional" da vida de Nietzsche e identifica a exceção como um aspecto chave de sua filosofia. Leitores franceses como Bataille, Deleuze, Klossowski, Foucault e Derrida afirmam a relevância de vários detalhes biográficos para movimentos específicos dentro dos escritos de Nietzsche. Nos Estados

Unidos, a leitura influente de Walter Kaufman segue Heidegger, em sua maior parte, negando a relevância, enquanto seu aluno, Alexander Nehamas, tende para o outro lado, ligando os vários estilos literários de Nietzsche ao seu “perspectivismo” e, finalmente, à vida, *per se*, como um gesto auto-interpretativo.

Por mais difícil que seja ver a relevância filosófica de várias curiosidades biográficas, como o desenvolvimento psicológico de Nietzsche como uma criança sem pai vivo, seu fascínio e depois desentendimento com Wagner, seu ostracismo profissional, sua vida amorosa frustrada, as doenças físicas excruciantes que atormentado, e assim por diante, também parece caprichoso e inconsistente com a obra de Nietzsche separar radicalmente seu pensamento desses e de outros detalhes biográficos, e interpretações persuasivas têm argumentado que tais experiências, e as visões bem ponderadas de Nietzsche sobre elas, são inseparáveis das múltiplas trajetórias de sua obra intelectual.

As tentativas de isolar a filosofia de Nietzsche das voltas e reviravoltas de uma vida frequentemente problemática podem ser explicadas, em parte, como uma reação a vários estudos psicológicos populares iniciais, e bastante prejudiciais, que tentavam explicar a obra de uma forma redutora e decididamente não filosófica. Essa foi a leitura oferecida, por exemplo, por Lou Salomè, uma mulher com quem Nietzsche teve brevemente um relacionamento romântico não convencional e notoriamente complexo, e que mais tarde fez amizade com Sigmund Freud entre outros líderes da cultura europeia no *fin-de-siècle*.

Friedrich Nietzsche de Salomè *em suas obras* (1894) ajudou a lançar a imagem de Nietzsche como um solitário, miserável, auto-imolatório, recluso cujo “trabalho intelectual externo... e vida interior se fundem completamente”. Em alguns comentários, esta imagem prevalece ainda

hoje, mas sua precisão também é uma questão de debate. Nietzsche teve muitos associados casuais e alguns amigos íntimos enquanto estava na escola e como professor em Basel. Mesmo no período de sua mais intensa atividade intelectual, após se afastar do mundo profissional da academia e, como Marx e outros antes dele no século XIX, assumir a vida errante de um “bom europeu”, as muitas correspondências escritas entre Nietzsche e amigos de longa data, juntamente com o que se sabe sobre os pequenos detalhes de seus hábitos diários, seus dias passados na companhia de outros inquilinos e viajantes, fazer refeições regularmente (apesar de uma dieta rigorosamente regulada) e anedotas semelhantes, todos apresentam uma imagem diferente.

Sem dúvida, o caso com Salomè e seu amigo em comum, o filósofo Paul Rée, deixou Nietzsche amargurado com os dois, e parece provável que essa amargura tenha nublado a interpretação de Salomè sobre Nietzsche e suas obras. Elisabeth, que sempre detestou Salomè por sua imoderação e percebida influência sobre Friedrich, tentou corrigir o relato de sua rival escrevendo sua própria biografia de Friedrich, que foi efusiva em seus elogios, mas fez pouco para avançar na compreensão do pensamento de Nietzsche. Talvez esses tipos de problemas, então, forneçam o melhor argumento para resistir à tentação de reduzir as interpretações do pensamento de Nietzsche a fofocas anedotas biográficas e especulações desajeitadas e amadoras.

Outra questão fundamental na recepção da obra de Nietzsche envolve determinar sua relação com o pensamento de outros filósofos e, de fato, com a própria tradição filosófica. Em ambos os níveis dessa questão complexa, a obra de Martin Heidegger se destaca. Heidegger começou a trabalhar de perto com o pensamento de Nietzsche na década de 1930, uma época repleta de oportunismo político na Alemanha, mesmo

entre estudiosos e intelectuais. Em meio a uma luta sobre a interpretação nazista oficial de Nietzsche, as opiniões de Heidegger começaram a se fundir e, após uma série de palestras sobre o pensamento de Nietzsche no final dos anos 1930 e 1940 Heidegger produziu em 1943 o ensaio seminal "A palavra de Nietzsche: Deus está morto". Nietzsche, para Heidegger, trouxe "a consumação da metafísica" na era do raciocínio centrado no sujeito, da industrialização, do poder tecnológico, *Ge-stell*) dos humanos e de todos os outros seres como uma "reserva permanente". Combinando a autodenominada "inversão do platonismo" de Nietzsche com a ênfase que Nietzsche indubitavelmente colocou no ato de postulação de valor e sua relação com perspectivas humanas subjetivas ou intersubjetivas, Heidegger apelidou Nietzsche de "o último metafísico" e o ligou à lógica da uma narrativa histórica destacada pelas aparições de Platão, Aristóteles, Antiguidade Romana, Cristandade, Lutero, Descartes, Leibniz, Schopenhauer e outros. O "um pensamento" comum a cada um desses movimentos e pensadores, segundo Heidegger, e o caminho que Nietzsche assim pensa até sua "consumação", é a determinação "metafísica" do ser (*Sein*) como nada mais do que algo estático e constantemente presente.

Embora Nietzsche pareça rejeitar o conceito de ser como uma "ficção vazia" (afirmando, em *O Crepúsculo dos Ídolos*, concordar com Heráclito a esse respeito), Heidegger, no entanto, lê na inversão platônica de Nietzsche a forma mais insidiosa da metafísica da presença, em que a destruição e o restabelecimento do valor são considerados a única ocasião possível para o trabalho filosófico pelo qual a própria questão do ser é completamente obliterada. Dentro dessa diminuição do pensamento, o "Superman" nietzschiano emerge supremamente poderoso e triunfante, assumindo o domínio sobre a terra e todos os seus seres, medido apenas

pela busca mundana de vantagens na luta onipresente pela preservação e valorização.

Como é tipicamente o caso das interpretações de Heidegger da história da filosofia, muitos aspectos dessa leitura são verdadeiramente notáveis - a erudição de Heidegger, por exemplo, sua percepção do que é importante para Nietzsche e sua elaboração da obra de Nietzsche de uma forma que parece compatível com uma narrativa do destino oculto e revelador do ser. No entanto, a plausibilidade dessa leitura foi questionada quase desde o momento em que toda a sua extensão foi divulgada nas décadas de 1950 e 1960. Na Alemanha, por exemplo, Eugen Fink conclui seu estudo de 1960 sobre Nietzsche lançando dúvidas sobre a afirmação de Heidegger de que o pensamento de Nietzsche pode ser reduzido a uma metafísica:

A interpretação nietzschiana de Heidegger baseia-se essencialmente no resumo e no insight de Heidegger sobre a história do ser e, em particular, em sua interpretação da metafísica da modernidade. No entanto, a questão permanece em aberto se Nietzsche já não deixou as dimensões metafísicas de quaisquer problemas essencial e intencionalmente para trás em sua concepção do cosmos. Há uma originalidade não metafísica em sua filosofia cosmológica de "brincar". Mesmo os primeiros escritos indicam a dimensão misteriosa do jogo....

A relutância de Fink em assumir uma posição mais forte contra a leitura de seu renomado professor parece bastante tímida, dado que o estudo de Fink, em todo o livro, enfatizou o significado e a importância do "jogo cosmológico" na obra de Nietzsche. Outros comentaristas desafiaram muito mais explicitamente a grande narrativa de Heidegger e especificamente seu lugar para Nietzsche na tradição ocidental,

concordando com Fink que a conceituação de jogo de Nietzsche libera seu pensamento da tradição da metafísica, ou que Nietzsche, intencionalmente ou não, ofereceu visões conflitantes de si mesmo, iludindo o tipo de tratamento sumário apresentado por Heidegger e leitores muito menos talentosos (que consideram Nietzsche não mais do que um romântico tardio, um darwinista social ou algo semelhante). Nesse tipo de comentário, a própria obra de Nietzsche está em jogo ao desconstruir os tipos de explicação demasiado rígidos.

Embora tal leitura tenha se mostrado popular, em parte porque parece abrir espaço para vários pontos de entrada no pensamento de Nietzsche, compreensivelmente provocou uma espécie de reação entre os comentaristas menos caridosos que encontram tendências pragmáticas ou neokantianas na crítica de Nietzsche a metafísica e que desejam separar a filosofia sensata de Nietzsche de suas reflexões mal desenvolvidas. Trabalhos notáveis de Schacht, Clark, Conway e Leiter se enquadram nessa categoria. Em um movimento vagamente relacionado, muitos comentaristas colocam Nietzsche em diálogo com a tradição, concentrando-se em aspectos de sua obra relevantes para questões filosóficas particulares, como o problema da verdade, o desenvolvimento de uma história natural da moral, uma consideração filosófica da psicologia moral, problemas relativos à subjetividade e ao logocentrismo, teorias da linguagem e muitas outras.

Finalmente, muito trabalho continua a ser feito sobre Nietzsche na história das ideias, com respeito, por exemplo, à filologia de Nietzsche, seus encontros intelectuais com a ciência do século XIX; os neokantianos; os pré-socráticos (ou “pré-platônicos”, como ele os chamava); o trabalho de seu amigo, Paul Rée; sua afinidade compartilhada pela sagacidade e estilo de La Rochefoucauld; afinidades e influências

históricas, como as pertencentes a Hölderlin, Goethe, Emerson e Lange, estudos detalhados sobre o que Nietzsche estava lendo e quando estava lendo, e uma série de outros temas. Obras de Habermas, Porter, Gillespie, Brobjer, Ansell-Pearson, Conway e Strong são notáveis por historicizar Nietzsche em uma variedade de contextos.

A recepção anglo-americana de Nietzsche é tipicamente suspeita da influência de Heidegger e desaprova veementemente os gestos que ligam o “Novo Nietzsche” encontrado nas discussões do pós-modernismo e da crítica literária do final do século XX a um suposto fim da filosofia, embora alguns estudiosos americanos admitam, com Gillespie, que “o cerne dessa leitura pós-moderna não pode ser simplesmente descartado”, apesar dos excessos dessa leitura (1995, 177). Além disso, devido a essas suspeitas, temas nietzschianos comuns, como o niilismo histórico, o dionisismo, a tragédia e o jogo, bem como as leituras cosmológicas da vontade de poder e a eterna recorrência, são minimizados nos tratamentos anglo-americanos, em favor de trazer à tona mais tradicionais tipos de problemas filosóficos, como verdade e conhecimento, valores e moralidade e consciência humana. A recepção de Nietzsche nos Estados Unidos foi determinada por um conjunto único de circunstâncias, conforme retratado por Schacht (1995) e outros.

Um estágio muito inicial dessa recepção é manchado pela apropriação indébita de Nietzsche pelos nazistas, que o público americano popular estava preparado para aceitar acriticamente devido, por um lado, à impressão inicial de Nietzsche como um inimigo do cristianismo que acabou enlouquecendo e, por outro sua falta de familiaridade com a obra de Nietzsche. A próxima etapa da recepção de Nietzsche nos Estados Unidos se beneficiou muito do tratamento marcante de Walter Kaufmann na década de 1950.

O Nietzsche de Kaufmann certamente não era fascista. Em vez disso, ele era um humanista secular e um precursor do movimento existencialista gozando de certa popularidade (e aceitabilidade) nos campi universitários dos Estados Unidos durante as décadas de 1950 e 1960. Enquanto comentaristas europeus como Jaspers, Löwith, Bataille e até mesmo Heidegger estiveram ocupados na década de 1930 “organizando” Nietzsche (como Jaspers o descreveu) contra os nacional-socialistas, nos Estados Unidos coube a Kaufmann e outros na década de 1950 refutar a imagem de Nietzsche como um protótipo nazista. Kaufmann foi tão bem-sucedido a esse respeito que os leitores anglo-americanos tiveram dificuldade em ver Nietzsche sob qualquer outra luz, e os filósofos que consideravam o existencialismo superficial consideravam Nietzsche com o mesmo desdém.

Essa imagem de Nietzsche foi corrigida, de certa forma, pelo *Nietzsche de Danto como filósofo*, que tentou lançar Nietzsche como um precursor da filosofia analítica, embora as dúvidas sobre a adequação de Nietzsche para esse papel certamente permaneçam até hoje. Na medida em que Danto conseguiu nos anos 1970 reformular as discussões filosóficas sobre Nietzsche, uma nova dificuldade emergiu, relacionada geralmente a uma tensão no mundo da filosofia anglo-americana entre abordagens analíticas e continentais da disciplina. Sob tal luz, Schacht vê seu trabalho sobre Nietzsche como uma tentativa de superar essa divisão institucional, como fazem outros leitores anglo-americanos. A obra de Rorty certamente pode ser caracterizada dessa maneira. Apesar dessas tentativas, as tensões permanecem entre os leitores anglo-americanos que cultivam uma versão neopragmática de Nietzsche e aqueles que, em comparação, parecem muito confortáveis em aceitar acriticamente os aspectos problemáticos da interpretação continental.

Na maioria dos casos, as interpretações do pensamento de Nietzsche, e o que é considerado mais significativo sobre ele, quando não dirigidas apenas por considerações externas, serão determinadas pelos textos do corpus de Nietzsche com prioridade e por uma decisão sobre a coerência geral de Nietzsche, no que diz respeito qualquer questão, ao longo da trajetória de seu desenvolvimento intelectual.

9. Referências e Leitura Adicional

a. Obras completas de Nietzsche em alemão

- *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 vols (Berlim: de Gruyter, 1980).
 - Esta “edição crítica do estudante” de obras coletadas, comumente referenciadas como KSA, contém os principais escritos de Nietzsche e a maioria dos ensaios e aforismos conhecidos encontrados em seus diários. Especialistas e leitores que procuram as cartas de Nietzsche, suas palestras em Basel e outros escritos de seu vasto *Nachlass* precisarão complementar o KSA com duas fontes adicionais.
- *Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 24 vols. (Berlim: de Gruyter, 1975-84).
 - Esta edição oferece uma coleção abrangente das correspondências de Nietzsche.
- *Kritische Gesamtausgabe: Werke*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, (Berlim: de Gruyter, 1967-).
 - O projeto de publicar uma “edição completa” dos escritos de Nietzsche foi iniciado em 1967 por Colli e Montinari e desde então recrutou os serviços de vários outros editores. No momento, o projeto permanece inacabado. A contribuição mais

importante do KGW, como esta edição é comumente referenciada, é talvez a publicação das palestras de Nietzsche da Universidade de Basel sobre tópicos como a filosofia pré-platônica, os diálogos platônicos e a retórica antiga.

b. As principais obras de Nietzsche disponíveis em inglês

A maioria das principais obras de Nietzsche foram publicadas durante sua vida e agora estão disponíveis para leitores ingleses em traduções concorrentes. A lista a seguir não é de forma alguma exaustiva.

- *O Nascimento da Tragédia* (*Die Geburt der Tragödie*, 1872); publicado em inglês com *The Case of Wagner* (*Der Fall Wagner*, 1888), trad. Walter Kaufmann, (Nova York: Vintage, 1966).
 - Esses dois textos estão disponíveis separadamente em outras edições
- *Meditações Extemporâneas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1873-1876), trad. RJ Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
 - Os quatro ensaios desta obra estão disponíveis separadamente em outras edições
- *Human, All Too Human* (*Menschliches, Allzumenschliches* [vol. 1], 1878 e [vol. 2], 1879-1880), trad. RJ Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
 - O volume um desta obra e as duas partes distintas do volume dois, "Assorted Maxims and Aphorisms" e "The Wanderer and His Shadow", estão disponíveis separadamente em outras edições.

- *Alvorada* (*Morgenröte*, 1881), trad. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
 - As edições posteriores desta tradução contêm um índice útil.
- *The Gay Science* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882; com suplementos importantes para a segunda edição, 1887), trad. Walter Kaufman (Nova York: Vintage, 1974).
- *Assim Falou Zaratustra* (*Também Sprach Zaratustra*, livros I-II, 1883; livro III, 1884; livro IV [impresso e distribuído privadamente], 1885), trad. RJ Hollingdale, (Nova York: Penguin, 1973).
- *Além do Bem e do Mal* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886), trad. Walter Kaufman (Nova York: Vintage, 1966).
- *Sobre a Genealogia da Moralidade* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887), editado com suplementos importantes do *Nachlass* e outras obras de Keith Ansell-Pearson; trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- *O Caso de Wagner* (*Der Fall Wagner*, 1888); publicado em inglês com *The Birth of Tragedy* (*Die Geburt der Tragödie*, 1872), trad. Walter Kaufmann, (Nova York: Vintage, 1966)
- *Ecce Homo* (*Ecce Homo*, 1888, publicado pela primeira vez em 1908), trad. RJ Hollingdale (Nova York: Penguin, 1992).
- *Nietzsche contra Wagner* (*Nietzsche contra Wagner*, 1888, publicado pela primeira vez em 1895), trad. Walter Kaufmann, em *O portátil Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (Nova York: Viking, 1954).
- *Crepúsculo dos ídolos* (*Götzen-Dämmerung*, 1889); publicado em inglês com *The Anti-Christ* (*Der Antichrist*, 1888), trad. RJ Hollingdale (Nova York: Penguin, 1968).

c. Obras importantes disponíveis em inglês do Nachlass de Nietzsche

O *Nachlass* de Nietzsche contém vários ensaios desenvolvidos e um número esmagador de fragmentos, esboços de esboços e aforismos, alguns em sucessões relacionadas tematicamente. Vários desses escritos estão disponíveis para leitores ingleses, e alguns estão acessíveis em várias edições, seja como suplementos para as principais obras ou como parte de várias edições críticas. A lista a seguir oferece uma amostra desses escritos.

- "Homer on Competition" ("*Homers Wettkampf*," 1872) e "The Greek State" (*Der griechische Staat*, 1872), incluídos em *On the Genealogy of Morality* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887), ed. Keith Ansell-Pearson; trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense" ("*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*" 1873), reunido em várias edições, incluindo *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's*, ed. e trans. Daniel Breazeale (New Jersey: Humanities Press, 1979) e *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, ed. e trans. Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent (Nova York: Oxford University Press, 1989).
- *A filosofia na era trágica dos gregos* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873), trad. Marianne Cowan (Washington, DC: Gateway Editions, 1962).
- *Os filósofos pré-platônicos* (*Die vorplatonischen Philosophen*, palestras durante vários semestres em Basel de 1869 a 1876; ed. por Fritz Bornmann e Mario Carpitella para o KGW, vol. II, parte 4), ed. e trans. com ensaio interpretativo e apêndice de Greg Whitlock (Urbana, IL: University of Illinois Press, 2001).

- *Escritos Inéditos do Período de Observações Fora de Moda* (vol. 11 de *As Obras Completas de Friedrich Nietzsche*), baseado no KGW, adaptado por Ernst Behler; ed. Bernd Magnus; trans. Richard T. Gray (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).
- *A Vontade de Poder* (*Der Wille zur Macht*, escritos da *Nachlass* ed. e organizados por Elizabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast e publicados em várias formas após a morte de Nietzsche), trad. Walter Kaufmann e RJ Hollingdale (Nova York: Vintage, 1967).
- *Escritos dos Late Notebooks* (escritos do *Nachlass*), ed. Rüdiger Bittner; trans. Kate Sturge (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

d. Biografias

Uma narrativa biográfica de primeira e segunda mão pode ser seguida nas cartas coletadas de Nietzsche e seus associados:

- *Cartas selecionadas de Friedrich Nietzsche*, ed. Christopher Middleton (Indianapolis: Hackett, 1996)
- *Conversas com Nietzsche: uma vida nas palavras de seus contemporâneos*, ed. Sander L. Gilman, trad. David J. Parent (Nova York: Oxford University Press, 1987).

A lista a seguir inclui algumas das biografias mais conhecidas em inglês.

- DIETA, Carol. *A irmã de Nietzsche e a vontade de poder: uma biografia de Elisabeth Förster-Nietzsche* (Urbana: University of Illinois Press, 2003).
- HAYMAN, Ronald. *Nietzsche: A Critical Life* (Nova York: Oxford University Press, 1980).
- Hollingdale, RJ *Nietzsche, o homem e sua filosofia* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965).

- Plesch, Carl. *Young Nietzsche: Becoming a Genius* (Nova York: The Free Press, 1991).
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche: Biographie seines Denkens* (Muenchen: Carl Hanser, 2000).
- *Nietzsche: Uma Biografia Filosófica*, trad. Shelley Frisch (Nova York: Norton, 2002).
- Salomé, Lou. *Nietzsche*, ed. e trans. Siegfried Mandel (Redding Ridge, CT: Cisne Negro, 1988).

e. Comentários e pesquisas acadêmicas

Hollingdale escreveu certa vez que Nietzsche antecipou o que logo se tornaria “parte da consciência de toda pessoa pensante” vivendo no século XX e, sem dúvida, além. Durante os últimos quarenta anos, a erudição de Nietzsche gerou uma quantidade considerável de comentários e pesquisas, e alguns dos mais importantes desses textos foram produzidos pelos pensadores mais importantes do século XX. Mesmo assim, o trabalho de elucidação do pensamento de Nietzsche parece inacabado. A lista a seguir não é de forma alguma abrangente, nem pretende representar todos os principais temas predominantes nos estudos de Nietzsche hoje. Destina-se ao leitor que busca conhecer melhor a história intelectual da recepção de Nietzsche no século XX.

- Allison, David B. ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).
- Allison, David B. *Lendo o Novo Nietzsche* (Lanham, MD: Rowman e Littlefield, 2001).
- Ansell-Pearson, Keith. *Uma introdução a Nietzsche como pensador político* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

- Aschheim, Steven E. *O legado de Nietzsche na Alemanha: 1890-1990* (Berkeley: University of California Press, 1994).
- Bambach, Charles R. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (Ithaca: Cornell University Press, 2003).
 - Este texto oferece um relato acadêmico e crítico do encontro intelectual de Heidegger com Nietzsche no cenário politicamente carregado da Alemanha na década de 1930.
- Bataille, Georges. *Sur Nietzsche* (Paris, Gallimard, 1945), disponível em inglês sob o título *On Nietzsche*, trad. Bruce Boon (Nova York: Paragon House, 1992).
- Bataille, Georges. "Nietzsche and the Fascists", disponível em *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939* (que inclui outros ensaios dedicados a Nietzsche), ed. Allan Stoekl, trad. Stoekl, et. ai (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).
- Brobjer, Thomas. *O Contexto Filosófico de Nietzsche: Uma Biografia Intelectual* (Urbana: University of Illinois Press, 2008).
 - Brobjer oferece um recurso inestimável para cotejar os escritos de Nietzsche com os textos que ele mesmo estava lendo.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
 - Este estudo é representativo da tendência nos estudos americanos enfatizando aquelas partes do pensamento de Nietzsche aparentemente compatíveis com as preocupações pragmáticas e neokantianas. É, talvez, o melhor ponto de entrada para os leitores que desejam obter tal percepção. Para Clark, muitas das observações de Nietzsche sobre a verdade são simplesmente confusas, embora ele seja redimido como filósofo por conclusões tiradas em 1887 e posteriormente.

- Conway, Jogo Perigoso de Daniel W. *Nietzsche: Filosofia no Crepúsculo dos Ídolos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Conway, Daniel W. *Nietzsche and the Political* (Londres: Routledge, 1997).
- Danto, autor C. *Nietzsche como filósofo* (Nova York: Columbia University Press, 1965).
 - De acordo com Danto, um sistema analítico de pensamento surpreendentemente rigoroso está embutido nos escritos de Nietzsche, que para Danto são mal executados de uma perspectiva filosófica. Nessa leitura, as deficiências arquitetônicas de Nietzsche são redimidas, mesmo que inconscientemente, pela consistência de suas polêmicas.
- Deleuze, Giles. *Nietzsche et la philosophie*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), disponível em inglês sob o título, *Nietzsche and Philosophy*, trad. Hugh Thomlinson (Nova York: Columbia University Press, 1983).
 - A obra seminal de Deleuze apresenta a afirmação clássica sobre Nietzsche como um pensador de processos e relações de forças ativas e reativas. Para Deleuze, Nietzsche é um pensador pós-kantiano da consciência histórica e um genealogista refutando o racionalismo dialético de Hegel
- Derrida, Jacques. *Spurs: Nietzsche's Styles (Éperons: Les Styles de Nietzsche)*, publicado com páginas opostas em francês e inglês, trad. Barbara Harlow (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).
- Derrida, Jacques. "Interpretando Assinaturas (Nietzsche/Heidegger): Duas Perguntas", trad. Diane P. Michelfelder e Richard E. Palmer

em *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: State University of New York Press, 1989).

- Fink, Eugen. *Filosofia de Nietzsche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960); disponível em inglês sob o título *Nietzsche's Philosophy*, trad. Goetz Richter (Londres: Continuum, 2003).
- Foucault, Michel. " *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*," em *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), disponível em inglês sob o título, "Nietzsche, Genealogy, History," trad. Donald F. Bouchard e Sherry Simon em *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (Nova York: Pantheon Books, 1984), 76-100.
 - Segundo Foucault, as genealogias de Nietzsche evitam a busca por origens e teleologias com o resultado de desvendar simplesmente o "jogo de dominações" na história.
- Gillespie, Michael Allen. *Nihilismo antes de Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
- Gillespie, Michael Allen e Strong, Tracy B. ed. *Novos mares de Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
- Golomb, Jacob e Robert S. Wistrich ed. *Nietzsche, padrinho do fascismo? Sobre os usos e abusos de uma filosofia* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
- Habermas, Jurgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), disponível em inglês sob o título *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).
 - Estas palestras oferecem uma leitura histórica do papel decisivo de Nietzsche em interromper "o discurso da Modernidade" e abandonar seu conteúdo emancipatório. Habermas detecta

duas tendências dominantes da retórica filosófica pós-nietzscheana: um messianismo dionisíaco (transmitido por Heidegger e Derrida) que anseia pelo deus ausente e uma fetichização do poder, heterogeneidade e subversão (encontrada em Bataille e Foucault).

- Heidegger, Martin. "*Nietzsches Wort 'Gott' ist tot*," em *Holzwege* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1952 [escrito em 1943]). O ensaio está disponível para leitores em inglês como "Nietzsche's Word: God is dead" em *The Question Concerning Technology and other papers*, trad. William Lovitt; coeditou J. Glenn Gray e Joan Stambaugh (Nova York: Harper, 1977).
 - Este ensaio é o primeiro tratamento publicado por Heidegger e o mais conciso de Nietzsche.
 - A preparação de Heidegger para este ensaio inclui várias aulas teóricas inteiramente dedicadas à filosofia de Nietzsche, ministradas na Universidade de Freiburg de 1936 a 1940.
 - A forma publicada dessas palestras apareceu pela primeira vez em 1961 em dois volumes.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche* I-II (Pfulligen: Neske, 1961).
 - A partir de 1979, as palestras Nietzsche de Heidegger em Freiberg tornaram-se disponíveis aos leitores ingleses de forma fragmentada, juntamente com outros materiais de uma maneira um tanto confusa, em um conjunto de duas edições e quatro volumes.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, vol. I-IV, trad. David Farrell Krell, (San Francisco: Harper, 1979ff).
 - A filosofia de Nietzsche desempenha um papel de destaque em várias outras obras de Heidegger.

- Heidegger, Martin. "Platons Lehre von der Wahrheit" (escrito em 1930, revisado em 1940), publicado em *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967); disponível em inglês sob o título "Plato's Doctrine of Truth," em *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Heidegger, Martin. "*Foi Heisst Denken?*" (Tübingen: Niemeyer, 1954); disponível em inglês sob o título "*O que é chamado de pensamento?*", trad. J. Glenn Gray e Fred Wieck (San Francisco: Harper, 1968).
- Heidegger, Martin. "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" em *Vorträge und Aufsätze* (Stuttgart: Neske, 1954); disponível em inglês sob o título "Quem é o Zarathustra de Nietzsche?" em *Nietzsche* vol. II trans. David Farrell Krell, (San Francisco: Harper, 1979), 209-233.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlim: de Gruyter, 1936); disponível em inglês sob o título *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, trad. Charles F. Wallraff e Frederick J. Schmitz (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997)
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Filósofo, Psicólogo, Anticristo*, 4ª edição: (Princeton: PUP, 1974). O estudo de Kaufmann foi um divisor de águas na história da recepção de Nietzsche nos Estados Unidos
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969), disponível em inglês sob o título, *Nietzsche and the Vicious Circle*, trad. Daniel W. Smith (Chicago e Londres: University of Chicago Press e Athlone Press, 1997)
- LAMBERT, Laurence. *Leo Strauss e Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1996)

- LAMBERT, Laurence. *O Ensino de Nietzsche: Uma Interpretação de 'Assim Falou Zaratustra'* (New Haven: Yale University Press, 1986)
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality* (Londres: Routledge, 2002).
 - Leiter minimiza os aspectos inefáveis do pensamento de Nietzsche para elaborar formal e concisamente os escritos de Nietzsche sobre a moral, especialmente a partir da *Genealogia*. Essa abordagem dá crédito à afirmação de que Nietzsche foi acima de tudo um filósofo moral com consistência pragmática e até mesmo analítica.
- Löwith, Karl. *Filosofia do Eterno Retorno do Mesmo de Nietzsche*, trad. J. Harvey Lomax (Berkley: University of California Press, 1997).
 - O estudo de Löwith foi produzido originalmente em meados da década de 1930, durante uma onda de interesse que incluiu tratamentos de Heidegger e Jaspers. Como essas obras, Löwith tentou corrigir a apropriação política indevida de Alfred Bäumler. Enquanto as interpretações nacional-socialistas glorificam a subjetividade e o poder na vontade de poder e excluem o eterno retorno e outros conceitos inefáveis, Löwith coloca o eterno retorno na vanguarda do pensamento de Nietzsche, argumentando que tal pensamento é, portanto, falho com contradições internas.
- MacIntyre, Ben. *Pátria Esquecida: A Busca por Elisabeth Nietzsche* (Nova York: Farrar, Strauss, Giroux 1992).
 - Este estudo oferece um relato um tanto informativo, embora sensacionalista, da sórdida desventura de Elizabeth e Bernhard Förster no Paraguai. Este título não deve ser contado, no entanto, para qualquer tipo de compreensão da filosofia de Nietzsche.

- Michelfelder, Diane P. e Palmer, Richard E. eds. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: SUNY Press, 1989).
 - Este texto narra um interessante confronto sobre a recepção de Nietzsche entre dois filósofos marcantes do final do século XX. O encontro diz respeito à leitura que Heidegger faz de Nietzsche e o que isso implica para o pensamento pós-heideggeriano
- MONTINARI, Mazzino. *Lendo Nietzsche* trans. Greg Whitlock (Urbana: University of Illinois Press, 2003).
 - Com Giorgio Colli, Montinari foi coeditor da KSA e dos primeiros volumes da KGW. Esta tradução de sua coleção de palestras e ensaios originalmente publicada em 1982 retrata Nietzsche sendo principalmente interessado em ciência, embora desviado por um tempo por Wagner e seu interesse compartilhado por Schopenhauer. O Nietzsche de Montinari é melhor caracterizado como tendo uma "paixão pelo conhecimento" ao longo da vida. No entanto, as percepções de Montinari sobre as edições anteriores do corpus de Nietzsche e a política editorial por trás dessas edições podem ser as partes mais valiosas deste interessante trabalho.
- Mueller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche: Sua filosofia das contradições e as contradições de sua filosofia*, trad. David J. Parent (Urbana: University of Illinois Press, 1999)
- NEHAMAS, Alexandre. *Nietzsche: Life as Literature*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985).
- Porter, James I. *Nietzsche e a Filologia do Futuro* (Stanford: Stanford University Press, 2000).

- O estudo de Porter coloca a filologia de Nietzsche no contexto histórico e mostra como esse treinamento preparou gestos hermenêuticos encontrados na filosofia da interpretação de Nietzsche posterior
- Porter, James I. *A invenção de Dionísio: um ensaio sobre o nascimento da tragédia* (Stanford: Stanford University Press, 2000)
- Schacht, Ricardo. *Nietzsche: Os Grandes Filósofos* (Londres: Routledge, 1983)
- Schacht, Ricardo. *Fazendo sentido de Nietzsche: reflexões oportunas e intempestivas* (Champagne/Urbana, IL: University of Illinois Press, 1995)
- Schrift, Alan D. *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (Nova York: Routledge, 1995).
 - Como o título promete, este texto faz um levantamento de aspectos da recepção francesa de Nietzsche
- Schutte, Ofélia. *Além do niilismo: Nietzsche sem máscaras* (Chicago: University of Chicago Press, 1984)
- Strauss, Léo. "Nota sobre o plano de Nietzsche *além do bem e do mal*" em *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
 - A abordagem de Strauss sobre Nietzsche, aqui e em outros lugares, gerou bastante conhecimento por conta própria.
- Strong, Tracy B. *Friedrich Nietzsche e a Política de Transfiguração: Edição Expandida*, (Berkley: University of California Press, 1988).
 - A leitura de Strong é um tanto esotérica, mas traz à tona importantes tensões políticas aparentemente implícitas no encontro de Nietzsche com Sócrates, Ésquilo e outros gregos.

- Vatimo, Gianni. *O Fim da Modernidade* trad. Jon R. Snyder (Baltimore: Johns Hopkins, 1988)
- Vatimo, Gianni. *Niilismo e Emancipação* (Nova York: Columbia University Press, 2004).
 - Com esses títulos e vários outros, Vattimo retoma a transmissão de Nietzsche por Heidegger e trabalha a questão do “niilismo completo” com resultados impressionantes. O Nietzsche de Vattimo surge como um dos melhores recursos filosóficos para fundamentar o discurso emancipatório no século XXI
- Espere, Geoff. *Nietzsche's Corps/e*, (Durham, NC: Duke University Press, 1996).
 - Waite oferece uma *Kulturkampf*ricamente tematizada e inovadora, usando a própria recepção de Nietzsche como uma cunha para abrir uma variedade de questões do final do século XX.
- Yovel, Yirmiyahu. *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche e os judeus* (University Park, PA: Penn State University Press, 1998)
- ZIMMERMAN, Michael. *O confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política, arte* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).
 - Zimmerman oferece um texto útil para entender esse canal fundamental da recepção de Nietzsche.

f. Periódicos Acadêmicos em Estudos de Nietzsche

Além de um número tipicamente grande de manuscritos completos sobre Nietzsche publicados todos os anos, trabalhos acadêmicos em inglês podem ser encontrados em geral, periódicos acadêmicos focados na filosofia continental, teoria ética, teoria crítica, história das ideias e

temas semelhantes. Além disso, alguns dos principais periódicos são inteiramente dedicados a Nietzsche e temas relacionados. Relacionado tanto à questão da ortodoxia quanto à reação contra a multiplicidade na interpretação de Nietzsche, o valor de ter tantas saídas disponíveis para os comentaristas de Nietzsche foi questionado. As seguintes revistas são dedicadas especificamente aos estudos de Nietzsche.

- *Nietzsche-Studien* (Berlim: de Gruyter).
- *O Journal of Nietzsche Studies* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press).
- *New Nietzsche Studies: The Journal of the Nietzsche Society* (Nova York: Nietzsche Society).

Informação sobre o autor

Dale Wilkerson

Universidade do Texas Rio Grande Valley

EUA

SIGMUND FREUD

Sigmund Freud (1856-1939), o pai da psicanálise, foi um fisiologista, médico, psicólogo e pensador influente do início do século XX. Trabalhando inicialmente em estreita colaboração com Joseph Breuer, Freud elaborou a teoria de que a mente é um complexo sistema de energia, cuja investigação estrutural é o domínio próprio da psicologia. Ele articulou e refinou os conceitos de inconsciente, sexualidade infantil e repressão, e propôs um relato tripartite da estrutura da mente - tudo como parte de um quadro de referência conceitual e terapêutico radicalmente novo para a compreensão do desenvolvimento psicológico humano e o tratamento de condições mentais anormais. Apesar das múltiplas manifestações da psicanálise como ela existe hoje, ela pode, em quase todos os aspectos fundamentais, ser rastreada diretamente até a obra original de Freud.

O tratamento inovador de Freud de ações humanas, sonhos e, de fato, de artefatos culturais como invariavelmente possuindo significado simbólico implícito provou ser extraordinariamente frutífero e teve enormes implicações para uma ampla variedade de campos, incluindo psicologia, antropologia, semiótica e criatividade e apreciação artística. No entanto, a afirmação mais importante e frequentemente reiterada de Freud, de que com a psicanálise ele havia inventado uma ciência bem-sucedida da mente, continua sendo objeto de muito debate crítico e controvérsia.

ÍNDICE

1. Vida
2. Pano de fundo para seu pensamento
3. A teoria do inconsciente

4. Sexualidade Infantil
5. Neuroses e a estrutura da mente
6. A psicanálise como terapia
7. Avaliação crítica de Freud
 - a. A Reivindicação de Status Científico
 - b. A coerência da teoria
 - c. A descoberta de Freud
 - d. A eficácia da terapia psicanalítica
8. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Obras de Freud
 - b. Trabalhos sobre Freud e a psicanálise freudiana

1. Vida

Freud nasceu em Frieberg, Morávia, em 1856, mas quando ele tinha quatro anos sua família mudou-se para Viena, onde viveu e trabalhou até os últimos anos de sua vida. Em 1938, os nazistas anexaram a Áustria, e Freud, que era judeu, foi autorizado a partir para a Inglaterra. Por essas razões, foi, sobretudo com a cidade de Viena que o nome de Freud estava destinado a ser profundamente associado à posteridade, fundando como ele fundou o que viria a ser conhecida como a primeira escola vienense da psicanálise da qual brotou a psicanálise como movimento e todos os desenvolvimentos subsequentes nesse campo. O alcance dos interesses de Freud e de sua formação profissional era muito amplo. Ele sempre se considerou antes de tudo um cientista, esforçando-se para estender a bússola do conhecimento humano, e para isso (e não para a prática da medicina) matriculou-se na escola de medicina da Universidade de Viena em 1873.

Concentrou-se inicialmente em biologia, fazendo pesquisa em fisiologia por seis anos sob a orientação do grande cientista alemão Ernst Brücke, que foi diretor do Laboratório de Fisiologia da Universidade, e depois se especializou em neurologia. Ele recebeu seu diploma de médico em 1881, e tendo se casado em 1882, com certa relutância, ele assumiu um trabalho mais seguro e financeiramente compensador como médico no Hospital Geral de Viena. Pouco depois de seu casamento em 1886, que foi extremamente feliz e deu a Freud seis filhos - a caçula, Anna, tornou-se ela mesma uma distinta psicanalista - Freud estabeleceu um consultório particular no tratamento de distúrbios psicológicos, o que lhe deu muito do o material clínico em que baseou suas teorias e técnicas pioneiras.

Em 1885-86 Freud passou a maior parte de um ano em Paris, onde ficou profundamente impressionado com o trabalho do neurologista francês Jean Charcot, que na época usava o hipnotismo para tratar a histeria e outras condições mentais anormais. Quando voltou a Viena, Freud experimentou a hipnose, mas descobriu que seus efeitos benéficos não duraram. Nesse ponto, ele decidiu adotar um método sugerido pelo trabalho de um colega e amigo vienense mais velho, Josef Breuer, que descobriu que quando ele encorajava um paciente histérico a falar desinibidamente sobre as primeiras ocorrências dos sintomas, eles às vezes diminuía gradualmente.

Trabalhando com Breuer, Freud formulou e desenvolveu a ideia de que muitas neuroses (fobias, paralisias e dores histéricas, algumas formas de paranoia, e assim por diante) tiveram suas origens em experiências profundamente traumáticas que ocorreram no passado do paciente, mas que agora foram esquecidas - ocultas da consciência. O tratamento era permitir ao paciente recordar a experiência à consciência, enfrentá-la de maneira profunda tanto intelectual quanto emocionalmente e, assim,

descarregá-la, remover as causas psicológicas subjacentes dos sintomas neuróticos. Essa técnica, e a teoria da qual é derivada, recebeu sua expressão clássica em *Estudos Sobre a Histeria*, publicado conjuntamente por Freud e Breuer em 1895.

Pouco depois, no entanto, Breuer descobriu que não podia concordar com o que considerava a ênfase excessiva que Freud colocava nas origens sexuais e no conteúdo das neuroses, e os dois se separaram, com Freud continuando a trabalhar sozinho para desenvolver e refinar a teoria e prática da psicanálise. Em 1900, após um prolongado período de auto-análise, ele publicou *A Interpretação dos Sonhos*, que é geralmente considerado como sua maior obra. Isto foi seguido em 1901 por *A psicopatologia da vida cotidiana*; e em 1905 por *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*.

A teoria psicanalítica de Freud não foi inicialmente bem recebida – quando sua existência era reconhecida, era geralmente por pessoas que estavam, como Breuer havia previsto, escandalizadas com a ênfase dada à sexualidade por Freud. Foi somente em 1908, quando o primeiro Congresso Psicanalítico Internacional foi realizado em Salzburgo, que a importância de Freud começou a ser amplamente reconhecida. Isso foi muito facilitado em 1909, quando ele foi convidado a dar um curso de palestras nos Estados Unidos, que formariam a base de seu livro de 1916, *Cinco palestras sobre psicanálise*. Deste ponto em diante, a reputação e a fama de Freud cresceram enormemente, e ele continuou a escrever prolificamente até sua morte, produzindo ao todo mais de vinte volumes de trabalhos teóricos e estudos clínicos.

Ele também não era avesso a revisar criticamente seus pontos de vista, ou a fazer alterações fundamentais em seus princípios mais básicos quando considerava que a evidência científica o exigisse – isso foi mais

claramente evidenciado por seu avanço de uma tripartite completamente nova (*id*, *ego* e *superego*) modelo da mente em sua obra de 1923 *O ego e o id*. Ele ficou inicialmente muito animado por atrair seguidores do calibre intelectual de Adler e Jung, e ficou igualmente desapontado quando ambos fundaram escolas rivais de psicanálise - dando assim origem aos dois primeiros de muitos cismas no movimento - mas ele sabia que tal desacordo sobre princípios básicos tinha sido parte do desenvolvimento inicial de toda nova ciência. Depois de uma vida de notável vigor e produtividade criativa, ele morreu de câncer enquanto estava exilado na Inglaterra em 1939.

2. Pano de fundo para seu pensamento

Embora um pensador altamente original, Freud também foi profundamente influenciado por uma série de diversos fatores que se sobrepuseram e se interligaram para moldar o desenvolvimento de seu pensamento. Como indicado acima, tanto Charcot quanto Breuer tiveram um impacto direto e imediato sobre ele, mas alguns dos outros fatores, embora não menos importantes que esses, eram de natureza bastante diferente. Em primeiro lugar, o próprio Freud era muito freudiano – seu pai tinha dois filhos de um casamento anterior, Emmanuel e Philip, e o jovem Freud costumava brincar com o filho de Philip, John, que tinha sua idade.

A auto-análise de Freud, que constitui o núcleo de sua obra-prima *A Interpretação dos Sonhos*, originou-se na crise emocional que sofreu com a morte de seu pai e na série de sonhos a que isso deu origem. Essa análise revelou-lhe que o amor e a admiração que sentia por seu pai estavam misturados com sentimentos muito contrastantes de vergonha e ódio (uma atitude tão mista que ele chamou de *ambivalência*). Particularmente reveladora foi sua descoberta de que

muitas vezes fantasiava quando jovem que seu meio-irmão Philip (que era da mesma idade de sua mãe) era realmente seu pai, e alguns outros sinais o convenceram do profundo significado subjacente dessa fantasia - que desejara a morte de seu verdadeiro pai porque era seu rival pelo afeto de sua mãe. Isso se tornaria a base pessoal (embora de forma alguma exclusiva) para sua teoria do complexo de Édipo.

Em segundo lugar, e em um nível mais geral, deve-se levar em conta o clima científico contemporâneo em que Freud viveu e trabalhou. Em muitos aspectos, a maior figura científica da ciência do século XIX foi Charles Darwin, que publicou seu revolucionário *Origem das Espécies* quando Freud tinha quatro anos. A doutrina evolucionista alterou radicalmente a concepção predominante de homem - enquanto antes o homem era visto como um ser diferente em natureza dos membros do reino animal em virtude de possuir uma alma imortal, agora ele era visto como parte do ordem natural, diferente dos animais não humanos apenas em grau de complexidade estrutural. Isso tornou possível e plausível, pela primeira vez, tratar o homem como um objeto de investigação científica, e conceber a vasta e variada gama de comportamento humano, e as causas motivacionais das quais ele brota, como sendo, em princípio, passível de explicação científica. Grande parte do trabalho criativo realizado em toda uma variedade de campos científicos diversos ao longo do século seguinte deveria ser inspirado e derivar sustento dessa nova visão de mundo, que Freud, com sua enorme estima pela ciência, aceitou implicitamente.

No entanto, uma influência ainda mais importante sobre Freud veio do campo da física. Os segundos cinquenta anos do século XIX viram avanços monumentais na física contemporânea, que foram em grande parte iniciados pela formulação do princípio da conservação da energia por Helmholtz. Esse princípio afirma, com efeito, que a quantidade total de

energia em qualquer sistema físico é sempre constante, que os quanta de energia podem ser alterados, mas não aniquilados, e que, conseqüentemente, quando a energia é movida de uma parte do sistema, ela deve reaparecer em outra parte.

A aplicação progressiva deste princípio levou a descobertas monumentais nos campos da termodinâmica, eletromagnetismo e física nuclear que, com suas tecnologias associadas, transformaram de forma tão abrangente o mundo contemporâneo. Como nós vimos, *Notas de aula sobre fisiologia* (*Vorlesungen über Physiologie*. Viena: Wilhelm Braumüller), estabelecendo a visão de que todos os organismos vivos, incluindo humanos, são essencialmente sistemas de energia aos quais, não menos do que objetos inanimados, se aplica o princípio da conservação de energia. Freud, que tinha grande admiração e respeito por Brücke, rapidamente adotou essa nova *fisiologia dinâmica* com entusiasmo.

A partir daí, foi apenas um pequeno passo conceitual – mas que Freud foi o primeiro a dar, e no qual sua reivindicação à fama se baseia amplamente – para a visão de que existe algo como *energia psíquica*, que a *personalidade humana* é também um sistema de energia, e que é função da psicologia investigar as modificações, transmissões e conversões de energia psíquica dentro da personalidade que a moldam e determinam. Esta última concepção é a pedra angular da teoria psicanalítica de Freud.

3. A Teoria do Inconsciente

A teoria do inconsciente de Freud, então, é altamente determinista – um fato que, dada a natureza da ciência do século XIX, não deveria ser surpreendente. Freud foi indiscutivelmente o primeiro pensador a aplicar princípios determinísticos sistematicamente à esfera do mental e a

sustentar que o amplo espectro do comportamento humano é explicável apenas em termos dos processos ou estados mentais (geralmente ocultos) que o determinam. Assim, ao invés de tratar o comportamento do neurótico como sendo causalmente inexplicável – o que havia sido a abordagem predominante por séculos – Freud insistiu, ao contrário, em tratá-lo como um comportamento para o qual é significativo buscar uma explicação buscando causas em termos dos estados mentais do indivíduo em questão. Daí o significado que ele atribuía a lapsos de língua ou escrita, comportamento obsessivo e sonhos – tudo isso, ele sustentava, é determinado por causas ocultas na mente da pessoa e, portanto, revela de forma encoberta o que de outra forma não seria conhecido. Isso sugere a visão de que a liberdade da vontade é, se não completamente uma ilusão, certamente mais estritamente circunscrita do que comumente se acredita, pois segue-se disso que sempre que fazemos uma escolha, somos governados por processos mentais ocultos dos quais não temos consciência e sobre os quais não temos controle.

O postulado de que existem *estados* mentais inconscientes é uma função direta do determinismo de Freud, seu raciocínio aqui é simplesmente que o princípio da causalidade *requer* que tais estados mentais existam, pois é evidente que frequentemente não há nada na mente consciente que se pode dizer que causa um comportamento neurótico ou outro. Um processo ou evento mental *inconsciente*, para Freud, não é aquele que simplesmente acontece de estar fora da consciência em um determinado momento, mas sim aquele que *não pode*, exceto por meio da psicanálise prolongada, sejam trazidos para a vanguarda da consciência.

A postulação de tais estados mentais inconscientes implica, é claro, que a mente não é e não pode ser identificada com a consciência ou um

objeto da consciência. Para empregar uma analogia muito usada, é estruturalmente semelhante a um iceberg, a maior parte dele se encontrando abaixo da superfície, exercendo uma influência dinâmica e determinante sobre a parte que é passível de inspeção direta - a mente consciente.

Profundamente associado a essa visão da mente está o relato freudiano dos instintos ou impulsos. Os instintos, para Freud, são as principais forças motivadoras no domínio mental e, como tal, *energizam* a mente em todas as suas funções. Há, ele sustentou, um número indefinidamente grande de tais instintos, mas estes podem ser reduzidos a um pequeno número de instintos básicos, que ele agrupou em duas grandes categorias genéricas, *Eros* (o instinto de vida), que abrange todos os instintos de autopreservação e eróticos, e *Thanatos* (o instinto de morte), que abrange todos os instintos de agressão, autodestruição e crueldade. Assim, é um erro interpretar Freud como afirmando que todas as ações humanas brotam de motivações que são sexuais em sua origem, uma vez que aquelas que derivam de *Tânatos* não são sexualmente motivadas - na verdade, *Tânatos* é o impulso irracional de destruir a fonte de toda energia sexual na aniquilação do eu.

Dito isso, é inegavelmente verdade que Freud deu aos impulsos sexuais uma importância e centralidade na vida humana, nas ações humanas e no comportamento humano que era novo (e para muitos, chocante), argumentando que os impulsos sexuais existem e podem ser discernidos nas crianças desde o nascimento (a teoria da sexualidade infantil), e que a energia sexual (*libido*) é a força motivadora mais importante na vida adulta. No entanto, uma qualificação crucial deve ser adicionada aqui - Freud efetivamente redefiniu o termo *sexualidade* para cobrir *qualquer forma de prazer* que é ou pode ser derivada do

corpo. Assim, sua teoria dos instintos ou impulsos é essencialmente que o ser humano é energizado ou impulsionado desde o nascimento pelo desejo de adquirir e aumentar o prazer corporal.

4. Sexualidade Infantil

A teoria freudiana da sexualidade infantil deve ser visto como parte integrante de uma teoria mais ampla do desenvolvimento da personalidade humana. Isso teve suas origens e foi uma generalização da descoberta anterior de Breuer de que eventos traumáticos na infância poderiam ter efeitos negativos devastadores sobre o indivíduo adulto, e tomou a forma da tese geral de que as experiências sexuais da primeira infância eram os fatores cruciais na determinação da personalidade adulta. De seu relato dos instintos ou impulsos, segue-se que, desde o momento do nascimento, a criança é impulsionada em suas ações pelo desejo de prazer corporal/sexual, onde isso é visto por Freud em termos quase mecânicos como o desejo de liberar energia mental. Inicialmente, os bebês obtêm essa liberação e obtêm tanto prazer do ato de sugar. Freud, portanto, chama isso de estágio oral do desenvolvimento. Segue-se um estágio em que o locus do prazer ou da liberação de energia é o ânus, particularmente no ato da defecação, e por isso é chamado de estágio anal.

Então a criança pequena desenvolve um interesse em seus órgãos sexuais como um local de prazer (o estágio fálico), e desenvolve uma profunda atração sexual pelo genitor do sexo oposto e um ódio pelo genitor do mesmo sexo (o complexo de Édipo). Isso, no entanto, dá origem a sentimentos de culpa (de origem social) na criança, que reconhece que nunca poderá suplantará o pai mais forte. Uma criança do sexo masculino também se percebe em risco. Ele teme que, se persistir em

buscar a atração sexual por sua mãe, possa ser prejudicado pelo pai; especificamente, ele passa a temer que possa ser castrado. Isso é chamado de ansiedade de castração.

Tanto a atração pela mãe quanto o ódio costumam ser reprimidos, e a criança geralmente resolve o conflito do complexo de Édipo identificando-se com o genitor do mesmo sexo. Isso acontece aos cinco anos de idade, quando a criança entra em um período de latência, no qual as motivações sexuais tornam-se muito menos pronunciadas. Isso dura até a puberdade, quando começa o desenvolvimento genital maduro e o impulso de prazer volta a se concentrar na área genital.

Essa, acreditava Freud, é a sequência ou progressão implícita no desenvolvimento humano *normal*, e deve-se observar que, no nível infantil, as tentativas instintivas de satisfazer a pulsão de prazer são frequentemente controladas pelo controle dos pais e pela coerção social. O processo de desenvolvimento, então, é para a criança essencialmente um movimento através de uma série de *conflitos*, cuja resolução bem-sucedida é crucial para a saúde mental do adulto. Muitas doenças mentais, particularmente a histeria, sustentava Freud, podem ser atribuídas a conflitos não resolvidos vivenciados nesse estágio, ou a eventos que, de outra forma, rompem o padrão normal de desenvolvimento infantil. Por exemplo, a homossexualidade é vista por alguns freudianos como resultado de uma falha em resolver os conflitos do complexo de Édipo, particularmente uma falha em se identificar com o genitor do mesmo sexo; a preocupação obsessiva com a lavagem e higiene pessoal que caracteriza o comportamento de alguns neuróticos é vista como resultante de conflitos/repressões não resolvidas que ocorrem na fase anal.

5. Neuroses e a Estrutura da Mente

A explicação de Freud sobre o inconsciente, e a terapia psicanalítica a ele associada, é mais bem ilustrada por seu famoso modelo tripartite da estrutura da mente ou personalidade (embora, como vimos, ele não o tenha formulado até 1923). Este modelo tem muitos pontos de semelhança com o relato da mente oferecido por Platão mais de 2.000 anos antes.

A teoria é denominada *tripartite* simplesmente porque, novamente como Platão, Freud distinguiu três elementos estruturais dentro da mente, que ele chamou de *id*, *ego* e *superego*. O *id* é aquela parte da mente na qual estão situados os impulsos sexuais instintuais que requerem satisfação; o *superego* é aquela parte que contém a *consciência*, ou seja, mecanismos de controle socialmente adquiridos que foram internalizados e que geralmente são transmitidos em primeira instância pelos pais; enquanto o *ego* é o self consciente que é criado pelas tensões e interações dinâmicas entre o *id* e o *superego* e tem a tarefa de conciliar suas demandas conflitantes com as exigências da realidade externa.

É neste sentido que a mente deve ser entendida como um sistema dinâmico de energia. Todos os objetos da consciência residem no *ego*; o conteúdo do *id* pertence permanentemente à mente inconsciente; enquanto o *superego* é um mecanismo de triagem inconsciente que busca limitar os impulsos cegos de busca de prazer do *id* pela imposição de regras restritivas. Há algum debate sobre o quão literalmente Freud pretendia que esse modelo fosse tomado (ele mesmo parece tê-lo tomado extremamente literalmente), mas é importante notar que o que está sendo oferecido aqui é de fato um modelo teórico em vez de uma descrição de um objeto observável, que funciona como um quadro de referência para explicar a ligação entre a experiência da primeira infância e a personalidade adulta madura (normal ou disfuncional).

Freud também seguiu Platão em seu relato sobre a natureza da saúde mental ou bem-estar psicológico, que ele via como o estabelecimento de uma relação harmoniosa entre os três elementos que constituem a mente. Se o mundo externo não oferece espaço para a satisfação dos impulsos de prazer do id, ou mais comumente, se a satisfação de alguns ou de todos esses impulsos realmente transgride as sanções morais estabelecidas pelo superego, então um conflito interno ocorre na mente entre suas partes ou elementos constituintes. A falha em resolver isso pode levar a neurose posterior. Um conceito-chave aqui introduzido por Freud é que a mente possui uma série de *mecanismos de defesa* para tentar evitar que os conflitos se tornem muito agudos, como a *repressão* (empurrando os conflitos de volta ao inconsciente), *sublimação* (canalizando os impulsos sexuais para a realização de objetivos socialmente aceitáveis, na arte, ciência, poesia e assim por diante), *fixação* (o fracasso em progredir além de um dos estágios de desenvolvimento) e *regressão* (retorno ao comportamento característico de uma das etapas).

Destas, a repressão é a mais importante, e a explicação de Freud sobre isso é a seguinte: quando uma pessoa experimenta um impulso instintivo para se comportar de uma maneira que o superego considera repreensível (por exemplo, um forte impulso erótico por parte da criança em relação ao genitor do sexo oposto), então é possível para a mente afastar esse impulso, *reprimi-lo* no inconsciente. A repressão é, portanto, um dos mecanismos centrais de defesa pelos quais o ego procura evitar o conflito interno e a dor e reconciliar a realidade com as exigências do id e do superego. Como tal, é completamente normal e parte integrante do processo de desenvolvimento pelo qual toda criança deve passar no caminho para a vida adulta. No entanto, o impulso instintivo reprimido,

como forma de energia, não é e não pode ser *destruído* quando é reprimido - continua a existir intacto no inconsciente, de onde exerce uma força determinante sobre a mente consciente, e pode dar origem ao comportamento disfuncional característico das neuroses. Essa é uma das razões pelas quais os sonhos e os lapsos de linguagem possuem um significado simbólico tão forte para Freud, e por que sua análise se tornou uma parte tão importante de seu tratamento - eles representam casos em que a vigilância do superego é relaxada e quando os impulsos reprimidos são, portanto, capazes de se apresentar à mente consciente de uma forma transmutada.

A diferença entre a repressão *normal* e o tipo de repressão que resulta em doença neurótica é de *grau*, não de tipo - o comportamento compulsivo do neurótico é em si uma manifestação de um impulso instintivo reprimido na infância. Tais sintomas comportamentais são altamente irracionais (e podem até ser percebidos como tal pelo neurótico), mas estão completamente fora do controle do sujeito porque são movidos pelo impulso reprimido agora inconsciente. Freud posicionou as repressões-chave tanto para o indivíduo normal quanto para o neurótico, nos primeiros cinco anos da infância e, é claro, considerou-as essencialmente de natureza sexual; já que, como vimos, repressões que interrompem o processo de desenvolvimento sexual infantil em particular, segundo ele, levam a uma forte tendência à neurose posterior na vida adulta.

6. A Psicanálise como Terapia

O relato de Freud sobre a gênese sexual e a natureza das neuroses o levou naturalmente a desenvolver um tratamento clínico para tratar tais distúrbios. Isso se tornou tão influente hoje que, quando as pessoas falam

de psicanálise, frequentemente se referem exclusivamente ao tratamento clínico; entretanto, o termo designa propriamente tanto o tratamento clínico quanto a teoria que o fundamenta. O objetivo do método pode ser expresso simplesmente em termos gerais - restabelecer uma relação harmoniosa entre os três elementos que constituem a mente, escavando e resolvendo conflitos inconscientes reprimidos.

O verdadeiro método de tratamento iniciado por Freud surgiu da descoberta anterior de Breuer, mencionada acima, de que quando uma paciente histérica era encorajada a falar livremente sobre as primeiras ocorrências de seus sintomas e fantasias, os sintomas começavam a diminuir e eram totalmente eliminados quando ela foi induzida a lembrar o trauma inicial que os ocasionou. Afastando-se de suas primeiras tentativas de explorar o inconsciente por meio da hipnose, Freud desenvolveu ainda mais essa cura pela fala, agindo com base na suposição de que os conflitos reprimidos estavam enterrados nos recessos mais profundos da mente inconsciente.

Consequentemente, ele conseguiu que seus pacientes relaxassem em uma posição em que fossem privados de forte estimulação sensorial e até mesmo de uma percepção aguda da presença do analista (daí o famoso uso do divã, com o analista virtualmente silencioso e fora de vista), e então os encorajou a falar livremente e desinibidamente, de preferência sem premeditação, na crença de que ele poderia assim discernir as forças inconscientes por trás do que foi dito. Este é o método da livre associação, cuja lógica é semelhante àquela envolvida na análise dos sonhos - em ambos os casos, o superego é até certo ponto desarmado, sua eficiência como mecanismo de triagem é moderada e o material é permitido para filtrar até o ego consciente que, de outra forma, seria completamente reprimido.

O processo é necessariamente difícil e demorado e, portanto, uma das principais tarefas do analista é ajudar o paciente a reconhecer e superar suas próprias resistências naturais, que podem se manifestar como hostilidade em relação ao analista. No entanto, Freud sempre considerou a ocorrência de resistência como um sinal de que estava no caminho certo em sua avaliação das causas inconscientes subjacentes à condição do paciente. Os sonhos do paciente são de particular interesse, por razões que já vimos em parte. Considerando que o superego funcionava menos efetivamente no sono, como na livre associação, Freud fez uma distinção entre o conteúdo manifesto de um sonho (o que o sonho parecia ser na superfície) e seu conteúdo latente (o inconsciente, desejos reprimidos ou desejos que são seu objeto real).

A interpretação correta dos sonhos do paciente, lapsos de linguagem, associações livres e respostas a perguntas cuidadosamente selecionadas leva o analista a um ponto onde ele pode localizar as repressões inconscientes que produzem os sintomas neuróticos, invariavelmente em termos da passagem do paciente pelo processo de desenvolvimento sexual, da maneira como os conflitos implícitos nesse processo foram tratados e do conteúdo libidinal das relações familiares do paciente. Para criar uma cura, o analista deve fazer com que o próprio paciente se torne consciente dos conflitos não resolvidos enterrados nos recessos profundos da mente inconsciente, confrontando-os e envolvendo-se diretamente com eles.

Nesse sentido, então, pode-se dizer que o objeto do tratamento psicanalítico é uma forma de autocompreensão – uma vez que isso é adquirido, cabe em grande parte ao paciente, em consulta com o analista, determinar como ele deve lidar com essa nova compreensão adquirida das forças inconscientes que o motivam. Uma possibilidade, mencionada

acima, é a canalização da energia sexual para a realização de objetivos sociais, artísticos ou científicos - isso é sublimação, que Freud via como a força motivadora por trás da maioria das grandes realizações culturais. Outra possibilidade seria o controle consciente e racional de impulsos anteriormente reprimidos - isso é supressão. Ainda outra seria a decisão de que é o superego e as restrições sociais que o informam que estão em falta, caso em que o paciente pode decidir, no final, satisfazer os impulsos instintuais. Mas, em todos os casos, a cura é criada essencialmente por uma espécie de catarse ou purgação – uma liberação da energia psíquica reprimida, cuja constrição era a causa básica da doença neurótica.

7. Avaliação Crítica de Freud

Deve ficar evidente pelo exposto por que a psicanálise em geral, e Freud em particular, exerceram uma influência tão forte sobre a imaginação popular no mundo ocidental, e por que tanto a teoria quanto a prática da psicanálise devem permanecer objeto de grande controvérsia. De fato, a controvérsia que existe em relação a Freud é mais acalorada e multifacetada do que a relativa a praticamente qualquer outro pensador pós-1850 (uma possível exceção sendo Darwin), com críticas que vão desde a afirmação de que a teoria de Freud foi gerada por lógica confusões decorrentes de seu suposto vício de longa data em cocaína (ver Thornton, *Freud e a cocaína: a falácia freudiana*) à visão de que ele fez uma descoberta empírica importante, mas sombria, que ele conscientemente suprimiu em favor da teoria do inconsciente, sabendo que esta seria mais socialmente aceitável (ver Masson, J. *O Ataque à Verdade*).

Deve-se enfatizar aqui que o gênio de Freud não está (geralmente) em dúvida, mas a natureza precisa de sua realização ainda é fonte de muito debate. Os partidários e seguidores de Freud (e Jung e Adler) são

conhecidos pelo zelo e entusiasmo com que defendem as doutrinas do mestre, a ponto de muitos dos detratores do movimento vê-lo como uma espécie de religião secular, exigindo como faz um processo de iniciação em que o aspirante a psicanalista deve primeiro ser analisado. Desta forma, é frequentemente alegado, a aceitação inquestionável de um conjunto de princípios ideológicos torna-se uma pré-condição necessária para a aceitação no movimento – como acontece com a maioria dos grupos religiosos. Em resposta, os expoentes e defensores da psicanálise frequentemente analisam as motivações de seus críticos em termos da própria teoria que esses críticos rejeitam. E assim segue o debate.

Aqui nos limitaremos a: (a) a avaliação da afirmação de Freud de que sua teoria é científica, (b) a questão da coerência da teoria, (c) a disputa sobre o que Freud realmente descobriu, se é que alguma coisa, e (d) a questão da eficácia da psicanálise como tratamento para doenças neuróticas.

a. A Reivindicação de Status Científico

Esta é uma questão crucialmente importante, uma vez que Freud se viu antes de tudo como um cientista pioneiro, e repetidamente afirmou que o significado da psicanálise é que ela é uma *nova ciência*, incorporando um novo método científico de lidar com a mente e com a doença mental. Além disso, não pode haver dúvida de que essa tem sido a principal atração da teoria para a maioria de seus defensores desde então – à primeira vista, ela parece não ser apenas uma teoria científica, mas enormemente forte, com a capacidade de acomodar e explicar todas as formas possíveis de comportamento humano.

No entanto, é precisamente este último que, para muitos comentaristas, mina sua reivindicação de status científico. Sobre a questão

do que torna uma teoria genuinamente científica, *O critério de demarcação de Karl Popper*, como é chamado, agora ganhou aceitação muito geral: a saber, que toda teoria científica genuína deve ser testável e, portanto, *falsificável*, pelo menos em princípio. Em outras palavras, se uma teoria é incompatível com observações *possíveis*, ela é científica; inversamente, uma teoria que é compatível com *todas* as observações possíveis não é científica (ver Popper, K. *A Lógica da Descoberta Científica*).

Assim, o princípio da conservação da energia (física, não psíquica), que influenciou tanto Freud, é científico porque é falsificável – a descoberta de um sistema físico em que a quantidade total de energia física não fosse constante mostraria conclusivamente que seja falso. Argumenta-se que nada desse tipo é possível com respeito à teoria de Freud – ela não é falsificável. Se a pergunta for feita: “O que esta teoria implica que, se falsa, mostraria que toda a teoria é falsa?”, a resposta é “Nada”, porque a teoria é compatível com *todas as possíveis* estado de coisas. Portanto, conclui-se que a teoria não é científica e, embora isso não a roube, como alguns críticos afirmam, de todo valor, certamente diminui seu status intelectual conforme projetado por seus mais fortes defensores, incluindo o próprio Freud.

b. A coerência da teoria

Um ponto relacionado (mas talvez mais sério) é que a coerência da teoria é, no mínimo, questionável. O que é atraente sobre a teoria, mesmo para o leigo, é que ela parece nos oferecer explicações causais há muito procuradas e muito necessárias para condições que têm sido uma fonte de grande sofrimento humano. A tese de que as neuroses são causadas por conflitos inconscientes enterrados profundamente na mente inconsciente

na forma de energia libidinal reprimida parece oferecer-nos, finalmente, uma visão do mecanismo causal subjacente a essas condições psicológicas anormais, tal como se expressam no comportamento humano e ainda nos mostrar como eles estão relacionados com a psicologia da pessoa normal. No entanto, mesmo isso é questionável e é uma questão de muita disputa. Em geral, quando se diz que um evento X causa a ocorrência de outro evento Y, tanto X quanto Y são, e devem ser, independentemente identificáveis.

É verdade que nem sempre este é um processo simples, pois na ciência as causas às vezes são inobserváveis (partículas subatômicas, ondas de rádio e eletromagnéticas, estruturas moleculares etc.), mas nestes últimos casos há regras de correspondência claras que ligam as causas inobserváveis com fenômenos observáveis. A dificuldade com a teoria de Freud é que ela nos oferece entidades (por exemplo, conflitos inconscientes reprimidos), que se diz serem as causas inobserváveis de certas formas de comportamento que eles dizem causar (isto é, o analista não afirma demonstrativamente: "Esta é a causa inconsciente, e aquele é seu efeito comportamental"; em vez disso, ele afirma: "Este é o comportamento, portanto sua causa inconsciente deve existir"), e isso levanta sérias dúvidas sobre se a teoria de Freud nos oferece explicações causais genuínas.

c. A descoberta de Freud

Em um nível menos teórico, mas não menos crítico, foi alegado que Freud fez uma descoberta genuína que ele estava inicialmente preparado para revelar ao mundo. No entanto, a resposta que ele encontrou foi tão ferozmente hostil que ele mascarou suas descobertas e ofereceu sua teoria do inconsciente em seu lugar (ver Masson, J. *O Ataque à Verdade*). O que

ele descobriu, foi sugerido, foi à extrema prevalência de abuso sexual infantil, particularmente de meninas (a *grande* maioria dos histéricos são mulheres), mesmo na respeitável Viena do século XIX. Ele de fato ofereceu uma *teoria inicial da sedução* de neuroses, que encontrou feroz animosidade, e que ele rapidamente retirou e substituiu pela teoria do inconsciente. Como explica um comentarista freudiano contemporâneo, a mudança de opinião de Freud sobre essa questão ocorreu da seguinte forma:

Perguntas sobre os traumas sofridos por seus pacientes pareciam revelar [a Freud] que as meninas vienenses eram extraordinariamente seduzidas na primeira infância por parentes do sexo masculino mais velhos. A dúvida sobre a ocorrência real dessas seduções logo foi substituída pela certeza de que eram descrições sobre fantasias infantis que estavam sendo oferecidas. (MacIntyre).

Dessa forma, sugere-se, foi gerada a teoria do complexo de Édipo. Esta afirmação levanta uma série de questões, não menos importante, o que a expressão extraordinariamente frequentemente significa neste contexto? Por qual padrão isso está sendo julgado? A resposta só pode ser: Pelo padrão do que geralmente acreditamos – ou gostaríamos de acreditar – ser o caso. Mas a alegação de alguns dos críticos de Freud aqui é que seus pacientes não estavam se lembrando de fantasias infantis, mas de eventos traumáticos de sua infância que eram muito reais. Freud, de acordo com eles, havia tropeçado e conscientemente suprimido o fato de que o nível de abuso sexual infantil na sociedade é muito mais alto do que geralmente se acredita ou reconhece. Se essa afirmação for verdadeira - e deve pelo menos ser considerada seriamente - então esta é, sem dúvida, a crítica mais séria que Freud e seus seguidores têm de enfrentar.

Além disso, esse ponto em particular assumiu um significado adicional e ainda mais controverso nos últimos anos, com a disposição de alguns freudianos contemporâneos de combinar a teoria da repressão com a aceitação da ampla prevalência social do abuso sexual infantil. O resultado foi que nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha em particular, muitos milhares de pessoas emergiram da análise com memórias recuperadas de suposto abuso sexual na infância por seus pais; memórias que, sugere-se, eram até então reprimidas.

Com base nisso, os pais foram acusados e repudiados, e famílias inteiras foram divididas ou destruídas. Sem surpresa, isso, por sua vez, deu origem a uma reação sistemática na qual organizações de pais acusados, vendo a si mesmos como as verdadeiras vítimas do que chamam de *Síndrome da Falsa Memória*, denunciaram todas essas alegações de memória como falsas – o produto direto de uma crença em o que eles veem como o mito da repressão (ver Pendergast, M. *Vítimas da Memória*).

Dessa forma, o conceito de recalque, que o próprio Freud denominou a pedra fundamental sobre a qual repousa a estrutura da psicanálise, passou por um escrutínio crítico mais amplo do que nunca. Aqui, o fato de que, ao contrário de alguns de seus seguidores contemporâneos, Freud nunca apoiou a extensão do conceito de repressão para abranger o abuso sexual infantil real, e o fato de que não somos necessariamente forçados a escolher entre as visões que todos recuperaram memórias são verídicas ou falsas são frequentemente perdidas de vista no calor extremo gerado por este debate, talvez compreensivelmente.

d. A eficácia da terapia psicanalítica

Não se segue que, se a teoria de Freud não for científica, ou mesmo falsa, não possa nos fornecer uma base para o tratamento benéfico da doença neurótica, porque a relação entre a verdade ou falsidade de uma teoria e seu valor-utilidade está longe de ser uma isomórfica. A teoria em que se baseava o uso de sanguessugas para sangrar pacientes na medicina do século XVIII era bastante espúria, mas os pacientes às vezes realmente se beneficiavam do tratamento! E é claro que mesmo uma teoria verdadeira pode ser mal aplicada, levando a consequências negativas. Um dos problemas aqui é que é difícil especificar o que conta como uma cura para uma doença neurótica distinta, digamos, de um mero alívio dos sintomas.

Em geral, no entanto, a eficiência de um determinado método de tratamento é geralmente medida clinicamente por meio de um grupo de controle - a proporção de pacientes que sofrem de um determinado distúrbio que são curados pelo tratamento X é medida em comparação com aqueles curados por outros tratamentos, ou por nenhum tratamento. Os testes clínicos realizados indicam que a proporção de pacientes que se beneficiaram do tratamento psicanalítico não diverge significativamente da proporção que se recupera espontaneamente ou como resultado de outras formas de intervenção nos grupos de controle utilizados. Assim, a questão da eficácia terapêutica da psicanálise permanece aberta e controversa.

8. Referências e Leituras Complementares

a. Obras de Freud

- *A edição padrão das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Ed. J. Strachey com Anna Freud), 24 vols. Londres: 1953-1964.

b. Trabalhos sobre Freud e a psicanálise freudiana

- Abramson, JB *Libertação e seus limites: o pensamento moral e político de Freud*. Nova York: Free Press, 1984.
- Bettelheim, B. *Freud e a alma do homem*. Knopf, 1982.
- Cavell, M. *A Mente Psicanalítica: De Freud à Filosofia*. Imprensa da Universidade de Harvard, 1993.
- Cavell, M. *Tornando-se sujeito: reflexões em filosofia e psicanálise*. Nova York: Oxford University Press, 2006.
- Chessick, RD *Freud ensina psicoterapia*. Hackett Publishing Company, 1980.
- Cioffi, F. (ed.) *Freud: julgamentos modernos*. Macmillan, 1973.
- Deigh, J. *As Fontes da Agência Moral: Ensaios em Psicologia Moral e Teoria Freudiana*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1996.
- Dilman, I. *Freud e a Natureza Humana*. Blackwell, 1983
- Dilman, I. *Freud e a Mente*. Blackwell, 1984.
- Edelson, M. *Hipótese e Evidência em Psicanálise*. Imprensa da Universidade de Chicago, 1984.
- Erwin, E. *Uma contabilidade final: questões filosóficas e empíricas na psicologia freudiana*. MIT Press, 1996.
- Fancher, R. *Psicologia Psicanalítica: O Desenvolvimento do Pensamento de Freud*. Norton, 1973.
- Farrell, BA *A Posição da Psicanálise*. Oxford University Press, 1981.
- Fingarette, H. *O Self em Transformação: Psicanálise, Filosofia e a Vida do Espírito*. Harper Collins, 1977.
- Freeman, L. *A História de Anna O.—A Mulher que Conduziu Freud à Psicanálise*. Casa Paragon, 1990.

- Frosh, S. *A Política da Psicanálise: Uma Introdução à Teoria Freudiana e Pós-Freudiana*. Imprensa da Universidade de Yale, 1987.
- Gardner, S. *Irracionalidade e a Filosofia da Psicanálise*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Grünbaum, A. *Os Fundamentos da Psicanálise: Uma Crítica Filosófica*. Imprensa da Universidade da Califórnia, 1984.
- Gay, VP *Freud sobre Sublimação: Reconsiderações*. Albany, NY: State University Press, 1992.
- Hook, S. (ed.) *Psicanálise, Método Científico e Filosofia*. Imprensa da Universidade de Nova York, 1959.
- Jones, E. *Sigmund Freud: Vida e Trabalho* (3 vols), Livros Básicos, 1953-1957.
- Klein, GS *Teoria Psicanalítica: Uma Exploração do Essencial*. International University Press, 1976.
- Lear, J. *O amor e seu lugar na natureza: uma interpretação filosófica da psicanálise freudiana*. Farrar, Straus & Giroux, 1990.
- Lear, J. *Mente Aberta: Trabalhando a Lógica da Alma*. Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Lear, Jônatas. *Felicidade, Morte e o Resto da Vida*. Imprensa da Universidade de Harvard, 2000.
- Lear, Jônatas. *Freud*. Routledge, 2005.
- Levine, MP (ed). *O Freud Analítico: Filosofia e Psicanálise*. Londres: Routledge, 2000.
- Levy, D. *Freud Entre os Filósofos: O Inconsciente Psicanalítico e Seus Críticos Filosóficos*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.
- MacIntyre, AC *O Inconsciente: Uma Análise Conceitual*. Routledge & Kegan Paul, 1958.

- Mahony, PJ *Freud's Dora: Um Estudo Psicanalítico, Histórico e Textual*. Imprensa da Universidade de Yale, 1996.
- Masson, J. *O Ataque à Verdade: A Supressão da Teoria da Sedução de Freud*. Faber e Faber, 1984.
- Neu, J. (ed). *O companheiro de Cambridge para Freud*. Cambridge University Press, 1994.
- O'Neill, J. (ed). *Freud e as Paixões*. Imprensa da Universidade Estadual da Pensilvânia, 2004.
- Popper, K. *A Lógica da Descoberta Científica*. Hutchinson, 1959.
- Pendergast, M. *Vítimas da Memória*. Harper Collins, 1997.
- Reiser, M. *Mente, Cérebro, Corpo: Para uma Convergência da Psicanálise e Neurobiologia*. Livros Básicos, 1984.
- Ricoeur, P. *Freud e Filosofia: Um Ensaio em Interpretação* (trad. D. Savage). Imprensa da Universidade de Yale, 1970.
- Robinson, P. *Freud e seus críticos*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- Rose, J. *Sobre não poder dormir: psicanálise e o mundo moderno*. Princeton University Press, 2003.
- Roth, P. *O Superego*. Livros de ícones, 2001.
- Rudnytsky, PL *Freud e Édipo*. Columbia University Press, 1987.
- Disse, EW. *Freud e o não-europeu*. Verso (em associação com o Freud Museum, Londres), 2003.
- Schafer, R. *Uma Nova Linguagem para a Psicanálise*. Imprensa da Universidade de Yale, 1976.
- Sherwood, M. *A lógica da explicação em psicanálise*. Imprensa Académica, 1969.
- Smith, A *Filosofia do Inconsciente de DL Freud*. Kluwer, 1999.

- Stewart, W. *Psicanálise: Os primeiros dez anos, 1888-1898*. Macmillan, 1969.
- Sulloway, F. *Freud, Biólogo da Mente*. Livros Básicos, 1979.
- Thornton, EM *Freud e Cocaína: A Falácia Freudiana*. Blond & Briggs, 1983.
- Tauber, Al *Freud, o Filósofo Relutante*. Princeton University Press, 2010.
- Wallace, ER *Freud e Antropologia: Uma História e Reavaliação*. International University Press, 1983.
- Wallwork, E. *Psicanálise e Ética*. Imprensa da Universidade de Yale, 1991.
- Whitebrook, J. *Perversão e Utopia: Um Estudo em Psicanálise e Teoria Crítica*. MIT Press, 1995.
- Whyte, LL *O Inconsciente Antes de Freud*. Livros Básicos, 1960.
- Wollheim, R. *Freud*. Fontana, 1971.
- Wollheim, R. (ed.) *Freud: Uma coleção de ensaios críticos*. Âncora, 1974.
- Wollheim, R. & Hopkins, J. (eds.) *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge University Press, 1982.

Informação sobre o autor

Stephen P. Thornton

Universidade de Limerick

Irlanda

THEODOR ADORNO

Theodor Adorno (1903-1969) foi um dos principais filósofos continentais do século XX. Embora tenha escrito sobre uma ampla gama de assuntos, sua preocupação fundamental era o sofrimento humano – especialmente os efeitos das sociedades modernas sobre a condição humana. Ele foi influenciado principalmente por Hegel, Marx e Nietzsche. Ele estava associado ao Instituto de Pesquisa Social, na Escola de Frankfurt, que era uma ciência social e centro intelectual cultural para promover o socialismo e derrubar o capitalismo. Foi responsável pela criação da forma filosófica chamada teoria crítica, que assume a posição de que a opressão é criada por meio da política, economia, cultura e materialismo, mas é mantida de forma mais significativa por meio da consciência. Portanto, o foco da ação deve vir da consciência. O Instituto de Pesquisa Social desviou-se do marxismo ortodoxo em seu argumento de que os fatores sociais e culturais desempenhavam um papel tão importante quanto a economia na opressão.

Adorno fez muitas contribuições para a teoria crítica, notadamente sua visão de que a razão se envolveu com a dominação e o sofrimento. Adorno cunhou o termo “pensamento de identidade” para descrever o processo de pensamento categórico na sociedade moderna, pelo qual tudo se torna um exemplo de um abstrato e, portanto, nada individual em sua singularidade específica real pode existir. Ele lamentou que a raça humana tivesse passado da compreensão do mundo através do mito para a compreensão através do raciocínio científico, mas que esta última “iluminação” era o mesmo que compreender o mundo através do mito. Ambos os modos criam um ponto de vista de que o subjetivo deve se conformar a um mundo exterior sobre o qual não tem controle. Dentro desse argumento, Adorno via a moralidade como estando presa a esse

subjetivo impotente: em um mundo que valoriza apenas fatos reconhecíveis, a moralidade torna-se niilista, um mero preconceito da subjetividade individual.

Adorno também é conhecido por sua crítica à "indústria cultural". Ele achava que a indústria do entretenimento da sociedade moderna é tão mecânica, estereotipada e dominadora quanto o local de trabalho. Ele argumentou que os humanos na sociedade moderna são programados no trabalho e no lazer e, embora procurem escapar da monotonia de seu local de trabalho, estão apenas mudando para outra peça da máquina - de produtor a consumidor. Não há chance de se tornarem indivíduos livres que possam participar da criação da sociedade, seja no trabalho ou no lazer.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Influências Filosóficas e Motivação
3. Pensamento Identitário e Razão Instrumental
4. Moralidade e niilismo
5. A Indústria Cultural
6. Conclusão e Críticas Gerais
7. Referências e Leitura Adicional

1. Biografia

Theodor Wiesengrund Adorno nasceu em 1903 de pais relativamente ricos na Alemanha central. Sua mãe era uma cantora talentosa, descendente de italianos, e seu pai era um comerciante de vinhos judeu. O status judeu parcial de Adorno teria um efeito imensurável em sua vida e obras filosóficas. Ele era uma criança academicamente e

musicalmente talentosa. Inicialmente, parecia que Adorno estava destinado a uma carreira musical. Durante o início e meados da década de 1920, Adorno estudou composição musical com Alban Berg em Viena e seu talento foi reconhecido por nomes como Berg e Schoenberg. No entanto, no final da década de 1920, Adorno ingressou no corpo docente da Universidade de Frankfurt e dedicou a maior parte de seu considerável talento e energia ao estudo e ensino da filosofia.

A herança judaica de Adorno o forçou a buscar o exílio da Alemanha nazista, inicialmente registrando-se como estudante de doutorado no Merton College, Oxford e depois, como membro do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, em Nova York, concluindo seu exílio no sul da Califórnia. Adorno não concluiu seu doutorado em Oxford e parecia persistentemente infeliz em sua condição de exílio. Junto com outros membros do Instituto de Pesquisa Social, Adorno voltou para a Universidade de Frankfurt imediatamente após o término da guerra, ocupando uma cátedra de filosofia e sociologia. Adorno permaneceu professor na Universidade de Frankfurt até sua morte em 1969. Ele era casado com Gretel e eles não tiveram filhos.

2. Influências Filosóficas e Motivação

Adorno é geralmente reconhecido dentro da tradição filosófica continental como um dos principais filósofos do século XX. Suas obras completas compreendem cerca de vinte e três volumes. Ele escreveu sobre assuntos que vão da musicologia à metafísica e seus escritos abrangem coisas como análises filosóficas da metafísica hegeliana, um estudo crítico da coluna de astrologia do Los Angeles Times e jazz. Em termos de estilo e conteúdo, os escritos de Adorno desafiam as convenções. Ao buscar uma compreensão clara das obras de qualquer filósofo, deve-se começar

perguntando a si mesmo o que motivou seus trabalhos filosóficos. O que Adorno estava tentando alcançar por meio de seus escritos filosóficos? A filosofia de Adorno está fundamentalmente preocupada com o sofrimento humano. Baseia-se em uma convicção moral central: que o desenvolvimento da civilização humana foi alcançado por meio da repressão sistemática da natureza e da consolidação de sistemas sociais e políticos insidiosamente opressores, aos quais todos estamos expostos. A sombra do sofrimento humano perpassa praticamente todos os escritos de Adorno.

Adorno considerava sua principal tarefa a de testemunhar a persistência de tais condições e, assim, na melhor das hipóteses, reter a possibilidade de que tais condições pudessem ser alteradas para melhor. A tensão central no diagnóstico de Adorno do que ele chamou de "vida danificada" consiste no caráter implacavelmente crítico de sua avaliação dos efeitos das sociedades modernas sobre seus habitantes, juntamente com um compromisso provisório, mas absolutamente essencial, com a crença na possibilidade de a eliminação do sofrimento desnecessário. Como no trabalho de todas as formas genuínas de filosofia crítica, o diagnóstico de outra forma muito sombrio de modernidade de Adorno é necessariamente fundamentado em uma esperança provisória de um mundo melhor.

A filosofia de Adorno é tipicamente considerada como tendo sido mais influenciada pelas obras de três filósofos alemães anteriores: Hegel, Marx e Nietzsche. Além disso, sua associação com o Instituto de Pesquisa Social afetou profundamente o desenvolvimento do pensamento de Adorno. Começarei discutindo este último, antes de resumir brevemente a influência dos três primeiros.

O Instituto de Pesquisa Social foi fundado na Universidade de Frankfurt em 1923. O Instituto, ou “Escola de Frankfurt”, como mais tarde ficou conhecido, era um corpo interdisciplinar composto por especialistas em áreas como filosofia, economia, política ciência, teoria jurídica, psicanálise e o estudo de fenômenos culturais como música, cinema e entretenimento de massa. O estabelecimento da Escola de Frankfurt foi financiado pelo filho de um rico comerciante de grãos que desejava criar um equivalente europeu ocidental ao Instituto Marx-Engels em Moscou. O trabalho intelectual do Instituto em Frankfurt visava explicitamente contribuir para a derrubada do capitalismo e o estabelecimento do socialismo.

No entanto, a partir de 1930, sob a direção de Max Horkheimer, o trabalho da Escola de Frankfurt começou a apresentar desvios sutis, mas altamente significativos, do marxismo ortodoxo. Principalmente, a Escola começou a questionar e, finalmente, rejeitar o estrito determinismo econômico ao qual o marxismo ortodoxo estava encantado na época. Isso coincidiu com uma crença firme entre os membros da Escola de que os fenômenos sociais, como cultura, entretenimento de massa, educação e família, desempenhavam um papel direto na manutenção da opressão. Os marxistas normalmente rejeitaram a importância de tais fenômenos, alegando que eram meros reflexos da base econômica subjacente ao modo de produção capitalista.

Uma preocupação indevida com tais fenômenos era, portanto, geralmente considerada, na melhor das hipóteses, uma distração da tarefa real de derrubar o capitalismo, na pior das hipóteses, um verdadeiro obstáculo. Em contraste, a Escola de Frankfurt argumentava que tais fenômenos eram fundamentalmente importantes por si mesmos. A Escola de Frankfurt, portanto, desafiou o caráter economicamente centrado do

marxismo. A rejeição da Escola de Frankfurt ao determinismo econômico e o interesse nos planos social e cultural da opressão humana culminaram em uma avaliação muito mais cautelosa da probabilidade do fim do capitalismo. A Escola de Frankfurt rejeitou a crença de Marx na inevitabilidade econômica do capitalismo passando por crises econômicas cataclísmicas. A Escola de Frankfurt continuou a argumentar que o capitalismo permanecia um sistema opressivo, mas cada vez mais via o sistema como muito mais adaptável e robusto do que os marxistas acreditavam.

A Escola de Frankfurt passou a retratar o capitalismo como potencialmente capaz de evitar seu próprio fim indefinidamente. A ruptura final com o marxismo ortodoxo ocorreu com a vinda da Escola de Frankfurt para condenar a União Soviética como um sistema politicamente opressor. Politicamente, a Escola de Frankfurt procurou se posicionar equidistante tanto do socialismo soviético quanto do capitalismo liberal. A causa maior da emancipação humana parecia exigir a crítica implacável de ambos os sistemas.

A contribuição da Escola de Frankfurt para a causa da emancipação humana consistiu na produção de estudos principalmente teóricos de fenômenos sociais e culturais. Este tipo de estudo teórico é geralmente referido como 'teoria crítica'. Embora originária da Escola de Frankfurt, a teoria crítica alcançou agora o status de uma forma distinta e separada de estudo filosófico, ensinada e praticada em departamentos universitários em todo o mundo. Quais são, então, as características filosóficas centrais da teoria crítica e até que ponto a filosofia de Adorno compartilha essas características?

A teoria crítica é fundada sobre uma base normativa inequívoca. Olhando friamente para a escala absoluta da miséria e do

sofrimento humano experimentados durante o século 20 em particular, a teoria crítica visa testemunhar a extensão e as causas últimas do estado calamitoso dos assuntos humanos. As causas últimas de tal sofrimento devem, é claro, ser localizadas nas condições materiais, políticas, econômicas e sociais que os seres humanos simultaneamente produzem e são expostos.

No entanto, a teoria crítica se abstém de se engajar em qualquer ação política direta. Em vez disso, os teóricos críticos argumentam que o sofrimento e a dominação são mantidos, em grau significativo, no nível da consciência e das várias instituições e fenômenos culturais que sustentam essa consciência. A teoria crítica se restringe a se envolver com tais fenômenos e visa mostrar até que ponto a 'teoria acrítica' contribui para a perpetuação do sofrimento humano. A teoria crítica foi assim definida como "uma tradição de pensamento social que, pelo menos em parte, se baseia em sua oposição aos erros e males das sociedades modernas, por um lado, e as formas de teorização que simplesmente acompanham ou procuram legitimar essas sociedades, por outro lado" (JMBernstein, 1995:11).

Max Horkheimer, diretor da Escola de Frankfurt, comparou a teoria crítica com o que ele chamou de "teoria tradicional". Para Horkheimer, o paradigma da teoria tradicional consistia naquelas formas de ciência social que se moldavam nas metodologias da ciência natural. Tais formas "positivistas" de ciência social tentaram abordar e explicar os fenômenos humanos e sociais em termos análogos ao estudo do cientista natural da natureza material. Assim, considerou-se que o conhecimento legítimo da realidade social pode ser alcançado por meio da aplicação de formas objetivas de coleta de dados, produzindo, em última análise, dados quantificáveis. A adesão estrita a tal metodologia positivista implicava a

exclusão ou rejeição de quaisquer fenômenos não passíveis de tais procedimentos. Ironicamente, uma estrita preocupação em adquirir um conhecimento puramente objetivo da ação social humana corria o risco muito real de excluir da visão certos aspectos ou características do objeto em estudo.

Horkheimer criticou o positivismo por dois motivos. Primeiro, que representava falsamente a ação social humana. Segundo, que a representação da realidade social produzida pelo positivismo era politicamente conservadora, ajudando a sustentar o status quo, em vez de contestá-lo. A primeira crítica consistia no argumento de que o positivismo falhou sistematicamente em avaliar até que ponto os chamados fatos sociais que ele produzia não existiam “lá fora”, por assim dizer, mas eram eles próprios mediados pela consciência humana social e historicamente mediada. O positivismo ignorou o papel do “observador” na constituição da realidade social e, assim, falhou em considerar as condições históricas e sociais que afetam a representação dos fatos sociais. O positivismo representou falsamente o objeto de estudo ao reificar a realidade social como existindo objetivamente e independentemente daqueles cuja ação e trabalho realmente produziram essas condições.

Horkheimer argumentou, em contraste, que a teoria crítica possuía um elemento reflexivo que faltava na teoria positivista tradicional. A teoria crítica tentou penetrar no véu da reificação para determinar com precisão até que ponto a realidade social representada pela teoria tradicional era parcial e, em aspectos importantes, falsa. Falsa precisamente por causa do fracasso da teoria tradicional em discernir o caráter inerentemente social e histórico da realidade social. Horkheimer expressou este ponto assim: “os fatos que nossos sentidos nos apresentam são socialmente pré-formados de duas maneiras: através do caráter histórico do objeto percebido e

através do caráter histórico do órgão que percebe. Ambos não são simplesmente naturais; eles são moldados pela atividade humana e, no entanto, o indivíduo se percebe como receptivo e passivo no ato da percepção”.

A ênfase de Horkheimer sobre as consequências prejudiciais das falácias representacionais do positivismo para o indivíduo está no cerne de sua segunda crítica fundamental à teoria tradicional. Horkheimer argumenta que a teoria tradicional é politicamente conservadora em dois aspectos.

Primeiro, a teoria tradicional “naturaliza” falsamente a realidade social contingente, obscurecendo assim a extensão em que a realidade social emana não da natureza, mas da relação entre a ação humana e a natureza. Isso tem o efeito de circunscrever uma consciência geral da possibilidade de mudança. Os indivíduos passam a se ver como geralmente confrontados por um mundo social imutável e intransigente, ao qual devem se adaptar e se conformar se quiserem sobreviver. Em segundo lugar, e seguindo-se a isso, conceber a realidade nesses termos serve para pacificar indevidamente os indivíduos. Os indivíduos passam a se conceber como receptores relativamente passivos da realidade social, falsamente imbuída de características naturalistas, que os confronta. Passamos a conceber o exercício potencial de nossa vontade individual e coletiva como decisivamente limitado pelas condições existentes, conforme as encontramos, por assim dizer. O status quo é falsamente percebido como um reflexo de alguma ordem natural e inevitável.

Adorno foi um dos principais membros da Escola de Frankfurt. Seus escritos são amplamente considerados como tendo feito uma contribuição altamente significativa para o desenvolvimento da teoria crítica. Adorno compartilhava inequivocamente o compromisso moral da teoria crítica. Ele

também permaneceu profundamente desconfiado da ciência social positivista e direcionou grande parte de seus interesses intelectuais para uma análise crítica da base filosófica dessa abordagem. Ele compartilhava a posição geral da Escola de Frankfurt em relação ao marxismo ortodoxo e ao determinismo econômico, em particular.

Adorno criticou persistentemente toda e qualquer perspectiva filosófica que postulava a existência de alguma base a-histórica e imutável para a realidade social. Assim, ele compartilhou as críticas de Horkheimer a toda e qualquer tentativa de "naturalizar" a realidade social. No entanto, Adorno acabou explicando um relato do entrelaçamento entre razão e dominação que teria um efeito profundo sobre o desenvolvimento futuro da teoria crítica.

Em total contraste com a convenção filosófica que contrapunha razão e dominação, segundo a qual esta última deve ser confrontada e dissolvida pela aplicação da razão de modo a alcançar o esclarecimento, Adorno iria argumentar que a própria razão havia se enredado com a dominação. A razão tornou-se uma ferramenta e um dispositivo para dominação e sofrimento. Isso levou Adorno a reavaliar as perspectivas de superação da dominação e do sofrimento. Simplificando, Adorno era muito mais otimista em relação às perspectivas de realizar os objetivos da teoria crítica do que outros membros da Escola de Frankfurt. Adorno foi talvez o mais desesperado dos intelectuais da Escola de Frankfurt.

A Escola de Frankfurt forneceu a Adorno um "lar" intelectual para trabalhar. O desenvolvimento do pensamento de Adorno teria um efeito profundo sobre o desenvolvimento futuro da teoria crítica. A própria filosofia de Adorno deve muito às obras de Hegel, Marx e Nietzsche. A maior parte do pensamento de Adorno, sua explicação da razão, sua compreensão do papel da consciência na constituição da realidade e sua

visão da dominação e do sofrimento humano estão todos imbuídos do pensamento desses primeiros filósofos. A filosofia de Adorno consiste, em grande parte, em um diálogo com esses filósofos e suas visões particulares, e muito diferentes, da formação e deformação da realidade social. Vou considerar brevemente cada um por sua vez.

A filosofia de Hegel é notoriamente obscura e difícil de entender completamente. Existem aspectos do pensamento de Hegel que Adorno consistentemente criticou e rejeitou. No entanto, o que Adorno tirou de Hegel, entre outras coisas, foi o reconhecimento de que a filosofia estava localizada dentro de condições sócio-históricas particulares. Os objetos do estudo filosófico e, na verdade, o próprio exercício da própria filosofia, eram fenômenos sociais e históricos. O objetivo da filosofia não era a descoberta de verdades atemporais e imutáveis, mas sim fornecer interpretações de uma realidade socialmente constituída. Hegel também insistiria que a compreensão do comportamento humano só era possível por meio do envolvimento com as distintas condições sócio-históricas, das quais os próprios seres humanos faziam parte.

Em total contraste com a concepção de Immanuel Kant do caráter auto constitutivo da consciência humana, Hegel argumentou que a consciência humana era mediada pelas condições sócio-históricas de indivíduos específicos. Além disso, Hegel argumentou que o desenvolvimento da autoconsciência de cada indivíduo só poderia ocorrer por meio de relações com outros indivíduos: atingir a consciência de si mesmo implicava a existência de outros. Nenhum ser humano foi capaz de alcançar a autoconsciência e exercer a razão por si mesmo. Finalmente, Hegel também argumentou que a constituição da realidade social procedeu por meio da relação dos sujeitos com o reino material "objetivo". Em total contraste com o positivismo, uma compreensão de

inspiração hegeliana da realidade social concedeu ao sujeito um papel necessário e completamente ativo. Hegel chama nossa atenção para nosso próprio papel na produção da realidade objetiva com a qual os positivistas nos confrontam. Adorno estava basicamente de acordo com todos os aspectos acima da filosofia de Hegel. O reconhecimento da filosofia como fenômeno sócio histórico e a aceitação das condições sócio-históricas da consciência humana permaneceram centrais no pensamento de Adorno.

No entanto, Adorno diferiu de Hegel de forma mais inequívoca em um ponto particularmente fundamental. Hegel postulou notoriamente a existência de algum fundamento fundamentalmente constitutivo da realidade humana, na forma metafísica '*Geist*', ou 'Espírito'. Hegel finalmente viu a realidade como uma manifestação de alguma forma a priori de consciência, análoga a um deus. Ao conceber a realidade material como emanando da consciência, Hegel estava expondo uma forma de idealismo filosófico.

Adorno jamais aceitaria esse aspecto do pensamento de Hegel. Ele consistentemente argumentou que qualquer tal recurso a alguma base a priori, em última análise, a-histórica para a realidade, era melhor visto como condicionado por forças e condições materiais. Para Adorno, a abstração de tais argumentos filosóficos na verdade revelava o caráter excessivamente abstrato de condições sociais específicas.

Tais críticas revelam a influência do pensamento de Karl Marx no desenvolvimento do pensamento de Adorno. Marx foi notoriamente descrito como colocando Hegel de cabeça para baixo. Onde Hegel, em última análise, via a consciência como determinando a forma e o conteúdo das condições materiais, Marx argumentava que as condições materiais determinavam ou condicionavam fundamentalmente a consciência humana. Para Marx, os fundamentos últimos da realidade social e as

formas de consciência humana necessárias para a manutenção dessa realidade eram as condições econômicas.

Marx argumentou que, dentro das sociedades capitalistas, o sofrimento humano e a dominação se originaram nas relações econômicas características do capitalismo. Simplificando, Marx argumentou que aqueles que produziram riqueza econômica, o proletariado, foram alienados dos frutos de seu trabalho como resultado de terem que vender seu trabalho para aqueles que controlavam as forças produtivas: aqueles que possuíam as fábricas e similares, a burguesia. A riqueza e o poder desproporcionais da burguesia resultaram da extração de um excedente econômico do produto do trabalho do proletariado, na forma de lucro. Aqueles que possuíam mais, assim fizeram menos para obter essa riqueza, enquanto aqueles que tinham menos, fizeram mais.

O capitalismo foi, portanto, considerado fundamentalmente baseado na desigualdade estrutural e envolvia uma classe de pessoas tratando outra classe como meros instrumentos de sua própria vontade. Sob o capitalismo, argumentou Marx, os seres humanos nunca poderiam atingir seu pleno potencial criativo como resultado de estarem vinculados a atividades fundamentalmente alienantes, formas desumanizadoras de produção econômica. O capitalismo acaba por reduzir todos, tanto a burguesia como o proletariado, a meros apêndices da máquina.

Adorno compartilhava a visão de Marx do capitalismo como um sistema fundamentalmente desumanizador. O compromisso de Adorno com o marxismo o levou, por exemplo, a manter uma suspeita ao longo da vida daqueles relatos de liberalismo fundados em noções abstratas de igualdade formal e na priorização dos direitos econômicos e de propriedade. A descrição de dominação de Adorno estava, portanto, profundamente em dívida com a descrição de dominação de Marx. Além

disso, em numerosos artigos e obras maiores, Adorno colocaria grande ênfase na compreensão específica de Marx do capitalismo e na predominância do valor de troca como o principal determinante do valor nas sociedades capitalistas.

Como será mostrado mais adiante, o conceito de valor de troca foi central para a análise de Adorno sobre cultura e entretenimento nas sociedades capitalistas. A explicação de Marx sobre o capitalismo permitiu que a teoria crítica e Adorno fossem além de uma mera afirmação dos fundamentos sociais da realidade e do papel constitutivo do sujeito na produção dessa realidade. Adorno não estava simplesmente argumentando que todos os fenômenos humanos eram socialmente determinados. Em vez disso, ele estava argumentando que uma consciência da extensão da dominação exigia tanto uma apreciação da base social da vida humana quanto a capacidade de distinguir qualitativamente entre várias formações sociais em relação ao grau de pré-requisito de sofrimento humano para sua manutenção.

Em um grau significativo, a explicação de Marx sobre o capitalismo forneceu a Adorno os meios para alcançá-lo. No entanto, como argumentei acima, Adorno compartilhava as suspeitas da Escola de Frankfurt sobre os aspectos mais economicamente deterministas do pensamento de Marx. Além disso, a explicação de Adorno sobre a razão e a dominação, em última análise, baseou-se em fontes filosóficas que eram distintamente não marxistas em seu caráter.

Em primeiro lugar entre estes estavam os escritos de Friedrich Nietzsche. De todos os teóricos críticos, os escritos de Nietzsche exerceram a maior influência sobre Adorno em dois aspectos principais. Em primeiro lugar, Adorno basicamente compartilhava da importância que Nietzsche atribuía ao indivíduo autônomo. No entanto, o relato de Nietzsche sobre o

indivíduo autônomo difere em vários aspectos altamente importantes daquele tipicamente associado à tradição racionalista, dentro da qual o conceito de indivíduo autônomo ocupava um lugar central. Em contraste com aqueles filósofos, como Kant, que tendiam a caracterizar a autonomia em termos de o indivíduo obter um controle sistemático sobre seus desejos e agir de acordo com regras e procedimentos formais e potencialmente universalizáveis, Nietzsche deu muito mais importância ao caráter humano espontâneo e ação humana criativa como constituindo o pináculo da possibilidade humana. Nietzsche considerava a explicação da autonomia “observada por regras” como sendo pouco mais do que uma forma de heteronomia auto-imposta.

Para Nietzsche, a razão exercida dessa maneira equivalia a uma forma de autodomínio. Pode-se dizer que Nietzsche defendeu uma explicação da autonomia individual como autocriação estética. Ser autônomo implicava tratar a própria vida como uma obra de arte em potencial. Essa descrição da autonomia exerceu uma influência importante e consistente sobre o próprio entendimento de Adorno sobre a autonomia. Além disso, a preocupação de Adorno com o indivíduo autônomo era absolutamente central para sua filosofia moral e política.

Adorno argumentou que grande parte do que havia de moralmente errado com as sociedades capitalistas complexas consistia na medida em que, apesar de sua professada ideologia individualista, essas sociedades na verdade frustravam e impediam o exercício da autonomia dos indivíduos. Adorno argumentou, junto com outros intelectuais daquele período, que a sociedade capitalista era uma sociedade de massa, de consumo, dentro da qual os indivíduos eram categorizados, subsumidos e governados por estruturas sociais, econômicas e políticas altamente restritivas que tinham pouco interesse em indivíduos específicos. Para

Adorno, a vida da maioria das pessoas era vivida em massa, entidades e estruturas coletivas, da escola ao local de trabalho e além. Ser um verdadeiro indivíduo, no amplo sentido nietzschiano do termo, era considerado quase impossível nessas condições.

Além desse aspecto da influência de Nietzsche sobre Adorno, o entendimento específico que Adorno desenvolveu a respeito da relação entre razão e dominação deve muito a Nietzsche. Nietzsche recusou-se a endossar qualquer explicação da razão como uma força completamente benigna, ou mesmo desinteressada.

Nietzsche argumentou que o desenvolvimento e a implantação da razão foram impulsionados pelo poder. Acima de tudo, Nietzsche concebeu a razão como um meio principal de dominação; uma ferramenta para dominar a natureza e os outros. Nietzsche criticou veementemente toda e qualquer explicação não adversarial da razão. Nessa leitura, a razão é um sintoma e uma ferramenta para a dominação e, portanto, não um meio para superar ou remediar a dominação. Adorno passou a compartilhar algumas características essenciais dessa explicação basicamente instrumentalista da razão. O livro que ele escreveu com Max Horkheimer, *Dialética do Iluminismo*, que é um dos principais textos da teoria crítica, lida precisamente com essa explicação da razão.

No entanto, Adorno absteve-se de simplesmente assumir o relato de Nietzsche em sua totalidade. Mais importante ainda, Adorno basicamente compartilhou o relato de Nietzsche sobre a instrumentalização da razão. No entanto, Adorno insistiu contra Nietzsche que a transformação da razão era menos uma expressão da natureza humana e mais uma consequência de condições sociais contingentes que poderiam, concebivelmente, ser alteradas. Onde Nietzsche viu a dominação como uma característica essencial da sociedade humana, Adorno argumentou

que a dominação era contingente e potencialmente capaz de ser superada. Obviamente, abrir mão dessa aspiração particular seria intelectualmente cataclísmico para os objetivos emancipatórios da teoria crítica. Adorno usa Nietzsche em uma tentativa de reforçar, não minar.

Adorno considerava a filosofia um exercício social e histórico, vinculado tanto pelo passado quanto pelas tradições e condições existentes. Portanto, seria justo dizer que muitas correntes filosóficas correm para o rio dos próprios escritos de Adorno. No entanto, as obras de Hegel, Marx e Nietzsche exerceram uma influência profunda e duradoura sobre a forma e o conteúdo da obra de Adorno.

Agora é hora de seguir em frente e se envolver com certos aspectos-chave dos escritos filosóficos de Adorno. Vou me concentrar em três aspectos dos escritos de Adorno para fornecer um resumo claro do escopo e substância da filosofia de Adorno: sua compreensão da razão e o que ele denominou 'pensamento de identidade'; sua filosofia moral e discussão do niilismo; e, finalmente, sua análise da cultura e seus efeitos sobre as sociedades capitalistas.

3. Pensamento Identitário e Razão Instrumental

Adorno rejeitou inequivocamente a visão de que a filosofia e o exercício da razão davam acesso a um reino de pensamentos e realidade primitivos. Em total contraste com aqueles racionalistas como Platão, que postulavam a existência de um reino último de realidade e verdade subjacente ao mundo manifesto, Adorno argumentou que os conceitos filosóficos na verdade expressavam as estruturas sociais dentro das quais eram encontrados. Adorno consistentemente argumentou que não existe pensamento puro: pensar é uma forma sócio-histórica de atividade. Portanto, Adorno argumentou que não existia um único ponto

de vista a partir do qual a "verdade" pudesse ser universalmente discernida.

Para muitos, isso pode soar como mero relativismo filosófico: a doutrina que afirma que todos os critérios de verdade são social e historicamente relativos e contingentes. No entanto, a acusação de relativismo raramente foi feita à obra de Adorno. Os relativistas são tipicamente acusados de adotar uma forma amplamente acrítica de teorizar. A crença na contingência social dos critérios de verdade parece excluir a possibilidade de criticar as práticas e crenças sociais pelo recurso a práticas e crenças estranhas àquela sociedade. Além disso, seu compromisso com a noção de contingência frequentemente resultou em relativistas filosóficos sendo acusados de afirmar indevidamente as reivindicações de legitimidade de qualquer prática ou crença social sem submetê-los a um escrutínio suficientemente crítico. Nenhuma dessas críticas foi feita ao trabalho de Adorno. A análise de conceitos filosóficos de Adorno visa descobrir até que ponto tais conceitos baseiam-se e são manifestações de relações de poder e dominação.

Adorno cunhou o termo 'pensamento de identidade' para se referir àquela forma de pensamento que é a manifestação filosófica mais expressiva de poder e dominação. Traçando um contraste entre sua própria forma de pensamento dialético e o pensamento de identidade, Adorno escreveu que "a dialética busca dizer o que algo é, enquanto o pensamento 'identário' diz o que algo vem a ser, o que exemplifica ou representa, e o que, portanto, é não em si" (1990:149).

Um exemplo perfeito de pensamento de identidade seriam aquelas formas de raciocínio encontradas nas burocracias onde os seres humanos individuais são reunidos em diferentes classes ou categorias. A burocracia, portanto, só pode "conhecer" qualquer indivíduo específico como um

exemplar da categoria mais ampla à qual esse indivíduo foi designado. O puro, a especificidade única do indivíduo em questão é assim perdida de vista. A pessoa está sujeita a ser tratada como um número, e não como uma pessoa única. Assim, Adorno condena o pensamento identitário como sistematicamente e necessariamente deturpando a realidade por meio da subsunção de fenômenos específicos sob títulos classificatórios gerais e mais abstratos dentro dos quais o mundo fenomenal é cognitivamente montado.

Embora esse modo de representar a realidade possa ter a vantagem de facilitar a manipulação do ambiente material, ele o faz ao custo de não atender à especificidade de qualquer entidade fenomênica dada; tudo se torna um mero exemplar. Uma consequência de apreender a realidade dessa maneira é a eliminação de qualidades ou propriedades que podem ser inerentes a qualquer objeto, mas que são conceitualmente excluídas da visão, por assim dizer, como resultado da imposição de um quadro classificatório. Dessa forma, o pensamento identitário deturpa seu objeto. A compreensão e o uso de Adorno do conceito de pensamento de identidade fornecem uma verdadeira base para sua filosofia e, em última análise, fundamentam grande parte de seus escritos. Um dos principais exemplos da análise de Adorno do pensamento de identidade pode ser encontrado em seu estudo crítico e de Horkheimer sobre o iluminismo, apresentado em *Dialética do Iluminismo*.

A peça central do texto altamente incomum de Adorno e Horkheimer é um ensaio sobre o conceito de esclarecimento. O ensaio apresenta uma análise crítica do esclarecimento e um relato da instrumentalização da razão. O Iluminismo é caracteristicamente pensado como um período histórico, abrangendo os séculos XVII e XVIII, incorporando os ideais emancipatórios da modernidade.

Os intelectuais iluministas estavam unidos por uma visão comum na qual uma ordem social e política genuinamente humana deveria ser alcançada por meio da dissolução de instituições anteriormente opressivas e não iluminadas. O estabelecimento de ideais iluministas deveria ser alcançado criando as condições nas quais os indivíduos pudessem ser livres para exercer sua própria razão, livres dos ditames de doutrinas e dogmas racionalmente indefensáveis. O meio para estabelecer essa nova ordem foi o exercício da razão. Libertar a razão dos vínculos sociais que a restringiam foi identificado como o meio para alcançar a soberania humana sobre um mundo que era tipicamente concebido como a manifestação de alguma autoridade divina superior.

A iluminação incorpora a promessa de que os seres humanos finalmente assumirão o controle individual e coletivo sobre o destino da espécie. Adorno e Horkheimer recusaram-se a endossar tal leitura totalmente otimista dos efeitos da racionalização da sociedade. Eles afirmaram, "no sentido mais geral do pensamento progressista, o Iluminismo sempre buscou libertar os homens do medo e estabelecer sua soberania. No entanto, a Terra totalmente iluminada irradia desastre triunfante" (1979:3).

Como Adorno e Horkheimer concebem a "terra totalmente iluminada" e qual é a natureza do "desastre" que resulta disso? A compreensão de Adorno e Horkheimer sobre a iluminação difere em vários aspectos altamente significativos da compreensão convencional do conceito. Eles não concebem o iluminismo como confinado a um período histórico distinto. Como escreveu um comentarista recente sobre Adorno, "Adorno e Horkheimer não usam o termo 'iluminismo' principalmente para designar um período histórico que vai de Descartes a Kant. Em vez disso, eles o usam para se referir a uma série de operações intelectuais e práticas

relacionadas que são apresentadas como desmitificando, secularizando ou desencantando alguma representação mítica, religiosa ou mágica do mundo" (Jarvis, 1998:24).

Adorno e Horkheimer estendem sua compreensão do esclarecimento para se referir a um modo de apreender a realidade encontrado nos escritos de filósofos gregos clássicos, como Parmênides, a positivistas do século XX, como Bertrand Russell. No cerne da compreensão de Adorno e Horkheimer sobre a iluminação estão duas teses relacionadas: "o mito já é iluminação e a iluminação reverte para a mitologia" (1979: XVI). Uma análise da segunda dessas duas teses bastará para explicar o conceito de esclarecimento que Adorno e Horkheimer apresentam.

A compreensão de Adorno e Horkheimer sobre a iluminação difere fundamentalmente daqueles relatos do desenvolvimento do pensamento humano e da civilização que postulam um esquema de desenvolvimento segundo o qual a história humana é considerada como procedendo progressivamente através de estágios separados de classificação cognitiva e apreensão da realidade. Esses relatos normalmente descrevem a ascensão cognitiva da humanidade como originada no mito, procedendo à religião e culminando no raciocínio científico secular. Nesta visão, a cosmovisão científica introduzida pelo iluminismo é vista como efetuando uma ruptura intelectual radical e uma transição daquela que veio antes.

Adorno e Horkheimer desafiam fundamentalmente essa suposição. Sua tese de que "o mito já é esclarecimento" baseia-se na afirmação de que o desenvolvimento do pensamento humano possui uma continuidade básica. Tanto o mito quanto o esclarecimento são modos de representar a realidade, ambos tentam explicar e dar conta da realidade. A segunda tese de Adorno e Horkheimer, de que o esclarecimento reverte para a mitologia, requer uma explicação muito mais detalhada, uma vez

que envolve o envolvimento com toda a sua compreensão da razão e sua relação com a heteronomia. Pretendem demonstrar isso e como a racionalização iluminista da sociedade acaba por reverter para o caráter de uma ordem mítica.

Adorno e Horkheimer argumentam que a reversão do iluminismo à mitologia equivale à traição dos ideais emancipatórios do iluminismo. No entanto, eles veem a traição da iluminação como sendo inerentemente entrelaçada com a própria iluminação. Para eles, a reversão à mitologia significa principalmente a reversão a um modo irreflexivo e acrítico de configurar e compreender a realidade. Voltar à mitologia significa a instituição de condições sociais, sobre as quais os indivíduos passam a ter pouco controle percebido. Voltar à mitologia significa voltar a uma condição heterônoma.

Adorno e Horkheimer concebem o esclarecimento principalmente como um modo desmitificador de apreender a realidade. Para eles, o objetivo fundamental da iluminação é o estabelecimento da soberania humana sobre a realidade material, sobre a natureza: a iluminação é fundada no impulso de dominar e controlar a natureza. A realização desse objetivo requer a capacidade de manipular cognitiva e praticamente o ambiente material de acordo com nossa vontade. Para ser dito que domina a natureza, a natureza deve se tornar um objeto de nossa vontade. Dentro de sociedades altamente desenvolvidas tecnologicamente, as restrições sobre nossa capacidade de manipular a natureza são tipicamente pensadas em termos de desenvolvimento de conhecimento tecnológico e científico: os limites da possibilidade são determinados não por uma crença mítica em deus, digamos, mas no desenvolvimento das forças tecnológicas de que dispomos.

Essa maneira de conceber os limites tangíveis da ação e da cognição humana teve primeiro que superar a crença de que a ordem natural continha e era produto de seres e entidades míticas cuja existência presumida constituía a forma última de autoridade para aquelas sociedades por eles fascinadas. A realização da soberania humana exigia a dissolução de tais crenças e o desencantamento da natureza.

Adorno e Horkheimer escrevem, "o programa do Iluminismo era o desencantamento do mundo; a dissolução dos mitos e a substituição da fantasia pelo conhecimento. A partir de agora, a matéria seria finalmente dominada sem qualquer ilusão de governo ou poderes inerentes, de qualidades ocultas" (1979: 3-6). A superação do mito foi realizada ao conceber o mito como uma forma de antropomorfismo, já como uma manifestação da cognição humana, de modo que um reino que serviu para restringir o desenvolvimento de forças tecnológicas era ele próprio uma criação da humanidade, falsamente projetada no reino material. Nesta leitura, a iluminação é concebida como suplantando e substituindo os sistemas de crenças míticos e religiosos, cuja falsidade consiste, em grande parte, em sua incapacidade de discernir o caráter subjetivo e as origens dessas crenças.

Poucos contestariam uma visão do iluminismo como antitética ao mito. No entanto, a afirmação de Adorno e Horkheimer de que a iluminação reverte para a mitologia é consideravelmente mais controversa. Enquanto muitos antropólogos e teóricos sociais, por exemplo, passaram a aceitar a afirmação de Adorno e Horkheimer de que o mito e o esclarecimento têm o mesmo propósito funcional de representar e compreender a realidade, a maioria dos teóricos políticos teria grande problema com a alegação de que o esclarecimento regrediu ou recaiu em algum estado mítico, uma vez que esta última afirmação implica

claramente que o estado geral de liberdade social e política que se supõe existir em sociedades "iluminadas" é amplamente falso. Isso é, no entanto, precisamente o que Adorno e Horkheimer argumentam.

Eles argumentam que a tentativa dos seres humanos de obter soberania sobre a natureza foi perseguida, em grande parte, pelo acúmulo de conhecimento objetivo e verificável do reino material e de seus processos constitutivos: nós assumimos o controle da natureza ao entender como ela pode ser transformada em trabalho para nós. Visto desta forma, o valor da natureza é necessariamente concebido em termos principalmente instrumentais: a natureza é pensada como um objeto e instrumento da vontade humana. Esta concepção da natureza necessita traçar uma distinção entre este reino e aqueles seres para os quais é um objeto.

Assim, a concepção instrumentalista da natureza implica uma concepção dos seres humanos como entidades categoricamente distintas, capazes de se tornarem sujeitos pelo exercício da razão sobre a natureza. A própria categoria de sujeito inscreveu em si uma concepção particular da natureza como aquilo que deve ser subordinado à vontade de alguém: sujeito e objeto são hierarquicamente justapostos, assim como nas obras de, por exemplo, Descartes e Kant. Para que a natureza seja considerada passível de tal subordinação, é necessário que ela seja concebida como sinônimo dos modelos objetivados por meio dos quais os sujeitos humanos representam a natureza para si mesmos. Ser totalmente concebível nesses termos requer a exclusão de quaisquer propriedades que não possam ser incluídas nessa compreensão representacional da natureza, nessa forma particular de pensamento de identidade. Adorno e Horkheimer afirmam: "a concordância entre a mente do homem e a natureza das coisas que ele tinha em mente é patriarcal: a mente humana,

que supera a superstição, deve dominar uma natureza desencantada" (1979:4). A natureza é assim configurada como o objeto da vontade e representação humana.

Assim, nossos critérios de identificação e busca de conhecimentos válidos se fundamentam em uma relação hierárquica entre o ser humano e a natureza: a razão é instrumentalizada. Para Adorno e Horkheimer então, "o mito se transforma em esclarecimento e a natureza em mera objetividade. Os homens pagam pelo aumento de seu poder com a alienação daquilo sobre o qual exercem seu poder. O Iluminismo se comporta em relação às coisas como um ditador em relação aos homens. Ele os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. Desta forma, a potencialidade deles é voltada para seus próprios fins" (1979:9).

Adorno e Horkheimer insistem que esse processo resulta no estabelecimento de uma ordem social geralmente heterônoma; uma condição sobre a qual os seres humanos têm pouco controle. Em última análise, o impulso para dominar a natureza resulta no estabelecimento de uma forma de raciocínio e uma visão de mundo geral que parece existir independentemente dos seres humanos e, mais especificamente, é caracterizada principalmente por uma indiferença sistemática aos seres humanos e seus sofrimentos: acabamos nos tornando meros objetos da forma de razão que criamos. Adorno e Horkheimer insistem que a autopreservação individual em sociedades "iluminadas" exige que cada um de nós se conforme aos ditames da razão instrumental.

Como Adorno e Horkheimer tentam defender uma afirmação tão fundamentalmente controversa? Ao longo de sua vida filosófica, Adorno argumentou que as formas autorizadas de conhecimento tornaram-se amplamente concebidas como sinônimo de raciocínio instrumental; que o

mundo passou a ser concebido como idêntico à sua representação no raciocínio instrumental. A realidade é assim considerada discernível apenas na forma de fatos objetivamente verificáveis e modos alternativos de representar a realidade são assim fundamentalmente prejudicados. Um apelo bem-sucedido aos “fatos” de uma causa tornou-se o principal meio para resolver disputas e resolver disputas em sociedades como a nossa. No entanto, Adorno argumentou que os seres humanos são cada vez mais incapazes de se excluir legitimamente desses processos determinativos que se pensa prevalecer dentro do reino material desencantado: os seres humanos tornam-se objetos da forma de raciocínio através da qual seu status como sujeitos é formulado pela primeira vez.

Assim, Adorno percebe uma ironia particular na representação totalizante da realidade que o esclarecimento prioriza. A soberania humana sobre a natureza é perseguida pelo acúmulo de dados concretos e objetivos que pretendem descrever e catalogar com precisão essa realidade. A designação de “conhecimento legítimo” é, portanto, restrita àquele pensado como “factual”: o conhecimento legítimo do mundo é aquele que pretende refletir com precisão como o mundo é. Tal como está, é claro, o mero ato de descrever qualquer aspecto particular do reino material não promove, por si só, a causa da liberdade humana. Pode facilitar diretamente o exercício da liberdade, fornecendo conhecimento suficiente sobre o qual um agente pode exercer julgamento discricionário sobre, digamos, a viabilidade de qualquer desejo particular, mas, por si só, descrições precisas do mundo não são uma condição suficiente para a liberdade.

Adorno, no entanto, argumenta que os próprios constituintes desse modo de pensar estão inextricavelmente entrelaçados com a heteronomia. Ao comentar a afirmação de Adorno e Horkheimer de que o

esclarecimento restringe o conhecimento legítimo à categoria de fatos objetivamente verificáveis, Simon Jarvis escreve: "o pensamento deve se limitar aos fatos, que são, portanto, o ponto em que o pensamento para. A questão de saber se esses fatos podem mudar é descartada pelo pensamento esclarecido como um pseudo-problema. Tudo o que existe é assim representado como uma espécie de destino, não menos inalterável e inquestionável do que o próprio destino mítico" (1998:24). Concebida dessa maneira, a realidade material aparece como uma ordem imutável e fixa de coisas que necessariamente pré-estruturam e pré-determinam nossa consciência dela.

Como afirmam os próprios Adorno e Horkheimer, "a factualidade vence o dia; a cognição se restringe à sua repetição; e o pensamento torna-se mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento sujeita a existência a si mesma, mais cega é sua resignação em reproduzir a existência. Assim, o esclarecimento reverte para a mitologia, da qual nunca soube realmente escapar. Pois em suas figuras a mitologia tinha a essência do status quo: ciclo, destino e dominação do mundo refletidos como a verdade e privados de esperança" (1979:27).

Os fatos passaram a assumir as mesmas propriedades funcionais de uma crença na existência de algumas forças ou seres míticos: representando uma ordem externa à qual devemos nos conformar. A diferença ostensiva entre eles é que o reino dos fatos parece ser totalmente objetivo e desprovido de quaisquer forças subjetivas ou antropomórficas. De fato, a identificação de uma ordem verdadeiramente objetiva foi explicitamente buscada por meio da exclusão de tais preconceitos e falácias subjetivas. O raciocínio subjetivo é um raciocínio falacioso, nessa visão.

A tentativa de Adorno de explicar essa ordem objetiva constituída por meio do pensamento de identidade representa um desafio fundamental para o conceito epistemológico de tais visões. Adorno e Horkheimer argumentaram que a instrumentalização da razão e a supremacia epistemológica dos “fatos” serviram para estabelecer uma única ordem, um único modo de representar e se relacionar com a realidade. Para eles, “o esclarecimento é totalitário” (1979:24). A busca da soberania humana sobre a natureza baseia-se em um modo de raciocínio cujo funcionamento necessita subsumir toda a natureza dentro de uma única estrutura representacional.

Possuímos conhecimento do mundo como resultado do acúmulo de fatos, ‘fatos’ que são necessariamente abstrações daquilo a que se referem. Reunidos dentro de um esquema classificatório, esses fatos não são, nem nunca poderão ser, uma expressão direta daquilo a que se referem; nenhum aspecto de seu pensamento, por sua própria natureza, pode ser legitimamente considerado como possuidor dessa qualidade. No entanto, enquanto os fatos constituem os principais constituintes desse esquema classificatório, o próprio esquema, esse modo de configurar a realidade, é fundado em uma moeda cognitiva comum e única, que necessariamente sustenta que a essência de tudo o que pode ser conhecido é redutível a uma única propriedade inerentemente quantificável: matéria.

Eles insistem que esse modo de configurar a realidade se origina de um desejo de dominar a natureza e que essa dominação é efetuada reduzindo a multiforme diversidade da natureza a, em última análise, uma forma única e manipulável. Para eles, a realização da totalidade única que procede do domínio da natureza exige que a própria razão seja despojada de quaisquer elementos ostensivamente parciais ou particularistas. Eles concebem o esclarecimento como uma aspiração à instituição de uma

forma de raciocínio que é fundamentalmente universal e de caráter abstrato: uma forma de raciocínio que postula a existência de uma ordem unificada, a priori. Eles argumentam, “de antemão, o Iluminismo reconhece como ser e ocorrência apenas o que pode ser apreendido em unidade: seu ideal é o sistema do qual tudo e todas as coisas decorrem. Suas versões racionalista e empirista não se separam neste ponto” (1979:7).

Assim, o caráter identitário do esclarecimento, nessa leitura, consiste na representação da realidade material como, em última análise, redutível a uma única escala de avaliação ou medição. A realidade passa a ser conhecida na medida em que é quantificável. A realidade material é apresentada como tendo se tornado um objeto de cálculo. A forma de raciocínio adequada à tarefa de representar a realidade dessa maneira deve ser necessariamente abstrata e de caráter formal. Seus procedimentos avaliativos devem, da mesma forma, evitar a inclusão de quaisquer filiações indevidamente restritivas e parciais a qualquer propriedade componente específica do sistema como um todo, caso sejam consideradas passíveis de serem aplicáveis ao sistema como um todo.

Adorno e Horkheimer apresentam a aspiração de alcançar a soberania humana sobre a natureza como culminando na instituição de um modo de raciocínio vinculado à identificação e acumulação de fatos; que restringe o valor percebido do exercício da razão àquele que é instrumental para a dominação da natureza; e que, finalmente, visa a assimilação de toda a natureza sob uma única ordem representacional universalizante. Adorno e Horkheimer apresentam o esclarecimento como impulsionado fundamentalmente pelo desejo de dominar a natureza, de trazer toda a realidade material sob um único sistema representacional,

dentro do qual a razão é transformada em uma ferramenta para atingir esse fim.

Para Adorno e Horkheimer, então, a natureza foi totalmente dominada dentro da "terra totalmente iluminada" e os assuntos humanos são regulados e avaliados de acordo com as exigências do raciocínio instrumental: os meios pelos quais a natureza foi dominada repercutiram sobre nós. A tentativa de dominar totalmente a natureza culmina na instituição de uma ordem social e política sobre a qual perdemos o controle. Se alguém deseja sobreviver, seja como indivíduo ou mesmo como nação, deve se conformar e aprender a utilizar a razão instrumental. O pensamento e a filosofia auxiliam esta ordem onde ela busca meramente espelhar ou "objetivamente" refletir aquela realidade.

Adorno visa evitar fornecer tal suporte, na raiz, fornecendo um meio prototípico de desconstruir essa "realidade". O caráter radical de seu conceito de "pensamento de identidade" consiste em sua insistência de que tais formas "objetivas" de representar a realidade não são "objetivas" o suficiente, por assim dizer. Os fatos sobre os quais o raciocínio instrumental trabalha são abstrações conceituais e não manifestações diretas de fenômenos, como afirmam ser.

Os escritos filosóficos de Adorno visam fundamentalmente demonstrar a dupla falsidade do "pensamento da identidade": primeiro, no que diz respeito a desmascarar as reivindicações do pensamento da identidade para representar a realidade objetivamente; em segundo lugar, a respeito dos efeitos do raciocínio instrumental como forma de pensamento identitário sobre o potencial para o exercício da liberdade humana. Adorno postula o pensamento de identidade como fundamentalmente preocupado não em entender os fenômenos, mas em controlá-los e manipulá-los. Uma forma genuinamente crítica de filosofia

visa tanto minar o domínio do pensamento de identidade quanto criar uma consciência do potencial de apreender e relacionar-se com os fenômenos de maneira não coercitiva.

Tanto como ele pretende fazer isso quanto como o próprio projeto filosófico de Adorno pode ser criticado serão considerados na seção final. No entanto, tendo resumido a substância da compreensão de Adorno da filosofia e da razão, o que deve ser considerado agora é o próximo tema mais importante abordado nos escritos filosóficos de Adorno: sua visão do status da moralidade e da teoria moral dentro desta terra totalmente iluminada.

4. Moralidade e niilismo

A filosofia moral de Adorno está igualmente preocupada com os efeitos da “iluminação” tanto sobre as perspectivas de indivíduos levando uma “vida moralmente boa” quanto sobre a capacidade dos filósofos de identificar em que tal vida pode consistir. Adorno argumenta que a instrumentalização da razão prejudicou fundamentalmente ambos. Ele argumenta que a vida social nas sociedades modernas não é mais coerente em torno de um conjunto de verdades morais amplamente defendidas e que as sociedades modernas carecem de uma base moral. O que substituiu a moralidade como o “cimento” integrador da vida social é o raciocínio instrumental e a exposição de todos ao mercado capitalista.

De acordo com Adorno, as sociedades capitalistas modernas são fundamentalmente niilistas em seu caráter; oportunidades para levar uma vida moralmente boa e até mesmo identificar e defender filosoficamente as condições necessárias de uma vida moralmente boa foram abandonadas ao raciocínio instrumental e ao capitalismo. Dentro de um mundo niilista, acredita-se que as crenças morais e o raciocínio moral não

têm autoridade racional última: as reivindicações morais são concebidas como, na melhor das hipóteses, declarações inerentemente subjetivas, expressando não uma propriedade objetiva do mundo, mas os próprios preconceitos do indivíduo.

A moralidade é apresentada como carente de qualquer base pública objetiva. A adoção de crenças morais específicas é assim entendida como um instrumento para a afirmação dos próprios interesses parciais: a moralidade foi subsumida pelo raciocínio instrumental. Adorno tenta analisar criticamente essa condição. Ele não é um niilista, mas um crítico do niilismo.

A explicação de Adorno sobre o niilismo repousa, em grande parte, em sua compreensão da razão e de como as sociedades modernas passaram a conceber o conhecimento legítimo. Ele argumenta que a moralidade foi vítima da distinção entre conhecimento objetivo e subjetivo. O conhecimento objetivo consiste em "fatos" empiricamente verificáveis sobre fenômenos materiais, enquanto o conhecimento subjetivo consiste em tudo o que resta, incluindo coisas como afirmações avaliativas e normativas sobre o mundo. Nesta visão, uma declaração como 'estou sentado em uma mesa enquanto escrevo este ensaio' é de uma categoria diferente da declaração 'o aborto é moralmente errado'.

A primeira afirmação é passível de verificação empírica, enquanto a última é uma expressão de uma crença pessoal e subjetiva. Adorno argumenta que as crenças morais e o raciocínio moral foram confinados à esfera do conhecimento subjetivo. Ele argumenta que, sob a força da instrumentalização da razão e do positivismo, passamos a conceber as únicas entidades significativamente existentes como fatos empiricamente verificáveis: afirmações sobre a estrutura e o conteúdo da realidade. Valores morais e crenças, em contraste, são negados tal status. A

moralidade é assim concebida como inerentemente prejudicial em seu caráter, de modo que, por exemplo, parece não haver nenhuma maneira pela qual alguém possa objetiva e racionalmente resolver disputas entre crenças e valores morais substantivos conflitantes.

Adorno argumenta que, sob condições niilistas, a moralidade tornou-se uma função ou ferramenta de poder. A medida da influência de qualquer visão moral particular é uma expressão dos interesses materiais que a fundamentam. Curiosamente, Adorno identifica os efeitos do niilismo como se estendendo às tentativas filosóficas de defender racionalmente a moralidade e o raciocínio moral. Assim, em apoio ao seu argumento, ele não se baseia apenas em apontar a extensão da diversidade moral e do conflito nas sociedades modernas. Ele também não apoia seu caso naqueles que, em nome de alguma explicação radical da liberdade individual, defendem positivamente o niilismo.

De fato, ele identifica os efeitos do niilismo dentro da própria filosofia moral, dando atenção especial à teoria moral de Immanuel Kant. Adorno argumenta que o relato de Kant sobre a lei moral demonstra até que ponto a moralidade foi reduzida ao status de conhecimento subjetivo. Kant certamente tenta estabelecer uma base para a moralidade pela exclusão de todas as reivindicações morais substantivas, reivindicações relativas à bondade moral desta ou daquela prática ou modo de vida. Em última análise, Kant procura estabelecer um raciocínio moral válido sobre uma série de regras processuais totalmente formais ou máximas que excluem até mesmo a busca da felicidade humana como um componente legítimo do raciocínio moral. Adorno critica Kant por esvaziar a lei moral de toda e qualquer referência a concepções substantivas de bem-estar humano, ou a "boa vida". Em última análise, Kant é condenado por defender uma

explicação do raciocínio moral que é tão formal e desprovida de quaisquer constituintes substantivamente morais quanto o raciocínio instrumental.

O cerne da crítica de Adorno a Kant não é tanto que Kant desenvolveu tal explicação da moralidade, uma vez que isso foi, de acordo com Adorno, em grande parte prefigurado pelas condições materiais do tempo e lugar de Kant, mas que ambos falharam precisamente em identificar os efeitos dessas condições e, ao fazê-lo, falhou em discernir até que ponto sua filosofia moral fornece uma afirmação, em vez de uma crítica, de tais condições. Kant, de todas as pessoas, é condenado por não ser suficientemente reflexivo.

Ao contrário de alguns outros pensadores e filósofos da época, Adorno não pensa que o niilismo pode ser superado por um mero ato de vontade ou simplesmente afirmando alguma visão moral substantiva da boa vida. Ele não procura circunavegar filosoficamente até que ponto as questões morais relativas à possível natureza da "boa vida" se tornaram tão profundamente problemáticas para nós. Ele também não tenta fornecer uma validação filosófica dessa condição. Lembre-se de que Adorno argumenta que a razão tornou-se entrelaçada com a dominação e se desenvolveu como uma manifestação da tentativa de controlar a natureza.

Adorno considera, assim, o niilismo uma consequência da dominação e um testamento, ainda que em sentido negativo, na medida em que as sociedades humanas não são mais cativadas por, por exemplo, visões morais baseadas em alguma concepção naturalista do bem-estar humano. Para Adorno, esse processo foi tão minucioso e completo que não podemos mais identificar com autoridade os constituintes necessários da boa vida, uma vez que os meios filosóficos para fazê-lo foram corrompidos pela dominação da natureza e pela instrumentalização da razão.

O papel do teórico crítico é, portanto, não promover positivamente alguma visão alternativa, supostamente mais justa, de uma ordem social e política moralmente fundamentada. Isso excederia em muito os limites atuais do potencial da razão. Em vez disso, o teórico crítico deve fundamentalmente almejar reter e promover uma consciência da contingência de tais condições e até que ponto tais condições são capazes de serem mudadas.

O relato, um tanto distópico, de Adorno sobre a moralidade nas sociedades modernas decorre de seu argumento de que tais sociedades são fascinadas pelo raciocínio instrumental e pela priorização de “fatos objetivos”. O niilismo serve para frustrar fundamentalmente a capacidade da moralidade de impor limites de autoridade à aplicação da razão instrumental.

5. A Indústria Cultural

Afirmar no início desta peça que Adorno era um filósofo altamente não convencional. Embora tenha escrito volumes sobre temas filosóficos comuns como razão e moralidade, ele também ampliou seus escritos e foco crítico para incluir o entretenimento de massa. Adorno analisou os fenômenos sociais como manifestações de dominação. Para ele, tanto o texto filosófico mais abstrato quanto o filme, disco ou programa de televisão mais facilmente consumível compartilhavam essa semelhança básica. Adorno era um filósofo que levava a sério o entretenimento de massa. Ele foi um dos primeiros filósofos e intelectuais a reconhecer o potencial social, político e econômico da indústria do entretenimento.

Adorno viu o que ele chamou de “indústria cultural” como constituindo uma fonte principal de dominação dentro de sociedades capitalistas complexas. Ele pretende mostrar que as próprias áreas da vida

nas quais muitas pessoas acreditam que são genuinamente livres – livres das demandas do trabalho, por exemplo – na verdade perpetuam a dominação ao negar a liberdade e obstruir o desenvolvimento de uma consciência crítica. A discussão de Adorno sobre a indústria cultural é inequívoca em sua descrição das sociedades de consumo de massa como baseadas na negação sistemática da liberdade genuína. O que é a indústria cultural e como Adorno defende sua visão sobre ela?

Adorno descreveu a indústria cultural como um mecanismo de integração fundamental para vincular os indivíduos, tanto como consumidores quanto como produtores, às sociedades capitalistas modernas. Onde muitos sociólogos argumentaram que sociedades capitalistas complexas são fragmentadas e de caráter heterogêneo, Adorno insiste que a indústria cultural, apesar da manifesta diversidade de mercadorias culturais, funciona para manter um sistema uniforme, ao qual todos devem se conformar.

David Held, um comentarista da teoria crítica, descreve a indústria cultural assim: “a indústria cultural produz para o consumo de massa e contribui significativamente para a determinação desse consumo. Pois as pessoas agora estão sendo tratadas como objetos, máquinas, tanto fora quanto dentro da oficina. O consumidor, como produtor, não tem soberania. A indústria cultural, integrada ao capitalismo, por sua vez integra os consumidores de cima. Seu objetivo é a produção de bens lucrativos e consumíveis. Ela opera para garantir sua própria reprodução”. (1981:91) Poucos podem negar a exatidão da descrição dos setores dominantes da produção cultural como empresas capitalistas e comerciais. A indústria cultural é um empreendimento global multibilionário, impulsionado, principalmente, pela busca do lucro. O que a indústria

cultural produz é um meio de geração de lucro, como qualquer empreendimento comercial.

Até este ponto, poucos poderiam contestar a descrição de Adorno da indústria do entretenimento de massa. No entanto, a noção específica de Adorno sobre a "indústria cultural" vai muito além. Adorno argumenta que a integração dos indivíduos na indústria cultural tem o efeito fundamental de restringir o desenvolvimento de uma consciência crítica das condições sociais que enfrentamos a todos nós. A indústria cultural promove a dominação subvertendo o desenvolvimento psicológico da massa de pessoas em sociedades capitalistas complexas. Este é o aspecto verdadeiramente controverso da visão de Adorno sobre a indústria cultural. Como ele defende isso? Adorno argumenta que as mercadorias culturais estão sujeitas às mesmas forças mecânicas instrumentalmente racionalizadas que servem para dominar a vida profissional dos indivíduos. Através de nosso domínio da natureza e do desenvolvimento de formas tecnologicamente sofisticadas de maquinaria produtiva, nos tornamos objetos de um sistema de nossa própria fabricação.

Qualquer pessoa que tenha trabalhado em uma linha de produção ou em uma central de atendimento telefônico deve ter alguma consideração sobre a reivindicação feita. Através do aumento verdadeiramente exponencial do volume e do escopo das mercadorias produzidas sob os auspícios da indústria cultural, os indivíduos são cada vez mais submetidos às mesmas condições subjacentes através das quais o capitalista complexo é mantido e reproduzido. A distinção qualitativa entre trabalho e lazer, produção e consumo é assim obliterada.

Como afirmam Adorno e Horkheimer, "a diversão sob o capitalismo tardio é o prolongamento do trabalho. É buscada como uma fuga do processo de trabalho mecanizado, e para recrutar forças para poder

enfrentá-lo novamente. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização tem tal poder sobre o lazer e a felicidade do homem, e determina tão profundamente a fabricação de bens de diversão, que suas experiências são inevitavelmente imagens residuais do próprio processo de trabalho” (1979:137). Segundo Adorno, a exposição sistemática à indústria cultural (e quem pode escapar dela por muito tempo nesta era midiática?) tem como efeito fundamental a pacificação de seus consumidores. Os consumidores são apresentados como tendo negado quaisquer oportunidades genuínas de contribuir ativamente para a produção dos bens aos quais estão expostos.

Da mesma forma, Adorno insiste que a forma e o conteúdo das próprias mercadorias específicas, seja um disco, um filme ou um programa de TV, não exigem um papel interpretativo ativo por parte do consumidor: tudo o que está sendo pedido aos consumidores é que comprem o produto. Adorno localiza as origens dos efeitos pacificadores das mercadorias culturais no que ele vê como a uniformidade subjacente de tais bens, uma uniformidade que desmente suas diferenças ostensivas.

Adorno concebe a indústria cultural como uma manifestação do pensamento identitário e como sendo efetivada através da implementação de técnicas produtivas instrumentalmente racionalizadas. Ele apresenta a indústria cultural como compreendendo uma repetição infinita da mesma forma mercantilizada. Ele argumenta que a variedade ostensivamente diversificada de mercadorias produzidas e consumidas sob os auspícios da indústria cultural na verdade deriva de um “menu” limitado e fundamentalmente padronizado de características e construções intercambiáveis.

Assim, ele apresenta as propriedades estruturais das mercadorias produzidas e trocadas dentro da indústria cultural como sendo cada vez

mais padronizadas, estereotipadas e repetitivas em seu caráter. Ele argumenta que o caráter padronizado das mercadorias culturais resulta da natureza cada vez mais mecanizada da produção, distribuição e consumo desses bens. É, por exemplo, economicamente mais racional produzir tantos produtos quanto possível a partir do mesmo “molde” idêntico. Da mesma forma, o crescente controle dos centros de distribuição por grandes conglomerados multinacionais de entretenimento tende a um alto grau de uniformidade.

A análise de Adorno sobre setores específicos da indústria cultural é extensa. No entanto, sua principal área de especialização e interesse era a música. Adorno analisou a produção e o consumo da música como um meio no qual se podiam discernir as principais características e efeitos da indústria cultural e da mercantilização da cultura. A afirmação central subjacente à análise de Adorno da música é que a extensão das técnicas de produção industrializadas mudou tanto a estrutura das mercadorias musicais quanto a maneira como elas são recebidas.

Adorno argumentou que a produção de música industrializada é caracterizada por um menu altamente padronizado e uniforme de estilos e temas musicais, de acordo com os quais as mercadorias são produzidas. Constantemente confrontado com fenômenos musicais familiares e composicionalmente simplistas, exige que o público faça pouco esforço interpretativo em sua recepção do produto.

Adorno apresenta essas mercadorias musicais como consistindo de peças definidas que provocam respostas definidas, em grande parte irrefletidas. Ele afirma, “a contrapartida do fetichismo da música é uma regressão da escuta. É a escuta contemporânea que regrediu, presa na fase infantil. Os sujeitos ouvintes não só perdem, com liberdade de escolha e responsabilidade, a capacidade de percepção consciente da música,

como rejeitam obstinadamente a possibilidade de tal percepção. Não são infantis, como seria de esperar a partir de uma interpretação do novo tipo de ouvinte em termos de introdução à vida musical de grupos até então desconhecidos da música. Mas eles são infantis; seu primitivismo não é o dos subdesenvolvidos, mas o dos atrasados à força" (1978:286). Aqui Adorno se valeu de uma distinção feita anteriormente por Kant em sua formulação da autonomia pessoal.

Distinguindo entre maturidade e imaturidade, Adorno repete a afirmação kantiana de que ser autônomo é ser maduro, capaz de exercer seu próprio julgamento discricionário, de decidir por si mesmo. Adorno argumentou que o principal efeito da padronização da música é a promoção de uma condição geral de imaturidade, frustrando e proibindo o exercício de quaisquer faculdades críticas ou reflexivas na interpretação de alguém dos fenômenos em questão.

Adorno via a produção e o consumo de mercadorias musicais como exemplares da indústria cultural em geral. No entanto, ele também estendeu sua análise para outras áreas da indústria cultural, como a televisão e, até mesmo, as colunas de astrologia. Uma breve discussão sobre este último será suficiente para completar os contornos gerais do relato de Adorno sobre a indústria cultural. Adorno conduziu uma análise textual crítica da coluna de astrologia do *Los Angeles Times*. Seu objetivo era identificar a função "racional" da própria instituição cultural. Assim, ele levou a astrologia a sério.

Ele considerava a astrologia um sintoma de sociedades capitalistas complexas e discerniu no apelo generalizado da astrologia uma consciência, embora acrítica e irreflexiva, da extensão em que as vidas dos indivíduos permanecem fundamentalmente condicionadas por forças externas impessoais, sobre as quais os indivíduos têm pouco controle. A

sociedade é projetada, involuntariamente, nas estrelas. Ele afirmou que “a astrologia está verdadeiramente em harmonia com uma tendência onipresente. Na medida em que o sistema social é o ‘destino’ da maioria dos indivíduos independente de sua vontade e interesse, ele é projetado nas estrelas para assim obter um grau mais alto de dignidade e justificação em que os próprios indivíduos esperam participar” (1994:42).

De acordo com Adorno, a astrologia contribui para, e simultaneamente reflete, uma atitude fetichista generalizada em relação às condições que realmente confrontam a vida dos indivíduos por meio da promoção de uma visão da vida humana como sendo determinada por forças além de nosso controle final. Em vez de descrever a astrologia como tendo um caráter irracional, Adorno argumentou que o caráter instrumentalmente racional de sociedades capitalistas complexas na verdade serviu para emprestar à astrologia um grau de racionalidade no que diz respeito a fornecer aos indivíduos um meio de aprender a viver com condições além de seu controle aparente.

Ele descreve a astrologia como “uma ideologia de dependência, como uma tentativa de fortalecer e de alguma forma justificar condições dolorosas que parecem ser mais toleráveis se uma atitude afirmativa for tomada em relação a elas”. (1994:115)

Para Adorno, nenhum domínio isolado da indústria cultural é suficiente para garantir os efeitos que ele identificou como geralmente exercendo sobre a consciência e a vida dos indivíduos. No entanto, tomados em conjunto, os diversos meios da indústria cultural constituem uma verdadeira teia dentro da qual são sistematicamente obstruídas as condições, por exemplo, de levar uma vida autônoma, de desenvolver a capacidade de reflexão crítica sobre si mesmo e sobre as suas condições sociais.

Segundo Adorno, a indústria cultural proíbe fundamentalmente o desenvolvimento da autonomia por meio do papel mediador que seus diversos setores desempenham na formação da consciência dos indivíduos sobre a realidade social. A forma e o conteúdo da indústria cultural são cada vez mais erroneamente identificados como uma verdadeira expressão da realidade: os indivíduos passam a perceber e conceber a realidade através da forma pré-determinante da indústria cultural.

A indústria cultural é entendida por Adorno como um componente essencial de uma forma reificada de segunda natureza, que os indivíduos passam a aceitar como uma ordem social pré-estruturada, com a qual devem se conformar e se adaptar. As mercadorias produzidas pela indústria cultural podem ser "lixo", mas seus efeitos sobre os indivíduos são mortalmente sérios.

6. Conclusão e Críticas Gerais

Adorno é amplamente reconhecido como um dos principais, mas também um dos mais controversos filósofos continentais do século XX. Embora amplamente desvalorizados dentro da tradição analítica da filosofia, os escritos filosóficos de Adorno tiveram um efeito significativo e duradouro sobre o desenvolvimento de gerações subsequentes de teóricos críticos e outros filósofos preocupados com a questão geral do niilismo e dominação. Publicações sobre e por Adorno continuam a proliferar. Adorno não foi esquecido. Seu próprio diagnóstico intransigente das sociedades modernas e o entrelaçamento da razão e dominação continuam a ressoar e até inspirar muitos que trabalham dentro da tradição continental.

No entanto, ele atraiu algumas críticas consideráveis. Vou considerar brevemente algumas das críticas mais pertinentes feitas a Adorno dentro

de cada uma das três áreas de seus escritos que considere acima. Quero começar, porém, com alguns breves comentários sobre o estilo de escrita de Adorno.

Adorno pode ser muito difícil de ler. Ele escreve de uma maneira que não se presta à compreensão imediata. Isso é intencional. Adorno vê a própria linguagem como tendo se tornado um objeto e um veículo para a perpetuação da dominação. Ele está perfeitamente ciente de até que ponto essa afirmação complica seu próprio trabalho. Ao tentar estimular uma consciência crítica do sofrimento e da dominação, Adorno é forçado a usar os próprios meios pelos quais essas condições são, até certo ponto, sustentadas. Sua resposta a esse problema, embora não pretenda ser satisfatória em última análise, é escrever de uma maneira que exija esforços árduos e concentrados por parte do leitor, escrever de uma maneira que desafie explicitamente as convenções e o familiar.

Adorno pretende encorajar seus leitores a tentar ver o mundo e os conceitos que o representam de uma forma que desafie o pensamento identitário. Ele pretende, por meio de sua escrita, expressar precisamente os aspectos não reconhecidos e não idênticos de qualquer fenômeno. Ele pretende mostrar, de maneira muito semelhante aos desconstrucionistas contemporâneos, até que ponto nossas convenções linguísticas representam e deturpam simultaneamente a realidade.

Em contraste com muitos desconstrucionistas, no entanto, Adorno o faz em nome de um objetivo moral explícito e não como um mero método literário. Para Adorno, a realidade se fundamenta no sofrimento e na dominação da natureza. Esta é uma distinção profundamente importante. A reclamação de Adorno contra o pensamento de identidade é moral e não metodológica. No entanto, deve-se admitir que entender e avaliar os pontos fortes e fracos da visão filosófica de Adorno é uma tarefa

difícil. Ele não deseja ser facilmente compreendido em um mundo no qual a compreensão fácil, afirma ele, depende da falsificação do mundo pelo pensamento de identidade.

O estilo de escrita de Adorno decorre, em grande parte, de sua explicação da razão. A compreensão de Adorno sobre a razão tem sido objeto de críticas consistentes. Uma das formas mais significativas de crítica está associada a Jürgen Habermas, indiscutivelmente o principal expoente contemporâneo da teoria crítica. Em essência, Habermas (1987) argumenta que Adorno superestima a extensão em que a razão foi instrumentalizada nas sociedades modernas e complexas.

Para Habermas, o raciocínio instrumental é apenas uma das várias formas de raciocínio identificáveis nessas sociedades. O raciocínio instrumental, portanto, está longe de ser tão extenso e abrangente quanto Adorno e Horkheimer o apresentaram na *Dialética do Esclarecimento*. Para Habermas, a importância indevida atribuída ao raciocínio instrumental tem profundas consequências morais e filosóficas para a visão geral de Adorno. Habermas insiste que o entendimento de Adorno sobre a razão equivale a uma renúncia aos objetivos morais do Iluminismo, dos quais a própria teoria crítica parece se orientar.

Não há dúvida de que a implantação da tecnologia teve os efeitos mais horrendos e catastróficos sobre a humanidade. No entanto, Habermas argumenta que esses efeitos são menos consequência da extensão da razão fundada na dominação da natureza, como argumenta Adorno, e mais uma aberração da razão iluminista. Adorno é acusado de defender uma explicação do raciocínio instrumental que é tão abrangente e extensa que exclui a possibilidade de superar racionalmente essas condições e, assim, realizar os objetivos da teoria crítica.

Adorno é acusado de levar a teoria crítica a um beco sem saída moral. Habermas passa a criticar a explicação de Adorno sobre a razão também por motivos filosóficos. Ele argumenta, com efeito, que o relato de Adorno sobre a instrumentalização da razão é tão abrangente que exclui a possibilidade de alguém como Adorno apresentar uma análise racional e crítica dessas condições. O relato crítico da razão de Adorno parece excluir logicamente a possibilidade de sua própria existência. Habermas acusa Adorno de ter caído em uma forma de contradição performativa.

Para Habermas, o próprio fato de um determinado sistema político ou social ser objeto de crítica revela até que ponto a forma de dominação que Adorno postula não foi plenamente realizada. O fato de Adorno e Horkheimer poderem proclamar que “o iluminismo é totalitário” equivale a uma autorrefutação simultânea. A execução do pedido contradiz o seu conteúdo. Habermas discorda de Adorno, finalmente, com base no fato de que o relato de Adorno sobre a razão e sua defesa do “pensamento de não-identidade” parecem proibir a teoria crítica de se envolver positiva ou construtivamente com a injustiça social e política.

Adorno é acusado de adotar a postura de um inveterado ‘negador’. Ser crítico pode aparecer como um fim em si mesmo, pois a própria radicalidade do diagnóstico de Adorno sobre razão e modernidade parece excluir a possibilidade de superação da dominação e da heteronomia. Críticas semelhantes foram feitas ao relato de moralidade de Adorno e suas reivindicações a respeito da extensão do niilismo. Adorno é consistentemente acusado de não apreciar os ganhos morais alcançados como consequência direta da formalização da razão e o subsequente desaparecimento da autoridade da tradição.

Nesta visão, tentar categorizar Marquês de Sade, Kant e Nietzsche como todos expressando e testemunhando da mesma forma a morte final

da moralidade, como Adorno e Horkheimer fazem, é simplesmente falso e um exemplo de uma tendência aparente de generalizar demais em aplicação de conceitos particulares.

7. Referências e Leitura Adicional

- Adorno, TW & Horkheimer, M. *Dialética do Iluminismo*. tr. Cumming, J. London: Verso, 1979.
- Adorno, TW *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. tr. Jephcott, EFN Londres: Verso, 1978.
- Adorno, TW *Dialética negativa*. tr. EBAshon. Londres, Routledge, 1990.
- Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Conferências*. tr. FGLawrence. Cambridge: Polity Press, 1987
- Held, D. *Introdução à Teoria Crítica: Horkheimer a Habermas*. Cambridge: Polity Press, 1980.
- Jarvis, S. *Adorno: Uma Introdução Crítica*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Rasmussen, D. (ed.) *O Manual da Teoria Crítica*. Oxford: Blackwell, 1996.

Informação sobre o autor

Andrew Fagan

Universidade de Essex

Reino Unido

MAX HORKHEIMER

Max Horkheimer (1895–1973) foi um líder da “Escola de Frankfurt”, um grupo de filósofos e cientistas sociais associados ao Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt. Horkheimer foi diretor do Instituto e professor de Filosofia Social na Universidade de Frankfurt de 1930 a 1933 e novamente de 1949 a 1958. Entre esses períodos, ele lideraria o Instituto no exílio, principalmente na América.

Como filósofo, ele é mais conhecido (especialmente no mundo anglófono) por seu trabalho durante a década de 1940, incluindo *Dialética do Iluminismo*, que foi escrito em coautoria com Theodor Adorno. Embora merecidamente influente, *Dialética do Iluminismo* (e outras obras desse período) não devem ser separados do contexto da obra de Horkheimer como um todo.

Especialmente importantes a esse respeito são os escritos da década de 1930, que foram os grandes responsáveis por desenvolver a orientação epistemológica e metodológica da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Este trabalho influenciou seus contemporâneos (incluindo Adorno e Herbert Marcuse) e teve uma influência duradoura sobre os praticantes posteriores da teoria crítica (incluindo Jürgen Habermas e o atual diretor do Instituto, Axel Honneth).

ÍNDICE

1. Biografia
2. Materialismo e o Programa Inicial do Instituto de Pesquisa Social
 - 2.1 O Sofrimento e o Desejo de Felicidade
 - 2.2 Razão e Emancipação
 - 2.3 Críticas da Metafísica e da Ciência
 - 2.4 A Epistemologia e Metodologia da Pesquisa Interdisciplinar

3. "Teoria Crítica e Tradicional": Soma e Dissolução do Programa Inicial
4. A Crítica da Razão e o Domínio da Natureza
 - 4.4A Crítica da Razão Instrumental
 - 4.5A Dominação da Natureza Exterior e Interior
 - 4.6Fontes de Emancipação
5. Trabalho tardio
6. Bibliografia
 - 6.1 Fontes primárias
 - 6.2 Fontes Secundárias e Outras

1. Biografia

Max Horkheimer nasceu em uma família judia conservadora em 14 de fevereiro de 1895, filho único de Moritz e Babette Horkheimer. Um empresário bem-sucedido e respeitado, dono de várias fábricas têxteis no distrito de Zuffenhausen, em Stuttgart (onde Max nasceu), Moritz Horkheimer esperava que seu filho seguisse seus passos. Assim, Max foi tirado da escola em 1910 para trabalhar no negócio da família, onde acabou se tornando gerente júnior. Nesse período ele iniciaria dois relacionamentos que durariam o resto de sua vida. Primeiro, ele conheceu Friedrich Pollock, que mais tarde se tornaria um colega acadêmico próximo e que continuaria sendo o amigo mais próximo de Max. Ele também conheceu Rose Riekher, que era a secretária pessoal de seu pai. Oito anos mais velho que Max, um gentio e de uma classe economicamente mais baixa, Riekher (a quem Max chamou de "Maidon") não foi considerado um par adequado por Moritz Horkheimer. Apesar disso, Max e Maidon se casariam em 1926 e permaneceriam juntos até a morte dela em 1969 (Wiggershaus 1994, p. 41-44).

Na primavera de 1919, depois de ser reprovado em um exame físico do exército, Horkheimer começou a estudar na Universidade de Munique e foi transferido para a Universidade de Frankfurt um semestre depois. Em Frankfurt estudou psicologia e filosofia, esta última com o filósofo neokantiano Hans Cornelius. Ele também passou um ano, por recomendação de Cornelius, estudando em Freiburg com Edmund Husserl. Depois de uma tentativa frustrada de escrever uma dissertação sobre psicologia da gestalt, Horkheimer, sob a orientação de Cornelius, concluiu seu doutorado em filosofia com uma dissertação intitulada *A antinomia do julgamento teleológico*.

Após a conclusão do curso, foi-lhe oferecido um cargo de assistente de Cornelius e, assim, partiu definitivamente para a carreira acadêmica, em vez de continuar nos negócios de seu pai. Em 1925, Horkheimer completou sua habilitação com um trabalho intitulado *Crítica do juízo de Kant* como um elo entre a filosofia teórica e prática, e assumiu o cargo de professor adjunto, ou conferencista, em Frankfurt. Durante esse tempo, ele daria palestras extensivas sobre a filosofia dos séculos 18 e 19, com seus interesses de pesquisa movendo-se mais de acordo com os temas marxistas (Wiggershaus 1994, p. 44-47).

Os momentos mais importantes do início da carreira acadêmica de Horkheimer ocorreriam em 1930. Em julho, foi nomeado professor de filosofia social em Frankfurt e, em outubro, diretor do "Institut für Sozialforschung" (Instituto de Pesquisa Social). O Instituto começou como um grupo de estudo marxista iniciado por Felix Weil, um ex-estudante de ciência política em Frankfurt que usou sua herança para financiar uma instituição que apoiaria seus objetivos acadêmicos de esquerda. Junto com Pollock (que também concluiu um doutorado em Frankfurt,

escrevendo sobre Marx), Horkheimer conheceu Weil e participou das atividades do Instituto desde o início.

O Instituto foi inaugurado formalmente em 1924 sob a direção do estudioso marxista austríaco Carl Grünberg, que adoeceu rapidamente após assumir o cargo. Embora Pollock estivesse mais intimamente associado ao Instituto durante o período de Grünberg, ele apoiou seu amigo na direção (sobre a história inicial do Instituto, consulte Jay 1996, cap. 1). Em 24 de janeiro de 1931, Horkheimer fez sua palestra inaugural para a cadeira de filosofia social e diretoria do Instituto, intitulada "*A situação atual da filosofia social e as tarefas do instituto de pesquisa social*". Essa palestra e vários ensaios escritos por Horkheimer no início dos anos 1930 desenvolveriam uma concepção de pesquisa social interdisciplinar destinada a orientar as atividades do instituto durante o mandato de Horkheimer como diretor.

Este programa foi obstruído desde o início pela agitação político-social. No período entre Horkheimer ser nomeado professor de Filosofia Social e diretor do Instituto em 1930, os nazistas se tornaram o segundo maior partido no Reichstag. Em meio à violência em torno da ascensão dos nazistas, Horkheimer e seus associados começaram a se preparar para a possibilidade de retirar o Instituto da Alemanha. Pouco depois de Hitler ser nomeado chanceler em 1933, o Instituto em Frankfurt foi fechado e seu prédio tomado pela Gestapo. Horkheimer também foi dispensado de seu cargo de professor e diretor no início de 1933 e mudou-se para Genebra, onde o Instituto abriu um escritório satélite.

Em 1934, Horkheimer mudou-se para Nova York, onde um dos assistentes de Pollock estava negociando um acordo para o Instituto com o departamento de sociologia da Universidade de Columbia. Em julho de 1934, Horkheimer aceitou uma oferta da Columbia para transferir o

Instituto para um de seus edifícios. Tendo recebido a cidadania americana em 1940, Horkheimer continuaria a viver e trabalhar principalmente em Nova York até 1941, quando se mudou para a área de Los Angeles (para uma história completa do desenvolvimento do pensamento de Horkheimer até este ponto, ver Abromeit 2011). Com o Instituto dividido entre Nova York e Califórnia, Horkheimer concentrou suas energias em seu próprio trabalho, incluindo os esforços de colaboração com Theodor Adorno que produziu *Dialética do Iluminismo*.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, Horkheimer gradualmente considerou voltar para a Alemanha. Em abril de 1948, voltou pela primeira vez à Europa, para lecionar em várias cidades, inclusive como professor visitante em Frankfurt. Seu retorno total à Alemanha aconteceria em breve e, em julho de 1949, ele foi restaurado à sua cátedra na Universidade de Frankfurt. No ano seguinte o Instituto voltaria também. Depois de retornar, Horkheimer se concentraria no trabalho administrativo, restabelecendo o Instituto e cumprindo dois mandatos como Reitor da Universidade no início dos anos 1950.

Em 1953, ele foi premiado com a Placa Goethe da cidade de Frankfurt e, mais tarde, seria nomeado cidadão honorário vitalício de Frankfurt. Suas atividades acadêmicas também continuaram ao longo da década de 1950, incluindo um período em que atuou como professor visitante regular na Universidade de Chicago. Seu trabalho diminuiria, no entanto, quando ele se aposentou em 1958 na cidade suíça de Montagnola. Max Horkheimer faleceu em 7 de julho de 1973, aos 78 anos.

2. Materialismo e o Programa Inicial do Instituto de Pesquisa Social

O ponto de vista teórico que orientou o trabalho do Instituto de Pesquisa Social, mais conhecido como “teoria crítica”, foi amplamente

desenvolvido por Horkheimer em vários escritos na década de 1930 (a maioria dos quais foi publicada no jornal do Instituto, o *Zeitschrift für Sozialforschung* - Jornal de Pesquisa Social). Nas primeiras obras, Horkheimer usou o termo “materialismo”, em vez de teoria crítica, para nomear seu ponto de vista filosófico. Embora seus primeiros textos não mencionem Marx diretamente tanto quanto se poderia esperar (talvez por razões de conveniência política), é claro que essa teoria extrai grande inspiração do pensamento marxista (ver Borman 2017 para uma discussão mais aprofundada do materialismo inicial de Horkheimer e sua conexão a Marx). O materialismo de Horkheimer não é sistematicamente apresentado nesses primeiros ensaios; em vez disso, os conceitos epistemológicos, metodológicos e morais que deveriam orientar o trabalho do Instituto são desenvolvidos através de uma variedade de textos. O que se segue é uma tentativa de reconstrução do programa de Horkheimer para o Instituto, que se baseia em elementos de vários ensaios do início dos anos 1930.

Pode-se começar a juntar as peças do método materialista de Horkheimer examinando o discurso inaugural de 1931. Lá ele apresenta a maioria dos principais temas de sua filosofia inicial no contexto da descrição do que o Instituto deveria realizar sob sua liderança. Como ele observa no início, a filosofia social deve interpretar os vários fenômenos associados à vida social humana. Mas junto com este ponto bastante óbvio, ele afirma que “a filosofia social é confrontada com o anseio por uma nova interpretação de uma vida presa em sua busca individual pela felicidade” (p. 7). Isso introduz talvez o elemento mais fundamental da visão de Horkheimer.

A filosofia social deve se conectar com o objetivo prático de aliviar o sofrimento. Mas, afinal, ainda é um empreendimento teórico, e ele enfatizaria que o trabalho do Instituto equivaleria a “uma reformulação... da

velha questão relativa à conexão entre a existência particular e a Razão universal” (pp. 11-12). Juntamente com a ênfase no sofrimento, a interpretação adequada da razão desempenharia um papel crucial no pensamento de Horkheimer.

No início do discurso inaugural, ele apresenta uma história rápida e crítica da filosofia social alemã moderna que se concentra em Hegel. A filosofia social hegeliana é criticada por “transfigurar” a oposição; a experiência humana individual, com todo o seu sofrimento, ganha sentido na medida em que se enquadra em uma concepção racional e abrangente do movimento da “vida eterna do Espírito” (pp. 4-5). Horkheimer rejeita esse tipo de visão metafísica porque procura encobrir a realidade do sofrimento humano. Mas ele não critica sem reservas a metafísica. Depois de criticar a filosofia social hegeliana, ele observa que, em reação, certas vertentes da pesquisa social evitavam inteiramente a filosofia. Isso leva à crítica de Horkheimer à excessiva especialização das ciências (neste caso, sociais). Devido a essa especialização, os pesquisadores científicos omitem qualquer exame mais amplo das raízes sociais e do significado social de suas investigações. Pelo menos o pensamento metafísico reconhece a necessidade de apresentar uma visão abrangente que possa dar sentido ao todo social.

As críticas gêmeas da metafísica e da ciência fornecem um espaço para Horkheimer apresentar sua própria visão. O objetivo da pesquisa social materialista é combinar estudos empíricos específicos com teorização mais abrangente e, assim, superar esses problemas. Horkheimer conclui observando que esta pesquisa visará a elucidação das ligações entre estrutura econômica, psicologia e cultura, de modo que o trabalho de vários cientistas e teóricos sociais possa ser reunido para forjar uma

imagem empiricamente informada da sociedade que possa substituir categorias metafísicas anteriores como Razão Universal ou Espírito.

Assim interpretados, podemos usar os temas apresentados no discurso inaugural como um guia para um exame mais aprofundado do pensamento inicial de Horkheimer. Quatro elementos tornam-se fundamentais: a ênfase no sofrimento e na felicidade, o papel que a racionalidade desempenha nos movimentos emancipatórios, as críticas combinadas da metafísica e do positivismo e a metodologia da pesquisa social interdisciplinar. Cada um desses quatro é examinado com mais profundidade nas quatro subseções abaixo.

2.1. O Sofrimento e o Desejo de Felicidade

Como observado, a rejeição da filosofia social hegeliana na palestra inaugural está ligada a uma rejeição mais ampla da metafísica, que será discutida com mais detalhes em §2.2. Na raiz da rejeição da “transfiguração”, entretanto, está um ponto muito básico. Nenhuma filosofia social que negue a importância singular do sofrimento e o correspondente desejo de superá-lo pode compreender adequadamente a realidade social humana.

Assim, no ensaio de 1933 *“Materialismo e Metafísica”*, Horkheimer escreve que “a luta do homem pela felicidade deve ser reconhecida como um fato natural que não requer justificção” (p. 44). Antes de qualquer crítica da metafísica, o materialismo repousa sobre o reconhecimento básico do sofrimento e do desejo de felicidade. O sofrimento e a felicidade são, em certo sentido, “apropriadamente básicos”; seu significado é evidente, sem necessidade de justificção, e fundamental para a teoria social materialista.

A conversa sobre “sofrimento” e “felicidade” sugere que Horkheimer oscilou entre interpretações pessimistas e otimistas dessa ideia fundamental. O lado pessimista dessa visão, com sua concepção da vida humana como sofrimento compartilhado, esteve presente no pensamento de Horkheimer desde muito cedo. Nas novelas e entradas de diário escritas de 1914 a 1918 e mais tarde publicadas como *Aus der Pubertät (Da Puberdade)*, esse pessimismo é proeminente (ver Schmidt 1993, 25-26). Isso se deve em parte à influência inicial do “pessimismo metafísico” de Schopenhauer no pensamento de Horkheimer, e o próprio Horkheimer enfatizaria que Schopenhauer foi seu primeiro modelo filosófico (Horkheimer 1968, p. ix).

É digno de nota (especialmente dado o link aqui para a crítica de Horkheimer à metafísica), que para Schopenhauer essa visão “metafísica” está ligada à necessidade concreta de interpretar o mundo de uma maneira que possa ajudar os humanos a entender e lidar com seu sofrimento (neste ponto, e a relação de Horkheimer com o pensamento de Schopenhauer em geral, ver Schmidt 1993). Metafísica ou não, essa visão se baseia na noção de que a vida é marcada pela dor. A tradução otimista vem à tona na citação acima de “*Materialismo e Metafísica*” na medida em que o desejo de felicidade é enfatizado. Mas o otimismo não deve ser superestimado, pois a felicidade é interpretada de forma exclusivamente negativa. Os oprimidos são motivados não por alguma concepção positiva de felicidade, mas pela esperança de libertação do sofrimento. Esse desejo individual de felicidade pode se manifestar ainda mais como o sentimento moral de compaixão, em que desejamos a felicidade dos outros (Horkheimer 1933b, pp. 34-35).

O desejo de superar o próprio sofrimento, combinado com o sentimento de compaixão, deve ajudar a motivar os oprimidos a se unirem

para trabalhar por uma mudança social positiva. Mas mesmo essa nota otimista é tingida com uma nota pessimista, já que "o objetivo de uma vida futura feliz para todos" surge apenas "da privação do presente" (Horkheimer 1933b p. 34); é a existência de sofrimento compartilhado atual que pode levar a uma mudança social revolucionária.

Junto com Schopenhauer, os pensamentos de Horkheimer sobre o sofrimento devem muito a Freud. A noção de que os seres humanos têm um impulso interior para superar o sofrimento é retirada da teoria da libido inicial de Freud (ver Held 1980, pp. 43-44 e 197-198). A análise mais direta de Horkheimer sobre Freud na década de 1930 é encontrada em "*Movimentos de egoísmo e liberdade*" (especialmente pp. 103-106), e a concepção freudiana de impulsos internos marcará ainda mais o trabalho posterior de Horkheimer, como será mostrado em §4.2 abaixo.

Na década de 1930, Horkheimer também foi influenciado por Erich Fromm, que era membro do Instituto na época; por exemplo, logo após a afirmação em "*Materialismo e Metafísica*" de que o desejo de felicidade é um fato natural, a obra de Fromm é referenciada. É digno de nota a esse respeito que o trabalho de Fromm desse período visava aproximar amplamente as visões freudiana e marxista. Essa conexão pode ser percebida na ligação entre o desejo de felicidade e a emancipação, conforme discutido na próxima seção.

2.2 Razão e Emancipação

Ao focar na natureza afetiva do sofrimento, felicidade e compaixão na visão de Horkheimer, pode-se ter a sensação de que ele está contando com uma espécie de emotivismo que evita a razão. Mas há uma vertente fortemente racionalista presente nos primeiros trabalhos de Horkheimer que está diretamente ligada às suas visões sobre mudança social positiva.

Na verdade, ele descreve o sofrimento como resultado de uma falta de organização social racional e propõe que qualquer tentativa de melhorar a sociedade deve envolver torná-la de alguma forma mais racional. Essa visão, por sua vez, está ligada ao elemento amplamente marxista nos primeiros trabalhos de Horkheimer, quando o capitalismo é criticado por criar as condições sociais irracionais que levam ao sofrimento.

Em grande medida, esse problema de irracionalidade é descrito como um problema de coordenação social. Na medida em que são os seres humanos individuais que sofrem e que desejam a felicidade, o bem-estar individual é uma questão crucial. Isso fica claro pela crítica da “transfiguração” hegeliana, que é problemática em parte porque inclui o sofrimento individual e a felicidade dentro do absoluto.

Ao mesmo tempo, o bem-estar individual ainda depende de uma base social mais ampla, de modo que a vida da sociedade como um todo é pertinente à busca da felicidade. Mas o capitalismo criou uma situação em que as pessoas são feitas para se concentrar em seu próprio bem-estar individual, sem considerar nada além de “a conservação e multiplicação de sua própria propriedade” (1933b, p. 19). As necessidades sociais são, portanto, tratadas por meio de várias atividades desorganizadas focadas nas necessidades individuais, que por sua vez lidam inadequadamente com a base social do bem-estar individual, diminuindo assim o bem-estar individual.

Esse tipo de crítica é encontrado de alguma forma em muitos dos primeiros ensaios de Horkheimer (ver, por exemplo, 1934c, pp. 247-250 e 1935b, pp. 162-170).

Tal argumento é feito de forma particularmente clara em “*Materialismo e moralidade*”, onde Horkheimer discute concepções idealistas e predominantemente kantianas de moralidade. Um fio condutor

do argumento bastante intrincado feito ali é que há uma tensão na visão de Kant, na medida em que ele coloca uma ênfase radical na vontade individual, mas também faz com que essa vontade esteja sujeita à lei universal descrita em termos do reino dos fins. Essa tensão supostamente vem do contexto socioeconômico burguês em que Kant viveu:

O imperativo categórico sustenta uma “lei natural universal”, a lei da sociedade humana, como padrão de comparação com essa lei natural [burguesa] dos indivíduos. Isso não teria sentido se os interesses particulares e as necessidades do público em geral se cruzassem não apenas ao acaso, mas por necessidade. Que isso não ocorra, porém, é a inadequação da forma econômica burguesa: não existe nenhuma conexão racional entre a livre competição dos indivíduos como o que medeia e a existência de toda a sociedade como o que é mediado... Essa irracionalidade se expressa no sofrimento da maioria dos seres humanos... Este problema, que só a própria sociedade poderia resolver racionalmente através da incorporação sistemática de cada membro em um processo de trabalho conscientemente dirigido, manifesta-se na época burguesa como um conflito na vida interior de seus súditos. (págs. 19-20)

Esta passagem deixa claro que os problemas de coordenação associados à “época burguesa” (ou seja, o período capitalista) são problemas de irracionalidade. Além disso, deixa claro que a solução para esses problemas deve ser encontrada na formação de uma ordem social mais racional, que é descrita em termos de uma economia planificada socialista. Este ponto, então, fornece o espaço onde Horkheimer pode vincular sua própria teoria materialista e o trabalho do Instituto ao objetivo amplamente marxista de emancipação por meio da superação da ordem capitalista. Como “a miséria de nosso próprio tempo está ligada à estrutura

da sociedade" (1933b, 24), uma teoria social que pudesse explicitar a irracionalidade dessa estrutura poderia ajudar a superar essa miséria.

Além disso, essa irracionalidade precisa ser explicitada para as classes que mais sofrem com ela, para que possam tomar as devidas providências. Assim, a visão de Horkheimer se conecta geralmente à visão marxista do proletariado como uma força crítica na história, mas ao contrário (em certas interpretações, pelo menos) de Marx, ele não vê a história como necessariamente movendo o proletariado para a "consciência crítica" por causa da irracionalidade inerentes aos arranjos sócio-econômicos capitalistas.

Em vez disso, várias forças sociais e econômicas impedem o proletariado de reconhecer seu potencial; por exemplo, há uma divisão entre os desempregados, que mais sofrem com o capitalismo, mas são desorganizados, e os trabalhadores que podem ser organizados, mas temem perder seus empregos (Horkheimer 1934a, 61-65). O proletariado requer a ajuda do teórico.

2.3 Críticas da Metafísica e da Ciência

Pode-se ter uma noção do que Horkheimer quer dizer ao criticar a metafísica olhando para "*Materialismo e Metafísica*". Lá, a metafísica é descrita em relação à doutrina de Wilhelm Dilthey sobre "visões de mundo". Para Dilthey, os seres humanos se engajam na metafísica na tentativa de explicar os elementos enigmáticos da vida humana. Nessa tentativa, certas características da experiência são enfatizadas e desenvolvidas em visões de mundo coerentes que têm validade supostamente universal e descrevem o significado do mundo e da vida humana (pp. 10-17). Portanto, a "metafísica", nesse sentido, equivale a uma espécie de tentativa intelectualizada e teoricamente elaborada de

transformar experiências parciais e finitas em uma visão abrangente da natureza e da experiência humana.

Para Horkheimer, teorias desse tipo são em parte problemáticas porque “o conhecimento do infinito deve ser ele próprio infinito” (Horkheimer 1933a, p. 27). Mas os seres humanos são capazes apenas de conhecimento finito e só podem prestar atenção às mudanças nas condições históricas. Se insights sobre o absoluto são impossíveis, não há nenhuma ordem última conhecida das coisas que fundamente todas as outras formas de conhecimento.

Nesse sentido, Horkheimer criticou a antropologia metafísica de Max Scheler por sustentar que todas as obras e conquistas humanas poderiam ser descritas em termos de alguma estrutura básica da natureza humana (Horkheimer 1935b, p. 153). Ao invés de perseguir um interesse em compreender a existência humana, argumenta Horkheimer, a metafísica obscurece a compreensão adequada da vida humana.

Muitos dos primeiros ensaios de Horkheimer visam mostrar como as obras de vários filósofos, passado e presente, são perturbados dessa maneira. Por exemplo, junto com a crítica de Dilthey em “*Materialismo e Metafísica*” e a crítica de Scheler em “*Observações sobre Antropologia Filosófica*”, há (entre outras) críticas desse tipo que atacam Kant em “*Materialismo e moralidade*” e Henri Bergson em “*Sobre a metafísica do tempo de Bergson*”.

Em cada caso, entretanto, Horkheimer não foi apenas crítico, e há um elemento positivo que Horkheimer encontra na metafísica que serve como uma transição para sua crítica da ciência. Por exemplo, no ensaio de 1932 “*Notas sobre a ciência e a crise*”, ele aplaude a “metafísica do pós-guerra, especialmente a de Max Scheler” por desenvolver “um método menos prejudicado pela estreiteza convencional de perspectiva” (p.6). Da mesma

forma, no ensaio de 1934 "*O debate sobre o racionalismo na filosofia contemporânea*", Horkheimer concorda com Dilthey e Bergson (e também com Nietzsche, todos os três sob a égide da *Lebensphilosophie* - "Filosofia de vida") na medida em que criticam o cientificismo e o racionalismo formalista. A metafísica está, em geral, correta ao tentar se engajar em alguma forma de teorização sinótica, embora ela vá longe demais. Mas o extremo oposto, do qual Scheler, Dilthey e Bergson são críticos, ajusta-se à concepção de Horkheimer sobre o estado das ciências.

A crítica das ciências desenvolvida nos primeiros textos segue duas linhas. Primeiro, as ciências são criticadas por serem excessivamente especializadas. Por exemplo, no discurso inaugural, Horkheimer reclama da "especialização caótica" (p. 9). O perigo de se concentrar em minúcias técnicas é que os pesquisadores ficam isolados uns dos outros e perdem a capacidade de usar os recursos uns dos outros. O resultado é uma falta de unificação e direção geral.

Assim como ele favorece uma economia planejada, Horkheimer quer que a "definição de tarefas" na pesquisa científica seja colocada sob controle racional, para que os pesquisadores empíricos possam trabalhar juntos para fins mais amplos. Em segundo lugar, como observado em "*Notas sobre a ciência e a crise*", a ciência "não tem uma compreensão realista daquela relação abrangente da qual depende sua própria existência e a direção de seu trabalho, ou seja, a sociedade" (p. 8). Todo trabalho humano, seja nas ciências ou em qualquer outra, depende de um contexto mais amplo que o sustente, e as atividades que estão associadas aos interesses sociais predominantes em um determinado momento afetam o rumo da pesquisa científica. Não há "visão de lugar nenhum" a partir da qual a pesquisa empírica começa, mas apenas pontos de vista socialmente situados.

Horkheimer expande esse ponto para argumentar que, quando a pesquisa empírica perde suas raízes sociais, também perde os efeitos que a "direção de seu trabalho" pode ter na sociedade. A ciência tem uma responsabilidade para com a sociedade que só pode ser preenchida se seus vários esforços de pesquisa forem unidos dentro de um quadro mais abrangente que tenha como objeto a sociedade e seu aperfeiçoamento.

Isso é amplamente repetido em outras obras que criticam o "positivismo". O fato de a Escola de Frankfurt ter feito uma forte crítica ao positivismo é bastante conhecido, em parte por causa da chamada "*disputa positivismo*" da década de 1960, e Horkheimer também usa o termo com frequência, especialmente em seus trabalhos posteriores. As críticas da ciência e do positivismo apresentam os mesmos pontos básicos.

Considere a crítica do positivismo lógico no ensaio de 1937 "*O último ataque à metafísica*". Lá, Horkheimer argumenta que, na medida em que o empirismo lógico "apega-se apenas ao que é, à garantia dos fatos" (pp. 133-134), ele tenta isolar as ciências individuais de interpretações mais amplas. Assim, o positivismo desconecta a ciência da sociedade e despoja-a de suas possibilidades emancipatórias, porque os fatos brutos só podem apreender o presente, perdendo-se a possibilidade de mudar o status quo no futuro.

O ponto crucial a observar é que as críticas da metafísica e da ciência trabalham juntas e pretendem abrir um espaço entre as duas onde a pesquisa social materialista deve operar. A filosofia mantém o objetivo da metafísica de produzir uma visão sinóptica da vida humana, mas o faz de forma meramente provisória, aberta a pesquisas empíricas que sigam genuinamente os contornos da história. A ciência, por outro lado, mantém seus rigorosos métodos empíricos, mas deve se abrir para o papel que desempenha no quadro social mais amplo. No discurso inaugural,

Horkheimer afirma, portanto, que deve haver uma “penetração e desenvolvimento dialético contínuo da teoria filosófica e da prática científica especializada” (p. 9).

2.4 A Epistemologia e Metodologia da Pesquisa Interdisciplinar

A concepção de Horkheimer de pesquisa social interdisciplinar está enraizada, amplamente interpretada, tanto em visões empiristas quanto realistas. Horkheimer fala frequentemente de tal pesquisa como visando “fatos”, como visto em §2.1 quando ele se refere ao desejo de felicidade como um fato natural. Isso se conecta a um tipo de realismo visto mais diretamente no ensaio de 1935 “*Sobre o problema da verdade*”.

O “materialismo”, ele nos diz, “insiste em que a realidade objetiva não é idêntica ao pensamento do homem”, e a verdade é determinada pela “relação das proposições com a realidade” (pp. 189, 194). Mas esse realismo deve ser qualificado; o materialismo se distingue do idealismo pelo apelo a uma realidade objetiva fora de nosso pensamento, mas é ainda mais separado do realismo metafísico por reconhecer que nosso conhecimento é historicamente limitado. Ao longo destas linhas, Horkheimer admite manter uma teoria da correspondência da verdade, mas observa que:

Esta correspondência não é nem um simples dado [nem] um fato imediato... Pelo contrário, ela é sempre estabelecida por eventos reais e pela atividade humana. Já na investigação e determinação de fatos, e ainda mais na verificação de teorias, um papel é desempenhado pela direção da atenção, o refinamento dos métodos, a estrutura categórica do assunto - em suma, pela atividade humana correspondente ao dado período social. (pág. 190)

Aqui encontramos as considerações epistemológicas de Horkheimer ecoando sua crítica da ciência. Presumivelmente, os “eventos reais e a atividade humana” que compreendem a verdade objetiva envolvem pesquisa empírica. Mas porque (como discutido na crítica da ciência) a pesquisa empírica está sempre ligada a um contexto social, deve-se ver que as verdades que ela revela são condicionadas pela “atividade humana correspondente ao período social dado”.

O conhecimento é sempre afetado pelas mudanças históricas em nossos métodos observados. Porém, mais do que mudanças teóricas ou metodológicas que alteram as teorias científicas, Horkheimer vê o conhecimento como sendo marcado por nossos interesses práticos. É por isso que uma forte concepção metafísica da realidade não está disponível para nós; todo pensamento é marcado por interesses práticos e teóricos que são parciais e sujeitos a mudanças históricas.

Mas este ponto não pode ser levado muito longe; a verdade não é totalmente determinada por nossos interesses práticos nem por condições de verificação dependentes da teoria. Quando se afirma que a verdade depende da “relação das proposições com a realidade”, Horkheimer quer dizer que ambas devem receber o mesmo peso. Embora o peso colocado nas “proposições” (ou melhor, na atividade conceitual humana) remova a possibilidade de uma teoria metafísica da realidade, ele não remove a realidade.

Mas porque toda investigação sobre a verdade é histórica e socialmente mediada, ela está constantemente aberta a ajustes. Isso indica por que a “penetração contínua e dialética” da filosofia e da ciência mencionada no discurso inaugural é necessária. As verdades objetivas devem ser compreendidas empiricamente, e o trabalho das ciências especializadas é, portanto, necessário para determinar a verdade do

estado atual da sociedade. Mas a “verdade é avançada” apenas quando “os seres humanos que a possuem a defendem inflexivelmente, aplicam-na e levam-na adiante, agem de acordo com ela e a levam ao poder contra a resistência de pontos de vista reacionários, estreitos e unilaterais” (Horkheimer 1935a, p. 4).

Isso requer que a pesquisa empírica seja salva da “especialização caótica” e interpretada por meio de uma estrutura teórica adequada. É digno de nota, a esse respeito, que no final da palestra inaugural, Horkheimer afirma que é apropriado que o chefe do Instituto também ocupe uma cátedra de filosofia social, o que não aconteceu com seu antecessor, que trabalhou na “disciplina específica” da economia política. Para Horkheimer, cabia propriamente ao filósofo planejar e orientar o trabalho interdisciplinar do Instituto.

Exigências históricas impediram que os primeiros pesquisadores do Instituto implementassem esse programa. Eles continuaram com seus esforços empíricos e teóricos durante o período de revolta na década de 1930, produzindo vários pequenos estudos no *Jornal de Pesquisa Social* e os maiores estudos sobre a autoridade e a família. É claro, no entanto, que houve muitas dificuldades na realização da pesquisa empírica usada nesses estudos (ver a discussão histórica desse período em Wiggershaus 1994, 149-156).

Mesmo se deixarmos de lado as dificuldades históricas que assolaram o Instituto durante esse período, ainda há motivos para questionar se o programa interdisciplinar de Horkheimer poderia ter sido realizado com sucesso. Pode-se duvidar, por exemplo, que os filósofos que formaram o núcleo da Escola de Frankfurt, incluindo o próprio Horkheimer, fossem realmente abertos o suficiente para as ciências. Jay 1996 (pp. 130-131), Wiggershaus 1994 (p. 151) e Wolin 1992 (pp. 56-58), argumentam

que não, de modo que seus trabalhos teóricos (especialmente em *Estudos sobre autoridade e família*) não foram realmente integrados aos estudos empíricos.

Talvez de forma mais contundente, Bonß 1993 argumenta que essa falha vem de falhas internas às considerações metodológicas e epistemológicas de Horkheimer, de modo que "a reivindicação interdisciplinar equivale a não mais do que uma fórmula externa para a integração" (p. 118). Isso parece justo na medida em que Horkheimer gastou muita energia afirmando que as pesquisas empíricas e teóricas deveriam ser combinadas e explicando por que elas deveriam ser combinadas, mas fez muito pouco para explicar como eles seriam tão combinados. Resta mostrar se é possível reativar as intenções de Horkheimer ao mesmo tempo em que fornece uma melhor explicação de como essa pesquisa integrada pode realmente funcionar.

Claramente, entretanto, Horkheimer passaria a duvidar gradualmente da eficácia de tal programa; pode-se começar a traçar essa mudança examinando o ensaio de 1937 "*Teoria Tradicional e Crítica*" (essa separação do ensaio de 1937 das obras "materialistas" anteriores segue aproximadamente os argumentos de Dubiel 1985).

3. "Teoria Crítica e Tradicional": Soma e Dissolução do Programa Inicial

Até certo ponto, a teoria materialista de Horkheimer está encapsulada em seu ensaio mais famoso e amplamente lido da década de 1930, "*Teoria Tradicional e Crítica*". O ensaio é frequentemente referido como sendo "programático", destacando a noção de que ele resume as visões filosóficas e metodológicas que deveriam orientar o trabalho do Instituto (ver, por exemplo, Schmidt 1993, p. 34, e Ingram 1990, pág. 108).

Isso não está errado, mas pode ser enganoso se superestimado. Ao mesmo tempo em que resume o trabalho anterior, "*Teoria Crítica e Tradicional*" evidencia uma transição para as críticas posteriores de Horkheimer à razão e ao esclarecimento (um ponto semelhante é feito em Benhabib 1986, pp. 149-163).

A mudança mais óbvia ocorre no nome que Horkheimer dá à sua visão preferida, ao passar de "materialismo" para "teoria crítica". Mas as mudanças são mais do que estéticas. Por exemplo, a crítica da "teoria tradicional" muda sutilmente os termos das críticas da metafísica e do positivismo. Além disso, o papel do teórico perante a sociedade muda. Em parte, isso prefigura visões posteriores.

As formas titulares de teorização correspondem (como observado no início do "Pós-escrito" de 1937, p. 244) àquelas encontradas no *Discurso sobre o método* de Descartes e a crítica de Marx à economia política, respectivamente. Portanto, o ponto principal do ensaio pode ser resumido de forma bastante sucinta; descreve uma forma de teoria "tradicional" que segue a metodologia de Descartes, examina as fraquezas de tal teoria e então opõe à teoria tradicional uma teoria "crítica" marxista superior. A crítica da teoria tradicional segue amplamente a crítica anterior das ciências e do positivismo e, nesse sentido, é um resumo. Mais uma vez, enfatiza-se o fato de que as ciências não reconhecem sua presença em um quadro social mais amplo. A teoria tradicional perde o fato de que "trazer hipóteses para suportar os fatos é uma atividade que ocorre, em última análise, não na cabeça do sábio, mas na indústria" (p. 196). "Sábio" é o termo irônico que Horkheimer usa ao longo do texto para se referir ao teórico tradicional, e o sábio não reconhece que a estrutura econômica (e, portanto, atualmente capitalista) da sociedade molda o trabalho científico.

O sábio ainda sente falta do sofrimento causado por essa estrutura social e do fato de que a ciência é cúmplice dessa opressão.

A teorização crítica, por outro lado, é “uma atividade humana que tem a própria sociedade como seu objeto” (p. 206); ela supera a cegueira do sábio examinando aberta e intencionalmente a maneira pela qual a teoria está imersa em um cenário histórico e social particular, e procura criticar esse cenário social para efeito emancipatório. Isso se baseia em uma forma de crítica imanente, ligada ao sofrimento dos oprimidos; o teórico deve apreender o significado da experiência do oprimido e desenvolvê-la em uma crítica coerente da sociedade existente.

No entanto, essa simetria geral com o programa anterior esconde certas mudanças importantes na teoria. O próprio início do texto, que discute a teoria tradicional, mostra uma mudança sutil em relação ao trabalho anterior. A teoria tradicional é primeiramente ligada às ciências naturais, para as quais “teoria” envolve um conjunto de proposições logicamente ligadas que são consoantes com fatos empíricos. A coerência lógica de tal conjunto de proposições é então enfatizada e conectada ao método de Descartes.

Horkheimer continua sugerindo que tal concepção de teoria tem uma tendência inerente de se mover em direção a “um sistema puramente matemático de símbolos”. A lógica formal e o raciocínio tornam-se assim um alvo principal da crítica. Isso não é um afastamento radical da crítica anterior de Horkheimer à ciência, uma vez que, por exemplo, em *Notas sobre a ciência e a crise*, ele se opõe ao caráter rígido e mecanicista do método científico. Mas os textos anteriores se concentram mais em um problema externo às ciências. Não há um “estabelecimento de tarefas” coerente antes do engajamento na pesquisa empírica, e os resultados da

pesquisa empírica não são entrelaçados em uma teoria mais ampla que possa ter intenção emancipatória.

Os ensaios anteriores pedem amplamente que as ciências sigam seus negócios normais dentro de um ambiente interdisciplinar que corrija esses problemas. Em *"Teoria Crítica e Tradicional"*, por outro lado, a crítica atinge mais diretamente o formalismo inerente à própria metodologia das ciências, de modo que o problema é interno às ciências. Isso fornece um ponto de transição claro, na medida em que o formalismo será um objeto primário de crítica nos escritos de Horkheimer da década de 1940.

Outra mudança interessante é que a crítica da metafísica em grande parte sai de cena. Para alguns comentaristas, a metafísica é dobrada, junto com a ciência, na teoria tradicional (ver Brunkhorst 1993, 74). Mas isso não parece inteiramente correto, pois em meio à crítica ao positivismo, Horkheimer observa que há, "à espreita" na ênfase do positivismo nos fatos, "algo como uma reação contra a aliança da metafísica e da opressão" (p. 232). Essa afirmação remonta à noção, descrita em lugares como *"Materialismo e Metafísica"*, de que a atenção científica aos fatos, quando interpretados adequadamente dentro da pesquisa materialista, pode impedir que a filosofia ignore o sofrimento humano real.

Mas tais referências são poucas, e Horkheimer muda a discussão da ciência de tal forma que retoma partes de sua crítica anterior da metafísica. Por exemplo, ele critica as ciências, de uma forma que não é comum em ensaios anteriores, pela forma como elas subsumem fatos a conceitos universais (pp. 224-226). Essa crítica dos conceitos universais está ligada à crítica do formalismo; Horkheimer critica o fato de que as ciências relacionam fatos a conceitos em termos da "relação de classes a instâncias" que podem ser "realizadas por uma simples dedução" (p.225). A teoria crítica é então contrastada com essa relação universal-particular

excessivamente simplificada, na medida em que reexamina constantemente a relação dos fatos com os conceitos universais e os vê como se encaixando em uma relação dinâmica que deve ser cuidadosamente mapeada.

A implicação é que o formalismo lógico leva as ciências a formar universais estáticos nos quais todos os particulares podem ser perfeitamente colocados. Uma vez que as ciências estão atentas aos fatos ao se engajarem em tal operação, a crítica não corresponde exatamente à crítica de que a metafísica fecha os olhos para o mundo. Mas como esses fatos são mal interpretados pelo formalismo, o resultado da crítica é o mesmo; a existência social real não foi adequadamente incorporada à teoria por causa da criação de um falso universal. Esse formalismo é contrastado com o fato de que a teoria crítica é "o desdobramento de um único julgamento existencial" (p. 227).

Exibindo as contradições inerentes à sociedade capitalista e fixando-se nas possibilidades de mudança emancipatória, não envolve a subsunção científica de fatos dentro de um sistema conceitual logicamente ordenado. Em vez disso, envolve desdobrar e elaborar um insight que inicialmente se adquire simplesmente por existir (com "existir em" tomado no sentido robusto de viver e agir) naquela sociedade.

A maneira como esse ponto é interpretado mostra a diferença mais crucial entre a "*Teoria Tradicional e Crítica*" e seus antecedentes. A atitude de Horkheimer em relação à possibilidade de mudança social é menos otimista, e o teórico crítico é descrito como tendo uma relação um tanto antagônica com os oprimidos. Isso se encaixa com uma mudança geral no trabalho da Escola de Frankfurt dos anos 1930 para os anos 1940, correspondendo a uma falta de fé na possibilidade de mudança social emancipatória. Em seu ensaio de 1937 "*Filosofia e Teoria Crítica*" (que ele

escreveu em grande parte como uma resposta e contraparte com "*Teoria Tradicional e Crítica*") Herbert Marcuse pergunta retoricamente o que acontece "se o desenvolvimento delineado pela teoria não ocorrer? E se as forças que deveriam provocar a transformação forem suprimidas e parecerem derrotadas?" (Marcuse 1937, 63) A "*Teoria Tradicional e Crítica*" preocupa-se precisamente com essas questões.

Por uma variedade de razões, incluindo exigências sociais e políticas óbvias, Horkheimer e seus associados se tornariam cada vez menos confiantes de que as classes oprimidas poderiam se tornar uma força de mudança. Horkheimer claramente não acreditava que a compaixão e o desejo de superar o sofrimento pudessem, por si só, motivar a mudança social.

Considere a afirmação em "*Teoria Crítica e Tradicional*" de que, enquanto os oprimidos lutam pela felicidade, eles não sabem como alcançá-la, então o teórico deve intervir e ajudar os oprimidos a chegarem à consciência crítica. "Mesmo a situação do proletariado é... nenhuma garantia de conhecimento correto" (pp. 211-215); o significado do sofrimento nem sempre é evidente para aqueles que o experimentam, e é tarefa do teórico social elaborar esse significado de forma que possa ter efeito prático. A "*Teoria Crítica e Tradicional*" mantém a esperança de que essa tarefa seja possível, mas é digno de nota que o teórico crítico é descrito como estando contra os oprimidos, pois "é tarefa do teórico crítico reduzir a tensão entre sua própria visão e humanidade oprimida em cujo serviço ele pensa" (p. 221).

Horkheimer ficaria cada vez menos confiante de que a tensão poderia ser tão reduzida. Ele também observa ameaçadoramente que, embora a "economia mercantil" possa inicialmente inaugurar um período de progresso, "depois de uma enorme extensão do controle humano sobre a

natureza, ela finalmente impede um maior desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie" (p. 227). Essa passagem enuncia os principais temas que dominariam a obra de Horkheimer na década de 1940, marcada por um crescente pessimismo quanto à capacidade da atividade racional, teórica, de deter esse impulso rumo à barbárie.

4. A Crítica da Razão e o Domínio da Natureza

No final da década de 1930, Horkheimer descreveu todos os seus esforços como um projeto de lógica dialética (Wiggershaus 1994, 177). Esse "projeto dialético" iria, por meio de muitas reviravoltas, se desenvolver em ideias apresentadas principalmente em dois livros publicados em 1947. Horkheimer foi o único autor de *Eclipse da Razão*, publicado originalmente em inglês. O livro incorpora e expande uma série de palestras proferidas na Universidade de Columbia em 1944 e, como Horkheimer escreve em seu prefácio, apresenta "alguns aspectos resumidos" de seu trabalho com Adorno daquela época (p. vi).

Esse trabalho com Adorno também produziria *Dialética do Esclarecimento*, um texto colaborativo que foi publicado pela primeira vez em 1947, depois de ter sido distribuído em edição limitada datilografada em 1944. Ele se tornaria a obra mais famosa da "primeira geração" da Escola de Frankfurt, e é certamente a obra mais comumente associada a nome Horkheimer. O restante desta seção revisará os principais temas da obra de Horkheimer da década de 1940, considerando tanto a *Dialética do Esclarecimento* quanto o *Eclipse da Razão* juntos.

4.1 A Crítica da Razão Instrumental

Vale ressaltar que o texto de *Eclipse* acabaria sendo publicado em alemão como "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" ("*Sobre a Crítica da*

Razão Instrumental'). Tanto *Eclipse* quanto *Dialética* são textos matizados que apresentam uma série de temas, mas se há um tema abrangente para o trabalho dos anos 40 é, como sugere o título alemão, a descrição crítica de como a razão colapsa na irracionalidade por meio de sua ênfase no instrumental. O que está em jogo aqui fica mais claro no primeiro capítulo de *Eclipse*, que é diretamente intitulado "Meios e fins".

A razão instrumental está interessada apenas em determinar os meios para um objetivo, sem raciocinar sobre os fins em si mesmos. Na *Dialética*, o Iluminismo é amplamente equiparado ao avanço da razão instrumental e, por meio da razão instrumental, o Iluminismo se volta contra si mesmo. Isso é observado logo no início do texto: "O Iluminismo, entendido no sentido mais amplo como o avanço do pensamento, sempre teve como objetivo libertar os seres humanos do medo e instalá-los como mestres. No entanto, a terra totalmente iluminada está radiante com uma calamidade triunfante" (p.1).

Embora a forte ênfase na dominação da natureza pela razão instrumental (que será discutida mais detalhadamente em §4.2) seja nova na obra da década de 1940, ela retoma temas presentes na obra anterior de Horkheimer. Um componente proeminente (particularmente na *Dialética*) da crítica da razão instrumental é uma crítica da racionalidade formalista, que evoca a crítica do método matemático cartesiano em "*Teoria Crítica e Tradicional*".

Diante disso, pode-se questionar a ligação necessária entre "formal" e "instrumental". Mas Horkheimer e Adorno equiparam o formalismo ao impulso de tornar a natureza calculável, e a calculabilidade é assimilada à utilidade. Assim, a razão formalista torna-se uma espécie de razão instrumental. Na mesma linha, a crítica ao positivismo é repetida em *Eclipse* (págs. 40-62). Todas as partes da natureza que não podem ser

calculadas e formalizadas caem fora da imagem científica do mundo do Iluminismo.

Essa imagem científica é ainda reproduzida por meio de atividades que buscam dominar a natureza, portanto, a atividade instrumental-científica cria uma realidade para se adequar a essa imagem. O impulso inexorável da razão instrumental faz com que essa imagem distorcida seja vista como a única imagem verdadeira do mundo (Horkheimer 1947a p. 33).

Além disso, todos os elementos da sociedade, não apenas a pesquisa científica, são tocados pelo progresso da racionalidade instrumental. Motivadas pela autopreservação, as pessoas buscam proteção de vários grupos poderosos (às vezes chamados de "raquetes", ver Schmid Noerr 2002 e Stirk 1992 cap. 6). A racionalidade instrumental faz com que a sociedade se fragmente nessas várias panelinhas concorrentes. Mas essa fragmentação é acompanhada pela homogeneização cultural, como mostra o capítulo em *Dialética* intitulado "*A Indústria Cultural: Iluminismo como Engano de Massa*". A ideia geral desse capítulo é que a racionalidade instrumental assimilou a cultura a um modelo industrial, o que leva a um nivelamento e homogeneização dessa cultura.

Em alguns pontos, esse movimento de homogeneização é descrito como se fosse necessariamente abrangente, como quando os autores escrevem que "qualquer um que resista só pode sobreviver sendo incorporado. Uma vez registrados como divergentes da indústria cultural, pertencem a ela como o agrário ao capitalismo" (p. 104).

Eclipse também apresenta uma visão ligeiramente diferente da razão instrumental, que é equiparada à "razão subjetiva" e contrastada com a "razão objetiva". No início de "*Meios e fins*", Horkheimer observa que "o homem comum dirá que as coisas razoáveis são coisas que são

obviamente úteis” e, em seguida, observa que é por meio de “classificação, inferência e dedução... mecanismo de pensamento”, que é determinar o que é assim razoável (p. 3). A utilidade é ainda equiparada a tudo o que funciona em favor da autopreservação de alguém. É por isso que a razão instrumental é a razão subjetiva; é um pensamento voltado para a preservação do sujeito.

A razão objetiva (que Horkheimer associa amplamente aos grandes sistemas metafísicos da história, de Platão ao idealismo alemão), por outro lado, procura enraizar a verdade e o significado, que deveriam ser os fins apropriados do pensamento, dentro de alguma totalidade abrangente. A razão objetiva está interessada nos fins, enquanto a razão subjetiva está interessada apenas em meios. A razão subjetiva cai assim na incoerência, porque à medida que o impulso para a autopreservação se torna cada vez mais abrangente, qualquer concepção real do significado do que deve ser preservado é perdida.

A subjetividade é tão orientada para a autopreservação que o impulso para a autopreservação é o único fim que resta. Uma comparação interessante pode ser feita aqui com a crítica anterior dos arranjos sociais capitalistas discutida em §2.2 acima. Lá, é feito o mesmo argumento de que o impulso para satisfazer os próprios interesses é, em última análise, autodestrutivo. Mas há uma diferença crucial; nas obras da década de 1930, isso é claramente apontado como culpa da irracionalidade, e supõe-se que arranjos sociais mais racionais poderiam superar o problema. Nas obras da década de 1940, a própria racionalidade é impugnada.

Essa descrição da razão subjetiva mostra, portanto, uma maneira pela qual a razão trabalha contra si mesma e, assim, cai na irracionalidade. Uma maneira mais famosa de mostrar esse movimento é por meio de um dos temas principais da *Dialética*, que “o mito já é esclarecimento, e o

esclarecimento reverte em mitologia” (p. xviii). O mito já é esclarecimento na medida em que os mitos já são uma tentativa de controlar a natureza; “o mito procurava relatar, nomear, contar as origens, mas, portanto, também narrar, registrar, explicar” (p. 5). A interpretação da Odisseia em Excursus I serve como um exemplo concreto desse ponto.

Em geral, a Odisseia mapeia e ordena racionalmente mitos antigos e mostra como a humanidade, na pessoa de Odisseu, submete o mitológico ao controle racional (pp. 35-40). Assim como o mito prefigurava o esclarecimento, o esclarecimento por sua vez torna-se mito na medida em que nossas categorias abstratas se tornam reificadas, nivelando sua relação com a natureza e, assim, tornando-as falsas. É o caso, por exemplo, da imagem científica formalista do mundo mencionada acima; “o mítico respeito científico dos povos pela realidade dada, que eles mesmos constantemente criam, finalmente se torna um fato positivo, uma fortaleza diante da qual até a imaginação revolucionária se sente envergonhada como utopismo” (p. 33).

4.2 A Dominação da Natureza Exterior e Interior

A racionalidade instrumental envolve necessariamente a dominação da natureza. Tomado em seu sentido mais direto, esse ponto tornou-se uma espécie de lugar-comum. Assim como as ciências se desenvolveram no período iluminista (e antes, na medida em que o mito já era iluminismo), a tecnologia também se desenvolveu, a serviço da autopreservação. A tecnologia envolve transformar a natureza para fins humanos. Esse movimento acaba frustrando a preservação humana, porém, na medida em que a destruição da natureza envolve a destruição da humanidade. Essa linha de crítica agora bastante comum é complicada no trabalho de Horkheimer da década de 1940, no entanto, porque a distorção da

racionalidade instrumental da "natureza externa" (natureza tomada no sentido mais direto) está diretamente ligada à repressão da "natureza interna".

O conceito de "natureza interior" está ligado à teoria freudiana da libido já mencionada no §2.1 acima. Nossa vida interior é mais imediatamente, ou "naturalmente", marcada por vários impulsos, particularmente o desejo de prazer (que seria semelhante ao desejo de felicidade discutido acima). Na visão freudiana, o desenvolvimento do ego envolve a supressão desses vários impulsos (nessa linha, Horkheimer menciona diretamente Freud em *Eclipse* ao discutir a maneira como a criança se relaciona com o superego que incorpora os princípios das figuras paternas; ver p. 75). Embora o desenvolvimento do ego seja necessário, a repressão indevida de nossos impulsos internos leva a resultados patológicos.

No Excursus II da *Dialética*, essa repressão da natureza interior está relacionada à teoria moral de Kant, na medida em que especifica que a vontade deve seguir a razão contra a inclinação. Essa negação completa da inclinação pela razão calculista encontra sua expressão mais plena (numa sugestão irônica que certamente horrorizaria Kant) nos escritos do Marquês de Sade. O prazer, nas orgias de Sade, é submetido a uma ordem rigorosa, de modo que a busca racionalizada do prazer prevalece sobre o próprio prazer (pp. 66-69). É importante neste caso não são apenas os desejos internos que são subjugados; outras pessoas são subjugadas no processo de subjugar o prazer à organização. Este é um exemplo da afirmação mais ampla de Horkheimer e Adorno de que a dominação da natureza leva à dominação dos seres humanos.

Os mesmos pontos são feitos no *Eclipse* no capítulo "A Revolta da Natureza", onde a dominação da natureza interna é descrita como

decorrente necessariamente da dominação da natureza externa. A razão instrumental nos leva a dominar a natureza externa ao considerá-la sem sentido, exceto pela maneira como pode satisfazer as prerrogativas de nossa autopreservação. Mas isso requer ainda que nossos desejos sejam interpretados de tal forma que possam fornecer um guia claro para a atividade tecnológica e industrial que faz uso da natureza externa. Nesse caso, "a dominação torna-se 'internalizada' pela dominação. Aquilo que costuma ser indicado como objetivo - a felicidade do indivíduo, a saúde, a riqueza - ganha seu significado exclusivamente por sua potencialidade funcional" (p. 64).

Lohmann 1993 resume sugestivamente o ponto de Horkheimer referindo-se à dominação da natureza externa e interna como um processo de "dessubstancialização" (p. 392). Isso se conecta claramente com o contraste entre razão objetiva e subjetiva discutido acima. A natureza perde seu significado objetivo, ou neste sentido, sua própria "substância"; não só no caso da natureza exterior, mas também no caso da natureza interior, devido à funcionalização dos nossos desejos e pulsões.

Eclipse interpreta isso em termos de perda de autonomia, que envolveria nosso desenvolvimento criativo de impulsos e desejos em fins ideais que poderiam orientar as maneiras como agimos em nossos ambientes (ver, por exemplo, 66). Isso pode dar sentido à interpretação um tanto única em *Dialética* de Odisseu dizendo ao ciclope que ele é "Ninguém" (p. 53). À medida que reduzimos nossa natureza interior a funções instrumentais, perdemos qualquer forte senso de identidade e, portanto, carecemos da substância interior de uma maneira que nos transforma, metaforicamente, em ninguém.

4.3 Fontes de Emancipação

O resultado dessas visões parece ser que a razão é autodestrutiva de uma forma que limita a própria possibilidade de uma crítica racional da razão. É bastante comum interpretar a obra da década de 1940 como sendo tão totalizante em sua crítica que fecha todos os caminhos para encontrar na razão a possibilidade de qualquer crítica emancipatória da sociedade (Habermas é o expoente mais famoso de tal crítica, ver, por exemplo, seu 1984, pp. 366-399). Pode-se certamente encontrar muita retórica pessimista tanto em *Dialética* quanto em *Eclipse* que apoie tal noção. Mas também há elementos do texto que sugerem a possibilidade de uma mudança social positiva, de modo que o objetivo emancipatório da teoria crítica anterior não seja totalmente perdido.

O objetivo emancipatório não está perdido, mas talvez esteja obscurecido. No primeiro ensaio de *Dialética*, observa-se que “uma verdadeira práxis capaz de derrubar o status quo depende da recusa da teoria em ceder ao esquecimento em que a sociedade deixa o pensamento ossificar” (p. 33). Que a “teoria” e o “pensamento” sejam tão enfatizados é importante. Da mesma forma, Horkheimer nega, no prefácio de *Eclipse*, a ideia de que ele deveria apresentar um programa de ação, porque “a ação pela ação não é de forma alguma superior ao pensamento pelo pensamento, e talvez até seja inferior a ele” (p. vi).

Isso não separa necessariamente o pensamento da ação, é claro, e a citação de *Dialética* fala de uma “verdadeira práxis”. Mas diz-se que a ação genuinamente emancipatória depende primeiro da correção dos problemas do pensamento, de modo que Horkheimer enfatizaria o pensamento pelo pensamento. Corrigir esses problemas exigiria libertar a razão da instrumentalidade, o que significaria evitar o formalismo. Mas isso não significa fugir da razão, se é que pode haver um tipo de conhecimento

que usa conceitos racionais e, ao mesmo tempo, vai além da forma estática dos conceitos associados ao pensamento científico. Tal visão está intimamente associada ao trabalho posterior de Adorno.

Às vezes, argumenta-se que o estilo literário incomum de *Dialética* em si pretende exemplificar tal tentativa de escapar da ossificação do pensamento (para uma interpretação que geralmente adota tal ponto de vista, ver Honneth 2007). Ao longo de linhas um tanto semelhantes, a arte moderna pode ter potencial emancipatório, em sua capacidade de expressar algo do estado atual da sociedade por outros meios que não o raciocínio formal. Essa é, novamente, uma visão comumente associada ao pensamento de Adorno. Mas Horkheimer também apresenta essa visão, especialmente em seu ensaio de 1941 "*Arte e cultura de massa*".

Lá a cultura é criticada de maneira semelhante à discussão da indústria cultural em *Dialética*, e uma imagem amplamente pessimista do papel restritivo e homogeneizador da cultura de massa contemporânea é apresentada. Mas Horkheimer observa que alguma arte pode se livrar disso e ainda ajudar o ser humano a "conceber um mundo diferente daquele em que vive". Tais obras (Horkheimer menciona a literatura de Joyce e a *Guernica* de Picasso) podem fazê-lo apenas negativamente, no entanto, ao mostrar a diferença entre o ser humano e seu "ambiente bárbaro" (p. 278; sobre as visões de Horkheimer sobre arte, ver Jay 1993).

Tanto no caso do pensamento não ossificante quanto na arte moderna, o potencial emancipatório encontra-se apenas em vestígios, apresentados de forma esotérica e talvez obscura. Tal concepção de "emancipação" agora parece estar um pouco separada da experiência do proletariado e é possivelmente evidência de elitismo (ver Heller 2002). Seja o que for que se faça dessas críticas, fica claro que Horkheimer era menos do que otimista em relação à possibilidade de mudança social positiva.

Horkheimer sugere outro caminho para a mudança social emancipatória, no entanto. Ele observa em *Eclipse* que “ainda restam algumas forças de resistência dentro do homem” e que “o espírito da humanidade ainda está vivo, se não no indivíduo como membro de grupos sociais, pelo menos no indivíduo enquanto ele é deixado sozinho” (pág. 95). Sem surpresa, dado o tom do texto como um todo, muito do que se segue a essa passagem discute a dificuldade de separar-se das forças homogeneizadoras da sociedade. Mas Horkheimer sugere que é possível se engajar em um tipo de inconformismo (sem muita descrição de como seria), que vem através da “espontaneidade do sujeito individual” (p. 99).

A ênfase na ação individual é atenuada, no entanto, pela ênfase de um ponto que traz as últimas partes do *Eclipse* de volta a uma das primeiras visões de Horkheimer; a solidariedade pode ser formada por meio da experiência do sofrimento compartilhado, e a filosofia deve “traduzir o que [aqueles que sofrem diante da opressão] fizeram em uma linguagem que será ouvida” (p.109). Como isso acontece não está claro, assim como a conexão entre atos individuais de inconformismo e solidariedade. Pode-se também duvidar da confiança no poder da compaixão.

Para uma discussão completa sobre *Eclipse* que examina esses problemas potenciais, veja Lohmann 1993. O que quer que se pense desses pontos, é claro que essa ênfase no sofrimento é o fio que une todos os períodos da obra de Horkheimer, pois continuaria a estar presente nas últimas obras de Horkheimer.

5. Trabalho tardio

Com seu retorno a Frankfurt no ano seguinte à publicação de *Eclipse da Razão* e *Dialética do Iluminismo*, a produção acadêmica de Horkheimer

consistiria em grande parte de ensaios e palestras. Ele também deixou vários textos inéditos do período, incluindo um conjunto de notas e aforismos publicados logo após sua morte (junto com um conjunto de aforismos do início dos anos 30 intitulado *Crepúsculo*) sob o nome *Notas* 1950 até 1969. Não há uma unidade sistemática real nesses escritos (Habermas 1993, p. 51 até se refere a eles como “repletos de contradições”), mas há temas comuns que podem ser explorados.

Pode-se, por exemplo, traçar as últimas visões de Horkheimer sobre as tarefas da teoria crítica. Em uma observação em *Notas* de 1957-1958 intitulada “*Teoria Crítica*”, ele persegue a ideia mencionada no prefácio de *Eclipse* que a filosofia não precisa ser imediatamente relacionada à ação prática. A filosofia “ergue um espelho para o mundo”, mas “não é um imperativo” (p. 148). É como se Horkheimer quisesse se precaver contra uma caricatura de suas visões anteriores, igualando cegamente teoria e prática. Mas também há uma nota muito pessimista soada quando Horkheimer diz que a filosofia “substituiu a teologia, mas não encontrou nenhum novo céu para o qual pudesse apontar, nem mesmo um céu na terra” (p. 148).

Horkheimer aborda esses mesmos temas em suas conversas de 1956 com Adorno, nas quais eles discutiram preliminarmente a produção de um novo (nunca concluído) trabalho conjunto. Nas transcrições dessas conversas (que foram publicadas em 1989 como parte das obras coletadas de Horkheimer com o título “*Discussão de teoria e prática*”), encontra-se Horkheimer enfatizando continuamente a importância de vincular a teoria à prática sem reduzir a primeira à segunda. E embora em alguns pontos pareça ter uma vaga esperança de tal combinação de teoria e prática, ele também afirma pessimista que “é fácil acreditar que toda a história do mundo é apenas uma mosca pega nas chamas” (p. 39).

Por causa desse pessimismo, a teoria crítica assume uma tarefa principalmente negativa. Em outra nota de uma coleção datada de 1966-1969 intitulada "*Sobre a Teoria Crítica*", ele continua com a ideia de que nenhuma concepção positiva do bem pode ser formada, mas "se alguém deseja definir o bem como a tentativa de abolir o mal", tal uma visão pode ser formada, e "este é o ensinamento da Teoria Crítica" (p. 237).

A concepção negativa da teoria crítica está intimamente relacionada ao renovado interesse que Horkheimer demonstrou por Schopenhauer em suas últimas obras. Schopenhauer é dito, no ensaio de 1961 "*Schopenhauer hoje*", ser "o professor dos tempos modernos" (p. 81). Isso ocorre em parte porque a obra de Schopenhauer compreende a necessidade de se concentrar no sofrimento do presente como ele é, sem cobri-lo com uma falsa concepção filosófica do bem. Até certo ponto, isso repete a ênfase anterior no sofrimento e na rejeição da metafísica. Mas esses pontos funcionam em uma direção muito mais pessimista, porque, "segundo Schopenhauer, a filosofia não estabelece quaisquer objetivos práticos" (p. 80).

Em vez disso, concentra-se em compreender corretamente o sofrimento. O pessimismo schopenhaueriano também se conecta com o interesse pela teologia negativa na obra tardia de Horkheimer. Em 1935, ele escreveria que a crença religiosa em outro mundo de justiça perfeita, quando dissociada da "forma religiosa inibidora" representava uma força positiva para a mudança social (Horkheimer 1935c, p. 131). Em seus últimos escritos, essa combinação de crítica à religião organizada e respeito pelo desejo do "totalmente outro" seria desenvolvida (ver Siebert 1976). Nas crenças religiosas, senão na religião organizada, Horkheimer encontraria o desejo de um mundo melhor que nunca esquecesse o sofrimento deste mundo (ver, por exemplo, Horkheimer 1963).

O teor geral dos últimos escritos de Horkheimer levou alguns a criticá-lo por cair em uma forma indireta de conservadorismo (ver, por exemplo, Bronner 1994, pp. 88-92). Essa crítica faz algum sentido, especialmente quando se considera o clima político do final dos anos 1960 que serviu de pano de fundo para seus últimos trabalhos. É pertinente, nesse sentido, que ele geralmente se opunha aos movimentos estudantis radicais e apoiou (com muita qualificação) a Guerra do Vietnã como uma tentativa de deter o movimento totalitário do comunismo chinês (sobre esses pontos, ver Stirk 1992, 178 -181).

Mas Horkheimer não desistiu totalmente da possibilidade de ação radical. Por exemplo, *Notas* termina com uma nota algo positiva (na nota "Pelo Inconformismo") mantendo a esperança de que a "análise crítica dos demagogos" possa ajudar o trabalho prático daqueles que estão tentando criar coletivos não conformistas que trabalham contra a sociedade atual. Mas a principal possibilidade de esperança discutida na obra posterior de Horkheimer é a compaixão, como se vê no final do ensaio de 1961 "*Os Judeus Alemães*":

O ponto decisivo - e a verdadeira tarefa da educação sem a qual nem a causa judaica, nem a cristã, nem a alemã é ajudada - é que os homens devem se tornar sensíveis não à injustiça contra os judeus, mas a toda e qualquer perseguição, e que algo neles deve rebelar-se quando algum indivíduo não é tratado como um ser racional. (pág. 118)

De certa forma, esta passagem resume o objetivo de toda a obra de Horkheimer, do início ao fim. A tarefa da educação, e a tarefa do teórico crítico, é promover essa sensibilidade compassiva à injustiça.

6. Bibliografia

Uma bibliografia parcial, escrita em inglês, das obras de Horkheimer pode ser encontrada em S. Benhabib, W. Bonß e J. McCole (eds.), *Sobre Max Horkheimer: novas perspectivas*, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

Uma extensa bibliografia de fontes primárias e secundárias, escrita em alemão, pode ser encontrada em Max Horkheimer *Escritos Colecionados*, Volume 19: Suplementos, Índices e Índice, A Schmidt e G. Schmid Noerr (eds.), Frankfurt am Main: Fischer, 1996.

6.1 Fontes primárias

- As referências no texto acima referem-se às traduções em inglês, quando disponíveis. As obras de Horkheimer podem ser encontradas em várias coleções em alemão, mas há uma edição primária coletada: *Escritos Colecionados de Max Horkheimer*, 19 volumes, A Schmidt e G. Schmid Noerr, (eds.), Frankfurt am Main: Fischer.

Abaixo estão as entradas bibliográficas para as traduções inglesas citadas, listadas por data de publicação original:

- 1931, "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research," em *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, G. Hunter, M. Kramer e J. Torpey, (trans.), Cambridge, MA: MIT Press, 1993, pp. 1-14.
- 1932, "Notes on Science and the Crisis", em *Critical Theory: Selected Essays*, M. O'Connell (ed.), Nova York: Continuum Press, 1999, pp. 3-9.
- 1933a, "Materialism and Metaphysics", em *Critical Theory: Selected Essays*, pp. 10-46.

- 1933b, "Materialism and Morality", em *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings* , pp. 15-47.
- 1934a, *Dämmerung* , parcialmente traduzido como "Dawn: Notes 1926-1931," in *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 & 1950-1969* , M. Shaw, (trans.), New York: Seabury Press, 1978, pp. -112.
- 1934b, "On Bergson's Metaphysics of Time," *Radical Philosophy* , P. Thomas e S. Martin, (trans.), 131 (maio/junho de 2005): pp. 9-19.
- 1934c, "The Rationalism Debate in Contemporary Philosophy," em *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings* , pp. 217-264.
- 1935a, "On the Problem of Truth", em *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings* , pp. 177-215.
- 1935b, "Remarks on Philosophical Anthropology", em *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings* , pp. 151-175.
- 1935c, "Thoughts on Religion", em *Critical Theory: Selected Essays* , pp. 129-131.
- 1936, "Movimentos de egoísmo e liberdade: Sobre a antropologia da era burguesa", em *Entre a filosofia e a ciência social: Escritos iniciais selecionados* , pp. 49-110.
- 1937a, "The Latest Attack on Metaphysics," *Critical Theory: Selected Essays* , pp. 132-187.
- 1937b, "Teoria Tradicional e Crítica", em *Teoria Crítica: Ensaio Selecionados* , pp. 188-243.
- 1937c, "Postscript," em *Critical Theory: Selected Essays* , pp. 24-252.
- 1941, "Arte e Cultura de Massa," em *Teoria Crítica: Ensaio Selecionados* , pp. 273-290.

- 1947a, com T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, E. Jephcott, (trad.), G. Schmid Noerr, (ed.), Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- 1947b, *Eclipse of Reason*, Londres: Continuum Press, 2004.
- 1961a, "Schopenhauer Today", em *Crítica da Razão Instrumental: Palestras e Ensaio Desde o Fim da Segunda Guerra Mundial*, M. O'Connell, (trad.), Nova York: Seabury Press, 1974, pp. 63-83.
- 1961b, "Os Judeus Alemães", em *Crítica da Razão Instrumental: Palestras e Ensaio Desde o Fim da Segunda Guerra Mundial*, pp. 101-118.
- 1963, "Theism and Atheism," em *Critique of Instrumental Reason: Lectures and Essays Since the End of WWII*, pp. 34-50.
- 1968, "Prefácio", em *Critical Theory: Selected Essays*, pp. v-x
- 1974, *Notizen 1950 bis 1969*, parcialmente traduzido como "Decline: Notes 1950-1969," in *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 & 1950-1969*, pp.
- 1989, com T. Adorno, "Discussion über Theorie und Praxis," em *Max Horkheimer Gesammelte Schriften v. 13*, traduzido como *Towards a New Manifesto*, R. Livingstone, (trad.), Londres: Verso 2011.

6.2 Fontes Secundárias e Outras

- Aboulafia, M., M. Bookman e C. Kemp (eds.), 2002, *Habermas and Pragmatism*, Londres: Routledge.
- Abromeit, J., 2011, *Max Horkheimer e os Fundamentos da Escola de Frankfurt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S., 1986, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nova York: Columbia University Press.

- Bonß, W., 1993, "The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory", em *On Max Horkheimer: New Perspectives* , S. Benhabib, W. Bonß e J. McCole (eds.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 99-125.
- Borman, D., 2017, "Materialism in Critical Theory: Marx and the Early Horkheimer", em *The Palgrave Handbook of Critical Theory* , M. Thompson (ed.), Nova York: Palgrave Macmillan, pp. 207-229.
- Bronner, S., 1994, *Of Critical Theory and Its Theorists* , Londres: Blackwell.
- Brunkhorst, H., 1993, "Dialectical Positivism of Happiness: Horkheimer's Materialist Deconstruction of Philosophy", em *On Max Horkheimer: New Perspectives* , S. Benhabib, W. Bonss e J. McCole (eds.), Cambridge, MA: MIT Imprensa, pp. 67-98.
- Dubiel, H., 1985, *Teoria e Política: Estudos no Desenvolvimento da Teoria Crítica* , B. Gregg, (trad.), Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J., 1984, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* , T. McCarthy, (trad.), Boston: Beacon Press.
- —, 1993, "Remarks on the Development of Horkheimer's Work," *On Max Horkheimer: New Perspectives* , S. Benhabib, W. Bonss e J. McCole (eds.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 49 -65.
- Held, D., 1980, *Introdução à Teoria Crítica: Horkheimer a Habermas* , Berkeley, CA: University of California Press.
- Heller, A., 2002, "The Frankfurt School," em *Repensando a Escola de Frankfurt: Legados Alternativos da Crítica Cultural* , Albany: SUNY Press, pp. 207-222.
- Ingram, D., 1990, *Critical Theory and Philosophy* , Nova York: Paragon.

- Jay, M., 1996, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1920-1950*, Berkeley, CA: University of California Press.
- —, 1993, "Mass Culture and Aesthetic Redemption: The Debate between Max Horkheimer and Siegfried Kracauer," in *On Max Horkheimer: New Perspectives*, S. Benhabib, W. Bonss, and J. McCole (eds.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 364-386.
- Joas, H., 1993, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lohmann, G., 1993, "The Failure of Self-Realization: An Interpretation of Horkheimer's Eclipse of Reason", em *On Max Horkheimer: New Perspectives*, S. Benhabib, W. Bonss e J. McCole (eds.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 387-412.
- Marcuse, H., 1937, "Philosophy and Critical Theory", em *Critical Theory and Society: A Reader*, S. Bronner e D. Kellner, (eds.), Nova York: Routledge, 1989, pp. 58-74.
- O'Neill, J. e T. Uebel, 2004, "Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate," *European Journal of Philosophy*, 12: 75-105.
- Schmid Noerr, G., 2002, "Posfácio do Editor," em *Dialética do Iluminismo: Fragmentos Filosóficos*, E. Jephcott, (trad.), G. Schmid Noerr, (ed.), Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 217-247.
- Schmidt, A., 1993, "Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy", em *On Max Horkheimer: New Perspectives*, S. Benhabib, W. Bonss e J. McCole (eds.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 25- 47.
- Siebert, R., 1976, "Horkheimer's Sociology of Religion," *Telos*, 30: 127-144.
- Stirk, P., 1992, *Max Horkheimer: A New Interpretation*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

- Wiggershaus, R., 1994, A Escola de Frankfurt: Sua História, Teorias e Significado , M. Robertson (trad.), Cambridge, MA: MIT Press.
- Wolin, R., 1992, The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, and Poststructuralism , New York: Columbia University Press.
- Zuidervaat, L., 2008, "Theodor W. Adorno", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (edição do outono de 2008), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/adorno/> >.

Autor: J. C. Berendzen

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

HERBERT MARCUSE

Herbert Marcuse (1898-1979) foi um dos membros mais proeminentes da Escola de Frankfurt ou Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt am Main. A Escola de Frankfurt foi formada em 1922, mas foi para o exílio nos Estados Unidos no início da década de 1930 durante o reinado do Terceiro Reich. Embora a maioria de seus colegas tenha retornado à Alemanha após a Segunda Guerra Mundial, Marcuse permaneceu nos Estados Unidos.

A Escola de Frankfurt teve um enorme impacto na filosofia, bem como na teoria social e política nos Estados Unidos e em todo o mundo. Na década de 1960, Marcuse ganhou destaque e se tornou um dos filósofos e teóricos sociais mais conhecidos do mundo. Ele foi muitas vezes referido como o “Guru da Nova Esquerda” (um título que ele rejeitou). Durante o final dos anos 1970 até os anos 1990, a popularidade de Marcuse começou a diminuir quando ele foi eclipsado por teóricos críticos de segunda e terceira geração, pós-modernismo, liberalismo rawlsiano e seus ex-colegas Theodor Adorno e Walter Benjamin. Nos últimos anos, houve uma nova onda de interesse em Marcuse.

ÍNDICE

1. Biografia
2. A Dimensão Estética
3. A busca de um fundamento filosófico para o marxismo e o sujeito radical
 - 3.1 Marxismo Fenomenológico
 - 3.2 Antropologia Filosófica e Subjetividade Radical
 - 3.3 Pensamento Negativo (Dialético) e Mudança Social
4. Psicanálise e visão utópica

- 4.1 A natureza histórica e social das pulsões humanas
- 4.2 Repressão
- 4.3 Eros e Logos
- 4.4 A Ideologia da Escassez
- 4.5 Fantasia, Utopia e a Racionalidade da Gratificação
- 5. Pensamento Unidimensional e a Rejeição Democrática da Democracia
- 6. A Dialética da Tecnologia
- 7. O espectro da libertação: a grande recusa e a nova sensibilidade
- 8. Marcuse e o Feminismo
- 9. Bibliografia
 - 9.1 Fontes primárias
 - 9.2 Fontes secundárias
 - 9.3 Outros Trabalhos Citados

1. Biografia

Herbert Marcuse nasceu em 19 de julho de 1898 em Berlim. Sua mãe nasceu Gertrud Kreslawsky e seu pai era um rico empresário, Carl Marcuse. De acordo com Marcuse, sua infância foi a de um típico jovem alemão de classe média alta, cuja família judia estava bem integrada à sociedade alemã (Kellner 1984: 13). A educação formal de Marcuse começou na Escola Secundária de Momsen e continuou no Ginásio Imperatriz Augusta em Charlottenburg de 1911-1916. Em 1916 Marcuse foi chamado para o serviço militar. Foi no serviço militar que se iniciou a sua formação política, embora durante este período o seu envolvimento político tenha sido breve. A experiência da guerra e da Revolução Alemã levou Marcuse a um estudo do marxismo enquanto tentava entender "a dinâmica do capitalismo e do imperialismo, bem como o fracasso da

Revolução Alemã” (Kellner 1984: 17). Marcuse também queria aprender mais sobre o socialismo e a teoria marxista da revolução para que pudesse entender sua própria incapacidade de se identificar com qualquer um dos principais partidos de esquerda da época (Kellner 1984: 17). No entanto, este estudo do marxismo seria breve. Em 1918, Marcuse foi dispensado do serviço militar.

Em 1919 ingressou na Universidade Humboldt em Berlim e fez cursos de quatro semestres. Em 1920 transferiu-se para Freiburg para se concentrar na literatura alemã e fazer cursos de filosofia, política e economia. Este período de estudo culminou numa dissertação de doutoramento intitulada *O romance-artista alemão*, aceite em 1922 (Kellner 1984: 18). Este trabalho seria o primeiro em um compromisso ao longo da vida com a estética de Marcuse.

Após a aceitação de sua dissertação, Marcuse retornou a Berlim, onde “seu pai lhe forneceu um apartamento e uma participação em uma editora e um negócio de livros antigos” (Wiggershaus 1994: 96). Marcuse trabalhou principalmente como pesquisador de catálogos e bibliógrafo, e publicou uma bibliografia de Schiller em 1925 (Kellner 1984: 32-33). Em 1924, Marcuse se casou com sua primeira esposa, Sophie.

Enquanto estava em Berlim, Marcuse começou a ler o recém-publicado *Ser e Tempo* de Martin Heidegger com um amigo em 1927. Embora Marcuse já fosse um estudante de filosofia, seu interesse pela filosofia permaneceu secundário ao seu interesse pela literatura alemã até este ponto. A emoção causada por *Ser e Tempo* levaria Marcuse a um compromisso sério ao longo da vida com a filosofia. De acordo com Douglas Kellner, essa mudança de uma preocupação primária com a arte para um envolvimento mais profundo com a filosofia sugere que Marcuse era um pouco cético sobre o poder da arte como uma “fonte cognitiva de

conhecimento e como um instrumento de libertação pessoal e mudança social” (Kellner 1984: 36-37).

O impacto de Heidegger foi tão grande que Marcuse voltou a Freiburg em 1928 para estudar filosofia com Heidegger e Edmund Husserl. Ainda em Freiburg, Marcuse trabalhou como assistente de Heidegger e começou a trabalhar em sua segunda dissertação, *A Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade* (1932 [1987]). Embora esta dissertação nunca tenha sido aprovada por Heidegger (e segundo Marcuse, talvez não lida), ela foi publicada em 1932.

Em 1932, Marcuse e Heidegger se separaram devido ao crescente interesse deste último pelo nacional-socialismo, embora Heidegger não tenha se juntado oficialmente ao Partido Nazista até 1933. À medida que os nazistas subiam ao poder e o antissemitismo começava a se espalhar, ficou claro para Marcuse que ele “nunca seria capaz de se qualificar para uma cátedra sob o regime nazista” (Kellner 1984: 92). Dada a sua situação, Marcuse começou a perguntar sobre emprego no Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt. Após uma entrevista, uma carta de apoio de Edmund Husserl e uma palavra de apoio de um membro do Instituto (Leo Lowenthal), Marcuse foi contratado (Wiggershaus 1994: 104; Kellner 1984: 92)

Devido à atividade nazista, Marcuse nunca trabalhou em Frankfurt. Antecipando a tomada fascista, o Instituto depositou sua doação na Holanda. Uma filial foi estabelecida em Genebra, onde Marcuse começou seu trabalho com o Instituto. Ele iria para Paris por um curto período e, finalmente, em julho de 1934, para Nova York. De 1934 a 1942, Marcuse trabalhou na filial do Instituto na Universidade de Columbia. Em 1942 mudou-se para Washington para trabalhar primeiro com o Escritório de Informações de Guerra e depois com o Escritório de Serviços

Estratégicos. Mais tarde, Marcuse ensinaria na Universidade Brandeis e depois na Universidade da Califórnia, San Diego. Ele se tornou um cidadão dos Estados Unidos em 1940 e permaneceu nos Estados Unidos até sua morte em 1979.

2. A Dimensão Estética

Os suportes da vida literária, filosófica e política de Marcuse são obras de estética. Em 1922, ele completou uma dissertação de doutorado intitulada *O romance-artista alemão*. Em 1978, um ano antes de sua morte, ele publicou *A dimensão estética: para uma crítica da estética marxista*. Entre esses dois trabalhos estão vários trabalhos menores sobre estética. No entanto, mesmo as obras que não lidam diretamente com a estética ainda contêm (podemos dizer) uma dimensão estética. Não é possível discutir o papel da estética em todas as obras de Marcuse. Portanto, será discutido o papel da estética na teoria crítica de Marcuse em geral. Existem três obras-chave sobre estética que foram escritas em momentos diferentes que revelam o ponto geral da teoria estética de Marcuse.

Mesmo em sua juventude, Marcuse tinha um amor pelos clássicos da literatura alemã e mundial (Marcuse 2007a: 4). Depois de cumprir o serviço militar e após seu breve período de engajamento político, Marcuse voltou aos estudos literários. No entanto, após sua leitura do marxismo, os estudos literários de Marcuse tiveram uma orientação política decisiva. Ele estava interessado na função revolucionária e transformadora da arte.

Essa virada para a arte e a literatura foi um retorno a um amor anterior com uma nova missão. Esta nova missão foi naturalmente inspirada por seu encontro com o marxismo e a crise do marxismo. A virada para a literatura também foi uma busca pela subjetividade revolucionária. Dito de outra

forma, do início ao fim de sua carreira literária, Marcuse buscou espaços de uma consciência crítica que não tivesse sido completamente reduzida pelas forças opressoras e repressivas do capitalismo. A revolução e a mudança social exigem um espaço de pensamento e ação que torne possível a resistência ao *status quo*. Bem antes de começar a usar o termo “a Grande Recusa”, ele estava em busca disso.

Em sua dissertação de 1922, *O romance-artista alemão*, o artista representa uma forma de subjetividade radical. Marcuse faz uma distinção entre a poesia épica e o romance nesta obra. A poesia épica lida com a origem e o desenvolvimento de um povo e cultura, enquanto o romance não se concentra na forma de vida de um povo e seu desenvolvimento, mas sim em um sentimento de desejo e esforço (Marcuse 2007a: 72). O romance indica alienação da vida social. Os detalhes do argumento de Marcuse não serão abordados aqui. A questão é mostrar que há uma certa orientação de pensamento na dissertação de Marcuse de 1922 que é motivada por seu encontro com o marxismo e permanecerá com ele à medida que seu projeto se torna mais filosófico.

Em suma, o artista experimenta uma lacuna entre o ideal e o real. Essa capacidade de entreter, pelo menos teoricamente, uma forma ideal de existência para a humanidade, ao mesmo tempo em que vive em condições muito abaixo do ideal, produz uma sensação de alienação no artista. Essa alienação se torna o catalisador para a mudança social. Essa função da arte permanece com Marcuse e será desenvolvida à medida que ele se envolver com a psicanálise e a filosofia.

Como pensador dialético, Marcuse também foi capaz de ver os dois lados da moeda. Ou seja, embora a arte incorporasse um potencial revolucionário, ela também era produzida, interpretada e distribuída em uma sociedade repressiva. Numa sociedade opressiva/repressiva, as forças

de libertação e as forças de dominação não se desenvolvem isoladamente umas das outras. Em vez disso, eles se desenvolvem em uma relação dialética em que um produz as condições para o outro. Isso pode ser visto em quase todos os escritos de Marcuse e será apontado em diferentes pontos deste ensaio.

A tarefa aqui é dar uma olhada em como essa dialética de libertação e dominação ocorre no contexto da teoria estética de Marcuse. Isso não deve significar que nunca haverá um ponto no tempo em que os seres humanos serão libertados das forças de dominação. Isso significa simplesmente que, se um grupo individual busca a libertação, sua análise ou crítica da sociedade deve chegar a um acordo sobre como as coisas realmente funcionam naquele momento naquela sociedade, se qualquer forma de libertação for possível. Na visão de Marcuse, existe uma forma de ideologia que serve à dominação e ao mesmo tempo cria as condições para a libertação. Isso será discutido mais tarde. Além disso, há uma forma de libertação que se presta a ser cooptada pelas forças de dominação.

Assim como a arte incorporava o potencial de libertação e formação de uma subjetividade radical, ela também era capaz de ser assumida por sistemas de dominação e usada para promover ou manter a dominação. Este é o tema do ensaio de Marcuse de 1937 "*O caráter afirmativo da cultura*". A cultura, que é o domínio da arte, desenvolve-se em tensão com a estrutura global de uma determinada sociedade. Os valores e ideais produzidos pela cultura exigem a transcendência da realidade social opressiva. A cultura se separa da ordem social. Isto é, a esfera social ou civilização é caracterizada pelo trabalho, a jornada de trabalho, a esfera da necessidade, o pensamento operacional, etc. (Marcuse 1965: 16). Este é o reino das relações materiais e sociais reais, bem como da luta pela existência.

O reino cultural ou civilização é caracterizado pelo trabalho intelectual, lazer, pensamento não operacional e liberdade (Marcuse 1965: 16). A liberdade de pensar e refletir que se torna possível no nível da cultura possibilita a construção de valores e ideais que desafiam a ordem social. Essa é a função emancipatória da arte. No entanto, a arte em si não traz libertação; deve traduzir-se em atividade política. No entanto, a arte é importante porque abre espaço para o pensamento que pode então produzir a revolução.

A separação entre cultura e sociedade não sugere uma fuga da realidade social. Em vez disso, representa um espaço estranho ou crítico dentro da realidade social. Os ideais produzidos pela cultura devem funcionar na sociedade como ideias transformadoras. Em "*O caráter afirmativo da cultura*", Marcuse, em boa dialética, mostra como a cultura se separa da sociedade ou da civilização e cria o espaço para o pensamento crítico e a mudança social, mas depois sucumbe às demandas opressivas da sociedade burguesa. Ele faz isso "separando a 'cultura' do mundo cotidiano" (Marcuse 2007a: 23). Na cultura afirmativa, a arte torna-se objeto de contemplação espiritual. A exigência de felicidade no mundo real é abandonada por uma forma interna de felicidade, a felicidade da alma. Por isso, a cultura burguesa cria um interior do ser humano onde os mais altos ideais da cultura podem ser realizados. Essa transformação interna não exige uma transformação externa do mundo real e de suas condições materiais.

Em tal sociedade, o cultivo da alma torna-se uma parte importante da educação da pessoa. A crença de que a alma é mais importante que o corpo e as necessidades materiais leva à resignação política na medida em que a liberdade se torna interna. "A alma foge da dura verdade da teoria, que aponta a necessidade de mudança como forma empobrecida de

existência” (Marcuse 2007b: 222). Assim, a alma aceita os fatos de sua existência material sem lutar para mudar esses fatos. A cultura afirmativa com sua ideia de alma usou a arte para apagar a subjetividade radical.

Em seu último livro *A dimensão estética* (1978), Marcuse continua sua tentativa de resgatar a natureza transformadora radical da arte. Nesse texto ele se posiciona de forma polêmica contra a interpretação problemática da função da arte pelos marxistas ortodoxos. Esses marxistas afirmavam que apenas a arte proletária poderia ser revolucionária. Marcuse tenta estabelecer o potencial revolucionário de toda arte estabelecendo a autonomia da arte autêntica.

Marcuse afirma: “Parece que a arte como arte expressa uma verdade, uma experiência, uma necessidade que, embora não no domínio da práxis radical, são componentes essenciais da revolução” (Marcuse 1978: 1). É na experiência que a arte tenta expressar que Marcuse se concentrará e é isso que o separa dos marxistas ortodoxos.

Deve ser lembrado que para Marcuse e para a Escola de Frankfurt não havia nenhuma evidência de que o proletariado se levantaria contra seus opressores. Além de desenvolver teorias que revelavam os mecanismos sociais e psicológicos em funcionamento na sociedade que tornavam o proletariado cúmplice de sua própria dominação, Marcuse via possibilidades de revolução em vários lugares. Parte disso será discutido mais tarde.

As revoltas estudantis da década de 1960 confirmaram muito da direção da teoria crítica de Marcuse desde o início. Ou seja, a necessidade de mudança social inclui a luta de classes, mas não pode ser reduzida à luta de classes. Existe uma multiplicidade de grupos sociais em nossa sociedade que buscam a mudança social por diversos motivos. Existem múltiplas formas de opressão e repressão que tornam a revolução

desejável. Assim, a forma de arte produzida e sua visão revolucionária podem ser determinadas por uma multiplicidade de posições de sujeito oprimido/reprimido.

O marxismo ortodoxo se concentrou no proletariado excluindo todos os outros locais possíveis para a revolução. Por esta razão, o próprio marxismo ortodoxo se torna uma forma de ideologia e produz um estado de coisas reificado. Na estética marxista ortodoxa

A subjetividade dos indivíduos, sua própria consciência e inconsciente tende a se dissolver na consciência de classe. Assim, um pré-requisito importante da revolução é minimizado, a saber, o fato de que a necessidade de uma mudança radical deve estar enraizada na subjetividade dos próprios indivíduos, em sua inteligência e suas paixões, seus impulsos e seus objetivos. (Marcuse 1978: 3-4)

No marxismo ortodoxo, a subjetividade radical foi reduzida a um grupo social, o proletariado. Marcuse expande enormemente o espaço onde a subjetividade radical pode emergir. Marcuse argumenta que “a subjetividade libertadora se constitui na história interior dos indivíduos” (Marcuse 1978: 5). Cada assunto, distinto de outros assuntos, representa uma posição de sujeito particular. Por exemplo; mulher branca, trabalhadora, mãe de dois filhos, nascida no centro-oeste, etc. Porém, a cada traço distinto do sujeito individual corresponde uma posição estrutural. Ou seja, em uma dada sociedade, gênero, raça, classe, grau de instrução etc., são interpretados de determinadas maneiras. As experiências e as oportunidades fornecidas por elas são frequentemente afetadas pelo sujeito e pela posição estrutural e produzem o que Marcuse chama de “a história interior do indivíduo” (Marcuse 1978: 5).

Dado que existem muitas posições de sujeito que são posições de repressão e desumanização, a subjetividade radical e a arte podem vir de

qualquer uma dessas posições. A classe econômica é apenas uma posição estrutural entre muitas. Portanto, não é apenas o proletariado que pode ter interesse na mudança social.

3. A busca de um fundamento filosófico para o marxismo e o sujeito radical

3.1 Marxismo Fenomenológico

Inspirado por sua leitura de *Ser e Tempo* de Heidegger, e tendo sido influenciado pelo marxismo durante seus dias militares, Marcuse foi para Freiberg para estudar com Heidegger em 1928. Entre 1928 e 1932 ele tentou desenvolver o que foi chamado de marxismo heideggeriano ou fenomenológico. Este projeto foi a resposta de Marcuse ao que foi chamado de “crise do marxismo”.

No início do século XX, parecia que a revolução proletária prevista por Marx não iria acontecer. A Europa havia testemunhado várias tentativas fracassadas de revolução. A Revolução Bolchevique de 1917 não foi liderada pelo proletariado e simplesmente produziu uma forma diferente de totalitarismo.

Marcuse sem dúvida aceitou a crítica incisiva de Rosa Luxemburgo às implicações autoritárias do vanguardismo de Lenin. De fato, a maioria dos socialistas europeus via o voluntarismo de Lenin como inadequado para a Europa Ocidental e Central, onde existia um proletariado mais avançado e experiente. (Wolin 2005: xiv)

Esta situação produziu a *crise política* do marxismo. A crise política do marxismo se confundiu com sua *crise epistemológica* (Wolin 2005: xiv). A crise epistemológica foi o resultado do reducionismo científico do marxismo que foi encorajado por Engels e Karl Kautsky (Marcuse 2005: xiv). O chamado marxismo científico é uma forma não filosófica e

mecanicista da teoria marxista que ensina o inevitável e automático colapso do capitalismo. Essa forma de teoria acaba sendo não revolucionária na medida em que o “fator subjetivo da consciência da classe trabalhadora é minimizado” (Marcuse 2005: xiv).

A Segunda Internacional produziu uma forma de positivismo que eliminou a abordagem dialética do marxismo e apagou o papel da subjetividade humana. Isto é, se o colapso do capitalismo foi inevitável devido aos efeitos de certas leis naturais e não devido aos esforços conscientes e intencionais do proletariado, então não há necessidade de trabalhar para o desenvolvimento da consciência revolucionária.

Todo o projeto de Marcuse pode ser visto como uma tentativa de resgatar uma subjetividade radical e socialmente transformadora. Ele gravita em torno do marxismo porque o marxismo é uma tentativa de resgatar a subjetividade ou a humanidade das forças reificantes e opressivas do capitalismo. Infelizmente, o marxismo da Segunda Internacional também apagou a subjetividade humana, pois essa forma de marxismo tornou-se mecanicista por natureza. É nesse contexto, onde a subjetividade e a agência humana estão sendo reduzidas, que Marcuse se volta para Heidegger em busca de uma possível solução. Marcuse viu em Marx e Heidegger “uma demanda por ação radical” (Wolin 2001: 146).

Para Marx, assumiu a forma de “práxis”, “atividade revolucionária, prático-crítica”. Com base na temporalidade autêntica, o *Dasein* também exigia uma resposta radical às realidades da existência social alienada. (Wolin 2001: 147)

Para Marcuse, era necessária uma ação radical para superar a estrutura opressiva, repressiva e reificada da sociedade industrial avançada. Ele viu um terreno comum entre Marx e Heidegger em relação a esse problema. Nesse ponto de sua carreira, Marcuse leu a estrutura

opressiva da sociedade industrial avançada através de três lentes: a lente marxista da alienação, a lente lukácsiana da reificação e a lente heideggeriana da inautenticidade.

Embora os *Manuscritos* de Marx de 1844, que incluem uma discussão sobre a alienação, ainda não estivessem disponíveis para Marcuse quando ele foi para Freiburg, a teoria da alienação de Marx está implícita em vários lugares do primeiro volume de *O Capital* onde ele discute a redução das relações sociais entre pessoas às relações entre coisas enquanto as relações entre coisas são tratadas como relações sociais.

Assim, Marcuse acreditava que *Ser e Tempo* de Heidegger representava um aliado potencialmente valioso na luta contra o continuum social reificado da sociedade industrial avançada. Ele conjecturou que a filosofia da existência de Heidegger possuía os meios conceituais necessários para neutralizar um mundo social invertido no qual, segundo Marx, "as relações sociais entre os homens assumem... a forma fantástica de uma relação entre as coisas". Em parte, Marcuse leu a filosofia de Heidegger como uma crítica ontologicamente velada da reificação: uma acusação da maneira pela qual as circunstâncias sociais opressivas militam contra a possibilidade de autorrealização humana. Parecia que, como os marxistas críticos Lukács e Korsch, Heidegger se esforçou para superar a fetichização das aparências que caracterizava o mundo sombrio do imediatismo burguês. Assim como Lukács e Korsch, em *Ser e Tempo*, Heidegger se esforçou para romper com a cosmovisão determinista da ciência burguesa, na qual o ser humano ou *Dasein* era degradado ao status de "coisa entre as coisas". (Wolin 2005: xiv-xv).

A leitura de Marcuse de Marx, Heidegger, Lukács, Korsch e até mesmo de Max Weber é baseada em sua busca pela subjetividade radical ou revolucionária. Como Horkheimer e Adorno, Marcuse via a sociedade ocidental caminhando na direção de uma sociedade totalmente administrada. Sua noção posterior de unidimensionalidade foi desenvolvida por meio de sua crítica de tal sociedade. No entanto, ele acabou se desiludindo com Heidegger.

Mesmo sob a influência de Heidegger, Marcuse nunca foi um mero heideggeriano. Ele reconheceu desde cedo que a filosofia de Heidegger tinha certas limitações. Ele acabaria descobrindo que a filosofia de Heidegger não era tão concreta assim.

Embora a filosofia de Heidegger tenha explicado a estrutura ontológica do *Dasein* em sua cotidianidade, ela nunca residiu no nível ôntico. No nível ontológico, Heidegger apenas examinou as estruturas fundamentais do *Dasein*. Ou seja, o *Dasein* em geral realiza sua vida dentro de uma certa estrutura universal que é constituída por modos de existência como queda, conversa fiada, tédio, cuidado, estar em direção à morte etc. *Dasein* acontece e experimenta acontecimentos. No entanto, esses modos de existência são vivenciados de diferentes maneiras, em diferentes momentos e com diferentes níveis de intensidade por diferentes indivíduos.

No final das contas, Marcuse vê que Heidegger evita o tipo de análise que revelaria sistemas de opressão e dominação dos quais muitos seres humanos sofrem. Os modos de existência do *Dasein* têm um contexto social, histórico e político que molda a maneira como são vivenciados. Por exemplo, o *Dasein* tem raça, gênero, classe, etc. Essas características particulares vêm com interpretações sociais específicas que afetam as perspectivas de vida do *Dasein*. Segundo Marcuse, o *Dasein* de

Heidegger é uma categoria sociológica e biologicamente neutra (Marcuse 2005b: 167). Heidegger não dá conta das múltiplas formas de opressão e dominação presentes nas sociedades industriais avançadas, nem da maneira como os indivíduos respondem a essas formas de opressão e dominação. Em uma entrevista de 1977 conduzida por Frederick A. Olafson, Marcuse levanta a seguinte crítica a Heidegger:

Como o indivíduo se situa e se vê no capitalismo – em certo estágio do capitalismo, sob o socialismo, como membro desta ou daquela classe, e assim por diante? Toda essa dimensão está ausente. Certamente, o *Dasein* é constituído na historicidade, mas Heidegger se concentra nos indivíduos expurgados das injúrias ocultas e não tão ocultas de sua classe, de seu trabalho, de sua recreação, expurgados das injúrias que sofrem de sua sociedade. Não há vestígios da rebelião diária, da luta pela libertação. O *Homem* (o qualquer um anônimo) não substitui a realidade social (Marcuse 2005b: 169)

Assim, a filosofia concreta de Heidegger não é tão concreta quanto ele define os seres humanos e sua historicidade de tal forma que omite as lutas reais e concretas nas quais os atores sociais se encontram. Na mesma entrevista citada acima, Marcuse afirma que ele e outros perceberam que “a concretude de Heidegger era em grande parte uma concretude falsa e falsa”, removida da realidade (Marcuse 2005b: 166).

Podemos ver agora que faltava exatamente o que atraiu Marcuse à filosofia de Heidegger. A filosofia de Heidegger falhou em fornecer a Marcuse um fundamento filosófico concreto para o marxismo, bem como uma teoria do ato radical ou subjetividade radical. O interesse de Heidegger pelo nazismo tornou fácil para Marcuse deixar Heidegger em

1932. Essa mudança também foi facilitada pela publicação dos *Manuscritos de 1844* de Marx, publicados pela primeira vez em 1932.

Embora Marcuse rompa com Heidegger em 1932, para alguns estudiosos a ruptura não é tão clara. Martin Jay afirma que quando Marcuse ingressou no Instituto, a influência de Horkheimer foi tão grande que Marcuse “abandonou o vocabulário de Heidegger, pois o impacto da fenomenologia em seu pensamento começou a diminuir” (Jay 1973: 76). No entanto, em uma carta a Horkheimer em 13 de maio de 1935, Adorno sugere fortemente que Marcuse ainda era um heideggeriano (Marcuse/Kellner 1998: 16 n.22). Deve-se, no entanto, manter algum nível de suspeita em relação à afirmação de Adorno, uma vez que ele e Marcuse estavam envolvidos em uma competição pelo favor de Horkheimer. No entanto, a questão do heideggerianismo de Marcuse ainda é de interesse para os estudiosos de Marcuse. Por exemplo, Richard Wolin escreve: “Nos escritos pós-guerra de Marcuse, a dimensão heideggeriana é silenciada, mas mesmo assim rastreável” (Wolin 2001: 167).

Marcuse continua a empregar ideias heideggerianas em uma nova linguagem? A crítica de Marcuse da unidimensionalidade nada mais é do que uma crítica heideggeriana da inautenticidade? Ambos os termos se referem a “uma sociedade de massa de conformidade cega” (Wolin 2001: 168). Wolin também levanta a questão dos paralelos entre o elitismo ontológico de Heidegger e a noção de Marcuse de uma “ditadura educacional” (Wolin 2001: 172).

A questão da ditadura educacional ocorre em *Eros e a Civilização* (1955), bem como em “*Tolerância Repressiva*” (1965) e reflete o pessimismo de Marcuse sobre o desenvolvimento da consciência radical na classe trabalhadora. O problema de alguma forma de elitismo intelectual não é encontrado apenas em Heidegger, mas no próprio

marxismo. Basta pensar na noção de Vanguarda de Lênin. No entanto, seja a fonte Heidegger ou certos marxistas, a onda em direção ao elitismo, de uma forma ou de outra, continua sendo um problema na obra de Marcuse.

3.2 Antropologia Filosófica e Subjetividade Radical

Em 1932, Marcuse publicou uma das primeiras revisões dos recém-publicados *Manuscritos de 1844*, intitulada *Novas fontes sobre os fundamentos do materialismo histórico*. Segundo Marcuse, os *Manuscritos de 1844* tinham a possibilidade de realizar duas coisas.

Esses manuscritos poderiam colocar a discussão sobre as origens e o significado original do materialismo histórico e toda a teoria do “socialismo científico” em uma nova base. Eles também permitem colocar a questão das conexões reais entre Marx e Hegel de uma maneira mais frutífera. (Wolin 2001: 86)

No entanto, esses manuscritos também forneceram a Marcuse as ferramentas teóricas necessárias para o desenvolvimento de uma antropologia filosófica crítica que o ajudaria no desenvolvimento de seu próprio tipo de teoria crítica.

Nesse contexto, “antropologia” não se refere ao estudo de culturas passadas, como costuma acontecer nos Estados Unidos. Em vez disso, refere-se à ideia alemã de antropologia, que é mais um exame filosófico e científico social da natureza humana. Os *Manuscritos de 1844* são importantes para Marcuse porque neles Marx fornece um fundamento filosófico para sua crítica posterior da economia política, bem como uma antropologia filosófica teórica da ação. Categorias filosóficas como trabalho, objetivação, alienação, superação, propriedade e outras, todas exploradas na filosofia de Hegel, foram examinadas dialeticamente por Marx (Kellner 1984: 79).

Em poucas palavras, o que Marcuse vê nos *Manuscritos de 1844* é uma análise das condições sociais para uma revolução comunista. A própria revolução requer o desenvolvimento de uma subjetividade radical. Subjetividade radical refere-se ao desenvolvimento de uma forma de autoconsciência que considera intoleráveis as atuais condições sociais e econômicas. O ato radical é uma recusa dessas condições e uma orientação para a transformação social. Para dar sentido à posição de Marcuse, devemos perguntar: quais são essas condições intoleráveis e como elas são produzidas? Antropologia filosófica e subjetividade radical estão ligadas aqui na medida em que as condições intoleráveis que devem ser superadas pela revolução ou pelo ato radical representam distorções sociais da essência humana. Foram Marx e Hegel que forneceram a Marcuse uma antropologia filosófica que revela a essência humana e os mecanismos sociais pelos quais ela é distorcida. A categoria-chave aqui é a da “alienação”, que não pode ser compreendida sem examinar o papel do trabalho e da objetivação.

Segundo Marcuse, Hegel e Marx, os seres humanos se desenvolvem por meio de um processo autoformativo em que o mundo externo (natureza) é apropriado e transformado de acordo com as necessidades humanas. O trabalho é uma das principais áreas para esta atividade autoformativa. A ideia de que o trabalho é uma parte essencial de um processo autoformativo é o que distingue Marx dos economistas clássicos como Smith, Ricardo etc. Na economia clássica, o trabalho é simplesmente o meio pelo qual os indivíduos fazem provisões para si mesmos e suas famílias. Nessas teorias, o trabalho não é visto como aquela atividade pela qual o sujeito humano é constituído. A visão marxista do trabalho como um processo autoformativo é o que torna possível a teoria marxista da alienação e da revolução.

Marcuse argumenta que, nos *Manuscritos de 1844*, Marx mostra como o papel do trabalho como autorrealização ou processo autoformativo se inverte. Em vez de ter sua subjetividade afirmada, o indivíduo se torna um objeto que agora é moldado por forças externas e estranhas. Assim, a teoria de Marx faz uma transição de um exame do processo autoformativo do trabalho para uma crítica das formas de alienação causadas pela facticidade histórica do capitalismo. Na facticidade histórica do capitalismo

esse fato aparece como a total inversão e ocultação do que a crítica havia definido como a essência do homem e do trabalho humano. O trabalho não é "atividade livre" ou a autorrealização livre e universal do homem, mas sua escravização e perda de realidade. O trabalhador não é o homem na totalidade de sua expressão de vida, mas algo não essencial [*ein Unwesen*], o sujeito puramente físico da atividade "abstrata". Os objetos de trabalho não são expressões e confirmações da realidade humana do trabalhador, mas coisas estranhas, pertencentes a alguém que não o trabalhador - "mercadorias". (Marcuse 2005b: 104)

Marcuse passará o resto de sua vida realizando as investigações iniciadas nesses primeiros trabalhos. O que distingue seu projeto do de Marx é a maneira como cada um lidará com o problema da ocultação mencionado na citação acima. Marx desenvolverá duas abordagens diferentes, mas relacionadas. Sua crítica da economia política é uma tentativa de revelar a lógica interna do capitalismo (como ele funciona), bem como as contradições que levarão ao colapso do capitalismo. A segunda abordagem é elaborar uma teoria da revolução que pressupõe o despertar da autoconsciência na classe trabalhadora.

Em ambas as abordagens, a ocultação dará lugar à revelação e à transformação social. Vimos anteriormente que as previsões de Marx não se concretizaram em nenhum dos casos. Esse fracasso levou em parte ao que foi chamado de crise do marxismo, à qual o nascimento da Escola de Frankfurt foi uma resposta. O trabalho de Marcuse passará por muitas fases enquanto ele tenta desvendar a chave para a ação revolucionária. O próximo passo importante para ele é se engajar em um estudo mais profundo de Hegel como fonte para a teoria social crítica.

3.3 Pensamento Negativo (Dialético) e Mudança Social

Em 1941, os estudos de Marcuse sobre Marx e Hegel culminaram em um livro intitulado *Razão e Revolução: Hegel e a Ascensão da Teoria Social* (1941 [1983]). Este livro realizou várias coisas. Primeiro, revelou o papel dos conceitos mais críticos, revolucionários e emancipatórios de Hegel no desenvolvimento da filosofia crítica de Marx. Em segundo lugar, resgatou Hegel da acusação de que sua filosofia social e política era conservadora e legitimava o estado opressor da Prússia. A terceira grande realização, ou pelo menos meta, incorpora as duas primeiras realizações e é talvez a mais importante para a formação da forma de teoria crítica de Marcuse. A noção hegeliana/marxiana de dialética ou o que Marcuse chamará de pensamento negativo torna-se um elemento central na teoria crítica de Marcuse. Em parte, *Razão e Revolução* não é uma tentativa de resgatar Hegel, mas sim, uma tentativa de resgatar o pensamento dialético ou negativo. Marcuse deixa isso claro em um novo prefácio à edição de 1960 do livro. O novo prefácio intitulado "*Uma Nota sobre a Dialética*" pode, na verdade, ser um guia para a leitura e compreensão de Marcuse. Marcuse começa com a afirmação de que este livro é uma tentativa de resgatar uma

forma de pensamento ou uma faculdade mental que corre o risco de ser obliterada (Marcuse 1960: vii).

O propósito do pensamento dialético ou negativo é expor e então superar pela ação revolucionária as contradições pelas quais as sociedades industriais avançadas são constituídas. O problema da ocultação ocorre aqui porque não só a sociedade produz as contradições e as formas de dominação que as acompanham, mas também produz os mecanismos sociais e psicológicos que ocultam essas contradições.

Um exemplo de contradição social é a coexistência do crescimento da riqueza nacional e da pobreza ao mesmo tempo. Aqueles que possuem, controlam e influenciam os meios de produção (a minoria) ficam mais ricos enquanto os trabalhadores (a minoria) ficam mais pobres. A ideia de que a tentativa desenfreada dos ricos de se tornarem mais ricos permitirá, de alguma forma, que sua riqueza diminua para que todos se beneficiem, provou-se falsa à medida que a distância entre ricos e pobres continua a crescer. No entanto, a ideologia *trickle down* (efeito pirâmide/cascata) ainda é muito eficaz. A crença capitalista de que a competição desenfreada é boa para todos esconde o objetivo de expurgar a sociedade da competição, permitindo que grandes corporações comprem sua concorrência.

Nessa situação, o trabalhador não se torna um sujeito livre e racional por meio de seu trabalho, mas sim um objeto a ser utilizado pelo sistema econômico, um sistema que é uma criação humana, mas sobre o qual o trabalhador não tem controle. No sistema capitalista, o trabalhador é usado como um objeto para o bem da produção, mas não colhe todos os benefícios da produção. Em tal situação, o trabalhador não é capaz de realizar seu potencial como um ser humano livre e racional, mas, em vez disso, é reduzido a uma vida de labuta em prol da sobrevivência. A

existência da trabalhadora apaga sua essência. A tarefa do pensamento dialético é trazer essa situação à consciência. Uma vez que esta situação é trazida à consciência, ela pode ser resolvida através da prática revolucionária. Assim, Kellner escreve:

Os conceitos centrais apresentados são justamente os do título do livro, "razão" e "revolução". A razão distingue entre existência e essência através da conceituação de potencialidades, normas e ideais não realizados que devem ser realizados na prática social. Se as condições sociais impedem sua realização, a razão exige a revolução. (Kellner 1984: 131)

O conceito de essência de Marcuse não é transcendental, mas histórico. Ou seja, não há essência humana fora do contexto histórico. No contexto do acontecimento histórico, na existência material, já está presente o que o ser humano poderia ser. Por exemplo, parece lógico afirmar que nenhum ser humano gostaria de passar a vida inteira engajado no trabalho alienante apenas para permanecer na pobreza.

No entanto, esta é precisamente a situação em que muitos seres humanos se encontram. Mas, a essência está embutida nessa aparência histórica na medida em que o potencial para o trabalhador se libertar da exploração e da labuta alienante se apresenta como uma possibilidade real que precisa apenas ser atualizada. Na sociedade em que o trabalhador trabalha, há riqueza suficiente (produzida pelo trabalhador) para livrá-lo da labuta sem fim. Em um ensaio intitulado "*O Conceito de Essência*" Marcuse escreve: "A teoria materialista transcende assim o estado de fato dado e se move em direção a uma potencialidade diferente, procedendo da aparência imediata à essência que aparece nela. Mas aqui a aparência e a essência tornam-se membros de uma antítese real que surge da estrutura histórica particular do processo social da vida" (Marcuse 1968b: 67).

A passagem acima é crucial para entender o tema de *Razão e Revolução* e o famoso trabalho posterior de Marcuse, *Homem Unidimensional* (1964) (que será discutido mais adiante). Seu conceito de essência não é estático ou transcendental. A essência se apresenta como a possibilidade de uma forma de vida livre, não alienante e não repressiva dentro de uma estrutura histórica, social/política particular. A aparência (a ordem atual das coisas) está em contradição com as próprias possibilidades que são produzidas pela realidade social atual. Por exemplo, o modo de produção capitalista tornou possível para todos os membros de nossa sociedade viverem vidas frutíferas e não alienantes. No entanto, muitos ainda estão na pobreza. O pensamento dialético ou negativo vê essa contradição e tenta negar tais circunstâncias.

O conceito de negação é melhor compreendido pela distinção entre dois níveis de negação nas sociedades capitalistas. O conceito de negação empregado por Marcuse é, na verdade, uma resposta crítica a uma forma anterior de negação. Esta forma anterior de negação será referida como negação¹ e a resposta a ela como negação². Negação¹ é a negação da essência ou liberdade humana por um sistema sócio-econômico opressivo e repressivo. Aqui o potencial de libertação, autodesenvolvimento, autodeterminação, boa vida, etc. são todos apagados por várias formas de dominação. Portanto, o indivíduo humano é negado. A negação² refere-se ao desenvolvimento da consciência crítica e revolucionária que busca negar essas estruturas sociais opressivas. O objetivo da negação² é a libertação (Farr 2009: 85-86).

Há muitas outras características de *Razão e Revolução* que vale a pena discutir aqui, especialmente a crítica de Marcuse ao positivismo. No entanto, essas questões voltarão a aparecer em outros trabalhos que serão discutidos posteriormente. Basta dizer que neste ponto Marcuse apresenta

o pensamento negativo como uma alternativa ao que ele mais tarde chamará de pensamento unidimensional. É através do pensamento negativo e da revolução que a libertação se torna possível. Na próxima seção, examinaremos outra possibilidade de liberação.

4. Psicanálise e visão utópica

4.1 A natureza histórica e social das pulsões humanas

A psicanálise foi uma ferramenta teórica essencial para a Escola de Frankfurt desde o início. Quando Max Horkheimer assumiu a direção em 1931, ele já havia sido influenciado pela psicanálise (Abromeit 2011: 192-195). Logo depois de se tornar diretor, ele trouxe o psicanalista Erich Fromm a bordo. O objetivo inicial era usar a teoria psicanalítica para entender a psique da classe trabalhadora. Ou seja, o objetivo era entender por que aqueles que mais se beneficiariam com uma revolução de mudança social pareciam resistir a ela. Marcuse não se envolveu com a psicanálise até mais tarde.

Embora tenha feito o mesmo uso da psicanálise que seus colegas, Marcuse também desenvolveu sua própria abordagem única para interpretar a teoria psicanalítica. Enquanto *Eros e Civilização* é uma obra sobre Freud e está repleta da linguagem da psicanálise, é tão marxista quanto freudiana. O nome Marx não é mencionado no texto, e raramente são introduzidas categorias marxistas. No entanto, as categorias freudianas se inclinam para um tipo de análise marxista/marxista das sociedades industriais avançadas.

Embora Marcuse tivesse lido Freud nas décadas de 1920 e 1930, seu envolvimento sério não começou até a década de 1950. Marcuse foi convidado para dar uma série de palestras em 1950-51 pela Escola de Psiquiatria de Washington. O resultado desse engajamento foi um dos

livros mais famosos de Marcuse, *Eros e Civilização: Uma Investigação Filosófica sobre Freud*. O livro de Marcuse é uma resposta ao pessimismo de *O mal-estar na civilização, de Freud* (1930 [1961]). O livro de Freud pinta um quadro sombrio da evolução da civilização como a evolução de uma repressão cada vez maior da qual parece não haver escapatória. Os instintos de vida e morte estão engajados em uma batalha pelo domínio sem um vencedor claro à vista.

Segundo Marcuse, Freud falha em desenvolver a possibilidade emancipatória de sua própria teoria. A tarefa de Marcuse é dupla. Primeiro, ele deve mostrar que os instintos ou impulsos humanos não são meramente biológicos e fixos, mas também sociais, históricos e maleáveis. Em segundo lugar, ele deve mostrar que a sociedade repressiva também produz a possibilidade da abolição da repressão (Marcuse 1955: 5).

O fato de os instintos poderem ser reprimidos já sugere que a sociedade e sua forma de organização desempenham um papel na formação dos instintos. Se for esse o caso, os instintos não podem ser consertados. À medida que a sociedade e seus mecanismos de repressão mudam, o mesmo acontece com os instintos. Marcuse afirma que:

As vicissitudes dos instintos são as vicissitudes do aparelho mental na civilização. A pulsão animal torna-se instintos humanos sob a influência da realidade externa. (Marcuse 1955: 11-12)

Nessa transformação dos impulsos animais em instintos humanos, há uma transformação do princípio do prazer no princípio da realidade (Marcuse 1955: 12). Em *Civilização e seus descontentamentos*, Freud afirmou que era o programa do princípio do prazer que decidia o propósito da vida (Freud 1961 [1930]: 25). No entanto, o mundo externo

não se conforma aos ditames do princípio do prazer e é até hostil a ele. Assim, o princípio do prazer reverte, volta-se para dentro, é reprimido.

Para Marcuse, a liberação significa uma liberação do princípio do prazer. No entanto, ele percebe que, se os seres humanos devem coexistir, algum grau de repressão é necessário. Ou seja, se alguém agisse simplesmente de acordo com as exigências do princípio do prazer, isso levaria a uma violação da liberdade dos outros. Portanto, deve haver uma limitação mútua de liberdade e felicidade se quisermos coexistir. É com relação a esse problema que Marcuse apresenta uma de suas modificações mais criativas da teoria de Freud.

4.2 Repressão

Marcuse introduz dois novos termos para distinguir entre as vicissitudes biológicas dos instintos e as sociais. *A repressão básica* refere-se ao tipo de repressão ou modificação dos instintos que é necessária “para a perpetuação da raça humana na civilização” (Marcuse 1955: 35). Nesse nível, a repressão não se presta à dominação ou à opressão. *A repressão excedente*, por outro lado, refere-se às “restrições exigidas pela dominação social” (Marcuse 1955: 35). O propósito da repressão excedente é moldar os instintos de acordo com o presente “princípio de desempenho” que é “a forma predominante do *princípio de realidade*” (Marcuse 1955: 35).

É nessa ideia do princípio de desempenho que Marx e Freud se encontram.

O princípio da performance, que é o de uma sociedade aquisitiva e antagônica em constante expansão, pressupõe um longo desenvolvimento durante o qual a dominação foi cada vez mais racionalizada: o controle sobre o trabalho social agora reproduz a

sociedade em larga escala e em melhores condições. De longe, os interesses da dominação e os interesses do todo coincidem: a utilização lucrativa do aparato produtivo satisfaz as necessidades e as faculdades dos indivíduos. Para a grande maioria da população, o alcance e o modo de satisfação são determinados pelo próprio trabalho; mas seu trabalho é trabalho para um aparelho que eles não controlam, que funciona como um poder independente ao qual os indivíduos devem se submeter se quiserem viver. E torna-se tanto mais estranha quanto mais especializada se torna a divisão do trabalho. Os homens não vivem suas próprias vidas, mas desempenham funções pré-estabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em *alienação*. (Marcuse 1955: 45)

O ponto de Marcuse aqui é que, embora o trabalho seja necessário para a manutenção da vida, em nossa sociedade houve uma transição da quantidade básica de trabalho necessária para manter a vida para o que poderíamos chamar de trabalho excedente. Há uma distinção aqui entre o trabalho que é necessário para a satisfação de alguém e o trabalho que é necessário para o aparelho. O trabalhador não tem controle na medida em que não pode decidir qual será seu salário e não pode determinar a quantidade de trabalho necessária para atender às suas necessidades.

O trabalho em uma sociedade capitalista se estende além do que é necessário para a satisfação do trabalhador para o que maximizará o lucro para o capitalista. A "função pré-estabelecida" do trabalhador é produzir mercadorias e maximizar o lucro para o capitalista. O trabalhador deve trabalhar para viver, mas as condições em que trabalha são determinadas pelo aparelho.

Ser usado pelo aparelho requer conformidade com o aparelho. Isso é o que Marcuse entende por princípio de desempenho. Os membros da sociedade devem atuar de acordo com os ditames de sua função pré-estabelecida. Essa performance requer a restrição da libido. O trabalhador deve ser manipulado de tal forma que essas restrições pareçam funcionar como leis objetivas externas racionais que são então internalizadas pelo indivíduo. Os desejos do indivíduo devem estar de acordo com os desejos do aparelho. O indivíduo deve se definir como o aparelho define toda a humanidade. Como Marcuse coloca, "ele deseja o que deveria desejar" (Marcuse 1955: 46).

Embora a teoria da repressão de Marcuse e o reconhecimento de duas formas de repressão sejam uma ferramenta teórica útil para entender por que não entramos em um período revolucionário, ela fica aquém de explicar como os desejos são manipulados de forma a formar identidades unidimensionais. Uma das críticas mais interessantes e frutíferas ao que hoje é chamado de "hipótese da repressão" (Foucault 1976 [1990]: 17-49). Para Foucault, as formas de subjetividade ou identidade não são resultado da repressão de algum desejo primordial. Em vez disso, as identidades são formadas por meio do poder e de certas práticas discursivas. Além disso, no processo de formação da identidade, o conhecimento não é reprimido, mas sim evocado ou produzido. Em sua crítica a Marcuse, Foucault escreve:

Eu também me distinguiria de paramarxistas como Marcuse, que dão à noção de repressão um papel exagerado – porque o poder seria uma coisa frágil se sua única função fosse reprimir, se funcionasse apenas pelo modo de censura, exclusão, bloqueio e repressão, à maneira de um grande Superego, exercendo-se apenas de forma negativa. Se, pelo contrário, o poder é forte é porque, como

começamos a perceber, produz efeitos ao nível do desejo - e também ao nível do conhecimento. Longe de impedir o conhecimento, o poder o produz. (Foucault 1980: 59)

4.3 Eros e Logos

O capítulo cinco de *Eros e Civilização* intitulado "Interlúdio Filosófico" ocorre como uma espécie de ruptura no texto. Depois de discutir a teoria freudiana dos instintos em quatro capítulos, Marcuse faz uma pausa em Freud e se dedica à filosofia. No entanto, essa quebra é consistente com o propósito do livro. Uma das principais preocupações de Marcuse em toda a sua obra é a racionalização da dominação. Este foi um tema importante em *Homem Unidimensional*. Este capítulo também nos dá uma pista de por que Freud é tão importante para a teoria crítica. Freud é colocado em oposição a toda a tradição filosófica ocidental. O problema com a tradição filosófica ocidental é que ela constrói uma visão da racionalidade que está de acordo com a função opressiva da racionalidade ou a forma de racionalidade que sustenta a dominação. Por exemplo, a noção kantiana de dever moral pelo dever subordina a felicidade ao dever. Embora Kant forneça boas razões para isso, ele não aborda adequadamente a necessidade de felicidade. Segundo Kant, a lei moral torna alguém digno de felicidade talvez na vida após a morte, mas não há preocupação real com a felicidade no mundo atual.

A crítica de Marcuse à filosofia ocidental é muito semelhante às críticas recentes de feministas e filósofos africanos. Ou seja, a filosofia tende a tratar os seres humanos como consciência pura e abstrata. O corpo e as paixões devem ser subjugados pela razão ou *Logos*. Marcuse não pretende subjugar *Logos* (razão) a *Eros* (desejo). Ele simplesmente quer

devolver o *Eros* ao seu devido lugar como igual ao *Logos*. É Freud quem reconhece o papel central de *Eros* como fator motivador da ação humana.

4.4 A Ideologia da Escassez

Uma das características mais importantes da obra de Marcuse é sua análise dialética da sociedade ocidental. Em seu trabalho, ele tenta chamar a atenção para a coexistência de possibilidades de libertação e o desenvolvimento de mecanismos de dominação. Nossa sociedade produz as condições necessárias para a liberdade e, ao mesmo tempo, produz maior opressão.

O próprio progresso da civilização sob o princípio do desempenho atingiu um nível de produtividade no qual as demandas sociais sobre a energia instintiva a ser gasta em trabalho alienado podem ser consideravelmente reduzidas (Marcuse 1955: 129).

O princípio do desempenho capitalista (a maximização da produção e do lucro) na verdade criou as pré-condições para uma forma de vida qualitativamente diferente e não repressiva. No entanto, não entramos nessa nova forma de vida, pois mais repressão é exigida.

Trabalhadores individuais continuam a se envolver em trabalho alienante, embora seu trabalho tenha produzido riqueza suficiente para sustentá-los sem trabalho contínuo. O problema é que o sistema capitalista está estruturado de tal forma que toda a riqueza vai para a minoria que possui ou controla os meios de produção. Embora a riqueza seja produzida socialmente, sua posse e uso são restritos a poucos indivíduos.

Assim, o conceito de escassez tornou-se obsoleto e é usado em um sentido ideológico para controlar o trabalhador. As inibições e formas de repressão que o trabalhador deve impor a si mesmo para que possa direcionar sua energia libidinal para o trabalho vão além de produzir os

bens de que necessita para sobreviver e, ao contrário, produzem extrema riqueza para o capitalista. É aqui que Marcuse, baseando-se em sua distinção entre repressão básica e excedente, vai além de Freud. Sobre a metapsicologia de Freud, Marcuse diz:

Para sua metapsicologia, não é decisivo se as inibições são impostas pela escassez ou pela *distribuição* hierárquica da escassez, pela luta pela existência ou pelo interesse de dominação. (Marcus 1955: 134)

O ponto de Marcuse é que nas sociedades industriais avançadas não há mais problema em adquirir os recursos necessários para a existência ou mesmo a vida ideal para os membros dessas sociedades. O problema está na distribuição justa e equitativa dos recursos. A própria existência do conceito de escassez nesta época funciona ideologicamente e sustenta a dominação do trabalhador pelo capitalista.

4.5 Fantasia, Utopia e a Racionalidade da Gratificação

Embora a primeira metade de *Eros e a civilização* não pareça mais otimista do que a conclusão de *O mal-estar na civilização*, de Freud, ele se move do diagnóstico para o prognóstico ou da crítica para a esperança. No nível diagnóstico, Marcuse examina a forma de patologia social que permeia as sociedades industriais avançadas. A conclusão é que o capitalismo exige um nível de repressão excedente que apoie o desenvolvimento do instinto de morte e da dominação social. No entanto, a repressão nunca é completa. Até mesmo Freud estava ciente da incompletude da repressão em um ensaio de 1915 intitulado simplesmente como "*Repressão*".

Tanto Freud quanto Marcuse reconhecem que os instintos reprimidos nunca desaparecem, mas continuam a se afirmar de uma forma ou de outra. A pulsão erótica, construtora da cultura, continua a se afirmar em seu

conflito com a pulsão de morte. De acordo com Marcuse, o impulso erótico de felicidade e prazer vive em fantasias, arte e visões utópicas.

A segunda metade de *Eros e Civilização* é dedicada ao trabalho da fantasia e da imaginação. Marcuse defende a função emancipatória da imaginação reconstruindo Freud, Kant, Schiller e outros. Seu ponto principal é que através da imaginação podemos vislumbrar um mundo melhor. Esta não é uma visão utópica cega na medida em que os recursos para criar uma forma de vida qualitativamente melhor já existem. No nível prognóstico, Marcuse defende uma fusão de *Logos* e *Eros*. Essa fusão ele se refere como a "*racionalidade da gratificação*" (Marcuse 1955: 224). Aqui, a luta pela existência é baseada na cooperação, no livre desenvolvimento e na satisfação das necessidades.

Embora *Eros e a Civilização* seja uma das obras mais otimistas de Marcuse e ofereça uma interpretação nova e radical de Freud, não deixa de ser controversa. A tentativa de Marcuse de tornar a teoria da pulsão de Freud central para uma teoria crítica emancipatória atraiu críticas de várias fontes. Discutirei a resposta de algumas feministas em uma seção posterior.

Em um Epílogo de *Eros e Civilização* intitulado "*Crítica do Revisionismo Neofreudiano*", Marcuse acusa vários psicanalistas proeminentes de revisar a obra de Freud de tal forma que ela é expurgada de suas implicações críticas. Esses revisionistas usam a psicanálise para desenvolver uma psicologia conformista em vez de crítica. Isso levou a um debate aberto entre Marcuse e um ex-membro do Instituto, Erich Fromm. O debate ocorreu em meados da década de 1950 na revista *Dissidência*. Marcuse acreditava que Fromm e outros haviam rejeitado alguns dos principais insights de Freud, como sua teoria libidinal,

o instinto de morte, o complexo de Édipo, a horda primal de patricídios, etc.

O problema essencial para Marcuse era que, com o passar dos anos, Fromm se afastou cada vez mais da base instintiva da personalidade humana. Em vez disso, ele abraçou “o pensamento positivo que deixa o negativo onde está – predominante sobre a existência humana” (Friedman 2013: 195).

A abordagem de Fromm diferia da de Marcuse na medida em que ele estava mais preocupado com o papel que a sociedade desempenhava na formação do caráter de alguém. Essa abordagem diferente não significa que Fromm tenha se tornado menos crítico. Fromm talvez esteja correto em sua afirmação de que Marcuse o interpretou mal. Dado o compromisso contínuo de Fromm com o marxismo, não é provável que ele reduzisse a psicanálise a uma psicologia conformista. O que parece ser um pensamento positivo na obra de Fromm não está muito longe do que Marcuse buscava em *Eros e Civilização*.

Ou seja, Fromm, de uma forma diferente de Marcuse, estava tentando resgatar *Eros*, o construtor da cultura das forças opressoras do capitalismo. O debate Fromm/Marcuse representa um momento infeliz na história da teoria crítica, onde dois grandes pensadores falaram um após o outro.

5. Pensamento Unidimensional e a Rejeição Democrática da Democracia

O primeiro capítulo de *Homem Unidimensional* começa com a seguinte frase:

Uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática prevalece na civilização industrial avançada, um sinal de progresso técnico. (Marcuse 1964: 1)

Homem Unidimensional é uma análise mais aprofundada da preocupação no centro da *Razão e da Revolução*, a redução do pensamento crítico ou negativo. Como vimos anteriormente, o pensamento negativo é bidimensional, pois vê as contradições pelas quais a sociedade é constituída e está ciente das forças de dominação. A pessoa que pensa criticamente exige mudança social. O pensamento unidimensional não exige mudança nem reconhece o grau em que o indivíduo é vítima das forças de dominação na sociedade.

A ideia de uma falta de liberdade democrática refere-se à livre aceitação da opressão e da repressão excedente. No *Homem Unidimensional* e em *Eros e Civilização*, Marcuse faz um movimento decisivo para além de Marx e Freud em sua explicação da contenção da mudança social. Ele usa Freud para ir além de Marx na medida em que Freud nos ajuda a entender os mecanismos psicológicos em ação nos indivíduos que aceitam a repressão excedente. No entanto, ele vai além de Freud na medida em que a teoria freudiana do superego é obsoleta. Ou seja, na teoria de Freud, o superego se desenvolve por meio da internalização dos valores de alguma figura de autoridade. Segundo Marcuse, a figura de autoridade não é mais necessária. O superego tornou-se despersonalizado e não é mais alimentado por figuras de autoridade como o pai, ministros, professores, o princípio, etc. Ele escreve:

Mas essas imagens paternas pessoais desapareceram gradualmente por trás das instituições. Com a racionalização do aparelho produtivo, com a multiplicação de funções, toda dominação assume a forma de administração. (Marcuse 1955: 98)

O ponto de Marcuse é que a dominação não requer mais força ou a presença de uma figura de autoridade. A função do pensamento unidimensional é produzir uma sociedade unidimensional reduzindo a consciência crítica e bidimensional. Isso é feito de várias maneiras que serão simplesmente listadas aqui.

1. O sistema deve fazer com que os cidadãos pensem que são mais livres do que realmente são.
2. O sistema deve fornecer aos cidadãos bens suficientes para mantê-los pacificados.
3. Os cidadãos devem se identificar com seus opressores.
4. O discurso político deve ser eliminado.

Não há espaço suficiente aqui para examinar cada um deles. Um exemplo deve bastar. Foi mostrado anteriormente que o propósito do pensamento dialético ou negativo era revelar as contradições sociais e exigir a superação dessas contradições por meio da mudança social. O pensamento unidimensional suaviza essas contradições e as torna invisíveis. Uma forma de ideologia é estabelecida onde o oprimido se identifica com o opressor. As pessoas sentem uma sensação de unidade simplesmente porque assistem aos mesmos programas de TV ou torcem pelos mesmos times esportivos. Na política, termos vagos são usados como "o povo americano" ou "o modo de vida americano" para esconder as maneiras muito diferentes pelas quais as pessoas na América realmente vivenciam a América. O modo de vida americano difere muito entre americanos ricos e pobres.

Outro exemplo de pensamento unidimensional é o tema do famoso e controverso ensaio de Marcuse "*Tolerância Repressiva*". Aqui, Marcuse mostra como termos, ideias ou conceitos que têm sua origem nas lutas pela libertação podem ser cooptados e usados para legitimar a

opressão. O conceito de tolerância já foi usado como um conceito crítico por grupos sociais marginalizados. De acordo com Marcuse, o termo agora é usado pelo "*establishment*" para legitimar suas próprias visões e políticas opressivas. É a ideia de tolerância pura ou tolerância pela tolerância que ignora o conflito social concreto real do qual o conceito emergiu. Ao invés de tolerância pura, Marcuse pede "tolerância discriminatória" (Marcuse 1968a: 123).

6. A Dialética da Tecnologia

Em seu famoso livro *Dialética do Esclarecimento*, os colegas de Marcuse, Max Horkheimer e Theodor Adorno, tentaram demonstrar que o Iluminismo incorporava uma tensão entre seu próprio projeto de libertação e seus próprios novos mecanismos de opressão e dominação. Para Marcuse, a tecnologia moderna (um produto do Iluminismo) incorpora uma tensão semelhante. A questão para ele era "qual o papel da tecnologia no projeto de emancipação humana?" O boom tecnológico foi sustentado pela ideia de que existe alguma conexão fundamental entre o desenvolvimento tecnológico e a busca humana por libertação e uma vida melhor. No entanto, fomos desenganados dessa ideia por Freud e muitos outros. A questão agora é: "o avanço tecnológico leva a mais repressão e dominação?"

A teoria crítica de Marcuse é sempre dialética, pois ele examina as formas de opressão e dominação e, ao mesmo tempo, procura o potencial de libertação. Em um ensaio intitulado "*Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*", escrito em 1941, Marcuse faz uma importante distinção entre tecnologia e técnica. Ele continuaria a empregar alguma versão dessa distinção pelo resto de sua vida ao escrever sobre tecnologia. Neste ensaio ele diz:

Neste artigo, a tecnologia é tomada como um processo social no qual a técnica propriamente dita (isto é, o aparato técnico da indústria, transporte, comunicação) é apenas um fator parcial. Não pedimos a influência ou efeito da tecnologia em indivíduos humanos. Pois eles próprios são parte integrante e fator da tecnologia, não apenas como os homens que inventam ou cuidam da maquinaria, mas também como os grupos sociais que dirigem sua aplicação e utilização. A tecnologia, como um modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e artifícios que caracterizam a era da máquina é, portanto, ao mesmo tempo, um modo de organização e perpetuação (ou mudança) das relações sociais, uma manifestação de pensamento predominante e padrões de comportamento, um instrumento de controle e dominação. A técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, a escassez assim como a abundância, a extensão assim como a abolição da labuta. (Marcus 1998)

Com base na passagem acima, pode soar como se a técnica fosse neutra, pois pode promover a opressão ou a libertação. No entanto, este não é o caso. Marcuse deixa isso claro em outro ensaio intitulado "*O problema da mudança social na sociedade tecnológica*", escrito vinte anos depois. Além disso, em um ensaio de 1960 intitulado "*Da Ontologia à Tecnologia*", usando o termo "tecnicidade" em vez de "técnica", ele novamente rejeita a neutralidade da técnica ou tecnicidade. Por "técnicas", Marcuse entende os dispositivos ou instrumentos que são usados para transformar a natureza a serviço dos seres humanos.

A técnica é a negação metodológica da natureza pelo pensamento e pela ação humana. Nessa negação, as condições e relações naturais

tornam-se instrumentos para a preservação, ampliação e refinamento da sociedade humana. (Marcus 2011: 45)

Por "Tecnologia", Marcuse entende o modo de produção ou a totalidade de instrumentos, dispositivos, etc. Se a tecnologia se refere a um modo de produção ou totalidade de instrumentos, então, como tal, está situada dentro de uma certa estrutura ideológica, na verdade, é uma forma de ideologia que determina a forma de maquinário para uma forma particular de produção, bem como essa forma de produção em si. Aqui, "ideologia" simplesmente se refere a um sistema de crença ou modo de pensar que incluiria o *telos* ou propósito de todo pensamento e ação social.

No nível da técnica, uma máquina pode ser considerada neutra apenas como matéria pura, mas em uma sociedade tecnológica tal máquina não existe, portanto, a técnica não é neutra. Toda máquina é constituída dentro de uma teia de significado social, político e econômico, um conjunto de relações sociais. A técnica existe dentro de um certo modo de produção, bem como em certas relações de produção. Cada item técnico recebe uma missão e é promover os objetivos do princípio de realidade presente ou princípio de desempenho capitalista. Há uma dialética envolvida aqui na medida em que mesmo que a tecnologia moderna tenha sua origem em um princípio de realidade capitalista repressor, opressor, essa mesma tecnologia carrega em si outras possibilidades.

Marcuse acreditava que era possível conceber a tecnologia sob um princípio de realidade inteiramente novo. No sistema capitalista, a técnica e sua ideologia tecnológica governante se baseiam no princípio de desempenho da competição e da produção e devem servir aos objetivos estabelecidos por esse princípio de desempenho. Mesmo que a escassez

não seja mais um problema real, a ideia e o medo da escassez são retomados e colocados em prática pela ideologia da produção pela produção e da competição pela competição. Nunca nos dizem que neste momento temos os recursos necessários para acabar com a fome no mundo. Em vez disso, dizem-nos que cada vez mais progresso tecnológico acabará com o problema da escassez.

Segundo Marcuse, o uso que se faz da tecnologia é ideologicamente moldado pelo princípio da realidade presente. É esse princípio de realidade opressiva/repressiva que molda o *telos* do desenvolvimento tecnológico. Assim, nem a tecnologia nem a técnica podem ser neutras, porque todo o significado e propósito das mesmas tem seu nascimento dentro de uma realidade e princípio de atuação que, como nos lembrou Marcuse, não tem como objetivo a libertação e a felicidade de todos os seres humanos.

Todo o aparato tecnológico e técnico recebe sua forma e missão da classe dominante. Segundo Marcuse, uma nova sensibilidade, ou seja, uma reformulação das relações humanas entre si e com a natureza daria início a um novo princípio de realidade. Com esse novo princípio de realidade viria uma nova missão ou *telos* para a tecnologia. Sob esse novo princípio de realidade seria impensável associar o progresso tecnológico à construção de bombas e instrumentos de morte mais sofisticados.

7. O espectro da libertação: a grande recusa e a nova sensibilidade

Embora a forma de crítica em algumas das obras de Marcuse e o uso de conceitos como unidimensionalidade possam fazer com que se leia um pouco de pessimismo nos textos de Marcuse, nada poderia ser mais problemático do que tal leitura. A realidade social nas sociedades industriais avançadas é que existem sistemas de dominação muito

sofisticados e eles são capazes de se transformar para enfrentar o desafio de qualquer movimento de libertação. No entanto, como Marx e Engels alertaram no *Manifesto Comunista*, "Um espectro está assombrando a Europa - o espectro do comunismo" (Marx e Engels 1848 [1964]: 55).

Para Marcuse, o espectro da libertação assombrava as sociedades industriais avançadas. Pode-se até dizer que a própria teoria crítica de Marcuse era assombrada pelo espectro da libertação. Isto é, em um nível, Marcuse se engajou em uma crítica das estruturas sociais opressivas para que a porta para a revolução e a libertação pudesse ser aberta. Em outro nível, Marcuse modificou sua teoria para abrir espaço para várias formas de resistência que ele via se desenvolvendo em sociedades opressoras. Marcuse era ao mesmo tempo um professor de consciência revolucionária e um aluno.

Embora fosse chamado de guru dos movimentos estudantis na década de 1960, ele rejeitou esse título porque também estava aprendendo com esses movimentos. A esperança de uma revolução reside em indivíduos que, em seu próprio ser, se cansaram de sua própria repressão. Os movimentos estudantis dos anos 60 não se baseavam na luta de classes, mas sim na rejeição de sua própria repressão, bem como em uma crescente falta de tolerância com a guerra e o desperdício. No prefácio de *Um ensaio sobre a libertação*, ao refletir sobre a revolta estudantil de 1968, Marcuse diz:

Ao proclamar o "desafio permanente" (*la contestation permanente*), a "educação permanente", a Grande Recusa, eles reconheceram a marca da repressão social, mesmo nas manifestações mais sublimes da cultura tradicional, mesmo nas manifestações mais espetaculares do progresso técnico. Eles levantaram novamente um espectro (e desta vez um espectro que assombra não apenas a burguesia, mas

todas as burocracias exploradoras): o espectro de uma revolução que subordina o desenvolvimento das forças produtivas e padrões de vida mais altos às exigências de criar solidariedade para a espécie humana, para abolir a pobreza e a miséria além de todas as fronteiras nacionais e esferas de interesse, para alcançar a paz. (Marcuse 1969: ix-x)

Os protestos estudantis dos anos 1960 foram uma forma de Grande Recusa, um dizer "NÃO" às múltiplas formas de repressão e dominação. Esta Grande Recusa exige uma sociedade nova/libertada. Essa nova sociedade requer o que Marcuse chama de nova sensibilidade, que é uma ascensão dos instintos de vida sobre os instintos agressivos (Marcuse 1969: 23). Essa ideia de uma nova sensibilidade é mais um movimento além do marxismo na medida em que requer muito mais do que novas relações de poder. Requer o cultivo de novas formas de subjetividade.

A subjetividade humana em sua forma atual é produto de sistemas de dominação. Nós livramos a sociedade de seus sistemas de dominação, livrando-a das formas de subjetividade formadas por esses sistemas e substituindo-as por novas formas de subjetividade. É por isso que Marcuse estava tão interessado no movimento feminista. Ele viu neste movimento o potencial para uma mudança social radical. O processo de repensar a feminilidade e a masculinidade pode ser o início da redefinição da subjetividade masculina para que ela se desenvolva de forma que os homens se tornem menos agressivos.

O cultivo de uma nova sensibilidade transformaria a relação entre os seres humanos e a natureza, bem como as relações entre os seres humanos. A nova sensibilidade é o meio de mudança social que faz a mediação entre a prática política de mudar o mundo e o próprio impulso de libertação pessoal (Marcuse 2007: 234).

8. Marcuse e o Feminismo

A busca de Marcuse por uma forma de subjetividade radical que pudesse servir de impulso para a revolução ou transformação social o levou a um caminho não percorrido por seus colegas da Escola de Frankfurt. Aliás, uma das críticas a Marcuse é que ele cedeu ao pessimismo e desistiu da classe trabalhadora como sujeito revolucionário. Para Marcuse, devemos olhar para “o substrato dos párias e forasteiros, etc.” para qualquer mudança social (MacIntyre 1970: 87).

Um dos movimentos sociais a que Marcuse recorre é o movimento feminista. Em 7 de março de 1974, Marcuse apresentou um artigo na Universidade de Stanford intitulado “*Marxismo e Feminismo*”. Nele ele afirma:

Acredito que o movimento de libertação das mulheres hoje é talvez o movimento político mais importante e potencialmente o mais radical que temos. (Marcuse 2005a: 165)

Para Marcuse, o movimento de libertação das mulheres foi importante não apenas para a libertação das mulheres, mas também para a libertação de todas as pessoas oprimidas em nossa sociedade. Sua esperança era que a luta pela libertação das mulheres criasse um novo tipo de princípio de atuação e ajudasse no cultivo de uma nova sensibilidade. Em suma, certas qualidades femininas substituiriam as qualidades brutas, violentas e masculinas. Marcuse realmente defendeu uma forma de androginia.

Uma das principais críticas à atitude de Marcuse em relação ao feminismo é que ele simplesmente reforça os estereótipos de gênero ao cair no essencialismo. Nina Power defendeu recentemente Marcuse contra esta acusação. Seu argumento é semelhante ao que Marcuse fez em uma entrevista com Brian Magee em 1978. Power e Marcuse argumentam que,

embora as chamadas categorias femininas sejam construções sociais, elas ainda podem ser universalizadas de tal forma que todos os seres humanos desenvolvam uma nova sensibilidade. Power afirma que:

O socialismo feminista universalizaria essas chamadas características femininas de modo que elas não fossem mais especificamente "femininas", mas caracterizariam toda a cultura, culminando na androginia. A agressão residual seria canalizada para "a destruição da feia destrutividade do capitalismo", na frase bastante elegante de Marcuse. "O feminismo é uma revolta contra o capitalismo decadente" e acabará tendo que desenvolver sua "própria moralidade". (Poder 2013: 79)

Feministas como Jessica Benjamin e Nancy Chodorow apontaram uma fraqueza particular na teoria crítica de Marcuse que nunca foi abordada pelo próprio Marcuse. Para ambos os pensadores, a confiança de Marcuse na teoria da pulsão de Freud como aquela que pode produzir a necessidade de mudança social é inadequada porque ele falha em explicar o desenvolvimento intersubjetivo do indivíduo.

9. Bibliografia

9.1 Fontes primárias

- 1922, *Der deutsche Künstlerroman*, Dissertação. Friburgo.
- 1932 [1987], *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Seyla Benhabib (trad.), Cambridge e Londres: The MIT Press.
- 1932 [2005], "Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus" ("Novas fontes sobre a fundação do materialismo histórico"), em *Heideggerian Marxism*, Richard Wolin e John Abromeit (eds.) Lincoln e Londres: University of Nebraska Press.

- 1937 [2007a], "Der affirmative Character der Kulture," *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI(1), Paris: Librairie Félix Alcan, 1937; traduzido como "O caráter afirmativo da cultura", *Negations*, Boston, 1968; a referência é à versão em *Herbert Marcuse: Art and Liberation*, Douglas Kellner (ed.), London and New York: Routledge, 2007.
- 1941 [1983], *Razão e Revolução: Hegel e a Ascensão da Teoria Social*, Nova Jersey e Londres: Humanities Press.
- 1941 [1998], OB "Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna", em *Tecnologia, Guerra e Fascismo*, Douglas Kellner (ed.) Londres e Nova York: Routledge Press.
- 1955, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press.
- 1958, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, New York: Vintage Books.
- 1960 [2011], "From Ontology to Technology", em *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, Douglas Kellner (ed.), Londres e Nova York: Routledge Press.
- 1961 [2001], "O Problema da Mudança Social na Sociedade Tecnológica", em *Towards a Critical Theory of Society*, Douglas Kellner (ed.), Londres e Nova York: Routledge Press.
- 1964, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.
- 1965, "Tolerância Repressiva" (com RP Wolff e Barrington Moore), em *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press.
- 1968a, "Postscript 1968," em *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press.
- 1968b, *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston: Beacon Press.
- 1969, *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon Press.

- 1970, *Five Lectures*, Jeremy Shapiro e Shierry Weber (trad.), Boston: Beacon Press.
- 1972, *A Study on Authority*, Joris De Bres (trad.), London and New York: Verso.
- 1973, *Estudos em Filosofia Crítica*, Joris De Bres (trad.), Boston: Beacon.
- 1978, *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston: Beacon Press.
- 1978, "BBC Interview: Marcuse on the Frankfurt School," em Bryan Magee (Ed.), *Man of Ideas*, (pp. 62-73). Londres: BBC Publishing.
- 1998, *Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse* (Volume 1), Douglas Kellner (ed.), Londres e Nova York: Routledge.
- 2001, *Towards A Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse* (Volume 2), Douglas Kellner (ed.), Londres e Nova York: Routledge.
- 2005a, *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse* (Volume 3), Douglas Kellner (ed.), Londres e Nova York: Routledge.
- 2005b, *Heideggerian Marxism*, Richard Wolin e John Abromeit (eds.), Lincoln e Londres: University of Nebraska Press.
- 2007a, *Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse* (Volume 4), Douglas Kellner (ed.), Londres e Nova York: Routledge.
- 2007b, *The Essential Marcuse*, Andrew Feenberg e William Leiss (ed.), Boston: Beacon Press.

- 2011, *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse* (Volume 5), Douglas Kellner (ed.), Londres e Nova York: Routledge.
- 2014, *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse* (Volume 6) Douglas Kellner e Clayton Pierce (ed.), Londres e Nova York: Routledge.

9.2 Fontes secundárias

- Abromeit, John, 2011, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Nova York, Melbourne, Madri, Cidade do Cabo: Cambridge University Press.
- Abromeit, John e Mark Cobb (eds.), 2004, *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Nova York e Londres: Routledge.
- Alford, Fred C., 1985, *Science and the Revenge of Nature: Habermas & Marcuse*, Tampa and Gainesville: University Presses of Florida.
- Sempre, Joan, 1995, *Teoria Crítica e Possibilidades Políticas: Concepções de Política Emancipatória nas Obras de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*, Westport, Connecticut e Londres: Greenwood Press.
- Anderson, Kevin B. e Russell Rockwell (eds.), 2012, *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978*, Lanham, Boulder, Nova York, Toronto, Plymouth, Reino Unido: Lexington Books.
- Benjamin, Jessica, 1988, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and The Problem of Domination*, New York: Pantheon Books.
- Bernstein, Richard, 2013, "Marcuse's Critical Legacy," *Radical Philosophy Review*, 16(1): 59-71.

- Bokina, John e Timothy Lukes (eds.), 1994, *Marcuse: From the New Left to the Next Left*, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Breines, Paul (ed.), 1970, *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*, New York: Herder and Herder.
- Bronner, Stephen Eric, 2002, *Critical Theory and Its Theorists*, Nova York e Londres: Routledge.
- Chodorow, Nancy J., 1989, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven e Londres: Yale University Press.
- Davis, Angela, 2004, "Marcuse's Legacies," em *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, John Abromeit e Mark Cobb (eds.), New York and London: Routledge.
- Dabrowski, Tomash Conrad, 2016, "Filosofia Concreta: O Problema do Julgamento na Primeira Obra de Herbert Marcuse," *Filosofia e Crítica Social*, 42(6): 576-593.
- Farr, Arnold, 2009, *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*, Lanham, Boulder, Nova York, Toronto e Plymouth, Reino Unido: Lexington Books.
- Feenberg, Andrew, 2018, "Marcuse," *Radical Philosophy Review*, 21(2): 271-298.
- Feenberg, Andrew, 2005, *Heidegger e Marcuse: A Catástrofe e Redenção da História*, Nova York e Londres: Routledge.
- Foucault, Michel, 1976 [1990], *The History of Sexuality: An Introduction*, Nova York: Vintage Books.
- ---, 1980, "Body/Power", em *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings*, Nova York: Pantheon Books.
- Friedman, Lawrence, 2013, *The Lives of Erich Fromm*, Nova York: Columbia University Press.

- Geoghegan, Vincent, 1981, *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, Londres: Pluto Press.
- Habermas, Jürgen e Charles Reitz, 2013, "Herbert Marcuse," *Radical Philosophy Review*, 16(1): 17-19.
- Held, David, 1980, *Introdução à Teoria Crítica: Horkheimer e Habermas*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Holman, Christopher, 2013, *Politics as Radical Creation: Herbert Marcuse and Hannah Arendt on Political Performability*, Toronto: University of Toronto Press.
- Honneth, Axel e Reitz Charles, 2013, "Herbert Marcuse e a Escola de Frankfurt," *Radical Philosophy Review*, 16(1): 49-57.
- Horowitz, Gad, 1977, *Repression: Basic and Surplus Repression in Psychoanalytic Theory: Freud, Reich e Marcuse*, Toronto e Buffalo: University of Toronto Press.
- Jay, Martin, 1973, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston e Toronto: Little, Brown and Company.
- Katz, Barry, 1982, *Herbert Marcuse e a Arte da Liberação: Uma Biografia Intelectual*, Londres: Verso.
- Kellner, Douglas, 1984, *Marcuse and the Crisis of Marxism*, Londres: Macmillan.
- Kellner, Doug, Tyson Lewis, Clayton Pierce e Daniel Cho (eds.), 2009, *Marcuse's Challenge to Education*, Lanham, Boulder, Nova York, Toronto, Plymouth, Reino Unido: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lipshires, Sidney, 1974, *Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond*, Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Company, INC.

- Lukes, Timothy, 1985, *The Flight into Inwardness: An Exposition and Critique of Herbert Marcuse's Theory of Liberative Aesthetics*, Londres e Toronto: Susquehanna University Press e Associated University Press.
- Marks, Robert, 1970, *The Meaning of Marcuse*, Nova York: Ballantine Books.
- MacIntyre, Alasdair, 1970, *Marcuse*, Londres: Fontana/Collins.
- Maley, Terry (ed.), 2017, *One-Dimensional Man 50 Years On: The Struggle Continues*, Halifax e Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Pippin, Robert, Andrew Feenberg e Charles Webel, 1988 (eds.), *Marcuse: Teoria Crítica e a Promessa de Utopia*, Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, INC.
- Power, Nina, 2009, *One Dimensional Woman*, Winchester, Reino Unido e Washington, EUA: Zero Books.
- ---, 2013, "Marcuse and Feminism Revisited," *Radical Philosophy Review*, 16(1): 73-79.
- Reitz, Charles, 2000, *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagement with Herbert Marcuse*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Reitz, Charles, 2019, *Ecologia e Revolução: Herbert Marcuse e o Desafio de um Novo Sistema Mundial Hoje*, Nova York e Londres: Routledge.
- Schoolman, Morton, 1980, *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York: The Free Press.
- Steuernagel, Gertrude, 1979, *Political Philosophy as Therapy: Marcuse Reconsidered*, Westport, Connecticut e Londres, Inglaterra: Greenwood Press.

- ---, 1994, "Marcuse, the Women's Movement, and Women's Studies," in *Marcuse: From the New Left to the Next Left*, editado por John Bokina e Timothy J. Lukes, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Wiggershaus, Rolf, 1994, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Michael Robertson (trad.), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Wolin, Richard, 2001, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas e Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- ---, 2005, "Introduction: What is Heideggerian Marxism," in Wolin & Abromeit (eds.) 2005, pp.xi-xxx.
- Wolff, Kurt e Barrington Moore (eds,) 1968, *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston: Beacon Press.

9.3 Outros Trabalhos Citados

- Freud, Sigmund, 1915 [1949], "Repressão" em *Sigmund Freud: Collected Papers* Vol. IV, Ernest Jones (trad.), Londres: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Freud, Sigmund, 1930 [1961], *Civilization and its Discontents*, James Strachey (trad.), Nova York e Londres: WW Norton & Company.
- Heidegger, Martin, 1927 [1962], *Being and Time*, John Macquarrie e Edward Robinson (trad.), Nova York, Hagerstown, São Francisco, Londres: Harper & Row Publishers.
- Marx, Karl e Friedrich Engels, 1848 [1964], *O Manifesto Comunista*, Samuel Moore (trad.), Nova York: Washington Square Press.

- Marx, Karl, 1844, "Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844", em *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, meio vol 3, seção I, D. Rjazanov (ed.), Frankfurt: Marx-Engels Archiv, 1932.

Autor: Arnold Farr

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

WALTER BENJAMIN

A importância de Walter Benjamin como filósofo e teórico crítico pode ser avaliada pela diversidade de sua influência intelectual e pela contínua produtividade de seu pensamento. Principalmente considerado como um crítico literário e ensaísta, a base filosófica dos escritos de Benjamin é cada vez mais reconhecida. Eles foram uma influência decisiva sobre a concepção de Theodor W. Adorno sobre a atualidade ou adequação da filosofia ao presente (Adorno 1931). Na década de 1930, os esforços de Benjamin para desenvolver uma teoria estética materialista e politicamente orientada provaram ser um estímulo importante tanto para a Escola de Teoria Crítica de Frankfurt quanto para o poeta e dramaturgo marxista Bertolt Brecht.

O aparecimento tardio dos escritos compilados de Benjamin determinou e sustentou a recepção anglófona de seu trabalho (uma seleção de dois volumes foi publicada em alemão em 1955, com uma edição completa não aparecendo até 1972-89, e uma edição crítica de 21 volumes está em produção desde 2008; as antologias inglesas apareceram pela primeira vez em 1968 e 1978, e os quatro volumes *Escritos Seleccionados* entre 1996 e 2003). Originalmente recebido no contexto da teoria e estética literária, somente nas últimas décadas do século XX a profundidade filosófica e a amplitude cultural do pensamento de Benjamin começaram a ser plenamente apreciadas.

Apesar do tamanho volumoso da literatura secundária que produziu, seu trabalho continua sendo uma fonte contínua de produtividade. Uma compreensão do contexto intelectual de sua obra contribuiu para o renascimento filosófico do romantismo alemão antigo. Sua filosofia da linguagem desempenhou um papel seminal na teoria da tradução. Seu ensaio sobre "*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*"

continua sendo um importante texto teórico para a teoria do cinema. *Rua de Mão única* e a obra decorrente de sua pesquisa inacabada sobre a Paris do século XIX (*O Projeto das Arcadas*), fornecem um estímulo teórico para a teoria cultural e os conceitos filosóficos do moderno.

A compreensão messiânica da história de Benjamin tem sido uma fonte duradoura de fascínio teórico e frustração para uma gama diversificada de pensadores filosóficos, incluindo Jacques Derrida, Giorgio Agamben e, em um contexto crítico, Jürgen Habermas. A "*Crítica da violência*" e "*Sobre o conceito de história*" são fontes importantes para a discussão de Derrida sobre a messianidade, que influenciou, juntamente com a discussão da alegoria de Paul de Man, para a recepção pós-estruturalista dos escritos de Benjamin. Aspectos do pensamento de Benjamin também foram associados a um renascimento da teologia política, embora seja duvidoso que essa recepção seja fiel às tendências do próprio pensamento político de Benjamin. Mais recentemente, *Primeiros Escritos* em 2011 e as transcrições de seus programas de rádio para crianças (*Rádio Benjamin*) em 2014.

ÍNDICE

1. Esboço Biográfico
2. Primeiras Obras: Kant e a Experiência
3. Romantismo, Goethe e a Crítica
4. Constelações Barrocas
5. O Projeto das Arcadas
6. Arte e Tecnologia
7. Baudelaire e o Moderno
8. Imagem, História, Cultura
9. Bibliografia

- 9.1 Leitura primária
- 9.2 Biografias em inglês
- 9.3 Antologias Inglesas Seleccionadas
- 9.4 Literatura Secundária Seleccionada

1. Esboço Biográfico

Walter Bendix Schoenflies Benjamin nasceu em 15 de julho de 1892, o mais velho de três filhos em uma próspera família berlinense de origem judaica assimilada. Aos 13 anos, após um prolongado período de doença, Benjamin foi enviado para um internato co-educacional progressista em Haubinda, Turíngia, onde formou um importante parentesco intelectual com o reformador educacional liberal Gustav Wyneken. Em seu retorno a Berlim, ele começou a contribuir para *O Início*, uma revista dedicada aos princípios de Wyneken sobre a pureza espiritual da juventude, artigos que contêm de forma embrionária importantes ideias sobre experiência e história que continuam a ocupar seu pensamento maduro. Como estudante nas universidades de Freiburg e Berlim, Benjamin assistiu a palestras do filósofo neokantiano Heinrich Rickert e do sociólogo Georg Simmel, enquanto continuava a se envolver ativamente no crescente Movimento Juvenil.

Em 1914, porém, Benjamin denunciou seu mentor e retirou-se do movimento em resposta a uma palestra pública na qual Wyneken elogiou a experiência ética que a eclosão da guerra proporcionou aos jovens. Em 1915, uma amizade começou entre Benjamin e Gerhard (mais tarde Gershom) Scholem, um colega estudante em Berlim. *Angelus Novus* em suas últimas teses "*Sobre o conceito de história*". Scholem se mostraria fundamental para estabelecer e, em parte, moldar o legado das obras de Benjamin após sua morte (Raz-Krakotzkin 2013).

A tese de doutorado de Benjamin, "*O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*", foi premiada, com a maior das honras, pela Universidade de Berna, na Suíça, em 1919. Seu célebre ensaio sobre a novela de Goethe, *As afinidades eletivas*, foi iniciado logo depois e colocou em prática a teoria da crítica de arte desenvolvida em sua dissertação. A tese de habilitação de Benjamin sobre a *Origem do Drama Trágico Alemão* – a tese que o teria capacitado a se tornar um acadêmico profissional – havia, ele temia, com a morte de seu aliado intelectual, o teólogo protestante Florens Christian Rang, perdido seu "leitor adequado" (CC 3:16).

Em 1925, ele foi forçado a retirar sua submissão da Universidade de Frankfurt e com ela a possibilidade de um futuro cargo acadêmico. No entanto, apesar desse fracasso acadêmico, um trecho da obra apareceu em um jornal literário dois anos depois e o livro foi publicado no ano seguinte (1928), recebendo rapidamente atenção favorável em vários jornais e periódicos conceituados na Alemanha e em outros lugares (Brodersen 1996, 154). Em uma reviravolta irônica, a *Habilitação* fracassada de Benjamin no estudo tornou-se o assunto de um curso de seminário ministrado na Universidade de Frankfurt em 1932-3 por Theodor Wiesengrund (mais tarde Theodor W. Adorno).

Grande parte da redação de sua tese foi concluída em 1924 na ilha italiana de Capri, para onde Benjamin havia se refugiado por motivos financeiros. A estada seria decisiva, porém, pois foi aqui que conheceu a produtora de teatro bolchevique letã Asja Lacis, com quem iniciou um relacionamento eroticamente frustrado, mas intelectualmente produtivo. "*Nápoles*" foi escrito em conjunto com Lacis em 1925, enquanto *Rua de mão única*, uma coleção quase construtivista de fragmentos escritos entre 1923-1926 e dedicados a Lacis em sua

publicação em 1928, e o inacabado *Projeto das Arcadas*, iniciadas no final da década de 1920, ambas exibem uma experimentação modernista com a forma que pode ser em parte atribuída à influência de Lacis. Sua virada marxista para o materialismo histórico foi agravada por seu estudo entusiástico da *História e Consciência de Classe* de Georg Lukács enquanto estava em Capri e uma visita a Lacis na Moscou soviética no inverno de 1926-7.

No início da década de 1930, Benjamin estava intimamente envolvido nos planos de um periódico de esquerda intitulado '*Crise e Crítica*', em colaboração com Ernst Bloch, Sigfried Kracauer e, entre outros, o poeta, dramaturgo e diretor de teatro marxista Bertolt Brecht (Wizisla 2009, 66-98). Benjamin havia sido apresentado a Brecht por Lacis em 1929 e na década seguinte desenvolveu uma estreita amizade pessoal, na qual suas afinidades literárias e políticas foram cimentadas nas difíceis condições do exílio político.

Benjamin empreendeu uma série de estudos sobre o "teatro épico" de Brecht e modelou as transmissões de rádio que escreveu e apresentou durante esse período com base nas experiências deste último em didatismo teatral (Brodersen 1996, 193). Em 1933, Benjamin deixou a Alemanha nazista pela última vez, seguindo Adorno, Brecht e muitos outros amigos judeus para um exílio que ele dividiu entre Paris, Ibiza, San Remo e a casa de Brecht perto de Svendborg, na Dinamarca.

Durante a década de 1930, o Instituto de Pesquisa Social, a essa altura sob a direção de Horkheimer e exilado de sua base na Universidade de Frankfurt, proporcionou a Benjamin importantes oportunidades de publicação, bem como um estipêndio financeiro cada vez mais necessário. Theodor W. Adorno, que havia sido apresentado a Benjamin uma década antes por um amigo em comum, Siegfried Kracauer, foi

fundamental para garantir esse apoio. Uma consequência importante dessa dependência, no entanto, foram as revisões editoriais a que foram submetidos os principais ensaios nos quais Benjamin desenvolveu sua teoria materialista da arte, como "*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*" e aqueles sobre Baudelaire e Paris que surgiram do *Projeto das Arcadas*.

Com a eclosão da guerra em 1939, Benjamin foi temporariamente internado nos "campos de concentração" franceses estabelecidos para cidadãos alemães. Em sua libertação, alguns meses depois, ele retornou a Paris e lá continuou seu trabalho na Biblioteca Nacional no *Projeto das Arcadas*. As anotações de sua pesquisa inacabada foram deixadas sob a custódia do bibliotecário e amigo, o escritor Georges Bataille, enquanto Benjamin fugia de Paris antes do avanço do exército alemão no verão de 1940.

Os últimos meses da vida de Benjamin refletem a experiência precária de inúmeros outros judeus alemães na França de Vichy: uma fuga para a fronteira e os preparativos para a emigração por meios legais ou ilegais. Sem o visto de saída necessário da França, ele se juntou a um grupo guiado que cruzou os Pirineus na tentativa de entrar na Espanha como refugiados ilegais. Rejeitado pelos funcionários da alfândega, Benjamin suicidou-se na pequena cidade fronteiriça espanhola de Port Bou, em 27 de setembro de 1940.

2. Primeiras Obras: Kant e a Experiência

A importância dos primeiros fragmentos inéditos de Benjamin para a compreensão de seu projeto filosófico mais amplo foi enfatizada por vários estudiosos (Wolfharth 1992; Caygill 1998; Rrenban 2005). De fato, sem eles torna-se difícil compreender o contexto intelectual e a tradição histórica a

partir dos quais Benjamin escreve e, portanto, quase impossível compreender os fundamentos filosóficos de suas obras. Dos primeiros escritos publicados de Benjamin, sua tentativa no ensaio intitulado '*Experiência*' (1913/1914) para distinguir um conceito alternativo e superior de experiência fornece uma introdução útil a uma preocupação central e duradoura de seu pensamento.

A preocupação de Benjamin em delinear uma experiência imediata e metafísica do espírito é valiosa para fornecer uma descrição temática de uma oposição conceitual operando ao longo de seu pensamento. Filtrado aqui pelos ideais culturais do Movimento Juvenil, isso contrasta as "experiências" vazias, sem espírito [*Geistlosen*] e não artísticas acumuladas ao longo de uma vida meramente vivida [*erlebt*] com aquele tipo privilegiado de experiência que se enche de conteúdo espiritual através de seu contato duradouro com os sonhos da juventude (ES 1, 3-6).

A influência de Nietzsche nesses textos anteriores é perceptível (McFarland 2013), particularmente, na importância que o jovem Benjamin atribui à experiência estética na superação do niilismo amargurado dos valores contemporâneos (embora ele seja incapaz de articular essa transformação cultural aqui além de um vago apelo ao cânone dos poetas alemães: Schiller, Goethe, Hölderlin e Stefan George).

Em 1918, a tentativa de uma compreensão mais sistemática e filosoficamente sofisticada de um "conceito superior de experiência" (ES 1, 102) dentro do que Benjamin agora chama de "a filosofia vindoura" é articulada em relação ao idealismo transcendental de Kant. Benjamin argumenta que o valor da filosofia platônica e kantiana reside em sua tentativa de assegurar o escopo e a profundidade do conhecimento por meio da justificação, exemplificada na maneira como Kant conduz uma investigação crítica sobre as condições transcendentais do

conhecimento. Mas essa tentativa kantiana de apreender um conhecimento certo e atemporal é, por sua vez, baseada em um conceito empírico de experiência que se restringe, argumenta Benjamin, àquela experiência “nua, primitiva, autoevidente” do Iluminismo, cujo paradigma é a física newtoniana (ES 1, 101). Apesar da introdução de um sujeito transcendental por Kant, seu sistema permanece vinculado a uma compreensão empirista ingênua da experiência, do tipo privilegiado na tradição científica positivista como o encontro entre um sujeito distinto (concebido como uma consciência cognoscente que recebe intuições sensíveis) e um objeto (entendido como uma coisa-em-si causadora de sensações).

Em contraste, o conceito pré-iluminista de experiência conferiu ao mundo um significado cada vez mais profundo, porque a Criação assume uma importância religiosa reveladora. Isso é aparente não apenas na visão de mundo profundamente cristã da Europa medieval, mas sobrevive de forma secularizada no humanismo renascentista e barroco e em pensadores do “contra-iluminismo” como Hamann, Goethe e os românticos. Benjamin sugere que a “grande transformação e correção que deve ser realizada sobre o conceito de experiência, orientado tão unilateralmente ao longo de linhas matemático-mecânicas, pode ser alcançada apenas relacionando o conhecimento à linguagem, como foi tentado por Hamann durante a vida de Kant” (ES 1, 107-8).

No ensaio *‘Sobre a linguagem como tal e a linguagem do homem’* (1916), Benjamin oferece uma concepção teológica da linguagem que se baseia na discussão de Hamann sobre a Criação como a impressão física da Palavra divina de Deus, para afirmar que “não há evento ou coisa na natureza animada ou inanimada que não participe de alguma forma da linguagem” (ES 1, 62-3). Isso implica que toda experiência – incluindo a

percepção - é essencialmente linguística, enquanto toda linguagem humana (incluindo a escrita, tipicamente associada a uma mera convenção) é inerentemente expressiva e criativa. A linguagem é privilegiada como modelo de experiência nesses primeiros ensaios precisamente porque mina e transgride as claras divisões e limitações que operam no sistema kantiano, incluindo aquela fundamental que distingue entre o sujeito e o objeto das sensações. Se ambos são constitutivamente linguísticos, a linguagem serve como um meio de experiência que une o "sujeito" e o "objeto" ostensivo em uma relação mais profunda, talvez mística, de parentesco subjacente.

De modo mais geral, a metacrítica de Hamann fornece a Benjamin um sentido da hipocrisia da separação kantiana entre entendimento e sensibilidade com base em uma noção vazia e puramente formal de razão pura, que só pode ser postulada de acordo com o conteúdo estético concreto da linguagem.

Enquanto Benjamin não está interessado em retornar ao projeto pré-crítico de uma dedução racionalista da experiência, nem a uma concepção diretamente religiosa do mundo, ele está interessado em como o conceito científico de experiência que Kant está utilizando distorce a estrutura do sistema filosófico de Kant, e como isso pode ser corrigido com o uso de conceitos teológicos. A epistemologia deve abordar não apenas "a questão da certeza do conhecimento que é duradouro", mas também a questão negligenciada da "integridade de uma experiência que é efêmera" (ES 1, 100).

A sugestão de Benjamin sobre como esse projeto pode ser formulado dentro do sistema kantiano é superficial, mas mesmo assim indica algumas das preocupações preocupantes de seus escritos posteriores. Em geral, envolve a expansão das formas espaço-temporais

limitadas e categorias essencialmente causal-mecanicistas da filosofia de Kant através da integração de, por exemplo, experiências religiosas, históricas, artísticas, linguísticas e psicológicas. A preocupação duradoura de Benjamin com o novo, o antiquado e o heterônomo reflete essa tentativa de integrar possibilidades fenomenológicas mais especulativas de experiência no âmbito do conhecimento filosófico. Resiste a privilegiar uma única disciplina de conhecimento, preservando uma multiplicidade que implica a verdade no problema da representação estética. Isso levaria Benjamin a tentar um repensar radical do conceito filosófico da Ideia, longe de suas associações dualistas com uma essência atemporal e puramente racional das coisas.

Benjamin também acredita que uma metafísica mais especulativa exigiria a abolição da nítida distinção entre Natureza e Liberdade – ou mecanismo causal e vontade moral – na arquitetônica de Kant. Uma vez que é uma compreensão específica da “dialética” que faz a mediação entre essas duas esferas no sistema crítico de Kant, isso implica um repensar especulativo da dialética kantiana. Isso sugere que novas possibilidades de relações lógicas silogísticas podem ser abertas, incluindo o que ele chama de “uma certa não-síntese de dois conceitos em outro” (ES 1, 106; cf. Weber 2008, 48).

A relação de não-síntese sugerida aqui pode ser vista como informando a compreensão de Benjamin sobre a Ideia como uma constelação de extremos em *Origem do drama trágico alemão* e da imagem dialética em seus escritos maduros. Nesse sentido, a metacrítica de Benjamin a Kant representa uma tentativa de construir uma tradição pós-kantiana alternativa à da dialética hegeliana. Portanto, exigia uma nova filosofia da história.

3. Romantismo, Goethe e a Crítica

Benjamin inicialmente procurou desenvolver essas ideias no contexto da filosofia da história de Kant, acreditando que era nesse contexto que os problemas do sistema kantiano poderiam ser totalmente expostos e desafiados (C, 98). Um artigo muito antigo, *'A vida dos estudantes'* (1915), é útil para sugerir como esses problemas se manifestam dentro da filosofia da história. Ela rejeita uma "visão da história que põe sua fé na extensão infinita do tempo e, portanto, se preocupa apenas com a velocidade, ou falta dela, com que os povos e as épocas avançam no caminho do progresso" e contrasta isso com uma perspectiva "na qual a história parece estar concentrada em um único ponto focal, como aqueles que tradicionalmente se encontravam nas imagens utópicas dos filósofos" (ES 1, 37). A última visão "messiânica" da história tem uma intenção e uma metodologia distintas: visa apreender como os elementos do que Benjamin chama de "condição última" e "estado metafísico supremo" da história - que poderíamos chamar de Absoluto histórico - aparecem não como o *telos* ou fim da história, mas como um estado imanente de perfeição que tem o potencial de se manifestar em qualquer momento particular (ES 1, 37).

Ele afirma que o reconhecimento necessário de tal condição metafísica requer um ato de crítica [*Kritik*] (ES 1, 38). Benjamin havia proposto inicialmente a filosofia da história de Kant como tema de sua dissertação de doutorado e, embora sentisse a necessidade de mudar isso para a filosofia da arte dos primeiros românticos alemães, características cruciais do projeto proposto sobreviveram no trabalho final. Leitores astutos, diz ele, ainda podem discernir nele um "insight sobre a relação de uma verdade com a história" (C, 135-6). Especificamente, o conceito de crítica de arte que opera na estética romântica repousa sobre pressupostos

epistemológicos que revelam a essência 'messiânica' do romantismo (ES 1, 116-7; n.3, 185).

Em sua dissertação de doutorado, Benjamin argumenta que a relação filosófica entre a Ideia de arte e obras de arte particulares postuladas na estética romântica deve ser entendida em relação à teoria da reflexão de Fichte. Isso procurou fundamentar a possibilidade de um tipo certo e imediato de cognição sem recorrer à noção problemática de uma intuição intelectual. Para Fichte, a reflexão indica a atividade livre da consciência tomando-se como seu próprio objeto de pensamento: sua capacidade de pensar por pensar. Ao fazer isso, a forma inicial do pensamento é transformada em seu conteúdo. Nessa reflexão, o pensamento parece capaz de apreender-se imediatamente como sujeito pensante e, portanto, de possuir um certo tipo de conhecimento imediato e fundacional.

Embora Benjamin apresente uma série de críticas específicas à posição filosófica de Fichte em sua dissertação, ele valoriza o conceito fichtiano de reflexão por fornecer o fundamento epistemológico dos entendimentos de Friedrich Schlegel e Novalis sobre a função metafísica da crítica de arte. Alguns estudiosos, no entanto, questionaram a precisão da interpretação de Benjamin do conceito de reflexão de Fichte e a importância que ele atribui a ela na epistemologia romântica (Bullock 1987, 78-93; Menninghaus 2005, 29-44).

Ao contrário de Fichte, aqui o imediatismo e a infinitude não são aspectos mutuamente exclusivos da cognição. A singularidade do conceito romântico do Absoluto reside no fato de que a concepção romântica de infinitude não o considera vazio, mas "substancial e preenchido" (ES 1, 129). Benjamin argumentou que os românticos identificaram especificamente essa estrutura do Absoluto com a Ideia de arte e, em particular, com a forma artística (ES 1, 135).

A crítica de arte torna-se central para esse conceito de realização infinita porque, assim como a relação epistemológica entre reflexão e pensamento em Fichte, a crítica consome a obra finita e particular, elevando-a a um nível superior - no qual a forma da obra é transformada em conteúdo como objeto da crítica - e simultaneamente conecta a forma artística particular da obra com a continuidade e a unidade da forma absoluta na Ideia de arte. A crítica é, para os românticos, a continuação e a conclusão contínua de uma obra particular por meio de sua conexão infinita com outras obras de arte e obras de crítica. Ao conceber a ideia de arte como um "meio de reflexão", os primeiros românticos dissolvem a visão de mundo iluminista das ciências positivas que Fichte herdou de Kant e, ao fazê-lo, superam as injunções críticas impostas à experiência do infinito (ES 1, 132; 131).

Na versão da dissertação formalmente submetida à universidade, Benjamin conclui identificando a teoria romântica da crítica de arte com "a consumação da obra" (ES 1, 177). A obra de arte fornece o critério imanente para a reflexão crítica, que por sua vez completa a obra elevando-a a uma existência autônoma e superior. Essa crítica imanente rejeita tanto a imposição dogmática de regras externas (como as da estética clássica) quanto a dissolução de critérios estéticos (com o apelo ao gênio artístico). Ele fornece, pensou Benjamin, um dos legados fundamentais para um conceito moderno de crítica de arte.

A versão que circulou entre amigos e colegas não conclui com uma afirmação completa do Romantismo, porém, mas contém um posfácio crítico que torna explícitas as objeções críticas que Benjamin inseriu cuidadosamente no texto. Isso sugere que a teoria romântica da arte e, por implicação, a estrutura do Absoluto na qual ela se baseia, é

problematicamente unilateral e incompleta no que diz respeito a (1) seu formalismo, (2) sua positividade e (3) sua singularidade.

1. Como o conteúdo de cada nível sucessivo de reflexão é fornecido pela forma de seu objeto, a crítica desdobra o germe da criticabilidade imanente contido na forma de cada obra de arte particular. Esse formalismo impede qualquer discussão séria sobre o conteúdo específico da obra de arte.
2. Inversamente, qualquer coisa imanentemente não criticável não pode constituir uma verdadeira obra de arte. Como consequência, a crítica romântica é incapaz de diferenciar obras de arte boas ou ruins, pois seu único critério é se uma obra *é* ou *não* arte. Tal crítica é inteiramente positiva em sua avaliação e carece do importante momento negativo essencial ao julgamento.
3. Finalmente, Schlegel “cometeu o velho erro de confundir 'abstrato e 'universal' quando acreditou que tinha de transformar aquele fundamento [absoluto] [da arte] em um indivíduo”, afirma Benjamin (ES 1, 166-7). Ele, portanto, deu uma “falsa interpretação” da unidade de todas as obras quando a concebeu como pertencente a alguma obra mística, singular e transcendental.

A consequente necessidade do que Benjamin apresenta como uma modificação goethiana do romantismo alemão antigo é exposta no posfácio. A relação entre essas críticas ao romantismo e o pensamento de Goethe é sugerida na afirmação de que “em última análise, a tese mística de que a própria arte é uma obra... Com sua ênfase equivocada na singularidade da Ideia de arte, a realização romântica só coincide com o infinito do incondicionado, significando que a realização é uma categoria essencialmente não histórica do infinito. Tal crítica não pode ser descrita como julgamento, uma vez que todo julgamento autêntico envolve um

momento negativo essencial de conclusão na "auto-aniquilação" (ES 1, 152).

Consequentemente, porque o "messianismo romântico não está em ação com toda a sua força" aqui (ES 1, 168), os românticos foram cada vez mais forçados a recorrer aos "apetrechos" da ética, religião e política para fornecer o conteúdo necessário para completar sua teoria da arte.

A concepção de Goethe do julgamento estético e seu princípio da "não criticabilidade" das grandes obras forneceram a Benjamin uma maneira de pensar a modificação necessária à ideia romântica alemã de arte. Sua explicação da estrutura metafísica implícita do correspondente Ideal da arte de Goethe revela as características contrastantes de sua estrutura do Absoluto: como uma esfera de conteúdo puro, um meio de refração destrutiva, e uma pluralidade de arquétipos descontínuos (Charles 2020, 53-67). Porque obras finitas e particulares nunca podem ser romantizadas na unidade de um Absoluto individual, elas permanecem imanentemente incompletas e ainda assim incapazes de consumação superior: um "torso", desmembrado em relação ao todo, como um cadáver em sua morte. Nesse contexto, a verdadeira tarefa da crítica torna-se não a consumação da obra viva, mas aquela conclusão destrutiva da obra moribunda.

O ensaio de Benjamin sobre "*Afinidades Eletivas de Goethe*" (1924-5) fornece uma peça exemplar de tal crítica, enquanto desenvolve o conceito ainda mais, situando-o mais explicitamente no contexto da história. Aqui, cabe à crítica a tarefa de revelar o que Benjamin chama de "conteúdo de verdade de uma obra de arte", que está intimamente ligado ao seu "conteúdo material" no início da história da obra (ES 1, 297). Em contraste com o mero comentário - que não passa de uma consideração dessas características agora historicamente anacrônicas de seu conteúdo material

- o objetivo da crítica é a destruição dessa camada externa para que o conteúdo de verdade interior da obra seja apreendido. O erro filológico fundamental do comentário é apenas situar a obra em relação à "experiência vivida [*Erlebnis*]" da vida biográfica de seu autor (exemplificado na biografia de *Goethe* de Friedrich Gundolf em 1916), em vez do meio mais amplo de recepção histórica através do qual passou para o crítico contemporâneo.

A teoria romântica da crítica imanente de Benjamin insiste que a obra deve conter seu próprio critério interno, de modo que a crítica proceda da própria obra e não da vida do autor (ES 1, 321). Começando, portanto, com as características estranhas e marcantes da obra de Goethe que passaram a preocupar os críticos posteriores, Benjamin examina como elas são derivadas de técnicas emprestadas da forma distinta da novela. Essa construção em forma de novela concede as *Afinidades Eletivas* sua estranha qualidade fábula, que o diferencia do naturalismo de um romance típico. É essa camada mítica, como conteúdo material real da obra, que expressa a presença de uma atitude panteísta e "demoníaca" em relação à natureza na obra de Goethe.

O conteúdo de verdade, ao contrário, não deve ser buscado nas características conspícuas da técnica da obra, mas na unidade de sua forma distinta. A tarefa da crítica é fazer desse conteúdo de verdade um objeto de experiência. Ela não se preocupa com a vida ou as intenções do artista, mas com aquela aparência ou aparência de vida que a própria obra possui em virtude de sua capacidade mimética de representação: sua expressividade linguística, que é descrita como um limite e limite da vida (ES 1, 350). O que é essencial para a arte, no entanto, e o que a distingue da aparência da natureza, é o "inexpressivo [*Ausdruckslos*]": aquela violência crítica dentro da obra de arte que "retém essa aparência, enfeitiça

o movimento e interrompe a harmonia" (ES 1, 340). "Só o inexpressivo completa a obra" como obra de arte, argumenta Benjamin, e o faz destruindo a aparência de unidade da obra, a falsa aparência de totalidade que lhe pertence.

Ao contrário da intensificação da reflexão romântica, quando essa própria aparência se torna objeto de uma aparência de nível superior, uma dissonância refrativa é aberta. Baseando-se no conceito de cesura de Hölderlin para descrever esse momento, Benjamin o chama de "ruptura contrarrítmica" (ES 1, 341). Ao concentrar seus esforços na representação dessa cesura, a crítica genuína, por sua vez, aprofunda a violência refrativa, realizando um ato destrutivo ou mortuário de autoaniquilação sobre a obra.

A arte, no limite de sua capacidade mimética, chama a atenção para sua construção e, ao fazê-lo, encontra os recursos para encapsular uma verdade mais profunda. É contra o que Benjamin chama de certeza mística cristã na reconciliação futura (que Goethe insere na conclusão da novela como uma tentativa de contrariar o fatalismo mítico que domina em outros lugares) que ele endossa o vislumbre paradoxal de esperança identificado com a imagem de uma estrela cadente que aparece na novela de Goethe (ES 1, 354-355). Se a imagem da estrela mantém sua relação com o simbólico aqui, ela o faz de acordo com a descrição anterior de Benjamin do inexpressivo como "o torso de um símbolo" (ES 1, 340). No entanto, talvez seja melhor entender o significado da cesura aqui no contexto da teoria da alegoria. Isso só é devidamente formulado na próxima grande obra de Benjamin, sua tese sobre a *Origem do drama trágico alemão* (1928).

4. Constelações Barrocas

Trágico é um termo usado para caracterizar um tipo de drama que surge durante o período barroco da história da arte no final do século XVI e início do século XVII. Os principais exemplos discutidos na tese de Benjamin não vêm de seus grandes expoentes, Pedro Calderón de la Barca e William Shakespeare, mas dos dramaturgos alemães Martin Opitz, Andreas Gryphius, Johann Christian Hallmann, Daniel Caspar von Lohenstein e August Adolf von Haugwitz. Suas peças são caracterizadas por uma simplicidade de ação comparável ao classicismo do teatro renascentista anterior, mas também contêm características peculiarmente barrocas. Estes incluem um bombástico exagerado e violento em sua linguagem (incluindo uma tendência figurativa para a contração linguística), uma ausência de profundidade psicológica em seus personagens, uma preponderância e dependência de adereços e máquinas teatrais e uma ênfase grosseira na violência, sofrimento e morte (cf. Newman 2011; Ferber 2013).

Deixando de lado por enquanto a introdução metodológica (referida em inglês como 'Prólogo Epistemo-Crítico'), a primeira parte da tese de Benjamin se preocupa em repudiar a tentativa dogmática de críticos posteriores de impor a essas peças os critérios externos da estética aristotélica, que estão enraizados na tragédia clássica. A compreensão de Benjamin sobre a tragédia aqui (e sua abordagem da peça de luto em geral) é parcialmente influenciada por *O Nascimento da Tragédia*, de Friedrich Nietzsche. Benjamin afirma que *O Nascimento da Tragédia* substantia a visão crítica de que a empatia do sentimento moderno não direcionado é inútil para compreender adequadamente a tragédia antiga (OT, 93). Em vez disso, Nietzsche empreendeu uma investigação metafísica sobre a essência da tragédia como uma interação dialética dos impulsos

estéticos contrastantes da aparência apolínea e da verdade dionisiaca. Essa dialética é central para as próprias investigações filosóficas de Benjamin, particularmente sua afirmação – derivada de sua discussão sobre as *Afinidades Eletivas* de Goethe – de que um momento inexpressivo é constitutivo da arte, no qual os limites da aparência são abordados precisamente para iluminar uma verdade artística.

Mas Benjamin também critica Nietzsche por restringir sua abordagem à estética e, portanto, renunciar à compreensão da tragédia em termos históricos. Sem uma filosofia da história, o estudo de Nietzsche foi incapaz de situar o significado político e ético das características metafísicas e míticas que isola (OT, 93). Influenciado pelas ideias de Franz Rosenzweig e Florens Christian Rang (Asman 1992), Benjamin apresenta a tragédia como expressão de uma ruptura percebida entre a era pré-histórica de deuses e heróis míticos e o surgimento de uma nova comunidade ética e política. As limitações históricas da teoria da tragédia de Nietzsche tornam-se agudas quando se trata da questão da possibilidade de uma recuperação da forma trágica no teatro moderno.

De acordo com os princípios da crítica romântica discutidos acima, as peças de luto contêm sua própria forma distinta e devem ser criticadas de acordo com seus próprios padrões imanentemente descobertos. O “conteúdo [*Gehalt*]” e o “objeto verdadeiro” da peça de luto barroca não é, como na tragédia, mito, mas sim vida histórica (OT, 46). Assim como o empréstimo que Goethe faz da forma da novela, esse conteúdo é em parte derivado de outras estruturas estéticas, principalmente do foco escatológico da literatura cristã medieval: as peças da Paixão, as peças de mistério e as crônicas cuja historiografia retratava “todo o curso da história, a história do mundo como história da salvação” (OT, 65). Mas a renúncia luterana da ênfase católica nas boas obras e a tendência secularizante

implícita nas filosofias jurídicas e políticas naturalistas dos séculos 16 e 17 (discutidas em relação à teoria da soberania de Carl Schmitt) resultaram no desnudamento do valor e significado humanos de tal história. Essa combinação tensa e antinômica de transcendência e imanência produz um híbrido inquieto, no qual a história – como narrativa da marcha humana em direção à redenção no Dia do Juízo – perde a certeza escatológica de sua conclusão redentora e torna-se secularizada em um mero cenário natural para a luta profana pelo poder político.

As reflexões de Benjamin sobre a violência soberana no século 17 podem ser contrastadas com sua discussão do tipo revolucionário em '*Crítica da Violência*' (1921), em si uma resposta às *Reflexões sobre a Violência* (1908) de Georges Sorel. Esses textos provocaram uma série de respostas no contexto da teologia política, principalmente de Carl Schmitt, Jacques Derrida e Giorgio Agamben. Schmitt respondeu diretamente ao ensaio de Benjamin em *Hamlet ou Hécuba* (1956).

A seção de Derrida sobre a '*Crítica da Violência*' em *Força da Lei: O Fundamento Místico da Autoridade* (1989) questiona essa evocação de um tipo revolucionário de violência divina, um engajamento crítico que continua na discussão de Derrida sobre o messiânico em *Espectros de Marx* (1994) e *Marx e Filhos* (1999), e em relação a Schmitt em *A política da amizade* (1994). Essas relações complexas entre Benjamin, Schmitt e Derrida tornaram-se objeto de vários estudos, incluindo o *Estado de Exceção* de Agamben (2004). A esse respeito, não foi a teologia política de Schmitt, mas o vitalismo reacionário de Ludwig Klages que provou ser um objeto de fascínio mais influente e duradouro para Benjamin (Fuld 1981; McCole 1993, 178-180, 236-246; Wolin 1994, xxi-xxxviii; Wohlfarth 2002, 65-109; Lebovic 2013, 1 -10, 79-110; Charles 2018, 52-62).

Na segunda parte de sua tese, Benjamin emprega o conceito de alegoria para expor a estrutura escatológica implícita dessas obras. No entanto, a primeira parte utiliza a tensão distorcida dessa estrutura para distinguir a técnica específica e historicamente conspícua da peça de luto barroca alemã. Isso conclui identificando tristeza ou luto (*Trauer*) como o humor predominante inerente à sua estrutura metafísica, em contraste com o sofrimento da tragédia. Com a “secularização total do histórico no estado de criação... a história passa para o cenário” para se tornar história natural (OT, 81), cuja cognição concomitante é uma contemplação melancólica das coisas que obtém satisfação enigmática de seu próprio reconhecimento de sua transitoriedade e vazio (OT, 141). “Pois toda a sabedoria do melancólico escuta o profundo”, afirma Benjamin: “ela é conquistada pela imersão na vida das coisas da criatura, e nada da voz da revelação a atinge. Tudo a ver com Saturno aponta para as profundezas da terra...” (OT, 157).

Compreender como a forma dessas obras é determinada por seu conteúdo de verdade requer uma reconstrução do conceito barroco do alegórico que estrutura seu clima de contemplatividade melancólica. A alegação de Benjamin é que uma compreensão genuína do alegórico como surgiu em sua forma mais elevada no século XVII foi obscurecida, por um lado, pela estetização romântica posterior do símbolo e, por outro, pela tendência de conceber o alegórico negativamente em seu contraste com esse conceito estético desvalorizado.

É somente recuperando primeiro um conceito teológico genuíno do símbolo, portanto, que podemos, por sua vez, distinguir um conceito autêntico do alegórico. Isso deve ser feito reafirmando a unidade teológica profunda, mas paradoxal, entre o material e o transcendental encontrado no simbólico. A distinção fundamental entre conceitos teológicos de

símbolo e alegoria será então vista não como concernente a seus diferentes objetos (Ideia *versus* conceito abstrato), mas às diferentes maneiras pelas quais eles significam, expressam ou representam esse objeto. Benjamin concluirá que essa diferença é, especificamente, temporal.

Baseando-se em percepções não desenvolvidas encontradas na obra dos mitógrafos Georg Friedrich Creuzer e Johann Joseph von Görres, Benjamin aponta como "a medida temporal para a experiência do símbolo [*Symbolerfahrung*] é o instante místico [*Nu*]" (OT, 173). Devemos entender a temporalidade do alegórico, ao contrário, como algo dinâmico, móvel e fluido. Este conceito autêntico de alegoria surge no barroco do século XVII como resposta à antítese entre a religiosidade medieval e a secularização renascentista já discutida.

A espacialização da estrutura temporal da escatologia no alegórico corresponde à naturalização da estrutura religiosa da história no barroco: "Enquanto no símbolo, com a sublimação da queda, o semblante transfigurado da natureza se revela fugazmente à luz da salvação, na alegoria está diante dos olhos do observador a *facies hippocratica* [lit. 'Rosto de Hipócrates' = as feições afundadas, ocas e comprimidas exibidas pelos moribundos] da história como paisagem primitiva petrificada. A história, em tudo o que é intempestivo, doloroso e abortado que lhe pertence desde o início, está inscrita em um rosto - não, em uma caveira [*Totenkopfe*]" (OT, 174).

Do ponto de vista do alegórico, a transformação instantânea dentro do simbólico torna-se uma história natural tão lenta que todo signo parece congelado e - aparentemente solto de qualquer outra relação - arbitrário. A corporeidade concreta do roteiro escrito exemplifica essa ênfase alegórica nas coisas. Alegoria não é a

representação *convencional* de alguma expressão, mal compreendida por críticos posteriores, mas uma *expressão* de convenção [*Ausdruck der Konvention*] (OT, 185). A expressão alegórica inclui como objeto essa mesma convencionalidade do histórico, essa aparência de insignificância e indiferença. Ou seja, a própria convenção passa a ser significada ou expressa.

O que Benjamin redescobre no alegórico é, então, algo próximo ao conceito de inexpressivo, como o tronco de um símbolo, introduzido no ensaio sobre Goethe. Benjamin argumenta que essa predominância do ponto de vista alegórico no barroco do século XVII encontra sua expressão mais dramática na peça de luto e que, conseqüentemente, a ideia da peça de luto deve ser apreendida por meio do alegórico.

O 'Prólogo Epistemo-Crítico' da obra pode ser entendido como tendo duas funções centrais: fornecer uma justificativa metodológica direta para a teoria da crítica utilizada na obra, por meio de uma problematização das abordagens disciplinares existentes, e resgatar implicitamente um conceito de experiência alegórica que é delineado na segunda parte da tese em termos passíveis de modernidade. Ao nível da metodologia, Benjamin defende a necessidade de uma abordagem transdisciplinar (Osborne 2011, 24) das obras de arte, capaz de superar criticamente as limitações epistemológicas e históricas das disciplinas existentes da filosofia da arte e da história da arte (especificamente, a história literária).

Esse aspecto transdisciplinar da tese de Benjamin pode explicar em parte as dificuldades de sua recepção na Universidade de Frankfurt, onde a tese foi rejeitada pelos departamentos de filosofia e literatura. Grande parte da discussão teórica no Prólogo está preocupada em corrigir a unilateralidade metodológica de cada abordagem existente por meio das características positivas da outra. Em geral, a filosofia da arte atende

corretamente ao problema das essências, mas permanece estorvada pela falta de qualquer consideração histórica adequada. Inversamente, a história da arte se preocupa com a linhagem histórica, mas não tem um conceito adequado de essência. No entanto, não é simplesmente uma fusão de estética e história que é necessária, mas seu repensar radical de acordo com primeiro um conceito histórico de essência e segundo um conceito filosófico de história.

Em linhas gerais, a teoria das Ideias de Benjamin transpõe o problema filosófico do realismo metafísico para o contexto da estética. Isto é, pergunta sobre a realidade de gêneros estéticos como a 'tragédia' ou de épocas artísticas como a 'Renascença' que classificam um grupo de obras particulares de acordo com um conjunto de características comuns. O Prólogo critica as tradições existentes de nominalismo estético por sua resolução inadequada do problema. O uso acrítico de métodos indutivos demonstrado por historiadores literários rejeita a hipostatização de termos como "Renascimento" sob o argumento de que promove uma falsa identidade entre características empíricas semelhantes, o que obscurece sua diversidade. Essa aversão a qualquer realismo das Ideias constitutivas se fundamenta no critério positivista da verificação factual.

Um termo como "Renascimento" é consequentemente utilizado por eles apenas sob a condição de ser entendido apenas como um conceito geral abstrato. Isso rapidamente leva ao ceticismo, no entanto, uma vez que ainda falha em abordar os critérios problemáticos pelos quais esse conceito geral é inicialmente escolhido e abstraído da multiplicidade de particulares ou com base em que esses particulares são agrupados. Consequentemente, falha em apreciar a necessidade da postulação platônica de Ideias para a representação de essências: enquanto os conceitos buscam tornar o semelhante idêntico, as Ideias são

necessárias para efetuar uma síntese dialética entre extremos fenomenais (OT, 18-19).

Ao contrário, os filósofos da arte possuem uma preocupação com o essencial que acaba por renunciar a qualquer noção de formas genéricas, sob o fundamento de que a originalidade singular de cada obra implica que o único gênero essencial possível deve ser o universal e individual da própria arte. O erro – como Benjamin havia anteriormente acusado os primeiros românticos alemães, discutido acima – é dissolver estruturas ou formas estéticas reais e importantes em uma unidade indiferenciada (de arte), que nega sua multiplicidade irreduzível (OT, 21-23).

A teoria das Ideias apresentada no Prólogo é truncada e difícil de entender fora do contexto das obras anteriores de Benjamin, e a tradição filosófica com a qual ela se envolve é ainda mais obscurecida na primeira tradução inglesa. No entanto, os aspectos críticos da investigação de Benjamin defendem – contra versões estéticas do empirismo positivista – um realismo metafísico e, contra certas versões do idealismo filosófico, um essencialismo não singular. Ou seja, ele não restringe a possibilidade da realidade metafísica apenas aos particulares empíricos atuais e defende a multiplicidade e não a singularidade da essência (entendida, em termos goethianos, como uma harmonia e não uma unidade de verdade). Ao fazê-lo, ele deve abordar aquele paradoxo "teológico", mencionado na discussão do símbolo e da alegoria, de como o transcendental/supersensual aparece imanentemente dentro do material/sensível. Benjamin deixa claro que a relação entre Ideias e fenômeno não é nem de "contenção" aristotélica nem de legalidade ou hipótese kantiana. As ideias não são dadas a alguma intuição intelectual,

mas são passíveis de representação sensorial. Tal representação sensível da verdade permanece a tarefa da filosofia.

A elaboração teórica de Benjamin procede por desconcertantes reconfigurações imagéticas de elementos pré-existentes na tradição filosófica. Ele oferece uma série de possibilidades para pensar tais Ideias no Prólogo, retiradas não apenas do âmbito da filosofia, mas também da estética, da teologia e da ciência. A primeira é a Ideia platônica, aqui divorciada de sua associação com a ascensão científica a algum conhecimento puramente racional e objetivo (como aparece no relato da dialética na *República*) e, em vez disso, ligada à discussão da bela aparência no *Banquete* (OT, 6).

A segunda é a do Nome Adâmico, conforme desenvolvido em sua teoria anterior da linguagem. Nesse contexto, ele comenta que os primeiros românticos alemães foram frustrados em sua tentativa de renovar a teoria das Ideias porque a verdade assumiu o caráter de consciência reflexiva para eles, em vez daquele caráter linguístico sem intenção em que as coisas foram subsumidas sob Nomes essenciais pelo interrogatório primordial de Adão [*urvernehmen*] (OT, 15). Nomear é a história primordial [*Urgeschichte*] de significar, indicando um desinteresse coisal que contrasta com a intencionalidade dirigida e unificadora da fenomenologia husserliana (OT, 14). O terceiro é o Ideal goethiano, que é lembrado aqui no contexto das “Mães” faustianas e que aponta implicitamente para suas discussões anteriores sobre Goethe (OT, 11).

Finalmente, e mais notoriamente, Benjamin compara a objetividade virtual da Ideia representada através da reconfiguração de fenômenos reais a uma constelação astrológica, que simultaneamente agrupa e é revelada pelo aglomerado de estrelas individuais (OT, 11). Diz-se que a Verdade é “atualizada na dança redonda das Ideias apresentadas” (OT,

4). Este conceito de constelação é retomado diretamente na palestra inaugural de Adorno '*A Atualidade da Filosofia*', onde ele fala da 'manipulação de material conceitual pela filosofia... de agrupamento e arranjo experimental, de constelação e construção' (Adorno 1931, 131). Passa a informar a prática filosófica de Benjamin em seus principais escritos a partir deste ponto, de *Rua de mão única* (1928), através da demanda metodológica para a construção da história e a teoria concomitante da imagem dialética em seu trabalho relacionado ao "*Projeto das Arcadas*" na década de 1930, até o conceito de história apresentado em seu célebre ensaio tardio, '*Sobre o conceito de história*' (1940).

A preocupação de Benjamin em reincorporar a perspectiva da transformação temporal da arte exige uma radicalização análoga. A "classificação genética e concreta" (OT, 24) que Benedetto Croce chamou de história (para distingui-la daquele pensamento generalizante que se abstrai da mudança e do desenvolvimento) deve agora ser reconciliada com a teoria das Ideias de Benjamin. Pois a filosofia messiânica da história que fundamenta a obra de Benjamin problematiza as formulações existentes dos conceitos de história e origem histórica. De acordo com sua discussão sobre a Ideia, o conceito de origem histórica não deve ser reduzido à causalidade e atualidade do empiricamente factual, nem deve ser considerado como uma essência puramente lógica e atemporal.

Não é apenas, argumenta Benjamin, "o vir a ser do que originou" e não pode ser reconhecido na "existência nua e manifesta do factual" (OT, 24). Pois a sequência "histórica" que permite a representação da Ideia deve incluir não apenas a dos fenômenos reais de um determinado período, mas também a de seu desenvolvimento subsequente na compreensão de épocas posteriores. Uma investigação da essência da peça de luto alemã,

por exemplo, não pode se restringir a eventos contemporâneos e peças reais como se fossem "fatos" estabelecidos e decididos de uma vez por todas, mas deve também investigar a mudança de compreensão desta época histórica e a variação da recepção dessas peças, incluindo as condições anteriores de sua própria autocompreensão.

Mas também não é uma categoria "puramente lógica", como se a Ideia fosse uma essência separada e não relacionada com a história, a ser apreendido através de uma abstração de todos esses desenvolvimentos históricos particulares (OT, 25). Origem [*Ursprung*] é, portanto, distinto de um vir-a-ser meramente genético [*Entstehung*] e desenvolvimento evolutivo da 'história pura', para incluir a história interior essencial da "vida das obras e formas" (OT, 24-6).

A "ciência da Origem" é uma história filosófica, uma história do essencial, cuja contemplação alista uma perspectiva dialética para apreender a forma do "fenômeno original": como algo sujeito a um processo de devir e desaparecimento e, portanto, apenas parcial e incompleto. Benjamin mais uma vez recorre a uma imagem: "A origem se coloca como redemoinho na corrente do devir e arrasta vigorosamente o material emergente em seu ritmo" (OT, 24). A crítica tenta virtualmente remontar a história anterior e posterior (pré e pós história) dos fenômenos em uma constelação histórica, na qual a Ideia é representada e os fenômenos redimidos. Esta é sua função messiânica em relação ao Absoluto histórico.

O Prólogo também busca resgatar a experiência alegórica reconhecida nas peças-luto para uma teoria moderna da crítica. A contemplação alegórica visa à ruína das coisas para que possa, em seu momento redentor, construir [*baun*] um novo todo a partir dos elementos do antigo. O caráter dessa construção a distingue da invenção criativa da

fantasia, pois manipula e rearranja materiais pré-existentes. Deixar uma marca ou impressão dessa construção é um de seus objetivos.

Essa dupla ênfase na destruição e na construção levou vários estudiosos a ver uma antecipação da desconstrução derridiana na obra de Benjamin (Fischer 1996, Seção 1: Modernidade/Pós-modernidade; Weber 2008, 122-128), embora deva ser notado que sua consideração da historicidade específica desse conceito de crítica e sua insistência no conteúdo de verdade imanente das obras de arte permanece resolutamente modernista e não pode ser facilmente assimilada a qualquer posição "pós-moderna" (cf. Weigel 1996, xiv). A afinidade subjacente entre o romantismo e o barroco reside na preocupação modernista de corrigir o classicismo na arte e na perspectiva quase mítica do classicismo em geral (OT, 230; 185).

O Prólogo reflete sobre essa 'modernidade' do barroco quando observa como as "analogias impressionantes com o estado atual da literatura alemã repetidamente deram origem a... imersão no barroco" (OT, 36). Embora Benjamin esteja citando as semelhanças entre o expressionismo na literatura moderna e o exagero maneirista do barroco, sua própria reconstrução da experiência alegórica e seu valor para a teoria estética é experimentada de acordo com uma conjunção histórica entre o passado barroco e a modernidade do presente de Benjamin: a modernidade revela e é revelada no barroco.

O livro sobre peças de luto concluiu o "ciclo de produção" alemão de Benjamin (C, 322). No início da década de 1920, Benjamin mergulhou no que foi planejado como um estudo em larga escala do pensamento político, do qual restam apenas alguns fragmentos e a "Crítica da violência" (Steiner 2001, 61). Como observa Uwe Steiner, embora o pensamento político de Benjamin possa estar situado no meio da recepção

expressionista de Nietzsche, a centralidade que a realização da felicidade ocupa em sua definição de política como “a satisfação da humanidade não aprimorada” é construída em oposição direta ao heroísmo trágico de Zaratustra (Steiner 2001, 49-50, 61-62). Isso marca tanto uma continuidade quanto uma ruptura com o que Irving Wohlfarth chamou de sua anterior “política da juventude” (Wohlfarth 1992, 164), *Meditações inoportunas*.

Benjamin observou que sua ruptura com o Movimento Juvenil não constituiu o abandono desse pensamento anterior, mas sua submersão em um “radicalismo mais duro, mais puro, mais invisível” (C, 74). Isso explica em parte o que Clark descreve como o caráter “enigmático” – o que Adorno denominou (ES 4, 101-2) – o materialismo antropológico do *Projeto das Arcadas*, onde, comenta Clark, é “como se tal política estivesse sendo ativamente veiculada e desenvolvida em outro lugar” (Clark 2003, 45-46).

Um novo ciclo foi iniciado com *Rua de mão única* (escrito em 1923-6, publicado em 1928), cuja forma e conteúdo põe em prática aquele conceito especulativo de experiência, com sua imersão alegórica nas profundezas das coisas, que foi teoricamente articulado nas obras consideradas acima. A cidade fornece o material sensorial e imagético para a *Rua de mão única*, enquanto os gêneros folheto, cartaz e anúncio fornecem o princípio construtivo pelo qual ele é reorganizado como uma constelação. Essa metodologia formal se assemelha à mídia tecnológica da fotografia e do filme, bem como às práticas de vanguarda do construtivismo russo e do surrealismo francês. Isso implica o que Adorno descreve como uma “filosofia dirigida contra a filosofia” (Adorno 1955, 235) ou o que Howard Caygill chama de “filosofar além da filosofia” (Caygill 1989, 119).

A apresentação do capitalismo contemporâneo como modernidade metropolitana em *Rua de mão única* também marca o ponto de virada nos escritos de Benjamin, do que ele chamou retrospectivamente de “uma forma arcaica de filosofar ingenuamente apanhada na natureza” (BA, 88) para o desenvolvimento de “uma visão política do passado” (ES 2, 210). A teoria da experiência delineada em seus primeiros escritos é alistada para fins revolucionários. No ensaio “*Surrealismo: O Último Instantâneo da Intelligentsia Europeia*” (1929), a experiência surrealista fornece um exemplo de uma “iluminação profana”, que, em contraste com o tipo sagrado e moralista encontrado na religião, foi guiada por uma política e uma “inspiração antropológica materialista” (ES 2, 209). A energia latente que reside nas coisas mais destituídas e antiquadas é, através da construção de novas constelações políticas, transformada em uma experiência revolucionária inebriante (ES 2, 210).

5. O Projeto das Arcadas

A cidade foi a sementeira do marxismo “gótico” de Benjamin (Cohen 1993); Paris é seu campo de testes. Todos os escritos de Benjamin, desde o outono de 1927 até sua morte em 1940, relacionam-se, de uma forma ou de outra, com seu grande estudo inacabado “*Paris – a capital do século XIX*”, também conhecido como *O Projeto das Arcadas*, por causa de sua imagem fundadora, tirada por Benjamin do romance de 1926, *O Camponês de Paris*, do surrealista francês Louis Aragon. Este foi um livro sobre o qual Benjamin escreveu: “Eu nunca conseguia ler mais do que duas ou três páginas na cama à noite antes que meu coração começasse a bater tão forte que tive que deixar o livro de lado” (BA, 88).

As passagens se tornariam apenas uma das cinco ou seis imagens arquetípicas do espaço psicossocial da Paris do século 19 em torno do

qual o projeto foi organizado - cada uma emparelhada com um indivíduo particular e tematicamente representativo. Mas forneceu o modelo para os outros, e sua origem surrealista e impulso utópico liminar, nem interior nem exteriormente, colocou a imagem-desejo e a imagem-sonho - no limiar do sono e da vigília - no centro de uma obra que foi inicialmente concebida como uma espécie de "conto de fadas dialético" (a figura com a qual "as arcadas" foi emparelhada foi o socialista utópico Charles Fourier). Todos os principais ensaios de Benjamin da década de 1930 derivaram seu ímpeto e orientação de sua obra *Arcadas* e serviram para adiar sua conclusão no ato de elaborar seus elementos.

Esse adiamento também foi, em parte, resultado de um processo de amadurecimento - uma espécie de amadurecimento - imanente à própria obra. *As Arcadas* foi um projeto vasto e ambicioso, não apenas em termos da massa e amplitude de suas fontes de arquivo (procuradas por Benjamin na Biblioteca Nacional em Paris), mas também - na verdade, principalmente - com respeito à sua intenção filosófica e histórica, e os desafios metodológicos e representacionais que impôs.

Seu amplo, mas minuciosamente investigado objeto histórico, era atuar como o ponto de entrada na experiência filosoficamente compreendida do capitalismo metropolitano - não uma experiência passada, ou a experiência de uma fase passada do desenvolvimento capitalista, mas a experiência da metrópole capitalista nos dias de Benjamin - através da construção de uma série específica de relações entre seus elementos "então" e "agora". A prática de pesquisa, organização conceitual e apresentação que envolvia era autoconscientemente concebida como um modelo de trabalho para uma nova historiografia materialista, filosoficamente orientada, com intenção política.

Seu status final, fragmentário e “arruinado” passou a ser não apenas o sinal de uma falha de conclusão, mas o paradigma de uma forma de incompletude constitutiva que é característica de todo conhecimento sistematicamente orientado nas condições da modernidade. A esse respeito, em seu próprio fracasso em ser atualizado, confirmou a verdade histórica e filosófica fundamental da análise anterior de Benjamin do fragmento romântico - estendendo o gênero de uma forma até então inimaginável.

No fluxo e refluxo de seus ritmos mutáveis - acréscimos, revisões, reformulações e recuperações - o *Projeto das Arcadas* de Benjamin fornece um estudo de caso extraordinário no trabalho de construção conceitual por meio da configuração e reconfiguração de materiais de arquivo. As volumosas 'Notas e Materiais' que compõem as *Arcadas* como chegou até nós permaneceu inédito até 1982, aparecendo finalmente em inglês apenas em 1999 (EC V; PA).

Somente a partir de sua publicação foi possível ter uma noção clara da trajetória geral do pensamento de Benjamin durante esse período - tornando redundante, ou pelo menos deslocando, muitas das polêmicas associadas a ciclos anteriores de recepção. As notas e materiais estão organizados em vinte e seis '*convolutos*' (literalmente 'feixes') ou pastas, designados alfabeticamente, tematicamente definidos por vários *objetos* (arcadas, catacumbas, barricadas, construções de ferro, espelhos, modos de iluminação...), *tópicos* (moda, tédio, teoria do conhecimento, teoria do progresso, pintura, conspirações...), *figuras* (o colecionador, o flâneur, o autômato...), *autores* (Baudelaire, Fourier, Jung, Marx, Saint-Simon...) e suas combinações.

O projeto como um todo recebeu duas denúncias ou resumos, em 1935 e 1939 (o segundo, em francês). No entanto, sua abrangência e

ambição teórica – nada menos que uma construção filosófica da “história primeira do século XIX” (BA, 90) – somaram-se às circunstâncias da vida de Benjamin no exílio (a necessidade constante de ganhar dinheiro escrevendo e a incerteza de uma editora para o projeto) para frustrar sua realização. O único segmento longo do texto completo deriva da parte dedicada a Baudelaire (uma das cinco partes na exposição de 1939, cortada de seis na versão inicial de 1935): a segunda de suas três seções projetadas, 'A Paris do Segundo Império em Baudelaire' - embora nunca tenha sido publicada durante a vida de Benjamin.

No entanto, o capítulo central desta seção, "O Flaneur", foi revisado e expandido (em parte, em resposta a uma troca de cartas com Adorno) no ensaio "*Alguns Motivos em Baudelaire*", que foi publicado na revista do Instituto, *Revista de Pesquisa Social*, em janeiro de 1940. Um poderoso esboço comprimido de material correspondente à seção final, sobre a mercadoria como um objeto poético, existe como 'Central Park' (ES 4, 161-199). À medida que o projeto evoluiu e em resposta às barreiras à sua realização, Baudelaire tornou-se cada vez mais central no pensamento de Benjamin ('*Convolutos J*', em Baudelaire, é de longe o mais longo dos convolutos). Incentivado por Horkheimer, Benjamin planejou publicar o material sobre Baudelaire como um livro separado, intitulado *Charles Baudelaire: Um poeta lírico na era do capitalismo*. O desenvolvimento desse processo, pelo qual uma história primordial do século XIX gradualmente se transformou em um livro sobre Baudelaire e o "alto capitalismo", pode ser representado esquematicamente da seguinte maneira.

PARIS – CAPITAL DO SÉCULO XIX (Exposição de 1939)

A. Fourier, ou as Arcadas

(+) [Daguerre, ou o Panorama—só na versão de 1935]

B. Grandville, ou as Exposições Mundiais

C. Louis Philippe, ou o Interior

D. Baudelaire, ou as ruas de Paris

↳ Charles Baudelaire, um poeta lírico na era do alto capitalismo

1. [Baudelaire como alegorista]

2. A Paris do 2º Império em Baudelaire

I. O Bohème

II. O flâneur*

III. O moderno

3. [A mercadoria como objeto poético]**

E. Haussmann, ou as Barricadas

* Expandido e publicado como 'Some Motifs in Baudelaire' (1940)

** Em rascunho como 'Central Park' (1938)

No entanto, reduzir o projeto à sua própria e restrita trajetória de fato, rica como é, violenta demais o quadro histórico e filosófico que ele incorpora, do qual o material sobre Baudelaire ganha seu significado mais amplo. A estrutura histórica abrangente é a da modernidade capitalista como uma "crise de experiência" (os dois termos, capitalismo e modernidade, são indissociáveis para Benjamin no contexto da Europa do século 19 e início do século 20).

A problemática fundadora do pensamento de Benjamin – a expansão do conceito kantiano de experiência, ao infinito – é, portanto, aqui provida de um contexto histórico concreto, no qual a noção de infinito/absoluto torna-se associada ao próprio conceito de história. O problema: resgatar dialeticamente o conceito de experiência [*Erfahrung*] encontrando uma maneira apropriada de vivenciar a própria crise da experiência. Em termos

classicamente 'modernos', o presente é definido como um tempo de crise e transição, e a experiência filosófica (verdade) está associada ao vislumbre no presente, através do passado, de um futuro político utópico que traria um fim à história.

Mais imediatamente, a crise ganha significado político por meio de duas resoluções possíveis: a destrutiva; o outro construtivo/emancipatório – fascismo e comunismo, respectivamente. Nesse sentido, por toda a sua heterodoxia teórica como 'marxista' e suas afinidades filosóficas com Adorno, Benjamin buscava e se solidarizava com novas formas de coletividade ligadas a um futuro comunista. Aqui está a base de sua amizade com Brecht. Ao contrário de Brecht, no entanto, ele os concebeu dentro dos termos de uma história cultural especulativa (Caygill 2004).

Dentro dessa estrutura, três linhas distintas de trabalho (discutidas nas próximas três seções) podem ser discernidas: (1) investigação da crise da experiência por meio da 'crise das artes' (ES 2, 212) por meio dos termos interrelacionados de tecnologia/técnica, aura, reproduzibilidade e coletividade; (2) destilação filosófica da estrutura formal da experiência do novo, e suas contradições históricas e políticas, fora de suas formas sociais, e o exame de suas relações com a alegoria e a forma-mercadoria; (3) construção de uma nova historiografia e de uma nova concepção filosófica da história.

O primeiro pode ser rastreado através de uma série de ensaios interligados, dos quais *'Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia'* (1929), *'Pequena história da fotografia'* (1931), *'A obra de arte na era de sua reproduzibilidade técnica'* (1935-9) e *'O contador de histórias'* (1936) são os mais importantes. A segunda concentra-se em leituras de Baudelaire e textos correlatos de Nietzsche e Blanqui (o foco nesses três pensadores é um foco na relação do capitalismo com a modernidade em

sua forma mais pura e niilista). O terceiro é evocado a partir de uma conjunção reflexiva de Marx, Nietzsche e Surrealismo. Ele toma forma metodológica em 'Convolut N [*Sobre a Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso*]' em *Projeto das Arcadas* e conseguiu sua apresentação acidentalmente definitiva no texto de Benjamin mais frequentemente citado, mas ainda fortemente disputado interpretativamente (Caygill 2004; Löwy 2005; Tiedemman 1989; Wohlfarth 1978): os fragmentos - conhecidos como teses - "*Sobre o Conceito de História*".

6. Arte e Tecnologia

Que Benjamin abordou o significado sintomático da 'crise das artes' para a 'crise da experiência' através do conceito de *Tecnologia* atesta o caráter fundamentalmente marxista de sua concepção do desenvolvimento histórico. É o desenvolvimento das forças produtivas que é o motor da história. No entanto, Benjamin não era um marxista mais ortodoxo em relação à tecnologia do que em relação ao conceito de progresso, cuja versão marxista foi fundamentada pelo Partido Social-Democrata Alemão (PSD) (ver Seção 8, abaixo). Ele não apenas reconheceu o potencial para um "banho de sangue" em uma tecnologia submetida à "ânsia de lucro" (ES 1, 487) - amplamente demonstrada nos horrores da Primeira Guerra Mundial - como também distinguiu entre uma "primeira" e uma "segunda" tecnologia potencialmente libertadora, a última tornando possível "um uso altamente produtivo da auto-alienação do ser humano" (ES 3, 107; 113). Aparece, em alguns lugares, como a base para uma espécie de "cosmopolítica tecnológica" ou política de um "novo corpo tecnóide coletivo" (Caygill 2005, 225; Leslie 2000, 153, em Osborne 2005, II: 391).

O domínio da natureza, assim ensinam os imperialistas, é o objetivo de toda tecnologia [*Technik*]. Mas... a tecnologia não é o domínio da

natureza, mas da relação entre a natureza e a humanidade... Na tecnologia, uma *physis* está sendo organizada por meio da qual o contato da humanidade com o cosmos assume uma forma nova e diferente daquela que tinha nas nações [*Völkern*] e nas famílias (ES 1, 487, tradução corrigida).

O coletivo também é um corpo. E a *physis* que para ela se organiza na tecnologia só pode, através de toda a sua realidade política e factual, ser produzida naquela esfera imagética à qual nos inicia a iluminação profana. Somente quando na tecnologia corpo e imagem se interpenetram de tal forma que toda tensão revolucionária se torna inervação corporal coletiva e todas as inervações corporais do coletivo se tornam descarga revolucionária, a realidade transcendeu a si mesma na medida exigida pelo *Manifesto Comunista* (ES 2, 217-8).

Essas passagens, das seções finais de *Rua de mão única* e do ensaio '*Surrealismo*', respectivamente, transmitem algo do caráter extático do pensamento político de Benjamin no início da década de 1930, em que a tecnologia aparece no fio da navalha política entre suas possibilidades como "um fetiche da desgraça" e "uma chave para a felicidade" (ES 2, 321). A arte - uma arte de massas - surge nesse cenário como o mecanismo educativo por meio do qual o corpo do coletivo pode começar a se apropriar de seu próprio potencial tecnológico.

A primeira tecnologia realmente procurou dominar a natureza, enquanto a segunda visa, antes, uma interação entre a natureza e a humanidade. A principal função social da arte hoje é ensaiar essa interação. Isso se aplica especialmente ao cinema. A função do cinema é treinar o ser humano na percepção e nas reações necessárias para lidar com um vasto aparato cujo papel em suas vidas se expande quase

diariamente. Lidar com esse aparato também os ensina que a tecnologia os libertará de sua escravidão aos poderes do aparato somente quando toda a constituição da humanidade se adaptar às novas forças produtivas que a segunda tecnologia libertou. (ES 3, 107-8)

Na nota de rodapé desta passagem da segunda versão de "*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*" (1936), Benjamin nos remete aos 'falanstérios', os "coletivos agrários autocontidos" da utopia socialista de Fourier. Na convolução de Fourier do *Projeto das Arcadas*, estes são comparados aos dois principais artigos da política de Benjamin: "a ideia de revolução como uma inervação dos órgãos técnicos do coletivo... e a ideia de 'abertura da teleologia natural'" (PA, [W7, 4], 631). Para Benjamin, a arte, na forma de filme - o "desdobramento <resultado> de todas as formas de percepção, os tempos e ritmos, que jazem pré-formados nas máquinas de hoje" - abrigava assim a possibilidade de se tornar uma espécie de ensaio da revolução. "[Todos] os problemas da arte contemporânea", Benjamin insistia, "encontram sua formulação definitiva apenas no contexto do filme" (PA, [K3, 3], 394). A esse respeito, foi a combinação da pedagogia comunista e dos dispositivos construtivos do teatro épico de Brecht que o marcou para ele como um teatro para a era do cinema (EB, 1-25; Wizisla 2009).

Os escritos de Benjamin sobre o cinema são justamente reconhecidos por suas teses iguais da transformação do conceito de arte por sua "reprodutibilidade técnica" e pelas novas possibilidades de experiência coletiva que este contém, na esteira do declínio histórico da "aura" da obra de arte, processo que o cinema se apresenta como definitivamente conclusivo. Muita tinta foi gasta debatendo a tese do declínio da aura na obra de Benjamin. Por um lado, com relação a alguns de seus escritos, o conceito de aura de Benjamin foi acusado de promover

um sentido nostálgico e puramente negativo da modernidade como perda – perda de unidade tanto com a natureza quanto com a comunidade (Benjamin 1989). Por outro lado, na obra sobre cinema, Benjamin parece adotar um modernismo tecnológico afirmativo, que celebra as consequências do declínio. Adorno, por exemplo, sentiu-se traído por esta última posição. Ele escreveu a Benjamin em 18 de março de 1936:

Em seus escritos anteriores... você distinguiu a ideia da obra de arte como uma estrutura do símbolo da teologia, por um lado, e do tabu da magia, por outro. Agora acho um tanto perturbador - e aqui posso ver um resquício sublimado de certos temas brechtianos - que você tenha agora transferido casualmente o conceito de aura mágica para o 'trabalho autônomo de trabalho' e atribuído categoricamente uma função contrarrevolucionária a este último. (BA, 128)

O próprio Brecht, entretanto, ficou horrorizado até mesmo com a função residualmente negativa da aura, registrando sua resposta em seu livro: "é tudo misticismo, em uma postura oposta ao misticismo. ... é bastante medonho" (citado em Buck-Morss 1977, 149). No entanto, Adorno não defendeu a "arte aurática" como tal (sua defesa da arte autônoma baseava-se na experiência derivada de acompanhar o desenvolvimento técnico "autônomo" das leis da forma).

Claramente, o conceito de aura desempenha vários papéis diferentes nos escritos de Benjamin, em suas várias tentativas de apreender seu presente histórico em termos das possibilidades de "experiência" oferecidas por suas novas formas culturais; que ele passou a identificar cada vez mais (alguns dizem precipitadamente) com potencial político revolucionário. No entanto, Adorno estava errado ao ver uma simples mudança de posição, em vez de uma série complexa de inflexões do que era um relato histórico geralmente consistente. Benjamin havia escrito

afirmativamente sobre “a emancipação do objeto da aura” já em 1931, em sua “Pequena História da Fotografia”, na qual ele descreveu as fotografias de Atget como “sugando a aura da realidade como a água de um navio afundando” (ES 2, 518). É aqui que encontramos a definição básica de aura: “Uma estranha trama de espaço e tempo: a aparência única ou aparência de distância, não importa o quão perto possa estar”.

É importante ressaltar que os exemplos dados com essa definição são da natureza: montanhas e um galho observados “em repouso ao meio-dia de verão... até que o momento ou a hora se tornem parte de sua aparência...”. A ‘destruição’ da aura pela transitoriedade e reprodutibilidade é considerada “uma alienação salutar” (ES 2, 518-9). Da mesma forma, quando *‘O Narrador’* relata o “morrer da arte de contar histórias” e “a aura incomparável que envolve o contador de histórias”, é, no entanto, sustentado: “nada poderia ser mais tolo do que querer vê-lo apenas como um ‘sintoma de decadência’, muito menos um ‘sintoma moderno’. É, antes, apenas um concomitante das forças produtivas seculares da história...” (ES 3, 146; 162).

O ensaio *‘A Obra de Arte’* estende e enriquece o relato anterior da transformação tecnológica da percepção da fotografia (“o inconsciente ótico”) com referência ao filme. A diferença reside na insistente dimensão política do ensaio posterior (após a tomada do poder por Hitler em 1933) e sua determinação em introduzir conceitos “que são completamente inúteis para os propósitos do fascismo” (ES 3, 102). O principal problema com o aurático (que é considerado historicamente residual, não eliminado, na verdade talvez ineliminável [Didi-Huberman 2004]) era que, acreditava Benjamin, ele era precisamente “útil para o fascismo”. Esse contexto sobredetermina todo o ensaio, com suas oposições quase maniqueístas entre ritual e política, valor de culto e valor de

exibição. Independentemente dos desenvolvimentos tecnológicos e sociais intervenientes, torna-o um texto muito difícil de simplesmente 'usar' hoje. Para alguns, no entanto, é precisamente a conexão que ela estabelece entre um certo tipo de cultura de massa e o fascismo que fornece sua relevância contínua (Buck-Morss 1992).

7. Baudelaire e o Moderno

O pensamento de Benjamin sobre 'o moderno' é sua contribuição teórica mais importante para o estudo histórico das formas culturais. Frequentemente mal traduzido nas primeiras edições em inglês de seus escritos como 'modernismo', e ainda frequentemente traduzido como 'modernidade' (embora Benjamin tendesse a manter a cunhagem de Baudelaire, *la modernité*, ao fazer essa referência), o Moderno designa tanto uma estrutura temporal formal quanto a gama diversificada de suas instâncias históricas - *passado* e *presente*. Baudelaire é o principal escritor por meio do qual Benjamin pensou 'o moderno'; não como se poderia esperar, com referência ao relato canônico da modernidade em '*O Pintor da Vida Moderna*' (1859/60), mas com relação ao que Benjamin chamou de 'teoria' do moderno estabelecido pela primeira vez em '*O Salão de 1845*': "*o advento do verdadeiro novo*" (ES 4, 45-6, tradução corrigida; EC 1.2, 580).

No ensaio "*O Pintor*" de Baudelaire, *modernité* denota notoriamente "o efêmero, o fugitivo, o contingente". Associa-se à transitoriedade como instanciamento social generalizada da temporalidade do moderno, na metrópole capitalista. Em contraste com a transitoriedade como tal, no entanto, Benjamin estava antes de mais nada (política e filosoficamente) interessado no 'novo', em seu 'advento' ou devir histórico, e em sua qualidade como novidade ou inovação (a novidade do novo), de uma

forma que era conceitualmente distinta da oposição convencional do 'moderno' ao 'antigo' - que Baudelaire notoriamente manteve. Como resultado, Benjamin também estava interessado no que o sociólogo alemão Max Weber teria chamado de sua "rotinização" (embora Benjamin não usasse esse vocabulário): a rotinização que acompanha a generalização do novo como um modo de experiência - na moda e no tédio, em particular - e a estrutura formal da mesmice envolvida em sua repetição. É aqui que a transitoriedade entra em cena - como resultado da generalização da novidade.

Baudelaire abraçou conscientemente a modernidade com "esforço heroico", tentando, como o pintor da vida moderna, "extrair seus aspectos épicos" e "destilar o eterno do transitório"; Benjamin, por outro lado, buscava entendê-lo para encontrar uma saída para o que chamava de seu 'inferno'. Ele captou a relação do transitório com o eterno no relato de Baudelaire sobre a modernidade, mas primeiro, ele desclassificou a noção de 'eterno', reconfigurando-a filosoficamente e, em segundo lugar, tornando a própria relação estritamente dialética: no moderno, é a própria transitoriedade que se eterniza.

Assim, Benjamin não tanto assumiu e atualizou o retrato da modernidade de Baudelaire, mas o leu "sintomaticamente" (no sentido de Louis Althusser), ou mais precisamente, alegoricamente, a fim de descobrir abaixo dele a experiência da transformação do tempo histórico pela forma da *mercadoria*. Baudelaire conseguiu apreender essa experiência, segundo Benjamin, por meio da contraditória temporalidade histórica que estruturou sua obra: ao mesmo tempo resolutamente moderna e, em sua forma poética (lírica), já anacrônica. Benjamin também valorizou a temporalidade histórica disjuntiva das fábulas de Kafka: seu status como parábolas após o "fim da narrativa".

Mas enquanto Kafka era para Benjamin "a figura de um fracasso" (BS, 226) – o inevitável fracasso de uma tentativa de traduzir a experiência [*Erlebnis*] da modernidade para a linguagem da tradição (judaísmo) – a poesia de Baudelaire foi capaz de transmitir a intensidade da experiência da modernidade por meio da própria tensão entre essa experiência e seus meios líricos escolhidos; não apenas negativamente (como Kafka), mas pela maneira como a modernidade transformou esses meios.

Em particular, a lírica permitiu a Baudelaire registrar todo o efeito da temporalidade do moderno na dissolução da subjetividade e o fato de que, conseqüentemente, "é preciso uma constituição heroica para viver o moderno [o *Moderno*]" (ES 4, 44, tradução corrigida; EC 1.2, 577). A extração dos "motivos" metropolitanos pelos quais a leitura de Benjamin de Baudelaire é justamente famosa – o boêmio, o *flâneur* (que gosta de "passear"), a prostituta, o jogador, o trapeiro – são as figuras por meio das quais essa estrutura da experiência aparece. Primárias em Baudelaire, elas são, no entanto, metodologicamente secundárias para Benjamin, como explicava a Adorno: "Basta-me inseri-las no lugar apropriado" (BA, 90).

Baudelaire havia encontrado um método – que chamou de "correspondências" – que incorporava reflexivamente o anacronismo da forma lírica em sua obra. Benjamin apropriou-se desse método, com seus "elementos rituais" dissociados (ES 4, 333), para ler o próprio Baudelaire. No ensaio '*Alguns Motivos em Baudelaire*', correspondências de estrutura temporal, experimentadas como 'choque', ligam a máquina, o filme, a multidão e o jogo de azar:

O que determina o ritmo da produção em uma esteira rolante é o mesmo que fundamenta o ritmo da recepção no filme... A experiência de choque [*Chockerlebnis*] que o transeunte tem na multidão corresponde às 'experiências' isoladas do trabalhador em

sua máquina... O solavanco no movimento de uma máquina é como o chamado golpe em um jogo de azar... (ES 4, 328-30)

Uma única estrutura temporal formal repetitiva e dissociada é detectada sob o rico arranjo de formas fenomenológicas apresentadas na poesia de Baudelaire: "o preço pelo qual se poderia ter a sensação do moderno: a desintegração da aura na experiência de choque". (ES 4, 343, tradução corrigida; EC 1.2, 653)

Além disso, essa chave interpretativa, a experiência do choque, é compreendida por meio de uma série de correspondências teóricas dentro do próprio presente de Benjamin; principalmente, entre a "memória involuntária" de Proust e a teoria da consciência de Freud. Esta correspondência teórica é lida à luz do 'choque de guerra' diagnosticado pela primeira vez durante a Primeira Guerra Mundial, sobre o qual Benjamin havia escrito anteriormente em suas reflexões sobre Ernst Junger em seu ensaio de revisão de 1930, *'Teorias do fascismo alemão'* (ES 2, 312-321). A ligação do moderno ao fascismo não aparece apenas na temática da falsa restauração da aura, mas também no processo de sua desintegração pelo choque (estruturalmente, o choque da multidão é 'como' o choque de uma bomba).

Baudelaire é, portanto, não apenas o escritor privilegiado para o advento da teoria do moderno, mas aquele em cuja obra o século XIX aparece mais claramente como a vida anterior ao presente. No entanto, se foi por meio de Baudelaire que Benjamin apreendeu a estrutura da temporalidade do 'moderno', foi por meio de Nietzsche e Blanqui que ele explorou seu significado histórico ambíguo, pelo modo como suas filosofias refletem a transformação do novo pela mercadoria no 'sempre igual'. "Assim como no século XVII é a alegoria que se torna o cânone das

imagens dialéticas, no século XIX é a novidade" (PA, 11): "A mercadoria substituiu o modo alegórico de apreensão" (ES 4, 188).

É o fragmento 'Central Park' que mais claramente revela as consequências da leitura de Baudelaire por Benjamin para seu conceito de história: o moderno transforma completamente as possibilidades de experiência da história. Por um lado, des-historiciza a experiência, arrancando-a das continuidades temporais da tradição. Por outro lado, uma estrutura messiânica - uma abertura da história para algo fora do tempo - reafirma-se na natureza morta da mesmice inquieta da modernidade. Essa é a famosa "dialética em uma paralisação" de Benjamin (Tiedemann, 1982). Transforma o naturalismo histórico do barroco, analisado na *Origem do Drama Trágico Alemão* (Seção 4, acima), em uma direção futura. Em particular, envolve uma priorização da estase interruptiva da imagem sobre a continuidade da sucessão temporal. De fato, Benjamin sustentava: "O conceito de tempo histórico forma uma antítese à ideia de um continuum temporal" (ES 4, 407).

8. Imagem, História, Cultura

O debate sobre a concepção de história de Benjamin esteve por muitos anos preocupado com a questão de saber se ela é essencialmente "teológica" ou "materialista" em caráter (ou como poderia ser ambos ao mesmo tempo), ocasionada pela conjunção da autoidentificação de Benjamin com o materialismo histórico e seu uso contínuo de motivos explicitamente messiânicos (Wolffarth 1978; Tiedemann 1983-4). Este foi, em grande parte, o legado polêmico da influência concorrente de três amigos - com Gershom Scholem, Theodor W. Adorno e Bertolt Brecht - aplicada à interpretação do texto final de Benjamin, os fragmentos '*Sobre o*

conceito de história' (popularmente conhecidas como *'Teses sobre a Filosofia da História'*).

Scholem promoveu uma interpretação teológica, Brecht inspirou uma materialista, enquanto Adorno tentou forjar alguma forma de compatibilidade entre os dois. No entanto, a questão é mal colocada se for enquadrada nos conceitos aceitos de "teologia" e "materialismo" (o paradoxo torna-se autossustentável), uma vez que o objetivo de Benjamin era repensar radicalmente o significado dessas ideias, com base em uma nova filosofia do tempo histórico.

Essa nova filosofia do tempo histórico é o objetivo final dos últimos escritos de Benjamin. Aparece mais explicitamente, em construção, em 'Convóluto N' do *Projeto das Arcadas*, *'Sobre a Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso'*; é aplicado à história da arte no ensaio de 1937 *'Eduard Fuch, Colecionador e Historiador'*; e se manifesta de forma condensada, retoricamente política e problemática em *'Sobre o conceito de história'*. Deriva de uma crítica dupla do "naturalismo vulgar" do historicismo e do adiamento da ação envolvido no conceito social-democrata de progresso associado (Kittsteiner 1986). Dá origem a uma concepção de inteligibilidade histórica baseada na 'montagem literária' como método de construção de 'imagens dialéticas' (PA, 460-1). E culmina em uma concepção quase messiânica da revolução como uma 'interrupção' da história ou uma 'interrupção do acontecimento': "A sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso histórico, mas sua interrupção frequentemente malsucedida e finalmente alcançada" (ES 4, 402).

Benjamin tomou como um dos principais 'objetivos metodológicos' de seu *Projeto Arcadas* "demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a ideia de progresso", tomando como "conceito fundador...

não o progresso, mas a atualização" (PA, [N2, 2], 460). Ele tinha razões filosóficas e políticas para isso. Filosoficamente, Benjamin via a ideia convencional de progresso como uma projeção no futuro de uma concepção de tempo como 'homogênea' e 'vazia', simbolizada pela tentativa do historicismo de Ranke de representar o passado "como ele realmente foi" (ES 4, 395; 391).

Esta é uma concepção de tempo baseada na continuidade temporal do passado, presente e futuro, no qual os eventos ocorrem e são entendidos como conectados causalmente. É naturalista na medida em que não reconhece nenhuma distinção ontológica temporal fundamental entre passado, tempo presente e futuro; não tem sentido de tempo como produção contínua de diferenciação temporal. O tempo é diferenciado apenas pelas diferenças entre os eventos que ocorrem dentro dele. Em particular, falha em compreender que o tempo histórico (o tempo da vida humana) é constituído por tais diferenciações imanentes, por meio dos modos existenciais de memória, expectativa e ação. Nesse sentido, há afinidades entre a filosofia do tempo de Benjamin e a de Heidegger (Caygill, 1994).

A consequência política do naturalismo temporal subjacente à ideia de "progresso" é o conformismo. Para Benjamin, paradoxalmente, isso se aplicava em particular ao entendimento dos social-democratas alemães do comunismo como um *ideal*, no sentido ético neokantiano do objeto de uma "tarefa sem fim":

Uma vez definida a sociedade sem classes como uma tarefa infinita, o tempo homogêneo vazio foi transformado em uma antessala, por assim dizer, na qual se podia esperar o surgimento da situação revolucionária com mais ou menos serenidade. (ES 4, 402)

Em outras palavras, o conceito de progresso é desmobilizador; e o marxismo foi infectado pela ideologia do progresso. No entanto, em vez de propor uma alternativa existencial, à maneira da “decisão resoluta” de Heidegger, Benjamin se propôs a construir novas concepções de tempo histórico e inteligibilidade histórica baseadas na relação, não entre o passado e o presente, mas entre o “então” e o “agora”, reunidos em imagens do passado. Cada 'agora' historicamente específico foi entendido como correspondendo (no sentido baudelairiano), ou tornando legível, um 'então' particular.

Não é que o passado ilumine o presente, ou o presente ilumine o passado; em vez disso, uma imagem é aquilo em que o que foi se junta num flash com o agora para formar uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética parada. Pois enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a relação do que foi com o agora é dialética: não de natureza temporal, mas figurativa [*bildlich*]. Apenas imagens dialéticas são genuinamente históricas... (PA, [N3, 1], 463)

O método experimental de montagem, emprestado do surrealismo, seria o meio de produção da inteligibilidade histórica. Além disso, a temporalidade 'estática' da imagem foi entendida para conectar tal experiência de significado histórico, diretamente, a um conceito radical ou 'revolucionário' de ação, associado à ideia do presente como crise. A passagem acima continua:

A imagem que é lida – ou seja, a imagem no agora de sua reconhecibilidade [*das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit*] – carrega no mais alto grau a marca do perigoso momento crítico em que toda leitura é fundada. (PA, [N3, 1], 463)

Tais “momentos críticos perigosos” são imanentes à temporalidade da modernidade, em nível estrutural (a temporalidade da crise) e, em cada

caso particular, contingente e conjunturalmente específico. Neles, o passado é entendido “para trazer o presente a um estado crítico”. No entanto, este estado crítico não é uma crise do status quo, mas sim da sua destruição: o momento crítico é aquele em que “o status quo ameaça ser preservado” (PA, [N10, 2], 474). As imagens dialéticas se opõem à ameaça de preservação (tradição) em virtude da força interruptiva que se entende transmitir à experiência como consequência da temporalidade instantânea do agora, ou o que Benjamin chamou de tempo agora [em alemão *Jetztzeit*]: “A imagem dialética é uma imagem que surge repentinamente, num flash” (PA, [N9, 7], 473).

É esta imagem da imagem como um ‘flash’ [*ein aufblitzendes*] e a imagem correspondente da experiência histórica como a descarga de uma força explosiva – a força explosiva do tempo-agora, abrindo o ‘continuum da história’ – pela qual Benjamin é provavelmente mais conhecido. A filosofia do tempo histórico que estas imagens sintetizam foi elaborada por ele em dois contextos principais: o desenvolvimento de uma nova concepção da história cultural e um diagnóstico político da crise histórica da Europa no início da Segunda Guerra Mundial.

Benjamin não via a cultura como ameaçada pela “barbárie”, mas sim ela própria implicada nela:

A barbárie espreita no próprio conceito de cultura – como o conceito de um fundo de valores que é considerado independente não, de fato, do processo de produção no qual esses valores se originaram, mas daquele em que eles sobrevivem. Desta forma, eles servem a apoteose deste último, por mais bárbaro que seja. (PA, [N5a, 7] 467–8)

O conceito de cultura como os valores de uma herança era para Benjamin ‘fetichista’: “A cultura aparece reificada”. Somente uma

compreensão da "importância crucial da recepção... nos permite corrigir o processo de reificação que ocorre em uma obra de arte" (ES 3, 267; 269). Para Benjamin, no entanto, a recepção - ou o que ele chamou de 'vida após a morte' [*Nachleben*] da obra - não era meramente algo que acontecia com a obra, externamente; era tão *constitutivo* da própria obra quanto sua 'pré-vida' [*Vorleben*], ou condições de produção - que são elas mesmas tornadas invisíveis pela ideia de cultura como valor, e estão "envolvidas em um processo constante de mudança" à medida que a própria obra muda.

Uma história cultural materialista restauraria à experiência das obras um sentido de ambos os conjuntos mutáveis de condições (antes e depois), e os conflitos entre eles, em um compromisso "originário para cada presente", uma vez que "[é] o presente que polariza o evento em história anterior e posterior" (ES 3, 261-2; PA, [N7a, 8], 471). É aqui, em um repensar ontológico da recepção, que reside o significado filosófico do interesse de Benjamin pelas tecnologias de reprodução. Com esses conceitos de vida anterior e posterior, Benjamin fundou uma nova problemática para o estudo cultural.

Benjamin estava interessado em 'cultura' não como um reino autônomo de valores ("os valores independentes de realizações estéticas, científicas, éticas... e mesmo religiosas"), mas, ao contrário, como o sociólogo Georg Simmel, cuja *Filosofia do Dinheiro* ele cita a esse respeito, como "elementos no desenvolvimento da natureza humana" (Simmel, citado em PA, [N14, 3], 480). A propósito, o estudo cultural está situado no campo de uma filosofia materialista da história. E a filosofia da história insiste em uma concepção da história como um todo. É aqui que a estrutura messiânica do conceito de história de Benjamin nos confronta como inevitável; embora não necessariamente 'teológico', uma vez que é a

transição de uma estrutura conceitual de um contexto filosófico para outro que está em questão (o método surrealista favorito de Benjamin de 'descontextualização' e 'desfamiliarização'), não seu significado em seu contexto teológico original como tal.

Em sua busca por uma concepção não hegeliana e não desenvolvimentista da história como um todo, em *'Sobre o conceito de história'* Benjamin figurou o tempo-agora, quase messianicamente, alternativamente como um 'modelo' do tempo messiânico e como um através de estilhaços do tempo messiânico". No contexto de um diagnóstico da crise europeia de 1939-40 como uma crise histórico-mundial, o 'estado crítico do presente' passou assim, neste texto, a adquirir um teor teológico-político. "Uma chance revolucionária na luta pelo passado oprimido" é comparada ao "sinal de uma parada messiânica do acontecimento" (ES 4, 396-7). Benjamin sabia que essa retórica levaria a mal-entendidos.

Mas a combinação de percepção de urgência política e isolamento o compeliu a estender seu conceito de história além do estado de sua pesquisa filosófica, experimentalmente, em uma declaração aparentemente definitiva. É como se Benjamin esperasse superar a aporia da ação dentro de sua filosofia ainda essencialmente hermenêutica (Osborne 1995) apenas pela força da linguagem. Formalmente, porém, *"Sobre o conceito de história"* deve ser lido como uma série de fragmentos, no sentido romântico inicial. Como tal, permanece resolutamente negativo – e, portanto, parcial – em sua evocação do todo histórico, que é reconhecido como inapresentável.

A esse respeito, o texto final de Benjamin lembra sua primeira publicação importante, a tese de 1919 *'O conceito de crítica de arte no romantismo alemão'*: como um gesto em direção à filosofia da história

necessária para completar uma versão modificada e 'modernizada' do projeto romântico inicial.

9. Bibliografia

9.1 Leitura Primária

A atual edição alemã padrão da obra de Benjamin continua sendo *Escritos Colecionados* de sete volumes de Suhrkamp, editado por Tiedemann e Schweppenhauser, embora uma nova *Edição Completa Crítica* esteja sendo editada, também por Suhrkamp e projetado em vinte e um volumes na próxima década. A edição padrão em inglês são os recentes quatro volumes dos *Escritos Seleccionados*, *Primeiros Escritos* e *O Projeto das Arcadas*, da Universidade de Harvard.

- A *Arquivo de Walter Benjamin: imagens, textos, signos*, trad. Esther Leslie, Londres: Verso, 2007.
- PA *Projeto das Arcadas*, trad. Howard Eiland e Kevin McLaughlin, Cambridge, MA. & Londres: Belknap Press, 1999.
- BA Walter Benjamin e Theodor W. Adorno, *As correspondências completas 1928-1940*, ed. Henri Lonitz, Cambridge: Polity Press, 1999.
- IB *Infância em Berlim 1900*, trad. Howard Eiland, Cambridge, MA. & Londres: Belknap Press, 2006
- BG Walter Benjamin e Gretel Adorno, *Correspondência 1930-1940*, trad. Wieland Hoban, Cambridge: Política, 2008.
- BS *A Correspondência de Walter Benjamin e Gershom Scholem*, ed. Gershom Scholem, Cambridge, MA.,: Harvard University Press, 1989.

- C *A correspondência de Walter Benjamin: 1910-1940*, eds. Gershom Scholem & Theodor W. Adorno, Chicago & London: University of Chicago Press, 1994.
- PE *Primeiros Escritos: 1910-1917*, trad. Howard Eiland e outros, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- CC *Cartas Coletadas*, 6 vols., ed. Christoph Gödde e Henri Lonitz, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1995-2000.
- EC *Escritos Colecionados*, 7 vols., eds. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhauser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Bd. I-VII, 1972-1989.
- OL *Obras e legado. Edição Completa Crítica*, Bd. 1-21, eds. Momme Brodersen et. al., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008-.
- DM *Walter Benjamin: Diário de Moscou*, ed. Gary Smith, Cambridge, MA. & Londres: Harvard University Press, 1986.
- OT *Origem do drama trágico alemão*, trans. Howard Eiland, Cambridge, MA. & Londres: Harvard University Press, 2019.
- RMU *Rua de Mão única e outros escritos*, trad. JA Underwood, Harmond Origem do drama trágico alemão orth: Penguin, 2009.
- RB *Rádio Benjamin*, ed. Lecia Rosenthal, Londres: Verso, 2014.
- ES *Escritos selecionados*, 4 vols., ed. Howard Eiland e Michael W. Jennings, Cambridge, MA., & Londres: Harvard University Press, 1991-1999.
- EB *Entendendo Brecht*, trad. Anna Bostock, Londres: Verso, 2003.

9.2 Biografias em inglês

- Eiland, H. e Jennings, MW, *Walter Benjamin: A Critical Life*, Cambridge, MA. & Londres: Harvard University Press, 2014.

- Leslie, E., 2007, *Walter Benjamin: Critical Lives*, Londres: Reaktion Books.
- Brodersen, M., 1996, *Walter Benjamin: A Biography*, London & New York: Verso.
- Scholem, G., 1981, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, Nova York: Review Books.
- Witte, B., 1991, *Walter Benjamin: Uma biografia intelectual*, Detroit: Wayne University Press.
- Wizisla, E., 2009, *Walter Benjamin e Bertolt Brecht: a história de uma amizade*, Londres: Libris.

9.3 Antologias Inglesas Seleccionadas

- Benjamin, A. (ed.), 1989, *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, Londres: Routledge.
- --- (ed.), 2005a, *Walter Benjamin e Art*, Londres e Nova York: Continuum.
- --- (ed.), 2005b, *Walter Benjamin and History*, Londres e Nova York: Continuum.
- Benjamin, A. e Hanssen, B. (eds.), 2002, *Walter Benjamin and Romanticism*, Londres e Nova York: Continuum.
- Benjamin, A. e Osborne, P. (eds.), 1994/2000, *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Londres e Nova York: Routledge/Manchester: Clinamen Press.
- Ferris, DS (ed.), 2004, *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, G. (ed.), 1996, *With The Sharpened Axe of Reason: Approaches to Walter Benjamin*, Oxford: Berg.

- Goebel, RJ (ed.), 2009, *A Companion to the Works of Walter Benjamin*, Rochester & Woodbridge: Camden House.
- Hanssen, B. (ed.), 2006, *Walter Benjamin e o Projeto das Arcadas*, Londres e Nova York: Continuum.
- Hartoonian, G., (ed.), 2010, *Walter Benjamin e Arquitetura*, Londres e Nova York: Routledge.
- Osborne, P. (ed.), 2005, *Walter Benjamin: Avaliações Críticas em Teoria Cultural*, Volume I: Filosofia, Volume II: Modernidade, Volume III: Apropriações, Londres e Nova York: Routledge.
- Smith, G. (ed.), 1988, *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, Cambridge, MA. e Londres: MIT.
- --- (ed.), 1989, *Walter Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago & London: University of Chicago Press.

9.4 Literatura Secundária Selecionada

- Adorno, TW, 1955, 'A Portrait of Walter Benjamin', em *Prisms*, Cambridge, MA.: MIT., 1983, pp. 227-242.
- ---, 1931, 'The Actuality of Philosophy', em *Telos* 31 (Primavera de 1977): 120-133.
- Agamben, G., 2005, *Estado de Exceção*, trad. K. Attell, Chicago e Londres: University of Chicago Press.
- Ariella, A., 2007, 'A Tradição do Oprimido', *Qui Parle*, 16 (2): 73-96.
- Asman, CL, 1992, 'Teatro e Agon/Agon e Teatro: Walter Benjamin e Florens Christian Rang', *MLN*, 107(3): 606-624.
- Avelar, I., 2004, *The Letter of Violence: Essays on Narrative, Ethics, and Politics*, Nova York e Basingstoke, Inglaterra: Palgrave Macmillan.

- Benjamin, A., 1989, 'Tradition and Experience: Walter Benjamin's Some Motifs in Baudelaire', em Benjamin, A. (ed.), 1989, pp. 122-140.
- ---, 2013, *Trabalhando com Walter Benjamin: Recuperando uma Filosofia Política*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Bernsaïd, D., 1990, *Walter Benjamin sentinelle messianique: À la gauche du possible*, Paris: Plon.
- Bolle, W., 2009, 'Paris na Amazônia? Postcolonial Interrogations of Benjamin's European Modernism', em Goebel 2009, pp. 216-245.
- Brederkamp, H., 1999, 'From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes', *Critical Inquiry*, 25(2): 247-266.
- Buck-Morss, S., 1977, *The Origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Hassocks: Harvester Press.
- ---, 1989, *The Dialectics of Seeing*, Cambridge, MA. & Londres: MIT Press.
- ---, 1992, 'Aesthetics and Anesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered', *October*, 62: 3-41, reimpresso em Osborne 2005, I: 291-331.
- Bullock, MP, 1987, *Romanticism and Marxism: The Philosophical Development of Literary Theory and Literary History in Walter Benjamin & Friedrich Schlegel*, New York, Bern & Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Caygill, H., 1994, 'Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition', em Benjamin e Osborne 1994/2000, pp. 1-31.
- ---, 1998, *Walter Benjamin: The Color of Experience*, Londres: Routledge.

- —, 2004, 'Walter Benjamin's Concept of Cultural History', em Ferris 2004, pp. 73-96.
- —, 2005, 'Teologia Política Não-Messiânica no 'Sobre o Conceito de História' de Benjamin', em Benjamin, A. 2005b, pp. 215-226.
- Charles, M., 2018, 'Secret Signals from Another World: Walter Benjamin's Theory of Inervation', *New German Critique*, 45(3): 39-72.
- —, M. 2020, *Modernism Between Benjamin and Goethe*, Londres: Bloomsbury.
- Chisholm, D., 2009, 'Benjamin's Gender, Sex, and Eros', em Goebel 2009, pp. 246-272.
- —, 2005, *Constelações queer: espaço subcultural na esteira da cidade*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chow, R., 1989, 'Walter Benjamin's Love Affair with Death', *New German Critique*, 48: 63-86.
- Clark, T.J., 2003, 'Should Benjamin Have Read Marx', *Boundary* 230(1): 31-49; reimpresso em Osborne 2005, III: 81-96.
- Cohen, M., 1993, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Cowan, B., 1981, 'Walter Benjamin's Theory of Allegory', *New German Critique*, 22: 109-122.
- Derrida, J., 1989-90, 'Força da Lei: Os "Fundamentos Místicos da Autoridade"', trad. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, 11: 973-1045, reimpresso em Osborne 2005, 1: 398-432.
- —, 1994, *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a Nova Internacional*, trad. P. Kamuf, Londres: Routledge.
- —, 1997, *The Politics of Friendship*, trad. G. Collins, Londres e Nova York: Verso.

- —, 1999, 'Marx and Sons', em *Ghostly demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, ed. M. Sprinker, Londres e Nova York: Verso, pp. 213-269.
- Didi-Huberman, G., 2005, 'A Suposição da Aura: O Agora, o Antes e a Modernidade', em Benjamin, A., 2005b, pp. 2-18.
- Eagleton, T., 1981, *Walter Benjamin, Or, Towards a Revolutionary Criticism*, Londres: NLB.
- Eiland, H., 2011, 'Introdução do tradutor', em EW, pp. 1-13.
- Ferber, I., 2013, *Filosofia e melancolia: as primeiras reflexões de Benjamin sobre teatro e linguagem*, Stanford: Stanford University Press.
- Friedlander, E., 2012, *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frisby, D., 1996, 'A pré-história da modernidade de Walter Benjamin como antecipação da pós-modernidade? Algumas reflexões metodológicas', em Fischer 1996, pp. 15-32.
- Fuld, W., 1981, 'Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages', *Akzente* 28(3): 274-287.
- Gilloch, G., 2000, *Walter Benjamin: Critical Constellations*, Cambridge: Polity.
- Goebel, RJ, 2001, *Benjamin heute. Großstadtdiskurs, Postkolonialität und Flanerie zwischen den Kulturen*, Munique: Iudicium.
- Habermas, J., 1983, 'Walter Benjamin: Sensibilização ou resgate da crítica', em *Philosophical-Political Profiles*, trad. Frederick G. Lawrence, Cambridge, MA. & London: MIT Press, pp. 129-163, reimpresso em Osborne 2005, I: 107-136.
- Hamacher, W., 2002, 'Guilt History: Benjamin's Sketch "Capitalism as Religion"', *Diacritics*, 32(3/4): 81-106.

- Hansen, M., 1987, 'Benjamin, Cinema and Experience: "The Blue Flower in the Land of Technology"', *New German Critique*, 40: 179-224; reimpresso em Osborne 2005, II: 253-290.
- ---, 2011, *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- Hanssen, B., 1995, 'Philosophy at Its Origin: Walter Benjamin's Prologue to the *Ursprung des deutschen Trauerspiels*', *MLN*, 110(4): 809-833.
- ---, 1998, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- Hodge, J., 2005, 'The Timing of Elective Affinity: Walter Benjamin's Strong Aesthetics', em Benjamin, A., 2005a, pp. 14-31.
- Holz, HH, 1992, *Philosophie der zersplittern Welt: Reflexionen über Walter Benjamin*, Bonn: Pahl-Rugenstein.
- Kang, J., 2014, *Walter Benjamin e a mídia: o espetáculo da modernidade*, Cambridge: Polity.
- Khatib, SR, 2013, *"Teleologie ohne Endzweck. Walter Benjamins Entstellung des Messianischen"*, Marburg: Tectum.
- Kittsteiner, HD, 1986, 'Walter Benjamin's Historicism', *New German Critique* 39: 179-215.
- Lacoue-Labarthe, P., 1992, 'Introduction to Walter Benjamin's The Concept of Art Criticism in German Romanticism', *Studies in Romanticism*, 31(4): 421-432, reimpresso em Hanssen and Benjamin, A. 2002, pp. 9-18.

- Lambrianou, N., 2005, 'Neokantismo e Messianismo: Origem e Interrupção em Hermann Cohen e Walter Benjamin', em Osborne 2005, I: 82-104.
- Lebovic, N., 2013, *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of Nazi Biopolitics*, New York & Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Leslie, E., 2000, *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*, Londres: Plutão.
- —, 2008, 'Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History', em *Critical Companion to Contemporary Marxism*, eds. Jacques Bidet e Stavis Kouvelakis, Leiden: Brill, pp. 549-566.
- Lewis, TE, 2020, *Educação antifascista de Walter Benjamin: de enigmas ao rádio*, Albany: SUNY.
- Lindner, B. (ed.), 2006, *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler.
- Liska, V., 2009, 'The Legacy of Benjamin's Messianism: Giorgio Agamben and Other Contenders', em Goebel 2009, pp. 195-215.
- Löwy, M., 2005, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, trad. Chris Turner, Londres e Nova York: Verso.
- McCole, JJ, 1993, *Walter Benjamin e as Antinomias da Tradição*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- McFarland, J., 2013, *Constelação: Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin no Agora-Tempo da História*, Nova York: Fordham University Press.
- Menninghaus, W., 2002, 'Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection', trad. Robert J. Kiss, em Hanssen e Benjamin, A. 2002, pp. 19-50, reimpresso em Osborne 2005, I: 25-62.

- Newman, JO, 2011, *Biblioteca de Benjamin: Modernidade, Nação e Barroco*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Osborne, P., 1995, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, London & New York: Verso.
- —, 2011, 'Philosophy after Theory: Transdisciplinarity and the New', in *Theory After 'Theory'*, eds. Jane Elliott e Derek Attridge, Abingdon: Routledge, pp. 19-33.
- Raz-Krakotzkin, A., 2013, 'No lado direito das barricadas: Walter Benjamin, Gershom Scholem e o sionismo', *Literatura Comparada*, 65(3): 363-381.
- Rrenban, M., 2005, *Wild, Unforgettable Philosophy: In Early Works of Walter Benjamin*, Lanham & Oxford: Lexington Books.
- Roff, SL, 2004, 'Benjamin and Psychoanalysis', em Ferris 2004, pp. 115-133.
- Schmitt, C., 1956, *Hamlet ou Hecuba: a intrusão do tempo na peça*, trad. D. Pan & J. Rust, Nova York: Telos Press, 2009.
- Steiner, U., 2001, 'The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political', trad. C. Sample, *New German Critique*, 83: 43-88.
- Tiedemann, R., 1983-4, 'Materialismo Histórico ou Messianismo Político? Uma Interpretação das Teses "Sobre o Conceito de História"', em Smith 1989, pp. 175-209, reimpresso em Osborne 2005, I: 137-168.
- Tomba, M., 2009, 'Another Kind of *Gewalt*: Beyond Law. Re-Reading Walter Benjamin', *Historical Materialism*, 17(1): 126-144.
- —, 2006, *La vera politica. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Macerata: Quodlibet.
- Weber, S., 2008, *habilidades de Benjamin*, Cambridge, MA., & Londres: Harvard University Press.

- Weigel, S., 1996, *Body- and Image-Space: Re-Reading Walter Benjamin*, London & New York: Routledge.
- Wohlfarth, I., 1978, 'Sobre a estrutura messiânica das últimas reflexões de Benjamin', *Glifo* 3: 148-212, reimpresso em Osborne 2005, I: 169-231.
- ---, 1992, 'The Politics of Youth: Walter Benjamin's Reading of The Idiot', *Diacritics* 22 (3/4): 160-172.
- ---, 2002, 'Walter Benjamin and the Idea of Technological Eros: A Tentative Reading of *Zum Planetarium*', *Benjamin Studies/Studien* 1: 65-109.
- ---, 2008-9, 'Walter Benjamin and the Red Army Faction', Parts, 1-3, *Radical Philosophy* 142-144, Nov/Dec 2008, Jan/Fev 2009, March/Abril 2009, 7-19, 13-26, 9-24.
- Wolin, R., 1994, *An Aesthetics of Redemption*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Autores: Peter Osborne e Matthew Charles

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas produziu um grande corpo de trabalho ao longo de mais de cinco décadas. Seu trabalho inicial foi dedicado à esfera pública, à modernização e às críticas às tendências da filosofia e da política. Ele então lentamente começou a articular teorias de racionalidade, significado e verdade. Sua *Teoria da Ação Comunicativa* em dois volumes em 1981 revisou e sistematizou muitas dessas ideias, e inaugurou seu pensamento maduro. Depois, ele voltou sua atenção para a ética e a teoria democrática. Ele vinculou teoria e prática ao engajar o trabalho em outras disciplinas e falar como um intelectual público. Dado o amplo escopo de seu trabalho, é útil identificar alguns temas duradouros.

Habermas representa a segunda geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Seu trabalho maduro começou uma "virada comunicativa" na Teoria Crítica. Essa virada contrastava com as abordagens de seus mentores, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, que estavam entre os fundadores da Teoria Crítica. Habermas vê essa virada como uma mudança de paradigma longe de muitas suposições dentro de abordagens ontológicas tradicionais da filosofia antiga, bem como o que ele chama de "filosofia do sujeito" que caracterizou o início do período moderno. Em vez disso, ele tentou construir uma abordagem "pós-metafísica" e linguisticamente orientada para a pesquisa filosófica.

Outro contraste com a Teoria Crítica Primitiva é que Habermas defende o projeto emancipatório "inacabado" do Iluminismo contra várias críticas. Uma dessas críticas surgiu quando a catástrofe moral da Segunda Guerra Mundial destruiu as esperanças de que a crescente racionalização da modernidade e a inovação tecnológica produziriam emancipação humana. Habermas argumentou que um quadro de racionalidade iluminista casado com a dominação só surge se confundirmos

racionalidade instrumental com racionalidade como tal – se o controle técnico for confundido com a totalidade da comunicação. Posteriormente, desenvolveu um relato de "racionalidade comunicativa" orientado para alcançar entendimentos mútuos, em vez de simplesmente sucesso ou autenticidade.

Outro tema duradouro no trabalho de Habermas é sua defesa de estruturas "pós-nacionais" de autodeterminação política e governança transnacional contra modelos mais tradicionais do Estado-nação. Ele vê as noções tradicionais de identidade nacional como em declínio em importância; e o mundo, diante de problemas decorrentes da interdependência que não podem mais ser abordados a nível nacional. Em vez da identidade nacional centrada em tradições históricas compartilhadas, pertencimento étnico ou cultura nacional, ele defende um "patriotismo constitucional" onde o compromisso político, a identidade coletiva e a fidelidade se unem em torno dos princípios e procedimentos compartilhados de um constitucionalismo liberal democrático facilitando o discurso público e a autodeterminação.

Habermas também afirma que estruturas emergentes de direito internacional e governança transnacional representam conquistas geralmente positivas movendo a ordem política global em uma direção cosmopolita que melhor protege os direitos humanos e fomenta a disseminação de normas democráticas. Ele vê o surgimento da União Europeia como paradigmático nesse sentido. No entanto, seu cosmopolitismo não deve ser exagerado.

Ele não defende a democracia global em nenhum sentido forte, e está comprometido com a ideia de que a autodeterminação democrática requer uma medida de identificação mútua localizada sob a forma de solidariedade cívica – uma solidariedade legalmente mediada em torno da

história compartilhada, instituições e enraizada em algum padrão de vida "ético" compartilhado (ver discussão sobre Moralidade abaixo) fomentando entendimentos mútuos.

ÍNDICE

1. Biografia: Vida Precoce à Transformação Estrutural
2. Temas duradouros no trabalho formativo e transicional
 - a. Deliberação Pública sobre O Decisismo Positivista e Tecnocracia
 - b. Da Antropologia Filosófica a uma Teoria da Evolução Social
3. A Transformação Linguística na Teoria da Ação Comunicativa
4. Ética do Discurso
5. Teoria Política e Jurídica
6. Referências e leitura suplementar
 - a. Introduções Gerais a Habermas
 - b. Livros Introdutórios e Artigos sobre Temas Específicos
 - I. Biografia
 - II. Virada Linguística
 - III. Ética do Discurso
 - IV. Teoria Política
 - c. Obras Citadas
 - d. Estudos secundários além das recomendações específicas do assunto citadas acima

1. Biografia: Vida Precoce à Transformação Estrutural

Habermas nasceu em 1929 em Düsseldorf, Alemanha. Ele observou que as primeiras cirurgias corretivas para uma fissura palatina o sensibilizaram para a vulnerabilidade humana e a interdependência, e que

as lutas subsequentes da infância com a comunicação verbal fluida podem explicar em parte seu interesse teórico pela comunicação e reconhecimento mútuo. Ele também citou o fim da Segunda Guerra Mundial e frustrações sobre a disposição desigual da Alemanha do pós-guerra de romper plenamente com seu passado como experiências pessoais fundamentais que informam sua teoria política.

Habermas pertence ao que os historiadores chamam de "geração *Flakhelfer*" ou "quarenta e cinco". *Flakhelfer* significa antiaérea. No final da guerra, pessoas nascidas entre 1926 e 1929 foram recrutadas e enviadas para ajudar as defesas de artilharia antiaérea. Mais de um milhão de jovens serviram como tal pessoal. O segundo rótulo "quarenta e cinco" captura como esta geração chegou à maioria com a derrota nazista de 1945. Essas experiências fomentaram um ceticismo político e vigilância nascidos de terem sido explorados, e uma afinidade pelos princípios liberais democráticos nascentes da Alemanha pós-guerra. Ambos os rótulos capturam características formativas da biografia de Habermas (Specter 2010, Matustik 2001).

Refletindo sobre sua criação durante a guerra, Habermas descreve sua família como tendo se adaptado passivamente ao regime nazista - sem se identificar nem se opor a ele. Ele foi recrutado para a Juventude Hitlerista em 1944 e enviado para defender as defesas na frente ocidental pouco antes do fim da guerra. Logo depois, ele soube das atrocidades nazistas por meio de transmissões de rádio dos julgamentos de Nuremberg e documentários sobre campos de concentração nos cinemas locais. Tais experiências marcaram profundamente: "de repente vimos que vivíamos em um sistema politicamente criminoso".

Após a guerra, estudou filosofia nas universidades de Göttingen (1949-50), Zurique (50-51) e Bonn (51-54). Ele escreveu sua tese sobre

Schelling sob a direção de Erich Rothacker e Oskar Becker. Ele estava cada vez mais frustrado com a falta de vontade de políticos e acadêmicos alemães em assumir seu papel na guerra. Ele ficou decepcionado com o fracasso do governo do pós-guerra em fazer um novo começo político e angustiado por continuidades com o passado. Em entrevistas, ele lembrou de deixar um comício de campanha em 1949 depois de ficar revoltado com as conotações de extrema-direita das bandeiras e canções usadas. Ele também ficou desapontado com os acadêmicos alemães. Na universidade, ele estudou extensivamente o trabalho de Arnold Gehlen e Martin Heidegger, mas seus laços nazistas anteriores não foram discutidos abertamente. Em 1953, Heidegger reeditou suas *palestras sobre metafísica* de 1935 em uma forma em grande parte não editada que incluía referência à "verdade interior e grandeza do movimento nazista". Habermas publicou um artigo de opinião desafiando Heidegger, e a falta de resposta parecia confirmar suas suspeitas. Ele escreveu um artigo criticando Gehlen alguns anos depois (1956). Na mesma época, ele estava angustiado ao saber que Rothacker e Becker também tinham sido membros ativos do partido nazista.

Perto do fim de seus estudos Habermas trabalhou como jornalista freelance e publicou ensaios na revista intelectual *Merkur*. Ele se interessou pelo Instituto Interdisciplinar de Pesquisa Social afiliado à Universidade de Frankfurt. O Instituto havia retornado do exílio em 1950, e Adorno tornou-se diretor em 1955. Adorno estava familiarizado com os ensaios de Habermas e o assumiu como assistente de pesquisa. Enquanto estava no Instituto, Habermas estudou filosofia e sociologia, trabalhou em projetos de pesquisa e continuou a publicar artigos de opinião. Uma dessas peças, *Marx e Marxismo*, atingiu Horkheimer como muito radical. Horkheimer escreveu para Adorno sugerindo que ele demitisse Habermas

do Instituto. No ano seguinte, Horkheimer rejeitou a proposta de habilitação de Habermas na esfera pública. Habermas não queria alterar seu projeto, então ele completou sua dissertação na Universidade de Marburg sob o cientista político marxista Wolfgang Abendroth.

Sua tese de habilitação, *A transformação estrutural da esfera pública* (alemão 1962, inglês 1989), foi bem recebida na Alemanha. Ele narrou a ascensão da esfera pública burguesa na Europa dos séculos 18 e 19, bem como seu declínio em meio ao capitalismo de consumo de massa do século 20. Habermas deu conta de como jornais, cafeterias, jornais literários, pubs, reuniões públicas, parlamentos e outros fóruns públicos facilitaram o surgimento de novas e poderosas normas sociais de discurso e debate que mediam os interesses privados e o bem público. Esses fóruns funcionaram como mecanismos para disseminar informações e ajudar a formar livremente a vontade política pública necessária para a autodeterminação coletiva. Essas normas também incorporavam parcialmente princípios importantes como igualdade, solidariedade e liberdade.

No final do século 19, no entanto, o capitalismo era cada vez mais monopolista. As grandes corporações influenciaram facilmente o estado e a sociedade. As elites econômicas poderiam usar a propriedade da mídia e outros fóruns (anteriormente públicos) para manipular ou fabricar a opinião pública e subornar políticos. Cidadãos deliberando sobre o bem comum foram transformados em consumidores atomizados perseguindo interesses privados. Habermas descreve isso como a "refeudalização" da esfera pública.

Embora sua narrativa fosse pessimista, o fim da Transformação Estrutural parece oferecer esperança de que o potencial normativo truncado da esfera pública ainda possa ser revivido. A obra consolidou o

lugar de Habermas na academia alemã. Após um curto período em Heidelberg, ele retornou à Universidade de Frankfurt em 1964 como professor de filosofia e sociologia, assumindo a cadeira vaga pela aposentadoria de Horkheimer.

No espírito de seu apelo inicial para um debate renovado na esfera pública, Habermas consistentemente engajou movimentos políticos como um intelectual público e participou de vários debates acadêmicos. Isso nem sempre foi fácil. Depois de retornar a Frankfurt, ele havia sido um mentor do movimento estudantil alemão, mas teve um desentendimento com estudantes radicais em 1967. Em junho daquele ano, uma variedade de protestos fervilhantes - sobre a reestruturação das universidades alemãs, propostas de "leis de emergência", a Guerra do Vietnã e outras questões transbordaram.

O ponto de ruptura foi quando um estudante em um protesto contra o xá do Irã foi baleado e espancado mortalmente por policiais à paisana, que então tentaram encobrir o incidente. Isso alimentou as chamadas dos protestos estudantis. Ocupações e protestos paralisaram a vida cotidiana. Sob a liderança de Rudi Dutschke, os estudantes ocuparam a Universidade Livre de Berlim.

Habermas temia que os líderes dos protestos parecessem estar defendendo uma oposição não sofisticada e extra-legal a toda e qualquer autoridade que pudesse facilmente levar à violência. Em uma conferência em Hannover logo após o tiroteio, ele repreendeu publicamente Dutschke chamando seu modelo de ação direta extra-legal de "fascismo esquerdo". Essa acusação alienou Habermas do movimento estudantil de esquerda e inspirou uma coleção de ensaios *A Esquerda responde a Jürgen Habermas* (1969).

A aproximação só viria uma década depois, quando, após uma série de assassinatos da facção radical de esquerda do Exército Vermelho, políticos da direita tentaram angariar capital político, sugerindo que tal terrorismo estava enraizado nas ideias da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Habermas e Dutschke publicaram peças repudiando a acusação. Uma década depois, o editor da coleção de ensaios se desculpou pela forma como o livro fez parecer que a briga de Habermas com o movimento estudantil marcou uma virada conservadora que significava que ele não fazia mais parte da esquerda.

Como intelectual público, Habermas engajou uma variedade de tópicos: o movimento antinuclear do final dos anos 50, o debate "euromísil" do início dos anos 80 e, no início dos dois mil, tanto o terrorismo do 11 de setembro quanto da segunda Guerra do Iraque. Na segunda metade dos anos 80, ele também foi uma voz-chave na *disputa historiadora* entre historiadores, filósofos e outros acadêmicos sobre a maneira adequada para a Alemanha se situar e lembrar do Holocausto em meio à história de outras atrocidades. Em 1989, fez importantes contribuições para o debate público sobre a reunificação da Alemanha. Embora Habermas não fosse contra a reunificação, ele criticava a velocidade e a forma como a reunificação era realizada. Mais recentemente, ele abordou o debate público sobre a União Europeia ao longo das linhas amplamente semelhantes de um otimismo cauteloso que também está atento contra uma falsa unidade forçada, apressada ou enganada que carece de legitimidade e estabilidade a longo prazo.

Em uma veia mais acadêmica, ele teve inúmeras trocas com pensadores como Jacques Derrida, Richard Rorty, Hans-Georg Gadamer, Niklas Luhmann, John Rawls, Robert Brandom, Hilary Putnam, e o Cardeal Joseph Ratzinger (antes de ser o Papa Bento XVI). Seu debate contínuo

com o pós-modernismo é, sem dúvida, a linha de debate mais duradoura. Em linhas gerais, pensadores como Michel Foucault, Jacques Derrida e Richard Rorty têm criticado no sentido de que a razão é pouco mais do que uma forma social historicamente e culturalmente contingente, que noções de moralidade e verdade universalmente válidas são projeções etnocêntricas de poder, que interesses moldados por modos de vida radicalmente diferentes são irreconciliáveis, e que nossa crença no progresso moral emancipatório da humanidade é um mito.

Habermas tem tentado enfrentar tais desafios da mesma forma que ele respondeu à *Dialética do Iluminismo* de Horkheimer e Adorno: confiando em seu relato da racionalidade comunicativa na *Teoria da Ação Comunicativa*. No entanto, antes de recorrer a essa teoria mais madura, devemos examinar algumas fases importantes de seu trabalho formativo e transitório.

2. Temas duradouros no trabalho formativo e transitório

a. Deliberação Pública sobre O Decisismo Positivista e Tecnocracia

Os ensaios em *Rumo a uma Sociedade Racional* (Alemão 1968 e 1969, Inglês 1970) e *Teoria e Prática* (Alemão 1971, Inglês 1973b) foram escritos na esteira da *Transformação Estrutural*. Eles foram escritos em meio à "disputa positivista" na Alemanha sobre a relação entre as ciências naturais e sociais. O lado (um tanto imprecisamente rotulado) "positivista" deste debate tomou a investigação científica como o único paradigma do conhecimento e geralmente considerado das ciências sociais como análogos às ciências naturais. Após Adorno, Habermas argumentou contra uma compreensão positivista das ciências sociais.

Para Habermas, o positivismo é composto por três reivindicações: (1) o conhecimento consiste em explicações causais lançadas em termos de

leis ou princípios básicos (por exemplo, leis da natureza), (2) o conhecimento reflete passivamente ou espelha fatos naturais independentes existentes, (3) o conhecimento é sobre o que *é*, não o que *deveria ser*. Ele chama essas alegações de cientismo, objetivismo e neutralidade de valor. Ele disse que cada um pode ser pernicioso, especialmente no campo científico social.

O cientismo promove a visão de que apenas hipóteses causais e empiricamente verificáveis podem contar como verdadeiro conhecimento. O objetivismo parece se naturalizar falsamente o mundo ignorando como experiências vividas, subjetividade humana e interesses podem estruturar o domínio do objeto que é identificado como relevante ou digno de estudo. Por fim, a neutralidade de valor nos leva a pensar que o papel do conhecimento é puramente descritivo e técnico. Valores ou preferências são vistos como separados do conhecimento e, como tal, "dados" totalmente subjetivos que estão além da justificativa racional. Por sua vez, o conhecimento é visto como uma ferramenta para controlar eficientemente o meio ambiente de modo a perceber quaisquer valores que um agente tenha. Ironicamente, isso não vê os compromissos de valor tácito já inscritos neste paradigma geral do conhecimento.

A crítica de Habermas faz sentido, dado seu lugar na Teoria Crítica de Frankfurt. Apesar das diferenças com a primeira geração, ele compartilha os compromissos decididamente não neutros com a emancipação humana, a interdisciplinaridade e a teoria autorreflexiva. Como Horkheimer e Adorno, Habermas temia que a ascensão prévia do positivismo tivesse deixado influências sobre nossas conceituações de conhecimento e inquérito social que eram difíceis até mesmo de positivistas reflexivos deixarem para trás. Na verdade, ele critica o relato de Karl Popper sobre inquérito e conhecimento, embora rejeite o que Habermas chama de

objetivismo. Em oposição a uma imagem positivista de conhecimento meramente espelhando o mundo, Habermas detém a concepção hegeliana-marxista inspirada na Escola de Frankfurt de uma relação dialética entre conhecimento e mundo. Finalmente, como seus contemporâneos da Escola de Frankfurt, Habermas estava preocupado que o positivismo tivesse deixado impactos sutis, mas perniciosos, na política.

Nos primeiros escritos, Habermas é especialmente crítico de duas tendências relacionadas, o decisionismo e a tecnocracia, que decorrem de uma compreensão positivista da ciência e da prática política. O decisionismo parte do pressuposto de que não existe o *interesse público*, mas sim um choque de valores inerentemente subjetivos que não admitem (mesmo em princípio) a persuasão racional ou o acordo. Segue-se que as elites políticas devem simplesmente decidir entre valores concorrentes ou política base em sua agregação. De qualquer forma, as preferências de valor político são tomadas como fatos brutos ou estáticos; não faz sentido que a argumentação e a persuasão fundamentadas possam genuinamente transformar tais preferências ou levar as pessoas a uma nova compreensão de seus valores.

A tecnocracia se constrói a partir deste ponto, enfatizando as "necessidades objetivas" (*Sachzwänge*) supostamente envolvidas em um sistema político – crescimento econômico, estabilidade social, segurança nacional – e destacando a capacidade crescente dos especialistas em políticas de aconselhar líderes políticos sobre estratégias para a melhor realização dessas metas. A preocupação com essa abordagem é que as questões sobre que tipo específico de crescimento, estabilidade e segurança buscamos (e por quê) são removidas do debate por definição. No decisionismo, a legitimidade política flui de expressões periódicas de

aclamação ou desaprovação pela forma como os líderes manifestam valores predefinidos. Na tecnocracia, a legitimidade supostamente flui da capacidade dos políticos de encontrar e seguir conselhos de especialistas para atingir resultados fixos predefinidos por "necessidades objetivas". Ambos os modelos tornam supérfluos os efeitos potencialmente transformadores da deliberação pública. A legitimidade é vista como decorrente de certos resultados ou expressões periódicas de preferência agregada.

Habermas acha que ambos os modelos são relatos extremamente problemáticos da prática política democrática e da legitimidade. Enquanto *a Transformação Estrutural* apenas gesticulava em como o potencial normativo da esfera pública poderia ser revigorado em circunstâncias contemporâneas, este tema recebeu cada vez mais atenção em obras como *Crise de Legitimação* (Alemão 1973, Inglês 1975), *Teoria da Ação Comunicativa* e *Entre Fatos e Normas* (Alemão 1992, Inglês 1996). Um relato da legitimidade democrática que combate o decisismo e a tecnocracia é uma preocupação duradoura. De fato, apesar de defender a União Europeia, ele continuou a criticar a tecnocracia, criticando a forma como ela surgiu e está atualmente estruturada (2008, 2009, 2012, 2014).

b. Da Antropologia Filosófica a uma Teoria da Evolução Social

Conhecimento e Interesses Humanos (Alemão 1968, Inglês 1971) e *Comunicação e a Evolução da Sociedade* (Alemão 1976, Inglês 1979) são duas tentativas iniciais de um novo quadro sistemático para a Teoria Crítica. As abordagens que ele usa são semelhantes à tradição da "antropologia filosófica" na teoria social alemã do início dos anos 1900 que cresceu a partir da fenomenologia – uma tradição bastante diferente da antropologia contemporânea. *O conhecimento e os interesses*

humanos buscaram superar a epistemologia positivista que via o conhecimento como fatos estáticos simplesmente criteriosos, e dar um relato plausível da relação dialética entre conhecimento (teoria) e mundo (prática). A principal afirmação de Habermas era que o conhecimento do progresso científico e social é tacitamente guiado por três tipos de "interesses constitutivos do conhecimento" – técnico, prático e emancipatório – que são "antropologicamente profundos" na espécie humana.

O Conhecimento e os Interesses Humanos tentam recuperar e desenvolver modelos alternativos da relação entre teoria e prática. A abordagem é histórica e reconstrutiva na medida em que interpreta as tentativas dos teóricos anteriores como parte de uma trajetória que Habermas quer estender. Ele revisa reformulações prévias da "síntese transcendental" de Kant (a atividade de legislação de forma que torna possível a experiência objetiva) e sua "unidade transcendental da apercepção" (a unidade do sujeito com tal experiência).

Ele também tenta articular a forma como Hegel realocou tal síntese no desenvolvimento histórico da subjetividade humana (*espírito absoluto*) e como Marx a realocou no uso material de ferramentas e técnicas (*trabalho incorporado*). Habermas quer adicionar a tal trajetória, reabilitando sua visão compartilhada de que a constituição da experiência não é gerada por operações transcendentais, mas pelas atividades naturais mundanas da espécie humana. No entanto, ele quer fazer isso de uma maneira que evite os erros de Marx e Hegel também. Ele tenta fazer isso baseando-se em sua interpretação de Hegel, que já foi concisamente capturado por seu ensaio *Ciência e Tecnologia como Ideologia* (alemão de 1968, incluído em inglês 1970).

Nesse ensaio, ele respondeu à alegação de Herbert Marcuse de que a razão técnica da ciência *inerentemente* incorpora a dominação. Segundo Marcuse, sob o capitalismo tardio, a razão técnica da ciência funciona ideologicamente para colapsar questões práticas intersubjetivas sobre como queremos viver juntos em questões técnicas sobre como controlar o mundo para conseguir o que queremos. Habermas compartilha as preocupações de Marcuse, como sua crítica à tecnocracia deixa claro. No entanto, ele acha que essa dinâmica é *contingente* porque, tomada como um projeto coletivo emergente, a humanidade constitui como o mundo aparece em experiência através de sua atividade munda. Mais especificamente, Habermas identifica dois modos irreduzivelmente distintos e dialeticamente relacionados à auto-formação humana, "trabalho" e "interação". Considerando que o trabalho é um tipo de ação que visa o controle técnico para alcançar o sucesso, a interação é um tipo de ação que visa entendimentos mútuos incorporados em normas consensuais.

A alegação de Marcuse (e seu remédio de uma "nova ciência") só permaneceria se a "interação" da escolha política coletiva intersubjetiva – incluindo a questão de como usamos a tecnologia – fosse de alguma forma subsumida ou supérflua pelo "trabalho" do progresso tecnológico no controle do mundo externo. Mas, dadas as opiniões de Habermas neste período, isso é impossível. A interação e o trabalho parecem ser lançados como categorias irreduzíveis e invariantes da experiência humana. Nem pode ser descartado nem um pode ser subsumido no outro – mesmo que sua relação se desequilibre.

No *Conhecimento e Nos Interesses Humanos*, essa divisão entre trabalho e interação é reformulada como os interesses técnicos e práticos da humanidade. O interesse técnico é na reprodução material da espécie

através do trabalho sobre a natureza. Os humanos usam ferramentas e tecnologias para gerenciar a natureza para acomodação material. O interesse prático é na reprodução social das comunidades humanas por meio de normas intersubjetivas de cultura e comunicação. A vida social humana requer membros que possam se entender, compartilhar expectativas e alcançar cooperação. De certa forma, esses interesses são os "mais fundamentais".

Além disso, o conhecimento que flui deles deve se acumular lentamente ao longo do tempo nas instituições duradouras da sociedade: o conhecimento teórico impulsionado pelo interesse técnico no controle da natureza se acumula nas ciências "empírica-analíticas" e o conhecimento normativo impulsionado pelo interesse prático em entendimentos mútuos se acumula nas ciências interpretativas "histórico-hermenêuticas".

Mas, indo além da *Ciência e tecnologia como Ideologia*, em *Conhecimento e Interesses Humanos* Habermas adiciona um terceiro interesse humano "emancipatório" na liberdade e autonomia. O trabalho de reprodução material e as normas de interação da reprodução social exigem, em sentido fraco, mecanismos psicossociais para reprimir ou negar impulsos e impulsos básicos que destruam a reprodução material e social. Por exemplo, o trabalho requer gratificação atrasada e a interação social requer noções internalizadas de obrigação, reciprocidade, vergonha, culpa e assim por diante. Infelizmente, os mecanismos psicossociais de controle são frequentemente usados muito mais do que precisam ser para garantir a reprodução material e social.

De fato, incentivos perversos para confiar em tais mecanismos podem até surgir: se os encargos e benefícios dos processos de reprodução material e social se tornarem injustamente distribuídos entre

grupos e solidificados ao longo do tempo, então aqueles no poder podem achar os mecanismos psicossociais úteis. Se as mulheres são falsamente ensinadas que existem leis naturais das relações de gênero de tal forma que os padrões dominantes do casamento e do trabalho doméstico que as desfavorecem consistentemente são os melhores que podem esperar, este é um mecanismo *ideológico* de controle social. É a limitação da liberdade e da autonomia para nenhum outro propósito que não seja a dominação, e "funciona" através da comunicação sistematicamente distorcida.

Habermas afirma um interesse humano em usar a autorreflexão e a perspicácia para combater a dominação social ideologicamente velada e supérflua de modo a realizar a liberdade e a autonomia. Embora não exista um conjunto claramente institucionalizado de ciências onde o conhecimento estimulado por tal interesse se acumule, Habermas aponta para a crítica de Marx à ideologia e à dissolução psicanalítica da repressão de Freud como demonstração de um ponto de vista cognitivo que não se concentra nem no trabalho (eficiente) nem na interação (legítima), mas na formação (livre) da identidade liberada da comunicação sistematicamente distorcida internalizada. Aqui Habermas toma sua liderança da ideia de Kant de que a razão visa emancipar-se da "tutela auto-incorrida", e tenta forjar um elo entre teoria (razão) e prática (no sentido de autorrealização) através do uso da reflexão crítica sobre si e da sociedade para desvendar e dissolver estruturas de poder opressivas internalizadas que traem seus próprios interesses verdadeiros.

O conhecimento e os interesses humanos foram imaginados como um prefácio para dois outros livros que desafiariam conjuntamente a separação da teoria e da prática. No entanto, o projeto nunca foi concluído. Por um lado, Habermas sentiu que críticas vibrantes de positivismo na filosofia da ciência tornaram o resto do projeto supérfluo.

Por outro lado, o trabalho encontrou críticas pesadas. Para começar, Habermas parece lançar trabalho e interação como tipos de ação reais. Mas, se explicarmos como o trabalho é comunicativamente estruturado, a interação é teleologicamente ordenada, e como noções históricas de trabalho e interação estruturam o senso de liberdade, então é claro que elas podem ser na melhor das hipóteses idealizações.

Além disso, como mesmo intérpretes simpáticos observaram, seu relato de um interesse emancipatório parecia embaçar juntos a reflexão sobre "pressupostos gerais e condições de conhecimento e ação válidos" com "reflexão sobre a história formativa específica de um determinado indivíduo ou grupo" (Giddens, McCarthy, 95). Por último, sua estipulação de interesses constitutivos de conhecimento parecia reproduzir o tipo de fundamentalismo que ele desejava evitar.

Dadas tais críticas, pode parecer surpreendente *que A Comunicação e a Evolução da Sociedade* reconstrói o materialismo histórico de Marx como uma teoria da evolução social. Isso soa fundamentalista e deterministicamente teleológico. Essas impressões são enganosas. Por volta dessa época, Habermas começou a apresentar seu trabalho como um "programa de pesquisa" com afirmações provisórias e falíveis, avaliáveis por discursos teóricos. Além disso, enquanto fala de evolução, ele usa o termo de forma diferente das filosofias da história do século XIX (Hegel, Marx, Spencer) ou relatos darwinianos posteriores. Sua "evolução social" não é apenas uma direcionalidade acumulativa dependente do caminho, nem uma realização progressiva e fortemente teleológica de um objetivo ideal.

Em vez disso, ele prevê os potenciais latentes de uma sociedade como tendendo a se desdobrar de acordo com uma lógica de desenvolvimento imanente semelhante à lógica de desenvolvimento que

os psicólogos cognitivo-desenvolvimentais afirmam que as pessoas maduras normalmente seguem. Por fim, a teoria da evolução social de Habermas evita preocupações com o determinismo ao distinguir entre a lógica e os mecanismos de desenvolvimento de tal forma que a evolução não é inevitável, linear, irreversível ou contínua. Segue um breve esboço de sua teoria.

Habermas caracteriza a sociedade humana como um sistema que integra a produção material (trabalho) e processos normativos de socialização (interação) por meio de ações coordenadas linguisticamente. Isso é qualitativamente diferente dos sistemas de hierarquia de status estático e transitivo de outros animais "sociais". Em várias épocas humanas, a coordenação linguística desses processos se cristaliza em torno de diferentes "princípios organizacionais" que são o "núcleo institucional" da integração social. Nas sociedades mais básicas, as estruturas de parentesco desempenham esse papel (para tomar apenas uma configuração possível) dividindo o trabalho e especificando responsabilidades de socialização através de papéis e normas baseadas no sexo. Habermas afirma que este princípio organizacional foi substituído pela ordem política nas sociedades tradicionais e na economia nas sociedades capitalistas liberais. A evolução social em geral e os movimentos particulares de um "núcleo" para o outro decorrem da aprendizagem na reprodução material e social.

Entendidos como tipos ideais, o trabalho e a interação marcam diferentes formas de se relacionar com o mundo. Por um lado, na produção de materiais, adota-se principalmente uma perspectiva instrumental que tenta controlar um objeto em conformidade com a vontade de alguém. Nessa orientação, a aprendizagem é avaliada pelo sucesso no controle do mundo e o conhecimento resultante é cognitivo-

técnico. Por outro lado, na reprodução social, adota-se principalmente uma perspectiva comunicativa que busca coordenar ações e expectativas por meio de normativos consensualmente acordados. Nessa orientação, a aprendizagem é avaliada pela compreensão mútua e o conhecimento resultante é moral-prático.

Cada processo de aprendizagem segue sua própria lógica. Mas, como os processos estão integrados no mesmo sistema social, os avanços em qualquer tipo de conhecimento podem gerar tensões internas ou incongruências. Estes não podem ser suprimidos pela força ou ideologia por muito tempo, e eventualmente precisam ser resolvidos por mais aprendizado ou inovação. Se essas tensões internas são muito grandes, elas induzem uma crise que exige um "núcleo institucional" totalmente novo.

Para Habermas, o lento aprendizado social na história é a sedimentação de processos iterados de aprendizado individual que se acumula nas instituições sociais. Embora não haja um macro-sujeito unificado que aprenda, a evolução social também não é mero acaso mais inércia. É o resultado indireto de processos individuais de aprendizagem, e tais processos se desenrolam com uma lógica de desenvolvimento ou estrutura profunda de aprendizagem: "o mecanismo fundamental para a evolução social em geral encontra-se na incapacidade automática de não aprender. Não aprender, mas não aprender é o fenômeno que exige explicação".

Habermas postula uma lógica desenvolvimentista universal que tende a orientar o aprendizado e o amadurecimento individual no conhecimento técnico-instrumental e moral-prático. Ele discerne essa lógica na pesquisa complementar de Jean Piaget no desenvolvimento cognitivo e Lawrence Kohlberg no desenvolvimento do julgamento moral.

Como a aprendizagem social e individual estão ligadas, essa lógica subjacente criou lentamente homologias - semelhanças em sequência e forma - entre: (i.) desenvolvimento do ego individual e identidade de grupo, (ii.) desenvolvimento do ego individual e perspectivas de mundo, e (iii.) o ego-desenvolvimento individual do julgamento moral e as estruturas da lei e da moralidade (Owen 2002, 132). Habermas presta mais atenção à última homologia e os escritos posteriores se concentram em Kohlberg, por isso é instrutivo focar aí (1990b).

A pesquisa de Kohlberg sobre como as crianças normalmente desenvolvem o julgamento moral produziu um esquema de três níveis (pré-convencional, convencional e pós-convencional) e seis estágios (punição-obediência, instrumental-hedonismo/relativismo, "bom-menino-bom-menina", legalista social-contrato/lei-e-ordem, princípios éticos universais). Duas etapas correspondem a cada nível.

Habermas segue os três níveis de Kohlberg ao afirmar que podemos discernir retrospectivamente fases pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais através das quais as sociedades historicamente se desenvolveram. Assim como indivíduos normais que progridem de criança para adulto passam por níveis onde diferentes tipos de razões são consideradas aceitáveis para a ação e julgamento, também podemos olhar retrospectivamente para o desenvolvimento de mecanismos de integração social nas sociedades como tendo sido alcançado em fases progressivas onde as instituições legais e morais foram estruturadas por princípios organizacionais subjacentes.

Habermas diverge ligeiramente dos seis estágios do esquema de Kohlberg propondo um esquema de sociedades neolíticas, civilizações arcaicas, civilizações desenvolvidas e sociedades modernas primitivas. Sociedades neolíticas organizaram a interação através do parentesco e

visões de mundo míticas. Eles também resolveram conflitos através de disputas apelando a uma autoridade para mediar disputas de forma pré-convencional para restaurar o status quo.

Civilizações arcaicas organizaram a interação através de hierarquias além do parentesco e visões de mundo míticas sob medida que sustentam tais hierarquias. Os conflitos começaram a ser resolvidos por meio da mediação apelando para uma autoridade que se baseia em ideias mais abstratas de justiça – punição em vez de retaliação, avaliação de intenções e assim por diante. Civilizações desenvolvidas ainda organizavam a interação convencional, mas adotaram uma visão de mundo racionalizada com elementos morais pós-convencionais. Isso permitiu que os conflitos fossem mediados por um tipo de lei que, embora enraizada no quadro moral (convencional) de uma comunidade, era separável da autoridade que a administrava.

Finalmente, com as primeiras sociedades modernas, descobrimos que certos domínios de interação são pós-convencionalmente estruturados. Além disso, emerge uma divisão mais acentuada entre moralidade e legalidade, de tal forma que os conflitos podem ser legalmente regulados sem pressupor a moralidade compartilhada ou a necessidade de confiar na força coadânica das míticas visões de mundo que apoiam hierarquias (McCarthy 1978, 252).

Obviamente, este esboço é um tanto vago e precisa ser mais elaborado. Isso é especialmente verdadeiro à luz das maneiras como uma leitura superficial (que toma a evolução social como estritamente paralela ao invés de homóloga ao desenvolvimento individual) se presta a narrativas desenvolvimentistas desagradáveis. No entanto, com exceção de alguns escritos posteriores, Habermas não retornou à sua teoria da evolução social de forma sistemática. Vários autores secundários tentaram

preencher os detalhes (Rockmore 1989, Owen 2002, Brunkhorst 2014, Rapic 2014).

No entanto, Habermas ainda endossa os contornos de sua teoria da evolução social: essas ideias aparecem na Teoria da Ação Comunicativa e seus escritos posteriores sobre a natureza e o desenvolvimento da legalidade e da legitimidade democrática mantêm uma conexão frouxa com esse trabalho inicial (especialmente a homologia final acima) na medida em que são adaptados especificamente para sociedades pós-convencionais. No entanto, antes de nos voltarmos para sua teoria democrática, devemos abordar o enorme corpo de trabalho intermediário sobre sua virada comunicativa e sua articulação em sua *Teoria da Ação Comunicativa*.

3. A Transformação Linguística na Teoria da Ação Comunicativa

O engajamento de Habermas com a teoria do ato de fala e hermenêutica no final dos anos 1960 e 1970 começou uma virada linguística que se concretizou plenamente na *Teoria da Ação Comunicativa*. Essa virada faz sentido depois tanto do *Conhecimento* quanto dos *Interesses Humanos e da Comunicação e da Evolução da Sociedade*. Ele passou a ver os interesses constitutivos do conhecimento do primeiro como ilicitamente confiando em suposições na filosofia da consciência e do transcendentalismo kantiano, enquanto as fases reconstruídas da aprendizagem social e da evolução neste último podem parecer muito naturalistas ou fundamentalistas.

Em contraste, o foco nas estruturas comunicativas permite formar sua própria teoria pragmática de significado, racionalidade e integração social baseada em reconstruções das competências e pressupostos normativos subjacentes à comunicação. Essa abordagem é transcendental e

naturalista, mas apenas fracamente assim. Longe de ser um relato de fundamentos finais, sua abordagem se considera uma metodologia pós-metafísica para a pesquisa científica filosófica e social sobre a razão prática. Desde o início de sua virada linguística até bem depois da *Teoria da Ação Comunicativa*, essa abordagem passou por revisões. No que se segue, apenas um amplo esboço dessa trajetória é dado.

Habermas citou suas palestras Gauss de 1971 em Princeton (publicação alemã de 1984b, publicação inglesa de 2001) como a primeira expressão clara da virada linguística, mas também ficou evidente em *Sobre a Lógica das Ciências Sociais* (alemão 1967, inglês 1988a). Sua primeira incursão verdadeiramente sistemática na filosofia anglo-americana da linguagem veio com *O Que É Pragmática Universal?* (Alemão 1976b, incluído em inglês em 1979). Suas ideias foram então revisadas ainda mais na *Teoria da Ação Comunicativa*. Embora o desenvolvimento de suas ideias ao longo desse período seja uma importante tarefa exegética, para os propósitos atuais a forma como ele assume a teoria do ato de fala é o que é importante: ele aceita a divisão da linguística entre sintaxe, semântica e pragmática.

Ele considera que cada divisão está reconstruindo o sistema tácito de regras usados pelos oradores competentes para reconhecer a bem formada (sintaxe), a significativa (semântica) e o sucesso (pragmático) da fala. Sua principal reviravolta interpretativa é que as teorias do significado proposicional condicional da verdade muitas vezes associados a projetos filosóficos sobre a linguagem só localizam parte do significado da fala. Assim, ele se afasta do significado baseado na teoria da correspondência da verdade e dá um relato da validade pragmática única por trás do significado da fala.

Enquanto sua volta linguística é às vezes lançada como uma ruptura com a teoria anterior, sua abordagem interpretativa realmente coaduna muito bem com sua crítica inicial ao positivismo. Ele sempre rejeitou a ideia de que a linguagem simplesmente afirma coisas sobre o mundo. Em vez de apenas analisar proposições que ou fazem (verdade) ou não (falsas) no mundo, ele está interessado em toda a gama de maneiras que as pessoas usam a linguagem. Ele afirma que, em vez de se concentrar em frases, uma teoria completa da linguagem se concentraria em expressões contextuais como a unidade mais básica de significado. Assim, desenvolveu um pragmático formal (chamado de "pragmático universal" no início do trabalho).

Baseado no trabalho de Karl Bühler, ele concebe o uso pragmático da linguagem no contexto como incorporação de frases nas relações entre orador, ouvinte e o mundo. Essa incorporação ajuda a estabilizar essas relações de forma intersubjetiva. Habermas afirma que, ao proferir um ato de fala, os falantes significam algo (expressam intenções subjetivas), fazem algo (interagem ou apelam a um ouvinte) e dizem algo (cognitivamente representam o mundo). Enquanto teorias condicionais da verdade de significado se concentram em representações cognitivas do mundo, Habermas prioriza os pragmáticos dos atos da fala sobre a análise semântica ou sintática das sentenças. O que é feito através da fala é tomado como o mais básico para o significado.

Durante sua volta linguística, Habermas se apropriou de várias ideias de John Searle. Embora Searle nem sempre tenha concordado plenamente com tais dotações, duas delas são pontos úteis de orientação (Searle 2010, 62). Habermas adota a ideia de Searle das regras constitutivas subjacentes à linguagem: assim como as regras de um jogo definem o que conta como um movimento ou status legítimo, por isso

também há uma estrutura implícita governada por regras para o uso da linguagem por falantes competentes. Ele também adota a visão de Searle, baseada na obra de Austin, que a fala tem uma estrutura dupla de conteúdo proposicional e força ilocucionária. Por exemplo, o conteúdo proposicional de "está nevando em Chicago" é uma representação do mundo.

Mas o mesmo conteúdo pode ser usado em diferentes modos illocutionários: como um aviso para dirigir com cuidado, como um apelo para atrasar a viagem, como uma pergunta ou resposta em uma conversa maior, e assim por diante. Além disso, além dessa força illocutiva, todos os atos de fala também têm efeitos perlocutionários derivativos que, ao contrário da illocução, não estão internamente ligados ao significado do que é dito. Um aviso sobre a neve pode provocar aborrecimento ou gratidão, mas tais respostas são contextualmente inferidas e não necessariamente ligadas ao conteúdo proposicional ou ao próprio aviso.

Essas ideias sobre a estrutura da fala destacam alguns pontos-chave. Primeiro, Habermas considera o sucesso perlocucionário (por exemplo, obter gratidão) como parasita da força ilocucionária (por exemplo, o discurso é percebido como um aviso, não como um apelo). Alcançar o sucesso com os outros ao realizar a intenção de alguém no mundo é secundário para alcançar um entendimento com eles. Por exemplo, mesmo quando está mentindo, a mentira só funciona se primeiro chegar a um falso entendimento de que o que está sendo dito é verdade.

Em segundo lugar, ele identifica três modos de comunicação - cognitivo, interativo e expressivo - que dependem se a principal intenção ilocucionária de um falante é levantar uma reivindicação de verdade de conteúdo proposicional, uma reivindicação de correção de um ato ou uma reivindicação de sinceridade sobre estados psicológicos. Em terceiro

lugar, ele identifica os tipos de atos de fala correspondentes – constativos, regulativos e expressivos – que, vistos da perspectiva de um usuário competente da linguagem, contêm obrigações imanentes para resgatar as reivindicações acima mencionadas, fornecendo fundamentos, articulando justificativas ou provando sinceridade e confiabilidade.

Em suma, Habermas acha que há pressupostos gerais de competência comunicativa e possível compreensão que fundamentam a fala e que exigem que os oradores assumam a responsabilidade pelo "ajuste" entre um enunciado e mundos internos, externos e sociais. Para qualquer ato de fala orientado para a compreensão mútua, há um suposto ajuste de sinceridade ao mundo interior do orador, a verdade para o mundo exterior e a retidão ao que é feito intersubjetivamente no mundo social. Naturalmente, essas presunções são revogáveis. No entanto, a questão é que os oradores que querem chegar a um acordo têm que pressupor sinceridade, verdade e retidão para poder aceitar mutuamente algo como um fato, norma válida ou experiência subjetivamente realizada.

Para Habermas, esses elementos formam a "base de validade da fala". Ele afirma que, ao proferir um ato de fala, um orador é visto também como potencialmente levantando três "reivindicações de validade": sinceridade para o que é expresso, direito para o que é feito e verdade para o que é dito ou pressuposto. Dependendo do tipo de ato de fala, uma alegação muitas vezes predomina (por exemplo, os policiais levantam uma reivindicação de validade da verdade) e, na maioria das vezes, a fala repousa em acordos de fundo imperturbáveis sobre fatos, normas e experiências.

Além disso, pequenas discordâncias podem ser rapidamente resolvidas através do esclarecimento de significado, lembrando outros

fatos, perguntando sobre compromissos pré-existent, destacando características situacionais, e assim por diante. Habermas às vezes se refere a pequenos reparos comunicativos como "discurso cotidiano". Mas quando a discordância persistir, podemos precisar fazer a transição para o que Habermas chama de "discurso": um modo particular de comunicação no qual um ouvinte pede razões que apoiariam a reivindicação de validade de um orador. No discurso, as reivindicações de validade que são sempre imanentes dentro da fala tornam-se explícitas.

Claramente, Habermas usa "validade" de uma maneira estranha. A noção de validade é mais frequentemente usada na lógica formal onde se refere à preservação da verdade quando se move inferencialmente de uma proposição para outra em um argumento. Não é assim que Habermas usa o termo. O que ele quer dizer com validade? É instrutivo olhar para as suposições por trás de sua teoria do significado. Quando seu modelo de significado enfatiza o que a linguagem faz sobre o que ela apenas diz ou significa que a suposição operacional é que a função primária da fala é chegar a entendimentos mútuos que permitam a interação livre de conflitos. Além disso, pelo menos no que diz respeito às alegações de verdade e retidão, ele assume que entendimentos genuínos e estáveis surgem das razões de dar e tomar. As alegações de verdade e de veracidade são paradigmaticamente cognitivas na medida em que admitem a justificativa por razões oferecidas no discurso. O que Habermas quer dizer com validade, então, é uma estreita relação estrutural entre o dar e tomar das razões e alcançar um entendimento ou (mais fortemente) um consenso que permita uma interação livre de conflitos. Isso produz uma "teoria da aceitabilidade" de significado onde a aceitação de normas está sempre aberta a mais debates e refinamentos por melhores razões.

Como não podemos saber com antecedência quais razões terão em uma determinada questão, apenas discursos robustos e abertos nos licenciam para tomar os consensos (provisórios) que alcançarmos como válidos. Habermas formula, portanto, condições formais e contrafactuais – os "pressupostos pragmáticos" da fala e a "situação de fala ideal" – que descrevem e estabelecem padrões para o tipo de razões que os entendimentos mútuos devem passar antes de podermos considerá-los como válidos (sobre essas condições formais e como a compreensão e o consenso podem diferir ver abaixo e a seção 4). Ao mesmo tempo, nunca começamos essa "dar e receber" razões do zero. As pessoas nascem em culturas que operam em entendimentos de fundo que são incorporadas em normas herdadas de ação. Emprestado de Husserl e outros, Habermas chama esse estoque de entendimentos de "mundo da vida".

O mundo da vida é uma ideia importante, se um pouco escorregadia no trabalho de Habermas. Uma maneira de entender sua interpretação particular disso é através das lentes de seu debate com Gadamer. Em linhas gerais, Habermas concorda com a visão da linguagem mantida por Gadamer e hermenêutica em geral: a linguagem não é simplesmente uma ferramenta para transmitir informações, sua forma mais básica é o *uso* dialógico no contexto, e tem um objetivo embutido de compreensão. Em tal ponto de vista, a objetividade não é apenas correspondência para um mundo independente, mas sim algo que é atribuído a entendimentos mútuos (sobre o mundo, relações com os outros e a si mesmo) intersubjetivamente alcançados na comunicação. Além disso, a comunicação tem uma estrutura subjacente que torna os entendimentos possíveis em primeiro lugar. O significado é, portanto, em algum sentido parasita nesta estrutura de fundo.

Nisso Gadamer e Habermas concordam. Mas Gadamer leva tudo isso a significar que a compreensão explícita e o mal-entendido só são possíveis devido a uma compreensão tomada de pertencimento cultural e socialização em uma linguagem natural. Habermas concorda que a cultura e a socialização são importantes, mas teme que a visão de Gadamer sobre as estruturas de fundo que formam as "condições de possibilidade" para o significado produz uma "absolutização da tradição" relativística.

Na interpretação de Habermas, o mundo da vida abrange o tipo de pertencimento e socialização referido por Gadamer, mas trabalha com e é sustentado por certas estruturas profundas de comunicação em si. Para Habermas, a complementaridade entre o mundo da vida e uma manifestação particular dessas estruturas profundas no discurso e na "ação comunicativa" (abaixo) é o que permite interrogar e revisar progressivamente partes do estoque de fundo de entendimentos herdados e reivindicações de validade, evitando assim o relativismo ou a veneração dogmática da tradição.

Para Habermas, o mundo da vida é um reservatório de práticas, papéis, significados sociais e normas que constituem um horizonte compartilhado de compreensão e interações possíveis. O mundo da vida é um "know-how" amplamente implícito que é holisticamente estruturado e indisponível (em sua totalidade) para o controle reflexivo consciente. Nós o captamos sendo socializados nos padrões de significado compartilhados e nas estruturas de personalidade disponibilizadas pelas instituições sociais de nossa cultura: parentesco, educação, religião, sociedade civil e assim por diante. O mundo da vida estabelece normas que estruturam nossas interações diárias. Normalmente não falamos sobre as normas que usamos para regular nosso comportamento. Nós simplesmente assumimos que eles se baseiam em boas razões e as empregamos intuitivamente.

Mas e se alguém deliberadamente quebrar ou rejeitar explicitamente uma norma? Isso exige um discurso para explicar e reparar a violação ou alterar a norma. Como um exemplo de nível micro: se alguém quebrar uma promessa, será solicitado que justifique seu comportamento com bons motivos ou peça desculpas. Essa comunicação também é necessária quando as normas sofrem rupturas mais graves: pode-se questionar as razões por trás das normas e se elas permanecem válidas, ou se deparar com uma situação nova e complexa em que não está claro quais normas, como, em que medida e se elas aplicar. Independentemente da gravidade da violação ou quebra da norma, precisamos nos engajar no discurso para reparar, refinar e reabastecer normas compartilhadas que nos permitem evitar conflitos, estabilizar expectativas e harmonizar interesses. O discurso é o mecanismo moderno legítimo para reparar o mundo da vida; ela incorpora o que Habermas chama de "ação comunicativa".

A ação comunicativa pode ser vista como uma atitude prática ou forma de engajar outros que é altamente consensual e que incorpora plenamente o objetivo embutido da fala: alcançar um entendimento mútuo. Em escritos posteriores, Habermas distingue ação comunicativa fraca e forte. A forma fraca é uma troca de razões voltadas para a compreensão mútua. A forma forte é uma atitude prática de engajamento buscando uma cooperação bastante robusta baseada em consenso sobre o conteúdo substantivo de uma empresa compartilhada. Isso permite que a solidariedade floresça.

De qualquer forma, a ação comunicativa é distinta da "ação estratégica", em que as pessoas socialmente interagindo visam realizar seus próprios objetivos individuais usando outras como ferramentas ou instrumentos (na verdade, ele chama esse tipo de ação de "instrumental" quando é solitária ou não-social). Uma diferença fundamental entre a ação

estratégica e comunicativa é que os atores estratégicos têm um objetivo fixo e inegociável em mente ao entrar no diálogo. O objetivo de seu engajamento é apelar, induzir, persuadir ou obrigar os outros a cumprir com o que eles acham que é preciso para trazer seu objetivo. Em contraste, as partes que atuam comunicativamente buscam um entendimento mútuo que possa servir de base para a cooperação. Em princípio, isso envolve abertura para uma compreensão alterada dos interesses e visa diante de melhores razões e argumentos.

O contraste entre ação comunicativa e estratégica está intimamente ligado à distinção entre racionalidade comunicativa e racionalidade intencional. A racionalidade intencional é quando um ator adota uma orientação para o mundo focada no conhecimento cognitivo sobre ele e usa esse conhecimento para realizar objetivos no mundo. Como observado, ele tem variantes sociais (estratégicas) e não sociais (instrumentais). A racionalidade comunicativa ocorre quando os atores também explicam sua relação uns com os outros dentro do mundo social guiado por normas que habitam e tentam coordenar a ação de maneira livre de conflitos. Nesse modelo de racionalidade, os atores não apenas se preocupam com seus próprios objetivos ou seguem as normas relevantes que outros fazem, mas também os desafiam e revisam com base em novas e melhores razões.

A abordagem da racionalidade após as orientações de ação não é meramente estilística. Habermas observa que, embora muitos teóricos comecem com a racionalidade e depois analisem a ação, a visão da ação que tal ordem de análise nos leva a aceitar pode contrabandear tacitamente em conotações quase ontológicas sobre as possíveis relações que os atores podem ter entre si e com o mundo. De fato, esse erro figura na crítica de Habermas ao relato de Weber sobre a racionalização social

progressiva introduzida pela modernidade. Weber enquadrou o racionalismo ocidental em termos de “domínio do mundo” e então naturalmente assumiu que a racionalização da sociedade simplesmente significava maior racionalidade proposital. Como fica claro no relato de aprendizagem social de Habermas, esta não é a única maneira de entender a “evolução” das sociedades ou da espécie como um todo ao longo da história. Ao expandir a racionalidade para além da racionalidade proposital, Habermas é capaz de resistir à conclusão weberiana que fora atraente para Horkheimer e Adorno: que a crescente “racionalização” da modernidade produziu um mundo desprovido de significado, pessoas focadas no controle de seus próprios fins individuais e que a disseminação da racionalidade do esclarecimento foi conceitualmente mão-e-luva com a dominação. Habermas sente que a noção de racionalidade em sua *Teoria da Ação Comunicativa* resiste a tais críticas.

O contraste entre a ação comunicativa e estratégica diz respeito principalmente à forma como uma ação é perseguida. De fato, embora essas orientações de ação sejam mutuamente exclusivas quando vistas do ponto de vista de um ator, o mesmo objetivo pode muitas vezes ser abordado de forma comunicativa ou estratégica. Por exemplo, na minha cidade rural eu posso ter uma discussão com os vizinhos em que determinamos que compartilhamos um interesse em ter neve limpa de nossa estrada, e que a melhor maneira de fazer isso é revezando-se e limpando-a. Isso pode contar como um caso de ação comunicativa. Mas imagine um rico e poderoso recluso que é indiferente aos seus vizinhos. Ele poderia pagar um limpador de neve para limpar a estrada até sua garagem. Ele também poderia usar seu poder para manipular ou ameaçar outros para limpar a neve para ele (por exemplo, ele poderia chamar o

prefeito e sugerir que ele pode reter uma doação de campanha se a neve não for limpa).

A ação estratégica é sobre provocar, induzir ou obrigar o comportamento dos outros a realizar seus objetivos individuais. Isso difere da ação comunicativa, que está enraizada no dar e tomar das razões e na "força não forçada" do melhor argumento que justifica uma norma de ação. A ação estratégica e a racionalidade proposital nem sempre são indesejáveis. Existem muitos domínios sociais onde eles são úteis e esperados. Na verdade, eles são frequentemente necessários porque a ação comunicativa é muito exigente e as sociedades modernas são tão complexas que é impossível atender a essas demandas o tempo todo. Os falantes engajados na ação comunicativa devem oferecer justificativas para alcançar um acordo sincero de que seus objetivos e a cooperação para alcançá-los são vistos como bons, corretos e verdadeiros (ver seção 4). Mas, em sociedades modernas complexas e pluralistas, tais demandas são muitas vezes irrealistas. Contextos sociais modernos geralmente carecem de oportunidades para discussões altamente consensuais.

É por isso que Habermas pensa que a ação comunicativa fraca é provavelmente suficiente para domínios de baixo risco, onde nem todos os três tipos de reivindicações de validade predominam, e por que a interação estratégica é adequada para outros domínios. Para Habermas, as sociedades modernas requerem domínios sociais sistematicamente estruturados que relaxem as demandas comunicativas e ainda alcancem um mínimo de integração social.

Habermas leva o aparato institucional do Estado administrativo e do mercado capitalista para ser exemplos paradigmáticos de integração social via "sistemas" e não através do mundo da vida. Por exemplo, se uma burocracia estatal administra um benefício ou serviço, leva-se a decretar

decisões prévias do campo político. Como tal, o diálogo aberto com um requerente não faz sentido: alguém faz ou não se qualifica; uma lei faz ou não se aplica. Da mesma forma, em um mercado claramente definido e regulamentado, os atores sabem onde estão os limites do mercado e que todos dentro do mercado estão estrategicamente engajados. Cada ator de mercado busca benefício individual. Não faz sentido tentar um diálogo aberto em um contexto onde se supõe que todos os outros estão agindo estrategicamente para obter lucro.

Ambos os domínios coordenam a ação, mas não por meio de uma comunicação robustamente cooperativa e consensual que gera solidariedade. Certamente, nem toda interação em larga escala e institucionalizada é estratégica. Alguns domínios sociais como a colaboração científica ou a política democrática institucionalizam processos reflexivos de ação comunicativa (ver seção 5 sobre a teoria democrática). Nesse caso, uma cooperação pode gerar solidariedade em toda a empresa. Mesmo assim, a integração de sistemas como a encontrada em burocracias ou mercados difere fortemente da integração por meio de ação comunicativa.

Deve-se enfatizar que esses são apenas exemplos paradigmáticos e que o mesmo domínio social pode ser institucionalizado de maneira diferente nas sociedades. Portanto, é mais útil olhar para os meios de coordenação que são tipicamente usados para interagir e orientar qualquer sistema institucionalizado em vez de postular uma tipologia fictícia de domínios sociais claros nos quais se supõe que uma ação estratégica ou comunicativa ocorre. Habermas identifica três desses meios: discurso, dinheiro e poder.

A fala é o meio pelo qual a compreensão é alcançada na ação comunicativa, enquanto o dinheiro e o poder são meios não comunicativos

que coordenam a ação em domínios como burocracias estatais ou mercados. Um meio pode ser amplamente usado em um domínio social, mas isso não significa que não tenha função em outros. Embora o discurso seja certamente o principal meio de uma política democrática saudável, isso não significa que o dinheiro e o poder nunca desempenhem um papel.

Isso tudo pode parecer implicar que não há uma única maneira correta de o sistema e o mundo da vida alcançarem conjuntamente a integração social. De fato, a complementaridade entre o sistema e o mundo vital estabelecido na *Teoria da Ação Comunicativa* é ampla o suficiente para acomodar uma ampla gama de pluralismo institucional no que diz respeito à estrutura de mercados, burocracias, política, colaboração científica, e assim por diante. Mas, a alegação de que não há "um tamanho que se encaixe em todo o modelo" para a integração social não deve ser tomada como a alegação de que o sistema e o mundo real não têm uma relação adequada. A socialização em um mundo vital precede a integração social via sistemas. Isso é verdade historicamente e no nível individual.

Além disso, Habermas afirma que o mundo real tem prioridade *conceitual* no que diz respeito à integração de sistemas. Seu pensamento funciona da seguinte forma: o mundo da vida é o estoque codificado (ainda revisado) de entendimentos normativos mútuos disponíveis a qualquer pessoa para regular consensualmente a interação social; é o reservatório de ação comunicativa. A integração de sistemas representa reinos cuidadosamente circunscritos de ações instrumentais e estratégicas em que somos liberados das plenas demandas de ação comunicativa.

No entanto, a própria definição e limitação desses reinos depende sempre de ações comunicativas em relação, por exemplo, aos tipos de mercados ou à administração estatal que uma comunidade quer ter e por quê. Sem estar enraizados nos entendimentos mútuos do mundo da vida, teríamos sistemas incontrolados de dinheiro e energia desconectados da razão prática intersubjetivamente atestada que Habermas pensa que sustenta todo o significado.

Os princípios organizadores dos próprios sistemas deixariam de ser coerentes. Por exemplo, a concorrência de mercado faz sentido em um contexto de princípios normativos como equidade, igualdade de oportunidades para competir, regras contra capitalizar informações secretas, e assim por diante. Mas se os mercados fossem tão "proibidos" que esses princípios não fossem mais aplicados, então o engajamento na atividade de mercado deixaria de fazer sentido. Da mesma forma, se os mercados fossem tão regulamentados que não houvesse risco ou oportunidade genuíno, eles também começariam a perder a coerência como uma empresa. Em ambos os cenários hipotéticos distorcidos o sistema é manipulado e, portanto, se há alternativas funcionais, não vale a pena participar. Esta é uma variante de seu argumento anti-tecnocracia. A colocação de "necessidades objetivas" como crescimento econômico, estabilidade social, segurança nacional e, em seguida, contornar a ação comunicativa, veda a discordância sobre que tipo de crescimento, estabilidade e segurança é importante para uma determinada comunidade e por quê. Como tal, os sistemas projetados para alcançar essas extremidades são preparados para perder coerência e legitimidade baseadas em princípios estruturantes amplamente aceitos.

Habermas acha que o mundo da vida se auto-reabastece através da ação comunicativa: se viermos a rejeitar entendimentos mútuos herdados

embutidos em nossas práticas normativas, podemos usar a ação comunicativa para rever essas normas ou fazer novas. Os mecanismos de integração de sistemas dependem desse cenário do mundo da vida para sua coerência como empresas alcançando um mínimo de integração social. O problema é que os sistemas têm sua própria lógica auto-perpetuante que, se não for controlada, "colonizará" e destruirá o mundo da vida.

Esta é uma tese principal na *Teoria da Ação Comunicativa*: a ação estratégica incorporada em domínios de integração de sistemas deve ser equilibrada pela ação comunicativa incorporada em instituições reflexivas de ação comunicativa, como a política democrática. Se uma sociedade não atingir esse equilíbrio, então a integração de sistemas invadirá lentamente o mundo da vida, absorverá suas funções e se pintará conforme necessário, imutável e além do controle humano. As estruturas atuais do mercado e do Estado assumirão uma faceta de serem naturais ou inevitáveis, e aqueles que governam não terão mais os recursos normativos compartilhados com os quais poderiam chegar a entendimentos mútuos sobre como eles coletivamente querem que suas instituições se pareçam.

Segundo Habermas, isso levará a uma variedade de "patologias sociais" no nível micro: anomia, alienação, falta de vínculos sociais, incapacidade de assumir a responsabilidade e instabilidade social.

Em *Teoria da ação comunicativa*, Habermas deposita suas esperanças de resistir à colonização do mundo da vida em apelos para fortalecer e apoiar novos movimentos sociais no nível de base, pois eles podem recorrer diretamente aos recursos normativos do mundo da vida. Esse modelo de política democrática incita essencialmente grupos de cidadãos democráticos engajados a fortalecer os limites da esfera pública e da sociedade civil contra a invasão de domínios de integração de sistemas,

como o mercado e o estado administrativo. É por isso que sua teoria política inicial costuma ser chamada de “modelo de cerco” da política democrática. Como a seção 5 mostrará, esse modelo foi fortemente revisado em *Entre Fatos e Normas*. Antes de nos debruçarmos sobre esse trabalho, devemos aprofundar a ética do discurso – uma ideia que figurou na *Teoria e na Ação Comunicativa*, mas que só foi plenamente desenvolvida mais tarde.

4. Ética do Discurso

A teoria moral de Habermas é chamada de ética do discurso. É projetada para sociedades contemporâneas onde agentes morais encontram noções pluralistas do bem e tentam agir com base em princípios publicamente justificáveis. Esta teoria recebeu pela primeira vez articulação explícita e independente em *Consciência Moral e Ação Comunicativa* (Alemão 1983, Inglês 1990a) e *Justificativa e Aplicação* (Alemão 1991a, Inglês 1993), mas foi antecipado e depende das ideias da *Teoria da Ação Comunicativa*. A visão geral que se segue baseia-se nessas obras. Muito parecido com a seção anterior, ele apenas traça o esboço geral da ética do discurso.

A ética do discurso aplica o quadro de uma teoria pragmática do significado e da racionalidade comunicativa ao reino moral para mostrar como as normas morais são justificadas nas sociedades contemporâneas. Pode ser visto como uma teoria que revela o que fazemos pragmaticamente quando fazemos e defendemos as reivindicações de validade moral subjacentes e manifestadas em nossas normas. No entanto, precisamos ter cuidado com essa caracterização. Por causa de seus compromissos cognitivos com a aprendizagem moral e conhecimento, a ética do discurso não pode ser simplesmente uma descrição reconstrutiva

de como praticamente evitamos conflitos e estabilizamos expectativas em contextos sociais pós-convencionais. É também uma tentativa de fornecer um procedimento formal para determinar quais normas são de fato moralmente certas, erradas e permissíveis.

A ética do discurso situa-se diretamente na tradição da deontologia neokantiana, na medida em que considera universal e absoluta a correção e a incorreção de obrigações e ações. Nessa visão, as mesmas normas morais se aplicam igualmente a todos os agentes. Eles estritamente obrigam alguém a realizar certas ações, proíbem outras e definem os limites de permissibilidade. Não há validade “relativa” de normas genuinamente morais, embora, como veremos, elas possam estar inseridas em contextos sociais que tenham consequências para sua aplicação. Contanto que essas ressalvas sejam mantidas em mente, podemos entender a ética do discurso analisando a prática de fazer e defender reivindicações de validade e como existem certas condições de possibilidade que sustentam e possibilitam tacitamente essa prática.

Quais são as condições que permitem esta prática? Conforme mencionado acima, Habermas postula certas pressuposições pragmáticas inevitáveis da fala que, quando realizadas no discurso, podem aproximar uma situação de fala ideal contrafactual em maior ou menor grau. Os participantes do discurso precisam pressupor essas condições para que a prática da justificação discursiva faça sentido e para que os argumentos sejam verdadeiramente persuasivos. Quatro desses pressupostos são identificados como os mais importantes: (i.) ninguém que poderia fazer uma contribuição relevante é excluído, (ii.) os participantes têm chances iguais de fazer uma contribuição, (iii.) os participantes sinceramente querem dizer o que dizem, e (iv.) o consentimento ou dissenso é motivado pela força das razões e sua capacidade de persuadir por meio de

argumentação discursiva, e não por meio de coerção, indução e assim por diante.

A questão não é que os discursos reais realizem essas condições – é por isso que a situação de fala ideal é melhor compreendida como um ideal regulador contrafactual. Em vez disso, o ponto é que os resultados de quaisquer discursos são razoavelmente considerados “válidos” (empiricamente verdadeiros, moralmente corretos e assim por diante) sob a presunção de que essas condições foram suficientemente satisfeitas. Assim que uma violação é descoberta, isso lança dúvidas sobre a validade do resultado discursivo.

Além desses pressupostos pragmáticos, Habermas propõe seu princípio de discurso (D). Esse princípio deve captar o tipo de justificativa imparcial e discursiva das normas práticas exigidas nas sociedades pós-convencionais: "apenas essas normas de ação são válidas às quais todas as pessoas possivelmente afetadas poderiam concordar como participantes do discurso racional".

Enquanto (D) foi inicialmente enquadrado como princípio para discursos morais, logo foi revisado para a forma mais geral acima, pois existem muitas normas práticas relativas à interação interpessoal que não são diretamente morais, mesmo que devam ser compatíveis com a moralidade. No entanto, mesmo em sua forma ampliada, é crucial notar que (D) só se aplica a discursos relativos a normas práticas sobre expectativas comportamentais interpessoais, nem todos os discursos sobre preocupações teóricas, estéticas ou terapêuticas (que podem ou não envolver interação social interpessoal). O pensamento norteador é que se os discursos sobre uma norma de ação são realizados de forma suficientemente ideal e produzem consenso, então isso é uma boa indicação de que a norma é válida.

O princípio não sustenta que o consenso alcançado através do discurso constitui validade, nem que qualquer norma que as pessoas se coesem após o discurso que parece suficientemente ideal é garantida como válida. Em vez disso, (D) simplesmente sustenta que o consenso sobre uma norma pode ser um bom teste de validade se tiver sido alcançado do tipo certo de forma discursiva. É importante notar que, devido ao seu escopo muito amplo, (D) funciona principalmente apontando normas inválidas. Por si só, o princípio do discurso não pode nos dizer quais normas são válidas. Só pode nos ajudar a identificar normas que são boas candidatas à validade.

Além disso, antes que a validade de uma norma de ação possa ser avaliada, precisamos de mais detalhes sobre os tipos de reivindicações de discurso e validade em questão. Dentro de seu projeto de ética no discurso, Habermas identifica discursos morais, éticos e pragmáticos. Cada tipo emprega a razão prática de maneira diferente, enquadrando e analisando questões sob as rubricas do intencional (prático), do bom (ético) ou do justo (moral). A linguagem de diferentes “tipos” de discurso não deve ser entendida como significando que as normas vêm pré-embaladas em tipos distintos. Em vez disso, qualquer norma pode ser discursivamente tematizada de qualquer uma dessas maneiras e não deve ser arbitrariamente limitada a um determinado tipo. Com esse cuidado em mente, podemos começar a entender os tipos de discurso e as normas que eles produzem.

Discursos éticos são um bom lugar para começar. Pois, embora sejam limitados pelos resultados dos discursos morais e, portanto, não sejam fundamentais, nossa discussão anterior do mundo da vida fornece um seguimento adequado. Os discursos éticos são paradigmaticamente sobre esclarecer, apropriar-se conscientemente e perceber a identidade, a

história e a autocompreensão de um grupo ou indivíduo. Eles fazem reivindicações de validade para autenticidade, em vez de verdade ou retidão. Eles também envolvem julgamentos de valor sobre uma determinada forma ou prática social relativa à boa vida em uma comunidade.

Esta é uma das razões pelas quais os resultados dos discursos éticos terão validade relativa: eles pretendem redimir reivindicações de validade para atores em uma ou outra comunidade. Outra razão é que os valores diferem dos tipos de interesses generalizáveis ou universalizáveis incorporados nas normas morais. Embora se suponha que as normas morais obriguem estritamente os agentes a fazer ou não fazer alguma ação, os valores admitem grau. Enquanto as normas morais expressam princípios respaldados por razões, os valores são componentes afetivos do significado adquirido em virtude da vivência em determinado contexto social. Eles estão ligados às razões, mas não redutíveis a elas.

Os valores podem nos orientar para os objetivos, ajudar na motivação e ajudar a navegar com sucesso no mundo da vida, mas não podem fundamentar as obrigações morais por si só. Os valores atraem ou repelem, mas não convencem; eles podem fornecer motivação para "fazer a coisa certa" - ter a vontade de seguir uma visão moral - mas eles não constituem ou mesmo sempre nos ajudam a discernir o que é "a coisa certa".

Os discursos éticos estão enraizados na eticidade (*Sittlichkeit*), que é distinta da moralidade (*Moralität*). Como muitos filósofos, Habermas separa o reino do certo do reino do bem. Seguindo uma terminologia vagamente hegeliana, ele analisa isso como a diferença entre moralidade e eticidade. A ética é um modo de vida composto tanto de elementos cognitivos e afetivos quanto de elementos mais estruturais que

reproduzem esse modo de vida: leis, instituições, convenções, papéis sociais e assim por diante. É particularista porque define objetivos em termos do que é bom para um grupo como um todo e seus membros.

Como Habermas acredita no modelo de “individação por meio da socialização” de George Herbert Mead, a ética está profundamente enraizada e conectada ao mundo da vida. Ninguém pode simplesmente abandonar sua perspectiva ética internalizada, assim como ninguém pode simplesmente sair do mundo da vida que herdou. Os indivíduos estão sempre, de alguma forma, ligados à identidade, práticas e valores de sua educação e tradições, mesmo que venham a rejeitá-los amplamente. Mas, como ficou claro na crítica de Habermas a Gadamer, as perspectivas éticas não nos determinam. Os discursos éticos explicam como isso é mediando entre herança e transcendência. Embora herdemos e internalizemos uma perspectiva ética como indivíduos, sempre podemos questionar partes dela que desejamos desafiar, remodelar ou rejeitar por falta de razões suficientes para subscrever certas normas.

Essa dialética entre a eticidade que internalizamos por meio da socialização e a maneira pela qual desejamos nos reapropriar conscientemente e (des)possuir porções dessa eticidade ajuda a explicar por que, em contraste com outros tipos de discurso, Habermas dá muita atenção aos discursos éticos tanto a nível individual como de grupo. Os discursos éticos no nível individual são chamados de ético-existencial, enquanto os discursos éticos no nível do grupo são referidos como discurso ético-político. Por exemplo, um indivíduo considerando uma determinada profissão se envolveria em um discurso ético-existencial (por exemplo, esta profissão é certa para mim dado meu caráter e objetivos?), enquanto uma política considerando se certas políticas expressam seu interesse coletivo, identidade e os valores se envolveriam em um discurso

ético-político (por exemplo, esta política se alinha com a identidade coletiva e os compromissos que tivemos e como queremos apropriar-se deles no futuro?).

Há dois pontos-chave sobre esses níveis. Em primeiro lugar, os resultados de tais discursos são constrangidos pela moralidade, independentemente do que seria autêntico em níveis individuais ou de grupo: um indivíduo não pode simplesmente decidir se tornar um serial killer, assim como um país não pode simplesmente promulgar uma política que tem consequências claramente imorais (por exemplo, para aqueles fora dele). Embora Habermas ache importante explicar a forma como a moralidade está incrustada nos contextos sociais por meio de discursos éticos, ele se opõe firmemente à moralidade e justiça pós-modernidades ou comunitárias.

Em segundo lugar, muitas vezes haverá uma interação reflexiva entre esses dois níveis de discurso ético. Discursos sobre o que significa habitar genuinamente uma identidade coletiva podem impactar a ordenação e a força dos valores mantidos pelos indivíduos, e discursos sobre quem fundamentalmente é e deseja ser podem, através da resistência a interpretações dominantes de tradições e destacando injustiças não reconhecidas, impactar como outros em uma coletividade se apropriam de sua identidade e práticas normativas avançando. Essa interação é marcada por discursos morais mais amplos em ambos os níveis, ajudando assim os resultados de tais discursos a permanecer no domínio da permissibilidade.

Os discursos pragmáticos são semelhantes aos discursos éticos na medida em que partem da perspectiva teleológica de um agente que já tem um objetivo. Mas, em contraste com a autorrealização reflexiva, esclarecedora e potencialmente transformadora e autodeterminação coletiva dos discursos éticos, os discursos pragmáticos simplesmente

começam com um objetivo de valor presumido e se empenham em realizá-lo. Este objetivo pode envolver identidade e valores, mas também pode referir-se a preocupações e interesses mais pedestres. Como se presume que o objetivo vale a pena, os valores, interesses ou objetivos em questão aparecem como relativamente estáticos.

Os discursos pragmáticos simplesmente se concentram na maneira mais eficiente de realizar ou atingir um objetivo, e sua pretensão de validade diz respeito à possibilidade ou não de certas estratégias ou intervenções no mundo produzirem um resultado desejado. Como Habermas coloca, os discursos pragmáticos correlacionam “causas a efeitos de acordo com preferências de valor e determinações de objetivo anteriores” de modo a gerar um “dever relativo” que expressa “o que alguém “deveria” ou “deve” fazer quando confrontado com um problema particular se alguém quer realizar certos valores ou objetivos”. O “dever” é relativo porque é algo semelhante a uma regra de prudência que depende de um agente ter um certo interesse ou encontrar um objetivo que valha a pena perseguir.

Por fim, nos voltamos para o que pode ser visto como o tipo mais importante de discurso: os discursos morais. Os discursos morais são mais amplos em escopo e estabelecem reivindicações de validade mais fortes do que os discursos éticos ou pragmáticos. Eles procuram discernir e justificar normas que vinculam universalmente, em vez de simplesmente confinar a uma comunidade específica ou porque um agente considera um objetivo valioso. Essas normas codificaram binariamente a validade incondicional, em vez da validade gradual e relativa dos resultados produzidos pelos discursos pragmáticos e éticos.

A fim de discernir discursivamente esse sentido não relativo de validade moral Habermas propõe um princípio separado, seu princípio de

universalização (U), para discursos sobre normas morais: "Uma norma é válida quando as consequências e efeitos colaterais previsíveis de sua observância geral para os interesses e orientações de valor de cada indivíduo poderiam ser aceitas conjuntamente por todos os envolvidos sem coerção".

Embora (U) tenha passado por várias formulações diferentes, a ideia básica é que, para quaisquer normas morais válidas que existem, tais normas podem ser aceitas por todas as pessoas afetadas em um discurso suficientemente ideal no qual afirmam seus próprios interesses e valores. (U) verifica se as normas que tomamos para serem morais são realmente em virtude de serem universalizáveis ou não. Se não são universalizáveis, não podem ser normas morais. Além dessa caracterização básica há algumas questões interpretativas com (U). Três merecem um breve foco: sua aparente referência às consequências, de onde (U) vem, e o papel dos interesses.

Primeiro, na versão de (U) acima, é fácil confundir a cláusula "consequências previsíveis e efeitos colaterais" com a adição de uma leve restrição consequencialista. Dados os compromissos deontológicos de Habermas, isso seria estranho. Em vez disso, a cláusula constrói um "índice de tempo e conhecimento" para que não faça exigências impossíveis aos agentes morais. A plena satisfação (U) exigiria participantes do discurso que tivessem tempo ilimitado, conhecimento completo e nenhuma ilusão sobre seus próprios interesses e valores; exigiria participantes que transcendessem sua condição humana. Como (U) deve ser utilizável no mundo real, ele só pode pedir que os participantes do discurso moral tentem explicar as "situações típicas antecipadas" às quais uma norma se aplicaria quando tentam justificar qualquer norma moral (JA 37). A tarefa circunscrita de (U) é fundamental: ela só deve justificar as normas morais

em abstrato. Embora essa justificativa possa apontar para casos “típicos” de aplicação, ela não predetermina todas as aplicações. E quanto a situações novas, atípicas ou completamente imprevistas às quais a norma pode se aplicar inesperadamente?

Seguindo Klaus Günther, Habermas afirma que decisões morais (e legais) em casos específicos requerem uma lógica de adequação encontrada em discursos de aplicação (Günther 1993; JA 35-37). Discursos de aplicação olham para um caso concreto e examinam todas as normas potencialmente aplicáveis, fatos relevantes e circunstâncias. Eles tentam oferecer descrições exaustivas ou “completas” de uma situação para decidir entre múltiplas normas, às vezes concorrentes ou apenas parcialmente aplicáveis, que podem regular uma situação.

Há uma divisão de trabalho entre os dois tipos de discurso recursivamente relacionados: enquanto os discursos de justificação apresentam as razões pelas quais devemos endossar uma norma como regra geral com referência a situações típicas, os discursos de aplicação procuram aplicar normas a casos concretos que pode ser totalmente novo ou desafiar as expectativas. Como agentes falíveis, podemos cometer uma variedade de erros diferentes em nossa justificação discursiva de uma norma ou deixar de antecipar novas situações ou entendimentos alterados de fatos, valores e interesses – uma falha que seria revelada na aplicação. Habermas chama isso de “cláusula dual falibilista” e instila uma consciência de que a justificação moral é um projeto contínuo (TJ 259).

A interação recursiva de justificação e aplicação deve abordar progressivamente erros e descuidos anteriores. Novos insights obtidos de discursos de aplicação ou situações novas podem nos levar a visitar normas cuja justificação era dada como certa, e esse refinamento de nossa compreensão sobre como e por que as normas são justificadas nos ajudará

a aplicá-las melhor. Se tivéssemos presciência providencial, não precisaríamos de discursos de aplicação. Mas como somos falíveis, as “consequências previsíveis e efeitos colaterais” devem ser vistas como referindo-se a um índice embutido de “tempo e conhecimento” para os resultados dos discursos justificativos, que são então complementados por discursos de aplicação que podem impactar a formulação da norma inicial.

A segunda questão interpretativa é de onde (U) vem. Habermas inicialmente afirmou que (U) poderia ser formalmente deduzido de uma combinação das pressuposições pragmáticas do discurso e (D), mas enfraqueceu essa afirmação logo depois. Em vez de derivar (U) de uma dedução formal ou inferências informais que ele agora afirma – usando um termo cunhado por Peirce – chegamos a (U) “abdutivamente” (TIO 42). Chegar a algo abdutivamente é sugerir que primeiro observemos um fenômeno (normas morais) e adotemos uma hipótese de “melhor palpite” para explicá-lo (o princípio moral), que pode então ser submetido a testes indutivos adicionais (Ingram 2010, 47; Finlayson 2000a, 19). Em suma, (U) é agora proposto como o melhor princípio candidato para ajudar a explicar a normatividade moral. Para reforçar a plausibilidade dessa afirmação, Habermas também recorreu à sua teoria da evolução social e à “fraca... noção de justificação normativa” em contextos pós-convencionais. De fato, ele agora frequentemente fala sobre (U) como decorrente do tipo de procedimento justificatório imparcial apropriado a uma condição pós-convencional que busca discernir normas que são “igualmente do interesse de todos”, “generalizáveis” ou “universalizáveis”. A referência aos interesses nos leva à terceira questão interpretativa com (U).

Formulações iniciais de (U) referem-se apenas a interesses. A inclusão de orientações de valor é potencialmente confusa. Como observado acima, os valores não são necessariamente aterrados cognitivamente.

Como Habermas sempre apresentou sua teoria moral como cognitivista seria estranho dar a valores um papel tão central. Parecia fazer sentido que as formulações iniciais de (U) incluíssem apenas interesses, já que Habermas definiu interesses de forma cognitiva (sobre interesses como "razões para querer" ver Finlayson, 2000b).

Reforçando uma interpretação de (U) que coloca prioridade nos interesses (cognitivos) ele afirmou que "(U) funciona como uma regra que elimina como conteúdo não generalizável todas essas orientações concretas de valor com as quais biografias ou formas de vida particulares são permeadas", e que a parte específica de (U) referindo-se à "aceitação conjunta não cuidada" significa que quaisquer razões apresentadas no discurso moral devem "afastar seu significado de agente-relativo e assumir um significado epistêmico do ponto de vista das considerações simétricas". Além disso, a literatura secundária interpretativa muitas vezes enfatizou a centralidade dos interesses sobre valores e se concentrou em como Habermas frequentemente fala sobre interesses "generalizáveis" ou "universalizáveis" como a característica distinta que as normas morais garantem (Heath 2003; Finlayson 2000b; Lafont 1999). Como, então, a inclusão de orientações de valor deve ser entendida?

Habermas disse que incluiu orientações de valor em (U) de modo a "evitar a marginalização da auto-compreensão e visões de mundo de determinados indivíduos e grupos". Isso não significa que os valores estejam em pé de igualdade com os interesses. Em vez disso, seu ponto é que interesses e valores estão sempre ligados. As orientações de valor exercem pelo menos alguma influência indireta sobre os discursos morais na medida em que sutilmente influenciam a própria interpretação de nossos próprios interesses. Prosseguir como se as orientações de valor

possam ser expurgadas dos discursos morais pode de fato introduzir pontos cegos discursivos.

De fato, a franqueza sobre as próprias orientações de valor pode ser crucial, uma vez que a imparcialidade da (U) envolve "visão recíproca generalizada" que corta os dois sentidos: orienta os participantes para a "empatia pela autoconheciente" dos outros, bem como para "intervenções interpretativas na auto-compreensão dos participantes que devem estar dispostos a rever suas descrições de si mesmos e dos outros". O ponto essencial é que, embora "algumas de nossas necessidades estejam profundamente enraizadas em nossa antropologia" e possam ser vistas como interesses generalizáveis básicos compartilhados por todos, devemos, no entanto, evitar "onlogizar interesses generalizáveis" em "algum tipo de dado" porque mesmo "a interpretação de necessidades e desejos deve ocorrer em termos de uma linguagem pública" em que nossos próprios autocon compreensíveis estão abertos à revisão.

Uma questão interpretativa final que merece atenção é o status preciso do direito moral. Habermas sempre considerou que a moralidade e a verdade são análogas, na qual ambos são cognitivos, binariamente codificados e sujeitos a processos de aprendizagem. Além disso, ele sempre foi fortemente crítico de abordagens que reduziriam a moralidade a um caso puramente subjetivo ou relativizado. No entanto, dado que o direito não é redutível à verdade e que Habermas repetidamente refutou uma leitura realista moral de sua teoria, não está claro precisamente até onde essa analogia deve se estender. Isso não é apenas porque há uma variedade de diferenças entre o conhecimento empírico e moral, mas também porque Habermas mudou sua teoria da verdade ao longo dos anos – passando de uma teoria de consenso que identificava a verdade

com assertibilidade ideal para um "realismo epistemológico pragmático que segue no caminho do kantianismo linguístico".

As primeiras articulações da ética do discurso pareciam admitir interpretações em que a retidão era um conceito de justificativa transcendente que não poderia ser capturado pela assertibilidade ideal justificada. Isso levou alguns intérpretes a interpretar a teoria moral de Habermas como pelo menos tacitamente comprometida com alguma variante do realismo moral interno (Davis 1994, Kitchen 1997, Lafont 1999 e 2012, Smith 2006, Peterson 2010 ms.).

Mas, no curso da resistência a esta leitura, Habermas alegou explicitamente que, "idealmente justificada a assertibilidade é o que queremos dizer com validade moral". Ele agora deseja articular uma noção de direito moral que pode ser sacada em termos de um construtivismo pragmático que também evita os perigos do relativismo e do ceticismo – ou seja, que mantém um relato antirrealista do direito moral que ainda resiste ao colapso em uma forma de teoria do consenso moral. Se ele tem sucesso nesta empreitada é um tema muito debatido.

5. Teoria Política e Jurídica

Em sociedades pós-convencionais, cada vez menos normas podem ser subscritas por um ethos compartilhado incorporado na ética ou identidade coletiva de uma comunidade. As normas morais não podem retomar a folga para alcançar a integração social e a coesão por si só. Como o discurso moral é exigente e visa o que é igualmente do interesse de todos, poucas normas morais serão vistas como justificadas em todo o mundo ou mesmo em uma determinada sociedade. E, como Habermas observou na *Teoria da Ação Comunicativa*, enquanto sistemas como o estado burocrático e a economia podem alcançar estabilidade e coordenar

expectativas através do dinheiro e do poder, isso pode corroer entendimentos mútuos e solidariedade social; mercados e burocracias tendem a deslocar e colonizar o mundo da vida. De fato, seus ensaios políticos deste período lançaram democraticamente a lei como mantendo a linha contra as invasões do sistema em uma mentalidade de cerco. Isso pode nos deixar perguntando: Que outros recursos existem para a integração social legítima?

Na mais clara declaração de teoria política de Habermas, *Entre Fatos e Normas*, o direito moderno aparece como precisamente o recurso que estamos procurando. Se a lei está ligada às estruturas políticas democráticas da maneira correta, confere legitimidade às normas legais, fomentando assim a integração social e a estabilidade. Em linhas gerais, a relação entre legitimidade jurídica, soberania popular processual-democrática e discurso público é aninhada e reflexiva: o direito legítimo deve estar enraizado na democracia, que depende de uma esfera pública robusta. Uma esfera pública democrática vibrante é o que permite a revisão e o questionamento do direito anterior.

Concebida dessa forma, a lei moderna é um "transformador" que preserva as conquistas normativas e entendimentos mútuos que se tratam da autodeterminação coletiva da esfera pública traduzindo-as em decisões legítimas e vinculativas que podem "contra-orientar" contra as lógicas do Estado e do mercado. Enquanto as decisões legais forem tomadas no tipo certo de forma processual e discursiva, há uma presunção a favor de sua racionalidade e legitimidade. E, enquanto a esfera pública continuar sendo um fórum robusto e aberto de contestação, quaisquer decisões anteriores são revisíveis de tal forma que haja circulação entre a esfera pública informal e instituições mais formais do Estado.

Esse foco na natureza transformadora e mediadora da lei revisa o modelo anterior de "cerco" do direito democrático em um modelo processual de "eclusa" (Habermas 2002, 243). Embora o modelo anterior visse democraticamente gerada a lei como uma barragem defensiva ou escudo contra as demandas dos sistemas, o novo modelo vê um certo tipo de legislação como mediando a circulação entre o mundo da vida e o sistema de uma forma que produz normas legais legítimas e vinculativas. O direito moderno trabalha com sistemas e ao lado da moralidade pós-convencional para estabilizar as expectativas sociais e resolver conflitos.

Podemos começar a entender a relação entre direito, democracia e esfera pública focando na legitimidade legal e na democracia. *Entre Fatos e Normas* coloca uma tensão dentro do próprio direito, bem como uma relação interna entre o direito moderno e a democracia. Para funcionar, toda lei deve exigir obediência, ameaçar com coerção e (ainda que tacitamente) apelar para uma justificativa normativa subjacente.

O direito é, portanto, caracterizado por uma tensão entre "facticidade" e "validade" na medida em que deve ser reconhecido como factualmente eficaz e normativamente justificado. Essa tensão ajuda a explicar a relação entre direito e democracia em contextos contemporâneos. A lei pré-moderna apelou para Deus, a natureza, a razão humana ou a cultura compartilhada para seu apoio justificativo. Nas sociedades pós-convencionais, o fato de que a lei é coercível e mutável, mas apenas enraizada em humanos falíveis, é exposto. Para Habermas, a justificativa normativa subjacente pode agora ser entendida apenas como "um modo de legislar que gera legitimidade". O pensamento é que a democracia é o único modo de legislar que está à altura dessa tarefa de geração de legitimidade. À luz dessas conexões, é útil para os presentes

propósitos focar em “deliberações que terminam na tomada de decisões legislativas” em vez de tratar a legitimidade política e legal separadamente.

A democracia que Habermas tem em mente difere das variedades abertamente populistas. Ele deixa claro que a legitimidade para subscrever a legislação deve ser dupla: a lei não deve apenas expressar a vontade democrática da comunidade, mas também deve ser “harmonizada” de forma não subordinada com a moralidade. Essa concordância não-subordinada de legalidade e moralidade teórica do discurso é o sentido de legitimidade mais difícil de explicar e o mais fácil de ignorar, por isso é proveitoso começar por aí. Para Habermas, “regras legais e morais... aparecem lado a lado como dois tipos de normas de ação diferentes, mas mutuamente complementares” em sociedades pós-convencionais. A fim de também explicar “a ideia de autolegislação pelos cidadãos”, devemos evitar uma “subordinação da lei à moralidade” ao longo das linhas da teoria clássica da lei natural.

No entanto, parece intrigante sustentar que a lei democraticamente determinada deve ser compatível, mas não subordinada à moralidade teórica do discurso. E os casos em que a lei e a moral parecem conflitar? Existem algumas respostas que destacam características únicas na teoria de Habermas. Em um nível geral, essas respostas assumem a mesma forma: embora existam muitas maneiras pelas quais os sistemas jurídicos podem conciliar a permissibilidade moral, existem, no entanto, características estruturais e conceituais endógenas aos processos de soberania popular democrática processual moderna que, pelo menos em um nível abstrato, tendem a harmonizar as normas jurídicas com a permissibilidade moral. Isso evita que preocupações com a moral superem a legalidade de forma exógena.

Uma razão para esperar que a lei democraticamente legítima e a permissibilidade moral sejam pelo menos em princípio comensuráveis é que ambas estão enraizadas em (D). Vimos acima como o princípio moral (U) expressa o modo como (D) é especificado para os discursos morais. Habermas também propõe um princípio de legitimidade democrática (L) que expressa o modo como (D) é especificado para os discursos políticos produtores de direito. Esse princípio está enraizado em (D) em virtude do que Habermas chama de "forma jurídica". Quando (D) é empregado em discursos voltados para a produção de normas jurídicas para regular a vida em comum, entende-se que essas normas serão disfarçadas na forma jurídica: o conjunto de características formais e funcionais que caracterizam o direito positivo moderno. O direito positivo moderno é promulgado e convencional, executável e coercitivo, enraizado em instituições com alguma reflexividade, adaptado para proteger indivíduos por meio de direitos e limitado em escopo. Se a lei deve funcionar como uma ferramenta para a regulação consensual dos conflitos sociais e a integração da sociedade, ela precisa assumir essa forma.

O princípio da legitimidade democrática (L) faz parte do apoio normativo que deveria emergir, ainda que *in nuce* e muito abstratamente, da interpenetração histórica de (D) e da forma jurídica que culminou nas estruturas do estado democrático moderno. Afirma que "apenas esses estatutos podem reivindicar legitimidade que possa atender ao parecer favorável de todos os cidadãos em um processo discursivo de legislação que, por sua vez, foi legalmente constituído" (constituído às vezes é traduzido como organizado). Esse princípio capta como (D) é especificado para discursos políticos para que os procedimentos democráticos subscrevam a legitimidade das normas legais.

A legitimidade não surge apenas por legalidade formal; ele precisa do apoio normativo adicional da democracia. A ideia de (L) é que o cumprimento da lei deve ser racional e enraizado na legitimidade percebida pela lei. Para isso, os discursos políticos devem ser estruturados de forma a representar e abordar com precisão as deliberações em curso na esfera pública informal, e onde há mecanismos processuais institucionalizados organizados de forma a ajudar a analisar argumentos fracos. Os detalhes dessa estruturação serão esclarecidos abaixo, particularmente em relação ao modelo de processo e à relação entre democracia e esfera pública.

No entanto, o simples fato de que (U) e (L) estão enraizados em (D) pouco faz para garantir a comensurabilidade do direito e da moralidade teórica do discurso. Felizmente, há razões adicionais pelas quais podemos esperar tal harmonização. Habermas acha que a combinação de (D) e a forma legal em (L) também nos fornece os recursos para discernir os núcleos conceituais de um "sistema de direitos" abstrato que será inscrito nas estruturas centrais de qualquer comunidade política legítima autodeterminante. O argumento básico é que, para que (L) seja realizado, ele deve fazer referência a uma comunidade concreta engajada na autodeterminação através do direito moderno.

Nessas comunidades, a igualdade de personalidade jurídica assume o papel de uma "máscara protetora", uma identidade formal definida principalmente por direitos em vez de deveres, que cristaliza em torno de pessoas morais individuais. Essa identidade jurídica é constituída por um núcleo de direitos que garantem o status e a autonomia privada dos indivíduos de modo que eles não só possam viver suas vidas individuais, mas também genuinamente deliberadas (em pé de igualdade, livres de coerção, e assim por diante) sobre os termos da vida compartilhada juntos.

No entanto, esses direitos individuais não podem ser eficazes a menos que pressupojam outros direitos à participação e à provisão material básica – direitos que garantam a autonomia pública. A alegação é que as manifestações legais de autonomia privada e pública, muitas vezes expressas nas expressões dos direitos humanos e da soberania popular, se pressupõem mutuamente. O que resulta é um sistema abstrato de direitos composto por cinco tipos principais. Quais são esses tipos certos?

Primeiro, para se engajar discursivamente, as pessoas precisam estar razoavelmente seguras. Portanto, são necessários direitos que garantam o status de pessoas individuais. Três tipos de direitos alcançam conjuntamente essa proteção: (i.) o direito a liberdades iguais e compatíveis com as dos outros, (ii.) direitos de associação que determinam a extensão da comunidade e (iii.) direitos de devido processo que asseguram cada pessoa é tratada da mesma forma e igualmente protegida pela lei. Esses direitos asseguram a autonomia privada individual priorizada pelo liberalismo clássico. Mas qualquer comunidade engajada na autodeterminação especificamente democrática também deve salvaguardar a capacidade de usar ativamente a liberdade oferecida por esse status seguro para deliberar, discordar e chegar a entendimentos mútuos em conjunto com os outros.

Para que os direitos individuais sejam efetivamente usados (iv.), são necessários direitos de comunicação e participação política que assegurem formalmente igualdade de oportunidades e acesso ao processo político. Esses direitos asseguram a autonomia pública coletiva priorizada pelo republicanismo clássico. Eles permitem discursos na esfera pública, bem como acesso igualitário a canais de opinião e influência política; eles permitem a soberania popular democrática, garantindo que todos possam participar em termos justos e iguais, e que informações,

ideias inovadoras e argumentos sobre como estruturar a vida comum sejam mantidos em livre circulação e escrutínio.

Por fim, esses quatro tipos de direitos são insuficientes se as necessidades básicas estiverem ameaçadas ou não forem atendidas. As garantias formais de liberdade e participação pouco significam se equivalem à liberdade de morrer de fome. Assim, como passo final, Habermas propõe alguma medida de (v.) direitos sociais, tecnológicos e ecológicos garantindo as condições básicas de uma vida minimamente decente. Os estados democráticos muitas vezes têm feito um trabalho ruim ao realizar plenamente esses direitos, mas a alegação é simplesmente que esses tipos de direitos gerais são conceitualmente necessários se a autodeterminação por meio da lei for para alcançar o duplo sentido de legitimidade mencionado acima.

Nesse mesmo espírito de esclarecimento, também é importante observar que o sistema abstrato apenas identifica certos tipos de direitos, não uma lista de direitos concretos. As comunidades têm uma latitude interpretativa incrivelmente ampla quando se trata de como esses direitos aparecem. Habermas frequentemente se refere aos direitos como "substitutos insaturados"; cabe em grande parte às comunidades "preencher" seu conteúdo.

A expectativa de uma harmonização não hierárquica da moralidade e da legalidade pode agora parecer menos intrigante. Idealmente, os discursos legislativos aproximam-se (L) tendo como pano de fundo um sistema abstrato de direitos inscrito nas estruturas políticas de uma comunidade democrática. Isso coloca algumas restrições amplas sobre como as deliberações se desdobram e o tipo de normas que podem produzir.

Além disso, além dessas restrições estruturais, os discursos políticos também são únicos. Em contraste com discursos morais focados no "interesse de todos" ou discursos éticos focados na autorealização autêntica, discursos políticos voltados à autodeterminação por meio da lei fazem referência a uma infinidade de preocupações diferentes, e o fazem de forma estruturada internamente, visando a esculpir um espaço (definido por direitos) onde a personalidade moral e a autenticidade ética podem florescer.

Embora as deliberações sobre "questões políticas sejam normalmente tão complexas que requerem o tratamento simultâneo de aspectos pragmáticos, éticos e morais" das questões, elas se desdobram idealmente ao longo de um "modelo de processo" onde há uma interação estruturada entre preocupações pragmáticas, éticas e morais, bem como negociações regulamentadas processualmente. A ideia básica é que, para qualquer conclusão de política provisória, há a obrigação de responder a objeções decorrentes de aspectos mais abstratos de uma questão ou níveis de discurso; processos discursivos não podem ser arbitrariamente limitados. Por exemplo, os participantes de um discurso sobre a política de imigração não podem simplesmente consultar preocupações éticas sobre a identidade autêntica de sua comunidade, mas ainda se recusam a ouvir discursos morais que carregam tais políticas.

Quaisquer aspectos morais precisam ser explicitamente discutidos, e filtram ou verificam aspectos e discursos mais particularistas. O sistema abstrato de direitos e o modelo de processo significam que, dentro das deliberações políticas sobre como estruturar a vida comum em conjunto, em princípio sempre será possível que discursos morais mais abstratos verifiquem fracamente discursos pragmáticos e ético-políticos. E essa verificação será endógena às estruturas de autodeterminação democrática.

Até agora, o foco tem sido a relação entre direito e democracia sem muita referência à esfera pública. No entanto, é difícil exagerar a importância que Habermas coloca na deliberação democrática enraizada na esfera pública. Nenhum dos mecanismos formais ou estruturais mencionados até agora garante que discursos ou leis políticas públicas serão especificados de uma determinada forma. Não há garantias de que o sistema abstrato de direitos ou (L) será significativamente realizado, nem que a interação de vários tipos de preocupações nos discursos políticos se desenrolará ao longo do modelo de processo. Tudo depende da qualidade e estruturação institucional da deliberação na esfera pública.

De fato, a principal razão pela qual a democracia confere legitimidade aos resultados legislativos é que ela está enraizada em um modelo de soberania popular distintamente processual que expressa simultaneamente a vontade da comunidade e que leva a resultados mais racionais. Uma análise da forma específica como a democracia e a esfera pública estão relacionadas ao modelo de Habermas é a melhor maneira de entender como o modo democrático de legislação subscreve a legitimidade das normas legais.

Em *Entre Fatos e Normas*, Habermas propõe um modelo de política democrática "de duas vias" delineando uma circulação de poder político gerando legitimidade. Ele divide a esfera pública política em partes informais e formais. A esfera pública informal inclui todas as diversas associações voluntárias da sociedade civil: organizações religiosas e filantrópicas, associações políticas, mídia e grupos de defesa do interesse público de todas as variedades. Nesta esfera, a deliberação política pública é livre e desorganizada. Através desse confronto aberto de opiniões e argumentos, indivíduos e coletividades podem persuadir e ser persuadidos, contribuindo assim para o surgimento de opiniões públicas

consideradas. Em contrapartida, a esfera pública formal inclui fóruns institucionalizados de discurso e deliberação como congresso, parlamento e judiciário, bem como órgãos administrativos e burocráticos mais periféricos associados às estruturas estatais. Essa esfera deve ser organizada de tal forma que torna as decisões que refletem as opiniões públicas consideradas da esfera pública informal. Os órgãos de tomada de decisão institucionalizados formais devem ser porosos aos resultados da esfera pública informal.

A esfera pública informal é o fórum-chave para a geração de um tipo de poder normativo que possa integrar a sociedade por meio de entendimentos mútuos e solidários, e não através de dinheiro ou poder administrativo-burocrático. Quando surgem os participantes do discurso na esfera pública informal livremente sobre como regular os termos da vida compartilhada em conjunto, emerge o "poder comunicativo" (Flynn 2004 discute o lócus preciso do poder comunicativo). O poder comunicativo surge de expectativas normativas de autoria conjunta que são cognitivamente fundamentadas na força de melhores razões e fundamentadas motivacionalmente (ainda que fracamente) no reconhecimento mútuo e nos discursos éticos coletivos.

Cognitivamente falando, a livre comunicação na esfera pública pode fomentar a "opinião racional e a formação de vontades" porque "o livre processamento de informações e razões, de temas e contribuições relevantes, tem como objetivo fundamentar a presunção de que os resultados alcançados de acordo com o procedimento correto [discursivo] são racionais". Essa aceitação também fornece uma motivação fraca: ao aceitar a reivindicação de validade de uma norma, aceita-se os entendimentos de fundo e as razões subjacentes a ela que podem motivar circunstâncias relevantes.

Além disso, como esse entendimento mútuo foi presumivelmente alcançado através de um discurso persuasivo onde a dissidência fundamentada era (e permanece) uma possibilidade real, a aceitação das normas também pode motivar em um espírito de empoderamento anti-paternalista: as partes se reconhecem como responsáveis e responsáveis por suas ações de acordo com uma norma até que novas contrarrazões sejam descobertas. Embora possam estar cientes de contra-inclinações e motivos que não são apoiados por boas razões, eles tomam uns aos outros para serem agentes competentes e responsáveis que podem optar por agir em normas racionalmente apoiadas (Günther 1998).

No entanto, como a motivação que acompanha a percepção cognitiva é frágil e fraca, o poder comunicativo também deve estar enraizado em uma comunidade com uma identidade ético-política compartilhada e lei legítima para que os déficits motivacionais possam ser enfrentados com recursos suplementares de uma vida e lei compartilhadas.

O poder comunicativo só pode surgir se a esfera pública informal tiver certas características. Em primeiro lugar, deve ser relativamente livre de distorções, coerção e silenciamento das pressões sociais para que a comunicação possa funcionar como um filtro para promover uma formação individual e coletiva mais racional. A esfera pública também precisa funcionar com precisão como um "contexto de descoberta" no qual são identificados e levados para discussão e resolução no discurso. Além disso, a sociedade civil deve ser animada por uma cultura política para que os membros participem ativamente de associações voluntárias e discursos públicos sobre os termos da vida comum em conjunto.

Os potenciais de poder normativos não podem ser gerados se os membros recuarem em grande parte em preocupações privadas ou uma

sociedade for segmentada internamente e repleta de interesses especiais (Flynn (2004) 439-444; Bohman e Rehg (1999) 41-42). Claramente, se a esfera pública deve permanecer saudável, então o papel da mídia na promoção de informações precisas e comunicação de massa oportuna também será crucial.

As instituições políticas da esfera pública formal estão dispostas a ser porosas aos insumos da esfera pública informal, para refinar e concentrar ainda mais a opinião pública, e tomar decisões. Com base no trabalho de Bernhard Peters, Habermas sustenta que as democracias constitucionais modernas são criadas para que a comunicação e a tomada de decisões fluam da "periferia" da esfera pública informal para o "centro" constituído pelas instituições políticas formais que criam, aplicam, esclarecem ou implementam a lei. Em um regime democrático bem funcional haverá "eclusas" estruturais ou "comportas" embutidas nas instituições do Estado administrativo (legislativo, judiciário e assim por diante) para que o fluxo circulatório de poder prossiga na direção certa, da periferia ao centro.

O pensamento é que a comunidade política deve "programar" e dirigir as instituições do complexo administrativo, e não o contrário. Se o Estado ou outros atores poderosos reverterem esse fluxo simplesmente postulando novas leis ou regras e exigindo seu cumprimento ou induzindo-o de alguma outra forma, então esse exercício de poder administrativo-burocrático não comunicativo não seria nem legítimo nem estável. Habermas afirma que a "capacidade integrativa da cidadania democrática" se desgasta na medida em que a circulação do poder político é interrompida ou revertida. Somente o poder comunicativo tem a força legitimadora necessária para que uma comunidade possa tanto criar quanto cumprir racionalmente a lei. A legislação democrática é a instituição-chave que "representa... o meio para transformar o poder

comunicativo em poder administrativo” enquanto preserva seu potencial normativo. A lei gerada democraticamente garante que os potenciais de poder normativo fluam na direção certa e que sejam mantidos quando implementados por instituições do Estado administrativo.

Essa descrição da autodeterminação coletiva processual-democrática não deve ser confundida com a autodeterminação nacional tradicional. Habermas rejeita modelos de autodeterminação coletiva soberana que pressupõem uma nação ou povo com identidade e interesses homogêneos, bem como modelos em que “uma rede de associações” substitui esse eu coletivo (imaginário). Em vez disso, nas democracias constitucionais modernas, a “ideia de soberania popular é... dessubstancializada [e]... nem mesmo incorporada nas cabeças dos membros associados”.

A soberania popular “é encontrada naquelas formas de comunicação sem sujeito que regulam o fluxo da formação discursiva de opinião e vontade de tal forma que seus resultados falíveis têm a presunção da razão prática do seu lado”. Na medida em que podemos falar sobre a vontade de uma comunidade, trata-se de uma opinião pública anônima e sem sujeito emergindo das próprias estruturas discursivas de comunicação. Essa interpretação única da soberania popular ajuda a explicar alguns aspectos finais da teoria política de Habermas: suas visões sobre religião e esfera pública, seu patriotismo constitucional e sua visão da política além do estado-nação.

Na escrita inicial, Habermas alegou que, como a racionalidade e o pluralismo dos ideais iluministas lentamente tomou conta das sociedades modernas, as explicações míticas da religião seriam menos importantes. Mas, ele lentamente veio para rever sua visão sobre a religião nas sociedades modernas. Atualmente, a maneira como ele vê a religião se

encaixando na esfera pública de uma democracia liberal é o que é importante. Nas democracias liberais, o populismo sem trégua é mantido em xeque não apenas pelos direitos individuais, mas também pela própria natureza do debate público: os cidadãos coletivamente se autodeterminam através da persuasão e da argumentação racional. Para fazer isso em meio ao pluralismo da modernidade, as leis que eles fazem devem ser fundamentadas em razões públicas acessíveis a todos. A questão é o que isso significa para os cidadãos religiosos.

Houve uma variedade de respostas. Por exemplo, no *Liberalismo Político*, John Rawls considerou que os cidadãos liberais democráticos só devem, em última análise, apenas endossar políticas que possam apoiar com base em razões seculares. Embora esses cidadãos possam ter razões religiosas que favoreçam uma lei ou política, quando envolvidos em um debate político, eles devem eventualmente "traduzir" essas razões em termos que os não crentes poderiam aceitar. Habermas simpatiza com a visão da democracia liberal que anima essa visão de como os cidadãos religiosos devem agir. Na verdade, ele critica pensadores como Wolterstorff que insistem que os cidadãos religiosos devem ser autorizados a tentar basear a lei coercitiva em seus próprios valores particularistas e concepção do bem.

No entanto, ele sente que colocar o fardo da "tradução" apenas para os cidadãos religiosos é um pouco equivocado. Tal abordagem subestima a importância ético-existencial da religião na vida de algumas pessoas – especialmente se ela está ligada à estrutura de seu mundo de vida e identidade. Como alternativa, Habermas propõe que cidadãos religiosos e não religiosos sejam autorizados a invocar quaisquer razões para ou contra políticas no nível da esfera pública informal, desde que levem as reivindicações uns dos outros a sério e não as descartem desde o início.

Mas quando se trata das instituições da esfera pública formal no que diz respeito à legislação coercitiva, as justificativas só devem ser baseadas em razões que todos podem aceitar.

Essa visão é um tanto insatisfatória por várias razões: ela simplesmente move o fardo assimétrico da tradução “para um nível mais alto”, pode levar a preocupações de uma divisão metafórica na identidade e pode até sobrecarregar cidadãos não religiosos com fardos indevidos (Yates 2007, Lafont 2009). Para os presentes propósitos, a leitura mais caridosa é que Habermas assume que todos os cidadãos democráticos têm a obrigação de adotar uma atitude totalmente autorreflexiva. Os cidadãos religiosos devem “automodernizar-se” na medida em que se espera que estejam abertos a coisas como a autoridade da ciência, a necessidade de razões não religiosas que apoiem a lei coercitiva e a possível validade das reivindicações feitas por outras religiões. Mas isso também significa que os cidadãos não religiosos devem ir além de um entendimento secularista dogmático em que é impossível que as reivindicações religiosas tenham qualquer valor cognitivo.

De fato, dado que algumas noções morais fundamentais – como igual dignidade humana – foram inextricavelmente ligadas à história das religiões mundiais, ele afirma que nem sempre é claro onde estão os limites do religioso e do secular. Determinar esses limites (e o que pode ser considerado publicamente aceitável) pode às vezes ser uma tarefa cooperativa em que cada lado leva as reivindicações do outro com algum grau de seriedade.

A reinterpretação de Habermas da soberania popular também explica por que ele adotou a teoria do patriotismo constitucional de Dolf Sternberger. O patriotismo constitucional sustenta que, em contraste com as identidades nacionais do passado, as comunidades políticas modernas

podem basear suas identidades coletivas em torno das formas únicas pelas quais se apropriam e incorporam os princípios abstratos e universalistas da autodeterminação democrática dentro de suas histórias e tradições únicas.

Em tal modelo, a lealdade política pode coalescer em torno de “uma ancoragem particularista do... significado universalista de [princípios como] soberania popular e direitos humanos”. Essa ancoragem particularista presumivelmente incluiria a maneira pela qual uma comunidade assume o sistema abstrato de direitos, o modelo de processo e (L). A alegação é que a maneira específica como uma comunidade política instancia os “procedimentos e princípios abstratos” do estado democrático moderno promove o desenvolvimento de uma “cultura política liberal” que “cristaliza” em torno das tradições constitucionais, estruturas e fóruns discursivos daquele país. A força integradora que emerge nesse cenário é chamada de solidariedade cívica, que Habermas caracteriza como “uma solidariedade abstrata e legalmente mediada entre cidadãos... uma forma política de solidariedade entre estranhos”. Esse é essencialmente o potencial integrador da cidadania democrática quando ela é ativamente utilizada.

Uma suposição aqui é que “a cultura e a política nacional tornaram-se... diferenciado” um do outro; os cidadãos podem se ver como parte de uma cultura política compartilhada justamente porque não veem mais o Estado como um veículo para a realização de uma nação homogênea e pré-política. Embora isso esteja longe das realidades empíricas em muitas partes do mundo, Habermas vê a União Europeia como ilustrativa a esse respeito. Mesmo em um contexto que já foi caracterizado por fortes identidades nacionais (onde as chances de tal identidade podem parecer mais pequenas do que em contextos mais multiculturais) podemos começar a ver como “uma cultura política comum poderia se diferenciar

das várias culturas nacionais" e como "identificações com suas próprias formas de vida e tradições [poderiam ser] sobrepostas com um patriotismo que se tornou mais abstrato, que agora se relaciona... aos procedimentos e princípios abstratos".

Finalmente, Habermas vê o patriotismo constitucional como um recurso normativo que poderia ajudar a expandir a solidariedade cívica através das fronteiras políticas e desacoplar estruturas legais do Estado-nação para que pudessem ser escalados para novas instituições do direito internacional. Tais desenvolvimentos permitiriam novas formas de auto-governança democrática acima do estado-nação em níveis regionais e globais. Essas implicações pós-nacionais são naturalmente produzidas pelos principais compromissos teóricos de Habermas.

A democracia deliberativa está comprometida com o discurso institucionalizado que, de alguma forma, possibilita que a lei seja justificada às pessoas que são afetadas ou submetidas a ela. Dada a crescente interdependência global, isso obviamente empurra em direções cosmopolitas. No entanto, ao mesmo tempo, é importante lembrar que o poder comunicativo deve estar enraizado em uma comunidade com uma identidade ético-política compartilhada, e que o patriotismo constitucional é parasita sobre uma cultura política particular. Esse enraizamento significa que a solidariedade cívica e novas formas de auto-governança podem se estender, mas só até agora.

Esse cosmopolitismo ancorado produz uma constitucionalização multinível do direito internacional que visa alguma medida de governança global sem governo. Embora o relato de Habermas desse sistema multinível seja apenas um esboço e muitos detalhes precisem ser preenchidos, o esboço geral é claro. Ele propõe um sistema composto pelas instituições políticas "supranacionais" (globais), "transnacionais"

(regionais) e nacionais com papéis diferentes. Uma organização supranacional semelhante a uma ONU reformada é concebida para garantir a paz internacional, a segurança e os direitos humanos fundamentais.

No nível intermediário, autoridades transnacionais como a UE lidariam com questões técnicas por meio de esforços de coordenação e questões políticas por meio de negociação negociada entre regimes regionais suficientemente representativos de estatura proporcional. Finalmente, os Estados-nação manteriam seu status de locus de legitimação democrática. Isso exigiria a disseminação de estruturas democráticas para cada estado-nação para que as leis possam refletir a vontade da comunidade e para que possam estar alinhadas de forma confiável com os direitos humanos básicos garantidos por uma organização supranacional.

Essa visão de um sistema político multinível para a constitucionalização do direito internacional pode ser criticada por exigir muito e muito pouco. A versão de Habermas da democracia deliberativa cosmopolita localiza a pedra de toque da legitimidade no fato de que “os cidadãos estão sujeitos apenas àquelas leis que eles mesmos se deram de acordo com o procedimento democrático”. A partir dessa perspectiva de direito democraticamente legítimo, o sistema proposto pode exigir muito pouco. Apesar da insistência de Habermas de que a negociação entre regimes regionais poderia ocorrer de forma a não “prejudicar a deliberação e a inclusão”, é difícil ver como tal negociação poderia realmente constituir um processo em que os cidadãos estabelecem a lei por meio de procedimentos democráticos. Do ponto de vista do enraizamento na cultura política, o sistema multinível também pode exigir demais com a extensão da solidariedade cívica aos regimes transnacionais.

Habermas pensa claramente que há limites para tal extensão, já que “a extensão transnacional da solidariedade cívica... No entanto, além do fato de que os países vizinhos deveriam ter um nível mínimo de história e cultura compartilhadas nascidas da proximidade territorial e de uma interdependência de interesses, não está claro por que essa extensão da solidariedade atingiria os níveis necessários para subscrever a democracia legitimidade das leis nas unidades transnacionais de governança regional.

Embora Habermas esteja certamente ciente dessas críticas, ele está em grande parte focado em defender sua teoria política em termos amplos e sistemáticos. Se os contornos normativos amplos estiverem corretos, então a teoria geral permanecerá independentemente de como os detalhes empíricos são preenchidos.

De fato, Habermas é bastante único entre os filósofos contemporâneos, tanto em sua abordagem sistemática para grandes áreas da teoria quanto em sua vontade de permitir que outros preencham os detalhes de como determinadas alegações podem funcionar. Ele sempre insistiu que os filósofos não falam de um lugar privilegiado de conhecimento. O melhor que eles podem esperar é articular uma teoria que possa ser testada e rigorosamente testada e debatida na esfera pública. Talvez possamos entender não apenas sua teoria política, mas vários outros projetos teóricos nesse espírito de um intelectual público lançando uma teoria para testes e debates que requer mais articulação por parte daqueles que vêm depois.

6. Referências e Leitura Suplementar

a. Introduções Gerais a Habermas

O artigo apresentou uma introdução geral e razoavelmente completa aos Habermas. No entanto, dada a amplitude de seu trabalho e restrições de espaço, o seguinte também deve ser consultado:

- 1978. McCarthy, Thomas. A Teoria Crítica de Jürgen Habermas. A imprensa do MIT.
- 1988. White, Stephen K. O trabalho recente de Jürgen Habermas. Cambridge University Press.
- 2005. Finlayson, James Gordon. Habermas: Uma introdução muito curta. Oxford University Press.
- 2011. Fultner, Barbara (ed.) Jürgen Habermas: Key Concepts. Acumen Press.
- 2014. Bohman, James e Rehg, William. Jürgen Habermas. Enciclopédia de Filosofia de Stanford.
- Thomas Gregersen mantém uma bibliografia online no Fórum Habermas.

As seguintes bibliografias impressas também são úteis:

- 2013. Corchia, Luca. Jürgen Habermas. Bibliografia: Obras e Estudos (1952-2013). Pisa (TI): Arnus University Books.
- 2014. Müller-Doohm, Stephan. Jürgen Habermas – Eine Biographie. Berlim: Suhrkamp.

b. Livros Introdutórios e Artigos sobre Temas Específicos

I. Biografia

- Matustik, Martin Beck. Jürgen Habermas: Um perfil filosófico-político. Rowman e Littlefield.
- 2010. Specter, Matthew G. Habermas: Uma Biografia Intelectual. Cambridge University Press.
- 2004. Wiggershaus, Rolf. Jürgen Habermas. Reinbek Bei Hamburg: Rowohlt.

II. Virada Linguística

- 1994. Cooke, Maeve. Linguagem e Razão. A imprensa do MIT.
- Lafont, Cristina. A Virada Linguística na Filosofia Hermenêutica. José Medina (trans.). Cambridge University Press.
- 2016. Lafont, Cristina. Jürgen Habermas em The Blackwell Companion to Hermeneutics, 440-445.

III. Ética do Discurso

- Davis, Felmon John. Discurso Ética e Realismo Ético: Um Realinhamento realista da Ética do Discurso. European Journal of Philosophy, 125-142.
- 1997. Rehg, William. Discernimento e Solidariedade: O Discurso Ética de Jürgen Habermas. Imprensa da Universidade da Califórnia.
- Finlayson, James Gordon. Modernidade e Moralidade no Discurso de Habermas Ética. Inquérito. 43, 319-40.

IV. Teoria Política

- 1994. Bohman, James. Revisão: Complexidade, Pluralismo e Estado Constitucional: Sobre Faktizität und Geltung de Habermas. Revisão de Direito e Sociedade, 897-930.

- 2002. Discurso e Democracia: Ensaio sobre Habermas's *Between Facts and Norms*, ed. Rene von Schomberg e Kenneth Baynes. SUNY Press.
- 2010. Hedrick, Todd. *Rawls e Habermas: Razão, Pluralismo e as Reivindicações da Filosofia Política*. Imprensa da Universidade de Stanford

c. Obras Citadas

A maior parte do trabalho de Habermas pode ser encontrada em alemão e inglês. Após o ano original de publicação e título, consulte os suportes quadrados para a tradução em inglês. Para alguns textos não existe uma tradução, só existe em parte ou é dividida entre textos. Isso é denotado por um asterisco (*).

- 1953. Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935. Frankfurter Allgemeine Zeitung. 25 de julho de 1953. [Inglês: 1977]
- 1956. Der Zerfall der Institutionen (Arnold Gehlen). Frankfurter Allgemeine Zeitung. 4 de julho de 1956.*
- 1958. Philosophische Anthropologie: Ein Lexikonartikel. In: A. Diemer, I. Frenzel (eds.) *Fischer-Lexikon Philosophie*. Frankfurt am Main: Fischer. Pp. 18-35.*
- 1962. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Darmstadt: Luchterhand. [Inglês: 1989]
- 1967. Probleme einer philosophischen Anthropologie. Transcrição da palestra do semestre de inverno de 1966/7 na Universidade de Frankfurt (edição não autorizada).*
- Zur Logik der Sozialwissenschaften. Tübingen: J.C.B. Mohr. [Inglês: 1988a]

- 1968a. Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1970, 1973b*]
- 1968b. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1971b]
- 1969. Protestobewegung und Hochschulreform. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês, 1970]
- 1970 Towards a Rational Society, J.J. Shapiro (trans.) Boston: Beacon.
- 1971a. Theorie und Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1973b]
- 1971b. Conhecimento e Interesses Humanos. J. J. Shapiro (trans.). Boston: Beacon.
- 1971c. As Palestras Christian Gauss: Reflexões sobre os fundamentos linguísticos da sociologia [Para versões publicadas, ver o capítulo 1 do alemão 1984b e pp.1-103 de inglês 2001* tradução original para fins de palestra por Jeremy Shapiro; re-traduzido para publicação por Barbara Fultner]
- 1973a. Wahrheitstheorien. Em H. Fahrenbach (ed.), Wirklichkeit und Reflexion. Pfullingen: Neske. 211-265. Reimpresso como capítulo 2 em 1984b.*
- 1973b. Teoria e Prática, J. Viertel (trans.). Boston: Beacon.
- 1973c. Nachwort / Postscript to Knowledge and Human Interests: Philosophy of the Social Sciences [incluído em todas as impressões subsequentes de Conhecimento e Interesses Humanos].
- 1973d. Legitimaçõesprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1975]
- 1975. Crise de Legitimação, T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon.
- 1976a. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1979*]

- 1976b. Era heißt Universalpragmatik? Em K.-O. Apel (ed.), Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 174-272. [Inglês: 1979, cap. 1]
- 1977. Martin Heidegger, sobre a publicação de palestras do ano de 1935. Graduate Faculty Philosophy Journal 6, nº 2: 155-180.
- 1979. Comunicação e a Evolução da Sociedade, T. McCarthy (trans.) Boston: Beacon.
- 1981. Theorie des kommunikativen Handelns. Banda I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Banda II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1984a e 1987]
- 1983. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1990a]
- 1984a. A Teoria da Ação Comunicativa, Volume I: Razão e a Racionalização da Sociedade, T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon.
- 1984b. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 2001* não inclui o ensaio Wahrheitstheorien]
- 1985. Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1991]
- 1986a. Gerechtigkeit und Solidarität: Eine Stellungnahme zur Diskussion über Stufe 6. Em W. Edelstein e G. Nunner-Winkler (eds), Zur Bestimmung der Moral. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 291-318. [Inglês: 1990b]
- 1986b. Entgegnung. Em A. Honneth e H. Joas (eds), Kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 327-405. [Inglês: 1991b]
- 1987. The Theory of Communicative Action. Vol. II: Lifeworld and System, T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon.

- 1988a. Na Lógica das Ciências Sociais, S. W. Nicholsen e J. A. Stark (trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- 1988b. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1992a]
- 1989. A Transformação Estrutural da Esfera Pública, T. Burger e F. Lawrence (trans). Cambridge, MA: MIT Press.
- 1990a. Consciência Moral e Ação Comunicativa, C. Lenhardt e S. W. Nicholsen (trans). Cambridge, MA: MIT Press.
- 1990b. Justiça e solidariedade: Sobre a discussão sobre a fase 6. In: T. E. Wren (ed.), The Moral Domain. Cambridge, MA: MIT Press. 224-251, S. W. Nicholsen (trans.).
- 1991a. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1993]
- 1991b. O Novo Conservadorismo: Crítica Cultural e o Debate dos Historiadores. S. W. Nicholsen (trans.).
- 1992a. Pensamento Pós-Físico, W. M. Hohengarten (trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- 1992b. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1996b]
- 1993. Justificativa e Aplicação, C. P. Cronin (trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- 1994. O Passado como Futuro. M. Pensky e P. Hohendahl (trans.). Universidade de Nebraska Press.
- 1996a. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 1998a]

- 1996b. Entre Fatos e Normas: Contribuições para uma Teoria do Discurso do Direito e da Democracia, W. Rehg (trans.). Cambridge, MA: MIT Press. [Alemão, 1992]
- 1998a. Inclusion of the Other: Studies in Political Theory, C. Cronin and P. DeGreiff (eds). Cambridge, MA: MIT Press.
- 1998b. Die postnationale Konstellation. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [English: 2001a]
- 1999a. Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [English: 2003a]
- 2001a. The Postnational Constellation, M. Pensky (trans., ed.). Cambridge, MA: MIT Press.
- 2001b. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp. [English: 2003b]
- 2001c. Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [English: 2004b]
- 2003a. Truth and Justification, B. Fultner (trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- 2003b. The Future of Human Nature, W. Rehg, M. Pensky, and H. Beister (trans.). Cambridge: Polity.
- 2004a. Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [English: 2006a]
- 2004b. Time of Transitions. C. Cronin (trans.). Cambridge: Polity Press.
- 2006a. The Divided West. C. Cronin (trans.). Cambridge: Polity Press.
- 2006b. Fundamentos pré-políticos do Estado constitucional democrático. Em J. Habermas e J. Ratzinger A Dialética da Secularização: Sobre Razões e Religião. B. McNeil (trans.). Inácio. 19-52.

- 2007. Kommunikative Vernunft und grenzüberschreitende Politik. Eine Replik. In: Anarchie der kommunikativen Freiheit Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. Peter Niesen e Benjamin Herborth (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Press.
- 2008. Entre naturalismo e religião. C. Cronin (trans.). Cambridge: Polity Press.
- 2008. Ach Europa. Kleine politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Inglês: 2009]
- 2009. Europa: o Projeto Vacilante. C. Cronin (trans.). Cambridge: Polity Press.
- 2012. A Crise da União Europeia: Uma Resposta. C. Cronin (trans.). Cambridge: Polity Press.
- 2014. A Atração da Tecnocracia. C. Cronin (trans.). Cambridge: Polity Press.
- 2014. Entgegnung (x13) e Schlusswort. In: Habermas und der Historische Materialismus. Smail Rasic (ed.). München: Karl Alber Press.

d. Estudos secundários além das recomendações específicas do assunto citadas acima

- 1990. Apel, Karl-Otto. Diskurs und Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2002. Apel, Karl-Otto. Quanto à relação moral, lei e democracia: sobre a Filosofia do Direito de Habermas (1992) do ponto de vista transcendental-pragmático. In: Habermas e Pragmatismo. Aboulafia, Mitchell, Myra Bookman e Catherine Kemp (eds.). 17-30.
- 2014. Brunkhorst, Hauke. Teoria Crítica das Revoluções Legais: Perspectivas Evolutivas. Bloomsbury.

- 2009. Brunkhorst, Hauke, Regina Kreide e Cristina Lafont (eds.) Habermas-Handbuch. Stuttgart: JB Metzler.
- Finlayson, James Gordon. O que são "Interesses Universalizáveis"? Revista de Filosofia Política. vol. 8, nº 4, 456-469.
- 2004. Flynn, Jeffrey. Poder Comunicativo na Teoria da Democracia de Habermas. Jornal Europeu de Teoria Política, 433-454.
- Günther, Klaus. O Senso de Adequação. J. Farrell (trans.). Albany: SUNY Press.
- 1991. Honneth, Axel e Hans Joas. Ação Comunicativa: Ensaio sobre a Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas. Gaines, Jeremy e Doris L. Jones (trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- Horkheimer, Max e Theodor Adorno. Dialética do Iluminismo. G. Schmid Noerr (ed.), E. Jephcott (trans.). Stanford: Imprensa da Universidade de Stanford.
- 2001. Joas, Hans. Valores versus Normas: um relato pragmático da objetividade moral. In: The Hedgehog Review 3, 42-56.
- Lafont, Cristina. Acordo e Consentimento em Kant e Habermas: O construtivismo kantiano pode ser frutífero para a teoria democrática? In: O Fórum Filosófico. 43/3, 277-95.
- Lafont, Cristina. Religião e a Esfera Pública: Quais são as obrigações deliberativas da cidadania democrática? Filosofia e Crítica Social 35, 127-150.
- 1991. McCarthy, Thomas. Ideais e Ilusões, Cambridge, MA: MIT Press.
- 2007. Müller, Jan-Werner. Patriotismo Constitucional. Princeton University Press.
- 2000. Müller-Doohm, Stefan (ed.). Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit "Erkenntnis und Interesse". Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- 2007. Niesen, Peter e Benjamin Herborth (eds.). Anarchie der kommunikativen Freiheit-Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Press.
- 2002. Owen, David. Entre razão e história: Habermas e a Ideia de Progresso. Albany: SUNY Press.
- 2014. Rasic, Smail (ed.). Habermas und der Historische Materialismus. München: Karl Alber Press.
- Rockmore, Tom. Habermas e Materialismo Histórico. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.
- 1998. Rosenfeld, Michel e Andrew Arato (eds). Habermas em Direito e Democracia, Berkeley: University of California Press.
- 1982. Thompson, John B. e David Held. Habermas: Debates Críticos. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wellmer, Albrecht. Ética e diálogo: Elementos do julgamento moral em Kant e da ética do discurso. In: A. Wellmer, The Persistence of Modernity, D. Midgley (trans.). Cambridge, MA: MIT Press. 113-231.
- 1995. White, Stephen K. (ed.). O Companheiro de Cambridge para Habermas. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007. Yates, Melissa. Rawls e Habermas sobre religião na esfera pública. Filosofia e Crítica Social. 33, 880-891.

Informações do autor

Max Cherem

Kalamazoo College

U. S. A.

CHARLES SANDERS PEIRCE

Charles Sanders Peirce (1839-1914) foi um cientista e filósofo mais conhecido como o primeiro proponente do pragmatismo. Um influente pensador e polímata, Peirce está entre as maiores mentes americanas. Seu pensamento foi uma influência seminal sobre William James, seu amigo de longa data, e sobre John Dewey, seu ex-aluno. James e Dewey passaram a popularizar o pragmatismo, alcançando assim o que a incapacidade de Peirce de obter um emprego acadêmico duradouro o impediu de fazer.

O pragmatismo considera que o significado de um conceito depende de seus significados práticos. O resultado dessa máxima é que um conceito não tem sentido se não tiver nenhum efeito prático ou experimental na maneira como conduzimos nossas vidas ou investigações. Da mesma forma, dentro da teoria da investigação de Peirce, o método científico é o único meio pelo qual se fixa a crença, erradica a dúvida e progride em direção a um estado estável final de conhecimento.

Embora Peirce aplicasse princípios científicos à filosofia, sua compreensão e admiração por Kant também influenciaram seu trabalho. Peirce era analítico e científico, devotado ao rigor lógico e científico, e um filósofo arquitetônico nos moldes de Kant ou Aristóteles. Suas teorias mais conhecidas, o pragmatismo e a explicação da investigação, são científicas e experimentais, mas fazem parte de um amplo esquema arquitetônico. Por muito tempo considerado uma figura excêntrica cuja contribuição para o pragmatismo foi fornecer seu nome e cuja importância foi uma influência sobre James e Dewey, a importância de Peirce em seu próprio direito é agora amplamente aceita.

ÍNDICE

1. A vida de Peirce
2. Obras e Influência de Peirce
3. A interpretação da filosofia de Peirce
4. Referências e Leitura Adicional
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. A vida de Peirce

Charles Sanders Peirce nasceu em 10 de setembro de 1839, em Cambridge, MA, filho de Benjamin Peirce, o brilhante matemático e astrônomo de Harvard, e Sarah Hunt Mills, filha do senador Elijah Hunt Mills. Peirce teve uma infância privilegiada; as indulgências dos pais significavam que seu pai se recusava a disciplinar seus filhos por medo de suprimir sua individualidade. Além disso, o clima acadêmico e intelectual da casa da família significava que os dignitários intelectuais eram visitantes frequentes da casa de Peirce. Esses visitantes incluíam matemáticos e homens de ciência, poetas, advogados e políticos. Este ambiente viu o intelecto precoce do jovem Charles Peirce prontamente satisfeito.

Peirce foi o segundo de cinco filhos e quatro irmãos talentosos, um dos quais, James Mills Peirce (seu irmão mais velho), seguiu seu pai para uma cátedra de matemática em Harvard. Outro irmão, Herbert Henry Davis Peirce, construiu uma carreira distinta no Serviço de Relações Exteriores, enquanto o irmão mais novo de Peirce, Benjamin Mills Peirce, mostrou-se promissor como engenheiro, mas morreu jovem. O talento dos irmãos Peirce, e particularmente de Charles, deriva em grande parte do intelecto colossal e da influência de seu pai.

Benjamin Peirce foi fundamental para o desenvolvimento das ciências americanas no século 19 por meio de suas próprias realizações intelectuais e fazendo *lobby* em Washington para obter fundos. Ele foi influente na criação da Escola Científica Lawrence de Harvard e na fundação de uma Academia Nacional de Ciências. Outro papel, que se provou importante na vida de Charles Peirce, foi a posição influente de Peirce Sênior na costa dos Estados Unidos e levantamento geodésico de 1852 até sua morte em 1880. Benjamin Peirce forneceu um poderoso modelo, guiando o prodigioso desenvolvimento do intelecto do jovem Peirce por meio do ensino heurístico. Isso deu a Peirce um amor pela ciência e um compromisso com a investigação rigorosa desde tenra idade.

A influência de Benjamin Peirce no intelecto de Charles e, ao recusar a disciplina, sua feroz independência de espírito, é imensa. A devoção ao rigor matemático e o amor pela ciência coloriram os esforços de Peirce pelo resto de sua vida. Além disso, o espírito livre e independente de Peirce sem dúvida contribuiu para a teimosia e arrogância que surgiram em momentos de adversidade para agravar as dificuldades profissionais que ele continuamente enfrentava.

Apesar de alguns problemas na escola devido ao comportamento instável de Peirce, ele se formou em Harvard em 1859. Peirce permaneceu consistentemente no quarto inferior de sua classe, mas sua indiferença ao trabalho e desdém pelos requisitos intelectuais exigidos dele parecem ser a causa de seu mau desempenho. Ele permaneceu em Harvard como residente por mais um ano, recebendo o título de Mestre em Artes. Além disso, em 1863, ele se formou na Escola Científica Lawrence de Harvard com o primeiro diploma de Bacharel em Ciências concedido *Summa cum Laude* (com os maiores elogios).

Em 1863, com sua educação completa e tendo garantido um emprego no Levantamento Costeiro e Geodésico, o casamento de Peirce com Harriet Melusina Fay, uma militante feminista de boa linhagem patricia de Cambridge, parecia lançar as bases para uma carreira frutífera e vida estável. A estrela de Peirce começou a brilhar intensamente e em 1865 ele proferiu uma série de palestras em Harvard e deu as Palestras do Instituto Lowell um ano depois, aos 26 anos. Ele publicou as primeiras respostas bem recebidas ao sistema de categorias de Kant em 1867 e ao relato de Descartes sobre conhecimento, ciência e dúvida em 1868.

Sua pesquisa em geodesia e gravimetria no Levantamento Costeiro e Geodésico lhe rendeu respeito internacional e, por meio de viagens de pesquisa pela Europa, permitiu-lhe fazer contato com lógicos britânicos e europeus. Durante uma viagem inicial de pesquisa pela Europa, o trabalho de Peirce sobre lógica booleana e relativa lhe rendeu o respeito e a atenção dos lógicos britânicos WS Jevons e Augustus De Morgan. Em 1867, a Academia de Artes e Ciências elegeu Peirce como membro e a Academia Nacional de Ciências seguiu o exemplo em 1877. Peirce também começou a trabalhar extra no Observatório de Harvard em 1869 e publicou um livro de sua pesquisa lá, o *Pesquisas Fotométricas* (1878).

Outro trabalho em Filosofia viu Peirce começar o agora lendário Clube Metafísico em 1872 com, entre outros, William James. Ele também publicou seu corpo de trabalho mais conhecido, a série *Popular Mensal Sobre Ciência*, em 1877 e 1878. Isso incluiu "A Fixação da Crença" e "Como Tornar Nossas Ideias Claras", uma continuação de seus pensamentos anticartesianos anteriores e as primeiras declarações desenvolvidas de suas teorias de investigação e pragmatismo. Em 1879, Peirce obteve uma nomeação acadêmica na Universidade Johns Hopkins, ensinando lógica para o departamento de filosofia. Aqui ele continuou a

fazer progressos na lógica, desenvolvendo uma teoria de parentes e quantificadores (independentemente de Frege). Ele publicou este trabalho com seu aluno OH Mitchell em 1883, *Estudos em Lógica*. Este volume continha uma série de artigos colaborativos de Peirce e seus alunos da JHU.

Tudo parecia bem para Peirce no início da década de 1880 e, com a promessa de estabilidade na Johns Hopkins, ele sentiu que poderia se comprometer com uma vida em busca de seu maior amor, a lógica. No entanto, o início da queda de Peirce já estava acontecendo durante esse período inicial de sucesso. O trabalho de Peirce para o Levantamento Costeiro e Geodésico e o Observatório de Harvard levou a tensões com o presidente da *Harvard Corporation*, CW Elliot, sobre pagamento. Além disso, a ascensão de Peirce nas fileiras do Levantamento Costeiro e Geodésico foi parcialmente nepotista e às custas de outros homens que esperavam assumir as posições que ele conquistou. Além disso, a morte de Benjamin Peirce em 1880 deixou Peirce sem seu mais poderoso patrocinador no Levantamento Costeiro.

Isso não teria importado se a nomeação da Johns Hopkins tivesse ocorrido sem problemas, mas ocorrências anteriores também prejudicaram essa oportunidade. Peirce se separou de sua esposa em 1876 e teve um relacionamento aberto com uma amante francesa. A esposa de Peirce há muito suspeitava dele de casos extraconjugais, mesmo com as esposas de seus colegas do Levantamento Costeiro, mas a natureza pública dessa ligação em particular provou ser demais para ela e ela o deixou. Peirce viveu abertamente com sua amante durante o período desde a separação em 1876 até o divórcio em 1883, quando ele e sua amante se casaram, sete dias após o *decreto final*.

O caso em si não precisava ter causado consternação moral excessiva, mas a maneira indecorosa como foi conduzido resultou em indignação: tanto as famílias patrícias de Cambridge quanto o estabelecimento acadêmico de Harvard e Johns Hopkins ficaram horrorizados. O presidente da JHU, Daniel Coit Gilman, retirou a renovação de todos os contratos em Filosofia e, posteriormente, restabeleceu todos os cargos, exceto o de Peirce, "resignando" Peirce de seu cargo. Peirce havia perdido a única posição acadêmica que ocupou. Seus problemas continuaram a aumentar.

O Levantamento Costeiro, agora seu único meio de renda, foi submetido a auditoria do governo após acusações de impropriedade financeira generalizada. Embora relatórios subsequentes tenham exonerado Peirce, o novo clima o levou a ter dificuldades com o trabalho e sua inclinação para completá-lo. Em 1891, Peirce havia deixado seu único meio seguro de renda no Levantamento Costeiro e, morando em uma fazenda da Pensilvânia comprada por herança em 1888, ele se refugiou em uma vida de dificuldades e isolamento acadêmico com sua agora frágil e tuberculosa segunda esposa, Juliette.

Apesar dos repetidos esforços de amigos para encontrar trabalho para ele, a má reputação de Peirce sempre o via rejeitado. Tal era a baixa posição de Peirce que uma série de palestras organizadas por William James e Josiah Royce em 1898 (inicialmente na esperança de que pudesse abrir uma porta para uma posição em Harvard) ocorreu em uma casa particular em Cambridge. Parece que o medo do potencial de Peirce para corromper a moral dos jovens levou a *Harvard Corporation* a recusar permissão para Peirce dar palestras no campus. Palestras posteriores em Harvard em 1903 ocorreram no campus depois que a Corporação suavizou

sua postura, mas o estabelecimento acadêmico, particularmente em Harvard, nunca aceitou ou perdoou Peirce.

Séries de palestras, como as organizadas por James e Royce, juntamente com a escrita de hackers para dicionários e revistas populares, foram a principal saída filosófica de Peirce e sua principal fonte de renda. As tentativas de obter dinheiro da Instituição Carnegie para financiar uma declaração completa de seu sistema filosófico em 1902 falharam e entre a década de 1890 e sua morte por câncer em abril de 1914, Peirce viveu em um estado de penúria lutando para encontrar uma saída para seu trabalho. Algumas publicações importantes apareceram no *O Monista* durante a década de 1890 e novamente em 1907, após uma breve renovação do interesse por seu trabalho. Isso se deveu em grande parte ao reconhecimento de James de seu papel na fundação do pragmatismo. No entanto, o trabalho publicado de Peirce se esgotou em uma série de rejeições e projetos incompletos e, embora ele não tenha parado de escrever até sua morte, ele falhou em publicar um relato maduro de sua filosofia enquanto vivo. Peirce morreu perdido e não apreciado por todos, exceto por alguns de seus contemporâneos americanos.

2. Obras e Influência de Peirce

Durante sua vida, a filosofia de Peirce influenciou e recebeu influência da obra de William James. Os dois homens foram amigos íntimos e trocaram ideias durante a maior parte de suas vidas adultas. No entanto, apesar das semelhanças e da influência mútua, eles se esforçaram muito para distinguir seu próprio tipo de pragmatismo do outro. Isso é particularmente verdade após o discurso de James na União da Califórnia, onde ele atribuiu a descoberta da doutrina a Peirce e identificou os

primeiros artigos, "A Fixação da Crença" e "Como tornar nossas ideias claras", como a fonte do pragmatismo. Peirce achava James muito "nominalista" em seu pragmatismo e muito cauteloso com a lógica; James achava Peirce muito denso e obscuro em suas formulações. No entanto, as conexões entre os dois pais fundadores do pragmatismo são claras.

Também reconhecida é a influência de Peirce sobre John Dewey e uma geração de jovens estudantes e colegas de lógica da Johns Hopkins, incluindo: Oscar Mitchell, Fabien Franklin e Christine Ladd-Franklin. O trabalho de Peirce na JHU teve um efeito profundo sobre seus alunos e, embora John Dewey inicialmente achasse as aulas de lógica de Peirce obscuras e não como a lógica como ele a entendia, mais tarde ele percebeu a importância da abordagem de Peirce. A própria resposta de Peirce ao pragmatismo de Dewey foi muito parecida com a de James: muito "nominalista". Dewey, no entanto, reconheceu plenamente a influência e importância de Peirce, até mesmo saudando seu trabalho como mais pragmático em espírito do que o de William James. Dentro do campo da lógica, a maior paixão de Peirce, ele também exerceu alguma influência em sua própria vida. O desenvolvimento da álgebra booleana de Peirce influenciou o lógico e matemático Ernst Schröder, com quem Peirce trocou correspondência e admiração mútua. O resultado dessa influência é um efeito interessante e muitas vezes não reconhecido sobre o desenvolvimento da lógica moderna: é a explicação de Peirce sobre a quantificação e a sintaxe lógica que leva à lógica do século XX, não a de Frege.

É claro que o trabalho de Frege é importante e antecede muito do desenvolvimento de Peirce em cerca de cinco anos, mas na época foi praticamente ignorado. É a partir de Peirce que podemos traçar uma linha

direta de influência e desenvolvimento, passando por Schröder até Peano e, finalmente, até os *Principia Mathematica* de Russell e Whitehead.

Além de seu trabalho no desenvolvimento do pragmatismo e da lógica moderna, Peirce identificou suas próprias ideias com as do colega de James em Harvard, Josiah Royce. Peirce sentiu que, de todos os seus contemporâneos, o trabalho de Royce refletia mais de perto o seu próprio e, de fato, a semiótica e a metafísica de Peirce influenciaram muito Royce. O respeito de Royce pelo trabalho de Peirce continuou com o prazer que Royce demonstrou com a chance de editar as cerca de oitenta mil páginas de manuscritos inéditos vendidos a Harvard em 1914 por Juliette Peirce, após a morte de Charles. Infelizmente, Royce morreu em 1916, cedo demais para realizar qualquer coisa com os manuscritos desorganizados. No entanto, ao trazer os papéis para Harvard, Royce efetivamente garantiu a influência de longo prazo de Peirce além de sua própria vida.

A tarefa editorial de organizar os artigos de Peirce não continuou tranquilamente após a morte de Royce, mas acabou passando para um jovem C. I. Lewis, que já havia mostrado algum apreço pelo trabalho de Peirce no desenvolvimento da lógica em sua publicação de 1918, *Uma Pesquisa de Lógica Simbólica*. Embora Lewis rapidamente descobrisse que a tarefa de editar os manuscritos de Peirce não era do seu agrado, seu contato com eles permitiu que ele desenvolvesse respostas para seus próprios problemas filosóficos e muito da sistematicidade de Peirce se reflete no trabalho de Lewis.

Em vez disso, os artigos de Peirce que inspiraram Royce e Lewis frutificaram sob a direção conjunta de Charles Hartshorne e Paul Weiss. Seu trabalho editorial culminou em seis volumes de *Os papéis coletados de CS Peirce* entre 1931 e 1935, e por cinquenta anos esta foi a

fonte primária mais importante nos estudos de Peirce. Hartshorne e Weiss permaneceram interessados no trabalho de Peirce ao longo de suas vidas profissionais. Além disso, ambos os homens supervisionaram o jovem Richard Rorty, o que pode explicar alguns de seus primeiros relatos favoráveis de Peirce. Claro, Rorty mais tarde rejeitou o valor e o status de Peirce como um pragmatista.

No final dos anos 1950, *Os papéis coletados*, iniciado por Hartshorne e Weiss, foi completado com dois volumes, editados por Arthur Burks. Burks tinha, antes de seu cargo de editor de *Os papéis coletados*, trabalhado em alguns relatos de nomes e referências indexicais inspirados em Peirce. As leituras de Burks de Peirce sobre nomes e índices inspiraram recentemente o relato referencial/reflexivo de nomes e expressões indexicais do filósofo de Stanford, John Perry.

Além de *Os papéis coletados* e da influência que teve, Peirce foi publicado postumamente em 1923 em um volume chamado *Acaso, amor e lógica*, editado por Morris Cohen, que trabalhou nos manuscritos de Harvard para criar este pequeno volume. Junto com um apêndice em Ogden e Richards de 1923, *O significado do significado*, baseado principalmente na correspondência de Peirce com sua amiga inglesa, Victoria Lady Welby, Peirce exerceu sua influência mais interessante e contenciosa.

O jovem filósofo e matemático de Cambridge, FP Ramsey, conhecia esses primeiros volumes e ficou muito interessado por eles. Ramsey reconhece claramente a influência de Peirce em seu artigo de 1926, "Verdade e Probabilidade", onde afirma basear certas partes de seu artigo no trabalho de Peirce. O interesse de Ramsey em Peirce não é contencioso. A influência de Ramsey sobre o último Wittgenstein também

é amplamente reconhecida. No entanto, o assunto de algumas especulações é a influência de Peirce sobre Wittgenstein, via Ramsey.

Não há reconhecimento direto de Peirce por Wittgenstein, mas a revisão de Ramsey do *Tractatus* recomenda a distinção tipo/*token* de Peirce para Wittgenstein, uma recomendação que Wittgenstein aceitou. Wittgenstein não escondeu o efeito do conselho de Ramsey em seu trabalho posterior e, embora a natureza exata do conselho seja desconhecida, é de conhecimento comum que Ramsey pensou que o *Tractatus* poderia superar seus problemas ao se mover em direção ao pragmatismo. Potencialmente, então, Peirce pode reivindicar uma influência indireta sobre o último Wittgenstein.

O efeito da obra de Peirce, através de *Os papéis coletados* e as primeiras publicações póstumas, não é apenas de interesse histórico. Seu trabalho ainda está vivo no debate contemporâneo. Dentro do pragmatismo, o trabalho de Susan Haack e Christopher Hookway tem um sabor nitidamente peirciano. Susan Haack, em particular, defendeu vigorosamente a reivindicação de Peirce ao pragmatismo contra a tensão anti-peirciana do novo pragmatismo de Rorty. Outra influência no debate contemporâneo foi a presença de visões peircianas na Filosofia da Ciência. As visões de Peirce sobre a ciência combinam distintamente as visões popperiana e kuhniana e Popper até nomeia Peirce como um dos maiores filósofos.

Também dentro da filosofia da ciência, as teorias de indução e probabilidade de Peirce influenciaram o trabalho de RB Braithwaite. Além disso, a teoria da economia da pesquisa de Peirce agora está sendo entendida como uma resposta potencial a problemas como o Paradoxo dos Corvos de Hempel e o Novo Enigma da Indução de Goodman.

Em outras áreas, alguns epistemólogos modernos adotaram a epistemologia da virtude, uma tentativa de conduzir a teoria do conhecimento definindo as qualidades do conhecedor ou do verdadeiro crente, em vez do conhecimento ou da crença verdadeira diretamente. Dois dos protagonistas dessa abordagem da epistemologia, Christopher Hookway e Linda Zagzebski, reconhecem o pensamento de Peirce em seu trabalho e como um precursor de sua disciplina. Além disso, Jaakko Hintikka e Risto Hilpinen et al. apontam a dívida que seu projeto de longa duração, para definir conceitos semânticos como quantificadores e proposições em termos de jogos de soma zero, deve ao trabalho de Peirce.

Além dessas influências estritamente analíticas, Peirce também exerce alguma influência na filosofia europeia. Particularmente notável é a influência de Peirce sobre as filosofias neokantianas de Karl-Otto Apel e Helmut Pape, que enfatizam uma leitura mais kantiana da filosofia de Peirce. Talvez o mais importante, porém, seja a influência de Peirce sobre Jürgen Habermas. Habermas usa e refina elementos cruciais do relato de investigação de Peirce em sua própria filosofia política e social. Particularmente central é a noção de comunidade de investigadores de Peirce.

Para Peirce, a comunidade de investigadores é uma noção trans-histórica, atuando como um ideal regulador para o crescimento do conhecimento por meio da ciência. Habermas adapta a noção peirciana de comunidade de duas maneiras. Em primeiro lugar, o *ideal regulador* torna-se uma noção mais *concreta* que abrange as comunidades reais e o diálogo político e social que ocorre dentro delas. Em segundo lugar, o propósito científico e epistemológico da comunidade intersubjetiva torna-se um propósito social e político na visão de Habermas. Claramente,

Habermas usa as ideias de Peirce de maneiras que se distanciam das simples preocupações peircianas. No entanto, as ideias de Peirce são importantes para ele.

Além dessas influências, o potencial para um envolvimento maior e contínuo do pensamento de Peirce no debate filosófico cresceu consideravelmente nos últimos anos, à medida que as ferramentas da erudição de Peirce entraram em um novo período. *Os papéis coletados*, editados por Hartshorne, Weiss e Burks, têm sido uma fonte inestimável para qualquer pessoa interessada em Peirce, mas a política editorial ali empregada é idiossincrática na maneira como reúne o trabalho de Peirce. *Os papéis coletados* pega os manuscritos de Peirce ao longo de um período de cinquenta anos e os edita topicamente.

Frequentemente, as visões de Peirce dos primeiros e últimos trabalhos são apresentadas juntas como se fossem um único pensamento conectado sobre algum tópico. Isso tem o efeito de fazer o pensamento de Peirce parecer desconexo e muitas vezes autocontraditório no espaço de duas ou três passagens. No entanto, novas ferramentas estão surgindo e, desde o início dos anos 1980, a reorganização dos manuscritos de Peirce em ordem cronológica pelo Projeto Edição Peirce deu origem a oito volumes de trinta projetados. Esta edição reorganizada, publicada como *Os Escritos de CS Peirce*, já levou a uma maior compreensão do sutil desenvolvimento das ideias de Peirce. A esperança é que, como *Os Escritos de CS Peirce* continua a crescer, nossa compreensão também crescerá e com essa maior compreensão virá um maior envolvimento das ideias de Peirce no debate contemporâneo.

3. A Interpretação da Filosofia de Peirce

A abordagem de Peirce à filosofia é a de um cientista estabelecido; ele tratou a filosofia como uma disciplina interativa e experimental. Essa abordagem científica da Filosofia, que Peirce chamou de "filosofia de laboratório", reflete temas importantes ao longo de sua obra. O pragmatismo, por exemplo, considera que o significado de um conceito depende de seus significados práticos. O resultado dessa máxima é que um conceito não tem sentido se não tiver nenhum efeito prático ou experimental na maneira como conduzimos nossas vidas ou investigações. Da mesma forma, dentro da teoria da investigação de Peirce, o método científico é o único meio pelo qual se fixa a crença, erradica a dúvida e progride em direção a um estado estável final de conhecimento.

Claramente, então, Peirce é um filósofo de mentalidade científica e, em algumas leituras, parece superar os positivistas de Viena a um princípio verificacionista de significado e visão científica da filosofia. Em outros aspectos, porém, Peirce frequentemente se concentra em tópicos fora do âmbito da filosofia científica e naturalista. Por exemplo, Peirce escreveu extensivamente sobre questões em metafísica onde ele definiu categorias universais de experiência ou fenômenos, depois de Kant. Ele também construiu vastos sistemas de signos e semiótica. Claro, todos esses esforços são coloridos, em alguns aspectos, por sua mentalidade distintamente científica. No entanto, o ponto é que os escritos filosóficos de Peirce cobrem mais de meio século e uma ampla gama de tópicos.

A amplitude dos interesses filosóficos de Peirce levou a alguma dificuldade em interpretar sua obra como um todo. Como, por exemplo, seus escritos metafísicos se relacionam com seu trabalho sobre verdade e investigação? Thomas Goudge (1950) argumenta que as obras de Peirce

consistem em duas vertentes conflitantes, uma naturalista e obstinadamente científica, a outra metafísica e transcendental. Outros consideram a obra de Peirce, tanto naturalista quanto transcendental, como parte de um sistema interrelacionado. Murray Murphey (1961) argumenta que Peirce nunca conseguiu integrar seus vários temas filosóficos em um todo unificado e identifica quatro tentativas separadas. No entanto, a visão de que um *único* sistema arquitetônico existente substituiu essa visão. Trabalhos importantes de Christopher Hookway (1985), Douglas Anderson (1995) e Nathan Houser (1992) mostram como esse tratamento de Peirce é frutífero e agora constitui a posição ortodoxa na interpretação de sua obra. A visão deles trata a filosofia de Peirce como uma visão panorâmica conectada, contendo temas, questões e áreas nas quais Peirce trabalhou e se moveu em vários pontos de sua vida. No entanto, tratar a obra de Peirce como um todo conectado pode ser estranho ao encontrar esse material pela primeira vez.

Peirce é um filósofo difícil de entender às vezes, seu trabalho é cheio de terminologia pesada e muitas vezes assume o conhecimento de seu outro trabalho. Frequentemente, tentar entender as teorias de Peirce sobre tópicos individuais é uma tarefa complicada em si; tentar entender como ele se encaixa em um sistema mais amplo e interrelacionado pode parecer uma complicação indesejável.

Uma abordagem, então, é abordar o trabalho de Peirce tópico por tópico sem muita ênfase na interconexão deste trabalho. Os tópicos mais comuns são o relato de Peirce sobre a verdade e a investigação ou seu pragmatismo. Se a natureza sistemática da filosofia de Peirce é abordada, é depois que alguma familiaridade com tópicos individuais foi alcançada. Essa abordagem tem seus méritos, pois torna Peirce mais imediatamente digerível. No entanto, pode ter o efeito de deixar alguns

elementos importantes na obra de Peirce sem apreciação. Por exemplo, por que há uma tendência generalizada para tríades, ou “três”, na obra de Peirce? Este é um tema peirciano comum e é melhor apreciado pela compreensão da visão sistemática que Peirce tem para sua filosofia.

A dificuldade, então, é encontrar um equilíbrio entre a completude da abordagem arquitetônica da obra de Peirce e sua complexidade relacionada. A estratégia empregada aqui é apresentar o trabalho de Peirce por meio de uma série de verbetes que detalham tanto seu sistema filosófico mais amplo quanto tópicos individuais dentro dele. A esperança é que o leitor possa abordar o trabalho de Peirce tópico por tópico através da leitura de entradas relativamente autocontidas sobre elementos individuais de sua filosofia. No entanto, a provisão de uma entrada introdutória dando uma visão geral do sistema filosófico de Peirce permite ao leitor ver como esses tópicos individuais se encaixam dentro de sua visão mais ampla.

4. Referências e Leitura Adicional

a. Fontes primárias

- Peirce, CS 1931-58. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne, P. Weiss (Vols. 1-6) e A. Burks (Vols. 7-8). (Cambridge MA: Harvard University Press).
 - A primeira apresentação ampla da obra de Peirce, publicada e inédita; seu arranjo tópico o torna enganoso, mas ainda é a primeira fonte para a maioria das pessoas.
- Peirce, CS 1982-. *Os Escritos de Charles S. Peirce: Uma Edição Cronológica*, eds. M. Fisch, C. Kloesel, E. Moore, N. Houser et al. (Bloomington IN: Indiana University Press).

- A visão contínua do falecido Max Fisch e seus colegas de produzir uma extensa apresentação das opiniões de Peirce em pé de igualdade com *The Collected Papers*, mas sem suas idiossincrasias. Atualmente publicado em oito volumes (de trinta) até 1884, está rapidamente substituindo seu predecessor).
- Peirce, CS 1992-94. *The Essential Peirce*, eds. N. Houser e C. Kloesel (Vol. 1) e o Peirce Edition Project (Vol. 2), (Bloomington IN: Indiana University Press).
 - Um leitor crucial de dois volumes das obras fundamentais dos escritos de Peirce. Igualmente importantes são os comentários introdutórios, particularmente por Nathan Houser no Volume 1.

b. Fontes secundárias

- Anderson, D. 1995. *The Strands of System*. (West Lafayette, IN: Purdue University Press).
 - Uma leitura sistemática do pensamento de Peirce que, em sua introdução, faz um detalhamento dos elementos do sistema e sua relação entre si. Seu corpo principal reproduz dois importantes artigos de Peirce acompanhados de comentários.
- Brent, J. 1993. *Charles Sanders Peirce: A Life*. (Bloomington, IN: Indiana University Press).
 - A biografia definitiva de Peirce, faz uma abordagem completa do caráter e da vida de Peirce e tenta mostrar a relação entre os eventos de sua vida e seu desenvolvimento filosófico.
- Goudge, T. 1950. *O pensamento de CS Peirce*. (Toronto: University of Toronto Press).

- Visão inicial e importante da filosofia de Peirce que enfatiza uma cisão intransponível entre as vertentes científica e metafísica da obra de Peirce. Há muito substituído, mas ainda uma boa fonte secundária.
- Hookway, CJ 1985. *Peirce*. (Londres: Routledge e Kegan Paul).
 - Tratamento importante de Peirce como um filósofo sistemático, mas com ênfase na herança kantiana de Peirce e posterior rejeição da abordagem transcendental da verdade, lógica e investigação.
- Murphey, M. 1961. *O Desenvolvimento da Filosofia de Peirce*. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
 - Trabalho inicial que identifica quatro períodos e sistemas separados na obra de Peirce. Mais uma vez, substituído pela interpretação de sistema único de Anderson, Hookway e Houser et al.

Informação sobre o autor

Albert Atkin

Universidade de Sheffield

Reino Unido

WILLIAM JAMES

William James (1842-1910) é considerado por muitos como o mais perspicaz e estimulante dos filósofos americanos, bem como o segundo dos três grandes pragmatistas (o elo intermediário entre Charles Sanders Peirce e John Dewey). Como professor de psicologia e filosofia na Universidade de Harvard, ele se tornou o mais famoso psicólogo americano vivo e, mais tarde, o mais famoso filósofo americano vivo de seu tempo. Evitando os sistemas logicamente rígidos típicos dos racionalistas europeus, como os idealistas alemães, ele juntou uma psicologia rica em implicações filosóficas e uma filosofia enriquecida por sua experiência psicológica. Mais especificamente, sua teoria do eu e sua visão da crença humana como orientada para a ação consciente levantaram questões que exigiram que ele se voltasse para a filosofia.

Lá ele desenvolveu sua epistemologia pragmática, que considera o significado das ideias e a verdade das crenças não de forma abstrata, mas em termos da diferença prática que podem fazer na vida das pessoas. Ele explorou as implicações dessa teoria nas áreas de crença religiosa, metafísica, liberdade humana e valores morais e filosofia social.

Suas contribuições nessas áreas incluíram críticas de posições filosóficas de longa data sobre questões como liberdade versus determinismo, correspondência versus coerência e dualismo versus materialismo, bem como uma análise completa de uma compreensão fenomenológica do eu e da consciência, uma concepção de verdade "prospectiva" (baseada na validação e na experiência revisável), um pluralismo metafísico completo e um compromisso com uma visão completa da agência em conexão com preocupações sociais e comunitárias. Assim, ele criou um dos últimos grandes sistemas filosóficos

do pensamento ocidental, mesmo que não tenha vivido o suficiente para completar todos os seus aspectos.

ÍNDICE

1. Vida e obras
2. Psicologia filosófica
 - a. O Fluxo da Consciência e o Eu
 - b. Sensação, Percepção, Imaginação e Crença
 - c. Emoção e Vontade
3. Epistemologia
 - a. O Método Pragmático
 - b. A teoria pragmática da verdade
 - c. A Abordagem Pragmática da Crença
4. Filosofia da Religião
 - a. A Vontade de Acreditar em Deus
 - b. As variedades de experiências religiosas
 - c. Próprias visões religiosas de James
5. Metafísica
 - a. Reinos da Realidade
 - b. A Importância Filosófica da Metafísica
 - c. Monismo vs. Pluralismo
6. Liberdade e Moralidade
 - a. Liberdade Humana
 - b. Responsabilidade moral
 - c. O Sentido da Vida
7. Filosofia Social
 - a. Indivíduos e suas comunidades
 - b. Guerra e Paz

c. Tolerância Democrática e Progresso Social

8. Referências e Leituras Adicionais

- a. Fontes primárias
- b. Fontes secundárias

1. Vida e Obras

Nascido na cidade de Nova York em 11 de janeiro de 1842, William James era o mais velho dos cinco filhos de Henry James, Sr., e Mary Walsh James. Seu irmão mais velho, Henry James Jr., o renomado escritor de ficção, foi seguido por outros dois irmãos e uma irmã. A família mudava-se frequentemente entre a América e a Europa, tendo o pai herdado uma quantia em dinheiro suficiente para lhe permitir desfrutar da vida de um intelectual. Enquanto crescia, William tinha uma paixão pelo desenho. Como ele queria se tornar pintor, a família mudou-se para Newport, Rhode Island em 1860, onde William estudou com o principal retratista americano, William Morris Hunt. Embora tivesse talento, abriu mão desse objetivo de carreira em menos de um ano. Ele decidiu que não era suficiente para ele fazer um trabalho de primeira linha. Tudo isso é indicativo de três coisas: o notável apoio da família às suas aspirações; sua própria busca para alcançar a excelência; e sua dificuldade inquieta e indecisa em permanecer comprometido com uma carreira.

Em 1861, a Guerra Civil Americana estourou. Em resposta ao apelo do presidente Lincoln por voluntários, James se comprometeu a um alistamento de curto prazo. Porém, já com a saúde delicada, partiu quando ela expirou após três meses (seus irmãos mais novos, Wilky e Bob, serviram no Exército da União). Ele então se matriculou na Escola Científica Lawrence da Universidade de Harvard, com sua família se mudando para

Boston. Lá ele estudou química e depois fisiologia, antes de ingressar na Escola de Medicina de Harvard em 1863.

Alguns anos depois, tirou um ano de folga para participar de uma expedição científica ao Brasil, liderada por Louis Agassiz. Mas problemas de saúde eventualmente o forçaram a desistir da expedição e ele voltou para a faculdade de medicina (a família James mudou-se de Boston para Cambridge, Massachusetts). Mais uma vez ele saiu, desta vez para estudar fisiologia e medicina na Alemanha e recuperar a saúde. Ele não conseguiu encontrar uma cura para suas curiosas dores nas costas, mas voltou para Harvard, passou nos exames médicos e recebeu seu diploma de médico em 1869. No entanto, ele não planejava praticar medicina e parecia perdido quanto ao que fazer com o resto de sua vida.

No final do mesmo ano, os sintomas neurológicos de James pioraram. Seu treinamento em ciências exatas estava tornando impossível para ele acreditar na liberdade humana e, portanto, no valor de lutar por ideais morais; o desespero do materialismo o levava à depressão do determinismo. Em um histórico de caso mal disfarçado em suas *Variedades de Experiência Religiosa*, ele conta que visitou um asilo quando era estudante de medicina e viu um paciente epilético cuja condição o havia reduzido a um estado "idiota". James não conseguiu dissipar a percepção de que, se o determinismo universal prevalecer, ele também poderia afundar em tal estado, totalmente incapaz de evitá-lo (*Variedades*, pp. 135-136). Seu medo da sensação de absoluta insegurança da vida o levou a se tornar um inválido virtual na casa de seus pais. Ele considerou o suicídio.

Na primavera de 1870, quando James tinha 28 anos, ele experimentou um momento crítico ao ler um tratamento da liberdade humana do neokantiano francês Charles Renouvier. Ele descobriu a solução para seu problema no ato voluntário de vontade pelo qual ele

poderia comprometer-se a acreditar em sua própria liberdade, apesar de qualquer falta de evidência objetiva. Ele começou a trilhar o caminho da recuperação, embora o resto de sua vida fosse atormentado por problemas aparentemente psicossomáticos (grave fadiga ocular, misteriosas dores nas costas, problemas digestivos e períodos de exaustão, bem como alterações crônicas de humor, incluindo momentos de depressão taciturna). Infelizmente, ele ainda não tinha um objetivo de carreira construtivo.

Em 1872, um dos ex-professores de química de James, agora presidente de Harvard, ofereceu-lhe um emprego como professor de fisiologia. Ele aceitou e começou sua carreira de mais de um terço de século como membro do corpo docente lá. No ano seguinte, tornou-se instrutor de anatomia e fisiologia. Em meados dos anos 1870, ele estava ensinando psicologia lá, usando a abordagem fisiológica que aprendera na Alemanha e estabelecendo o primeiro laboratório de psicologia na América. Ele conheceu uma professora chamada Alice Howe Gibbens, com quem se casou em 1878. Como seus pais, eles tiveram cinco filhos, chamando os dois primeiros de Henry e William. Alice era perita em lidar com suas obsessões neuróticas e mau humor emocional, e eles parecem ter tido um bom casamento, vivendo confortavelmente em Cambridge. No ano em que se casaram, James concordou em escrever um livro de psicologia; no entanto, a essa altura ele já estava se afastando da psicologia para a filosofia.

Ele era membro de um Clube Metafísico que incluía Oliver Wendell Holmes, que ensinou direito em Harvard e serviria na Suprema Corte dos Estados Unidos, e Charles Sanders Peirce, um filósofo da ciência, que se tornaria o fundador do pragmatismo americano. Em 1879, James começou a ensinar filosofia em Harvard, tornando-se professor assistente de filosofia

no ano seguinte. Ele publicou "O Sentimento da Racionalidade", seu primeiro artigo importante em sua nova disciplina. À medida que se aprofundava na filosofia, desenvolveu uma atitude negativa em relação à psicologia.

Depois de se tornar professor titular de filosofia em 1885 e de psicologia em 1889, ele publicou seus *Princípios de psicologia* em 1890. Levou quase doze anos para terminá-lo e, embora fosse extremamente bem-sucedido, ele estava insatisfeito com ele e desgostoso com a psicologia (*Cartas*, vol. 1, pp. 294, 296, & vol. 2, pp. 2-3). No entanto, ele concordou em preparar uma versão resumida, que foi publicada dois anos depois como *Psicologia: Curso Resumido*; também seria amplamente utilizado e ajudaria a estabelecer sua reputação como o principal psicólogo americano vivo. Ele renunciou ao cargo de diretor do laboratório de psicologia de Harvard e se comprometeu a ensinar e escrever filosofia.

Em 1897, foi publicado o primeiro livro filosófico de James, *A Vontade de Crer e Outros Ensaios de Filosofia Popular*, dedicado a Charles Sanders Peirce. No ano seguinte, na Universidade da Califórnia em Berkeley, ele deu uma palestra, "Concepções filosóficas e resultados práticos", que ajudou a lançar o pragmatismo como um movimento filosófico nacional. Em 1899, foi publicado seu *Palestras Para Professores Sobre Psicologia e Para Alunos Sobre Alguns dos Ideais da Vida*.

Sobrecarregado de trabalho em Harvard e colocando em risco sua saúde frágil, ele sofreu um colapso físico no mesmo ano. Enquanto recuperava a saúde, ele estudou uma ampla gama de relatos de experiências religiosas e preparou suas Palestras Gifford, que proferiu na Universidade de Edimburgo em 1901-02. Estes foram publicados como *As Variedades de Experiências Religiosas* em 1902 e provou ser bastante

bem-sucedido, embora o próprio James estivesse descontente, acreditando que eles continham muitos relatos de fatos e muito pouca análise filosófica.

Pelo resto de sua vida, James concentrou-se no desenvolvimento de sua própria filosofia, escrevendo ensaios e palestras que mais tarde seriam reunidos e publicados em quatro livros. Na primavera de 1906, ele tirou uma licença de Harvard para assumir o cargo de professor visitante na Universidade de Stanford, embora sua série de palestras na Califórnia tenha sido interrompida pelo grande terremoto de São Francisco. No final de 1906 e início de 1907, ele deu suas palestras sobre *Pragmatismo* em Boston e na Universidade de Columbia, publicando-as na primavera de 1907. Esse também foi o ano em que ele se demitiu de Harvard, preocupado com a possibilidade de morrer antes de poder concluir seu sistema filosófico, pois sofria de angina e falta de ar.

Ele proferiu as Palestras Hibbert na Inglaterra em 1908, publicadas no ano seguinte como *Um Universo Pluralista*, destinado a combater o idealismo neo-hegeliano que então prevalecia na Grã-Bretanha. Enquanto isso, ele estava sob ataque intelectual dos principais filósofos por seu tratamento pragmático da verdade, que ele defendeu em uma coleção de ensaios publicada em 1909 como *O Significado da Verdade*.

No ano seguinte, o problema cardíaco de James o deixou tão atormentado pela fadiga que as atividades normais se tornaram bastante difíceis. Ele estava tentando terminar seu livro *Alguns Problemas de Filosofia*, mas morreu em 26 de agosto de 1910. Em 1911, seu livro, editado por seu filho Henry, e suas *Memórias e Estudos* foram publicados postumamente. Em 1912, seus *Ensaio sobre Empirismo Radical* foram publicados, seguidos, em 1920, por alguns de seus *Ensaio e Críticas Reunidas* e *As Cartas de William James*, editados em dois volumes por seu

filho Henry. Seus escritos sobreviveram em parte por causa da honestidade provocativa de suas ideias, mas também por causa do estilo vibrante, às vezes picante, com que ele as expressava. Em *Um universo pluralista*, ele castiga os filósofos que usam jargões técnicos em vez de linguagem clara e direta. Ele praticou o pensamento espontâneo e o frescor de expressão que defende ali (*Universo*, pp. 129-130). Foi dito (pela romancista Rebecca West) que, enquanto Henry James escrevia ficção como se fosse filosofia, seu irmão mais velho, William, escrevia filosofia em um estilo pitoresco típico da ficção.

2. Psicologia Filosófica

No início da década de 1890, quando James publicou seus dois livros sobre psicologia, a disciplina estava em processo de separação da especulação filosófica ("psicologia" significa literalmente "o estudo da alma") para se estabelecer como uma ciência social empírica. Apesar da impaciência com o processo desse desenvolvimento, ele contribuiu significativamente para movê-lo, considerando a psicologia como a ciência de nossos fenômenos mentais ou estados de consciência, como pensamentos, sentimentos, desejos, volições e assim por diante.

a. O Fluxo da Consciência e o Eu

Ao analisar o que pode ser amplamente denominado pensamento humano, James delineia cinco características genéricas: (1) todo pensamento pertence a algum eu pessoal; (2) todo pensamento, conforme experimentado pela consciência humana, está em constante fluxo e nunca estático; (3) não obstante, há uma contínua continuidade de pensamento para cada pensador, conforme ele se move de um objeto para outro (como os tempos alternados de voo e pouso na vida de um pássaro),

compreendendo constantemente focos mutáveis e as franjas contextuais dentro das quais eles são dados; (4) o pensamento normalmente lida com objetos diferentes e independentes da própria consciência, de modo que duas mentes podem experimentar objetos comuns; e (5) a consciência tem interesse em objetos particulares, escolhendo focar neles ao invés de outros (*Princípios*, vol. 1, pp. 224-226, 236-237, 239, 243, 258-259, 271-272, 284; *Psicologia*, pp. 152-154, 157-160, 166-167, 170). O eu pode ser visto como um objeto de pensamento ou como o sujeito do pensamento.

O primeiro é o eu empírico ou "eu", enquanto o último é o ego puro ou "eu". As dimensões do eu empírico ("eu") incluem o eu "material" (composto pelo próprio corpo e suas extensões como roupas, família imediata e lar), o eu "social" (ou relações interpessoais significativas), e o eu "espiritual" (a personalidade, o caráter e os valores definidores de uma pessoa). O ego puro ("eu"), identificável com a alma da metafísica tradicional, não pode ser objeto da ciência e não deve ser assumido como uma substância (*Princípios*, vol. 1, pp. 291-294, 296, 319, 343-344, 348, 350; *Psicologia*, pp. 176-181, 194, 196, 198, 200, 202-203, 215-216).

b. Sensação, Percepção, Imaginação e Crença

James afirma que, se rastrearmos a dinâmica da atividade mental, discernimos um padrão da sensação à percepção, à imaginação e à crença. Através da sensação, nos familiarizamos com algum fato dado. Isso pode, mas não necessariamente, levar ao conhecimento sobre esse fato, obtido pela percepção de suas relações com outros fatos dados. Tanto a sensação quanto a percepção envolvem uma intuição imediata de alguns objetos dados. A imaginação, menos imediata, recupera cópias mentais de sensações e percepções passadas, mesmo quando seus estímulos externos não estão mais presentes. Crença é a sensação ou sensação de

que ideias ou proposições formadas na imaginação correspondem à realidade.

Toda proposição pode ser analisada em termos de seu objeto e se esse objeto é acreditado. O objeto de uma proposição compreende um sujeito (como meu cavalo), um predicado (asas) e uma relação entre eles (meu cavalo criou asas). A crença é a atitude psíquica que uma mente tem em relação a esse objeto (por exemplo, *Princípios*, vol. 2, pp. 1-3, 44, 76-77, 82-83, 283-284, 287-290; *Psicologia*, pp. 12-14, 302, 312, 316-317).

c. Emoção e Vontade

Como outros animais, temos instintos primitivos, como medo, alguns desejos e certas formas de simpatia, que não exigem que sejam ensinados ou focados conscientemente nos fins. No entanto, também temos emoções que são comportamentos aprendidos e que envolvem esse foco – por exemplo, o medo do fracasso e o desejo de obter um diploma acadêmico. Os instintos e as emoções, portanto, se sobrepõem, os últimos tendendo a cobrir uma gama mais ampla de objetos do que os primeiros.

Tendemos a supor que as percepções desencadeiam respostas emocionais, resultando em expressões corporais – que de repente vemos um urso, ficamos com medo, trememos e fugimos. Mas James acha que a sequência real é a percepção, seguida por expressões corporais, seguidas por sentimentos emocionais – que vemos o urso, tremer e fugir, então sentimos esses eventos físicos como o que chamamos de medo (*Princípios*, vol. 2, pp. 383, 410, 442, 449-453, 467; *Psicologia*, pp. 391, 375-376, 378-381).

A vontade humana é crucial para agir deliberadamente sobre nossas crenças e emoções. Às vezes, consideramos cursos de ação alternativos e parecemos selecionar um deles, como se tomássemos uma decisão

voluntária. James mapeia cinco tipos de tomada de decisão: (1) o tipo razoável, pelo qual aceitamos argumentos racionais; (2) o tipo que é desencadeado por circunstâncias externas, como ouvir um boato; (3) o tipo que é motivado por nossa submissão a algo dentro de nós mesmos, como um hábito formado por ações passadas; (4) o tipo que resulta de uma mudança repentina de humor, como pode ser causada por um sentimento de pesar; e (5) o tipo raro que é consequência de nossa própria escolha voluntária, que será identificada como a “vontade de acreditar”. Se temos livre arbítrio ou não é uma questão metafísica que não pode ser determinada cientificamente (*Princípios*, vol. 2, pp. 486-488, 528, 531-534, 572-573; *Psicologia*, pp. 415, 419-420, 428-434, 456- 457).

3. Epistemologia

Mesmo que assuntos filosoficamente interessantes como liberdade versus determinismo não possam ser resolvidos cientificamente, algum tipo de metodologia epistemológica é necessária se quisermos evitar conclusões arbitrárias. Seja qual for a abordagem escolhida, é claro que James repudia o racionalismo, com suas noções de verdades existenciais *a priori*. Ele é particularmente hostil ao idealismo alemão, que ele identifica especialmente com Hegel e que ataca em muitos de seus ensaios (essa identificação o leva a ser extraordinariamente injusto com Kant, um antigo idealista alemão).

Como ele deixa claro em “O Sentimento da Racionalidade”, a personalidade do pretense conhecedor e várias preocupações práticas são relevantes demais para permitir tal intelectualismo abstrato. A tradição do empirismo moderno é mais promissora, mas muito atomística para nos permitir ir muito além do conhecimento de familiaridade para a compreensão genuína (*Vontade*, pp. 63-67, 70, 75-77, 82-86, 89,

92). Felizmente, James já havia aprendido sobre a abordagem pragmática de Peirce.

a. O Método Pragmático

O livro de palestras de James sobre *Pragmatismo* é indiscutivelmente o livro mais influente da filosofia americana. A primeira de suas oito palestras apresenta o pragmatismo como um meio-termo mais atraente entre as duas abordagens principais da filosofia europeia. A abordagem “compassiva” tende a ser racionalista, intelectualista, idealista, otimista, religiosa, comprometida com a liberdade, monista e dogmática; em contraste, a abordagem “objetiva” tende a ser empírica, baseada em sensações, materialista, pessimista, irreligiosa, fatalista, pluralista e cética. É difícil identificar muitos tipos puros de qualquer um deles na história da filosofia, e alguns pensadores (como Kant) são deliberadamente misturados, como o próprio James.

Ele acha que a maioria de nós quer um método filosófico que esteja firmemente ancorado em fatos empíricos, ao mesmo tempo aberto a valores morais e religiosos, em vez de rejeitá-los. Ele oferece o pragmatismo como uma filosofia que atende coerentemente a ambas as demandas. A segunda palestra de James está empenhada em mostrar como o método pragmático nos ajuda a estabelecer significado, tornando-o uma função de consequências práticas (a palavra “pragmático” significa ter a ver com ação e está etimologicamente relacionada à nossa palavra inglesa “prático”). Antes de investirmos muito tempo ou esforço na busca do significado de qualquer coisa, devemos considerar que diferença prática faria se pudéssemos descobrir.

Fornecendo um exemplo para ilustrar seu ponto, James refere-se à noção hegeliana de Deus como o Espírito Absoluto que tudo abrange.

Como devemos decidir se é isso que queremos dizer com Deus? Considere as consequências práticas para um crente: por um lado, isso nos daria a certeza otimista e reconfortante de que tudo funcionará para o melhor; mas, por outro, também solapa os valores da individualidade, liberdade e responsabilidade humanas.

A partir dessa perspectiva pragmática, James rejeita a noção hegeliana. Sem dúvida, a filosofia nos oferece apenas uma abordagem legítima da crença, como ele observa em sua quinta palestra, sendo as outras o senso comum (com seus conceitos básicos derivados da experiência) e a ciência. No entanto, esses outros são impotentes para lidar com questões de liberdade e valor (*Pragmatismo*, pp. 10-13, 18, 26-28, 30-38, 79-80, 83-85).

b. A teoria pragmática da verdade

Parece que qualquer coisa cognoscível deve ser verdade. Mas o que significa chamar uma proposição ou crença de "verdadeira" do ponto de vista do pragmatismo? Este é o assunto da famosa sexta palestra de James. Ele começa com uma análise de dicionário padrão da verdade como concordância com a realidade. Aceitando isso, ele adverte que pragmáticos e intelectualistas irão discordar sobre como interpretar os conceitos de "acordo" e "realidade", este último pensando que as ideias copiam o que é fixo e independente de nós.

Em contraste, ele defende uma interpretação mais dinâmica e prática, uma ideia ou crença verdadeira que podemos incorporar em nossas formas de pensar de forma que possa ser validada experimentalmente. Para James, a "realidade" com a qual as verdades devem concordar tem três dimensões: (1) questões de fato, (2) relações de ideias (como as verdades eternas da matemática) e (3) todo o conjunto de

outras verdades a serem que estamos comprometidos. Dizer que nossas verdades devem “concordar” com tais realidades pragmaticamente significa que elas devem nos levar a consequências úteis. Ele é um falibilista, vendo todas as verdades existenciais como, em teoria, passíveis de revisão em uma nova experiência. Envolvem uma relação entre fatos e nossas ideias ou crenças.

Como os fatos e nossa experiência com eles mudam, devemos ter cuidado ao considerar tais verdades como absolutas, como os racionalistas tendem a fazer (*Pragmatismo*, pp. 91-97, 100-101). Essa teoria relativista gerou uma tempestade de críticas entre os filósofos tradicionais, à qual ele respondeu em *O Significado da Verdade*.

c. A Abordagem Pragmática da Crença

Os filósofos ocidentais têm tradicionalmente visto o conhecimento como uma crença verdadeira e justificada. Desde que a ideia de verdade seja analisada pragmaticamente e receba uma interpretação pragmática da justificação, James parece aceitar essa visão. Toda a sua filosofia pode ser vista como fundamentalmente uma das crenças produtivas. Toda investigação deve terminar em crença, descrença ou dúvida; a descrença é apenas uma crença negativa e a dúvida é o verdadeiro oposto de ambas. Acreditar em qualquer coisa envolve concebê-la como algo real; quando descartamos algo como irreal (descrença), normalmente é porque de alguma forma contradiz o que pensamos como real. Algumas de nossas crenças mais fundamentais e valiosas não parecem suficientemente justificadas para serem consideradas conhecidas.

Esses “postulados de racionalidade” incluem as convicções de que todo evento é causado e que o mundo como um todo é racionalmente inteligível (*Princípios*, vol. 2, pp. 283-284, 288-290, 670-672, 675, 677).

Como ele afirma em "O Sentimento da Racionalidade", dizer que tais crenças, por mais cruciais que sejam, não são conhecidas, é admitir que, embora envolvam uma vontade de agir sobre elas, a dúvida quanto à sua veracidade ainda parece teoricamente possível. Ele identifica quatro postulados de racionalidade como questões de crença relacionadas a valores, mas incognoscíveis; estes são Deus, imortalidade, liberdade e dever moral (*Vontade*, pp. 90, 95). Ele passa a lidar com cada um deles individualmente.

4. Filosofia da Religião

James é indiscutivelmente o mais importante filósofo da religião americano na história intelectual, e muitos de seus escritos, além do ensaio obrigatório "*Vontade de Acreditar*" e seu livro sobre *As variedades de experiências religiosas*, oferecem insights provocativos nessa área.

a. A Vontade de Acreditar em Deus

Porque não experimentamos naturalmente o sobrenatural, James, o empirista radical, pensa na fé em Deus como falta de conhecimento. No entanto, tal fé é pragmaticamente significativa para muitas pessoas, e é razoável imaginar se, como e até que ponto ela pode ser justificada. Para James, o filósofo lógico formado em ciência, tanto a lógica quanto a ciência têm limites além dos quais podemos buscar legitimamente o sentimento de racionalidade. Seu notório ensaio "*Vontade de Acreditar*" foi concebido para ser uma defesa da fé religiosa na ausência de argumentação lógica conclusiva ou evidência científica. Ele se concentra no que ele chama de "opção genuína", que é uma escolha entre duas hipóteses, que o crente pode considerar como "viva" (pessoalmente

significativa), “forçada” (mutuamente exclusiva) e “importante” (envolvendo consequências potencialmente importantes).

Se uma opção é “genuína” é, portanto, relativo à perspectiva de um crente em particular. James reconhece que, em nossa era científica, há algo duvidoso sobre a visão voluntarista de que, em algumas circunstâncias, podemos escolher legitimamente acreditar na ausência de qualquer justificativa objetiva. No entanto, ele afirma que naturalmente fazemos isso o tempo todo, nossas ideias morais e políticas são exemplos óbvios. Quando você acredita que sua mãe o ama ou na sinceridade de seu melhor amigo, você não tem nenhuma evidência objetiva conclusivamente. Além disso, você nunca poderá obter tais evidências.

No entanto, muitas vezes parece irracional recusar-se a acreditar em tais assuntos; se o fizéssemos, as consequências pragmáticas seriam uma vida social mais empobrecida. De fato, em alguns casos, acreditar e agir de acordo com essa crença pode ajudar a aumentar as chances de a crença ser verdadeira. Agora, vamos aplicar esse argumento à crença religiosa. O que a religião em geral propõe para nossa crença? A resposta dupla é que a realidade última é mais valiosa e que estaremos melhor se acreditarmos nisso. Comprometer-se com essa crença dupla é significativo, assim como a recusa em fazê-lo.

A qualquer momento, devo fazer esse compromisso duplo ou não; e como eu experimento esta vida, bem como as perspectivas de uma possível vida após a morte, podem estar em jogo. Quer alguém assuma esse compromisso ou não, consequências pragmáticas podem estar envolvidas. Também não devemos imaginar que poderíamos evitar ter que fazer uma escolha, pois o compromisso de não cometer é em si um compromisso (*Vontade*, pp. 1-4, 7-9, 11-14, 22-30; ver também *Problemas*, pp. 221-224).

b. As variedades de experiências religiosas

Se a fé religiosa não deve ser reduzida a um capricho arbitrário (a “vontade de fazer crer”), ela deve basear-se em algum tipo de experiência pessoal. Como psicólogo e filósofo, James define deliberadamente “religião” amplamente como as experiências dos indivíduos humanos na medida em que eles se veem relacionados a tudo o que consideram divino. Essa definição indica que a religião não requer fé em um Deus monoteísta transcendente e que não exige a dimensão social da comunidade religiosa. James distingue entre “mente sã” e “alma doente” como dois tipos extremos de consciência religiosa, sendo a primeira caracterizada por uma alegria otimista e a segunda por um pessimismo mórbido.

Entre esses extremos estão “o eu dividido” e o crente estável e bem integrado. James desenvolve longas análises de conversão religiosa, santidade e misticismo. Indo além disso, ele considera o que a filosofia pode contribuir para estabelecer “crenças excessivas” sobre a existência e a natureza do divino. Ele considera criticamente os argumentos tradicionais para Deus - o argumento cosmológico, o argumento do design, o argumento moral e o argumento do consenso popular - não encontrando nenhum deles particularmente convincente, mas exibindo o maior respeito pelo argumento do design.

Da mesma forma, ele pesa na balança e encontra argumentos insuficientes para atributos divinos metafísicos e morais, encontrando o último de relevância mais pragmática para os valores, escolhas e comportamento humanos do que o primeiro. Em sua palestra final, ele tira conclusões sobre três crenças que a experiência encontra nas religiões em geral: (1) que nosso mundo sensível faz parte e deriva seu significado de uma ordem espiritual maior; (2) que nosso propósito é cumprido

alcançando uma união harmoniosa com ele; e (3) que a oração e a comunhão espiritual são eficazes.

Além disso, as religiões normalmente envolvem duas qualidades psicológicas em seus crentes: (1) um enérgico entusiasmo pela vida; e (2) uma sensação de segurança, amor e paz. Dado que o pensamento e o sentimento determinam a conduta, James pensa que as diferentes religiões são semelhantes em sentimento e conduta, sendo suas doutrinas mais variáveis, mas menos essenciais. Mais geralmente, essas doutrinas tentam diagnosticar uma inquietação fundamental sobre nosso estado natural e prescrever uma solução pela qual podemos ser salvos (*Variedades*, pp. 42, 83, 121, 124, 137, 142, 145-147, 330, 334-341, 367, 380-383).

c. Próprias visões religiosas de James

Embora James seja um tanto vago em relação às suas próprias “crenças excessivas” religiosas, elas podem ser reunidas a partir de várias passagens. Ele acredita que há mais na realidade do que nosso mundo natural e que esse reino invisível gera efeitos práticos neste mundo. Se chamamos o ser supremo de “Deus”, então temos motivos para pensar que o relacionamento interpessoal entre Deus e os humanos é dinâmico e que Deus nos fornece uma garantia de que os valores morais que nos esforçamos para realizar sobreviverão a nós de alguma forma.

James descreve a si mesmo como um sobrenatural (ao invés de um materialista) de um tipo menos refinado que os idealistas e incapaz de subscrever o cristianismo popular. Ele não está disposto a assumir que Deus é um ou infinito, mesmo contemplando a noção politeísta de que o divino é uma coleção de seres divinos (*Variedades*, pp. 384-386, 388-390, 392-393, 395-396).

Em "O Dilema do Determinismo", James descreve sua imagem de Deus com uma analogia memorável, comparando Deus a um mestre enxadrista envolvido em um jogo de dar e receber conosco, novatos. Somos livres para fazer nossos próprios movimentos; no entanto, o mestre conhece todos os movimentos que poderíamos fazer, as chances de escolhermos um em detrimento dos outros e a melhor forma de responder a qualquer movimento que decidamos fazer. Isso indica dois afastamentos do conceito judaico-cristão tradicional de Deus, em que o mestre está interagindo conosco no tempo (em vez de eterno) e não conhece tudo no futuro, na medida em que é livremente escolhido por nós.

Em "Ação reflexiva e teísmo", James subscreve uma crença teísta em um Deus pessoal com quem podemos manter relações interpessoais, que possui o poder mais profundo da realidade (não necessariamente onipotente) e uma mente (não onisciente). Podemos amar e respeitar a Deus na medida em que estamos comprometidos com a busca de valores comuns.

Em "Vale a pena viver a vida?" James até sugere que Deus pode derivar força e energia de nossa colaboração (*Vontade*, pp. 181-182, 116, 122, 141, 61). Em outro lugar, rejeitando a noção hegeliana de Deus como um Absoluto que tudo abrange, ele subscreve um Deus que é finito em conhecimento ou em poder ou em ambos, que age no tempo e tem uma história e um ambiente, como nós (*Universo*, pp. 269, 272; ver *Leituras*, vol. 2, pp. 213-215, para as respostas de James a um questionário de 1904 sobre suas crenças religiosas pessoais).

5. Metafísica

a. Reinos da Realidade

Em contraste com monistas como Hegel, James acredita em mundos múltiplos, especificando sete reinos da realidade que podemos experimentar: (1) o reino que serve como pedra de toque da realidade para a maioria de nós é o mundo dos objetos físicos da experiência sensorial; (2) o mundo da ciência, coisas compreendidas em termos de forças físicas e leis da natureza, está disponível para os instruídos; (3) a filosofia e a matemática nos expõem a um mundo de verdade abstrata e relações ideais; (4) como humanos, estamos todos sujeitos às distorções de ilusões e preconceitos comuns; (5) nossas culturas nos expõem aos domínios da mitologia e da ficção; (6) cada um de nós tem suas próprias opiniões subjetivas, que podem ou não ser expressas a outros; e (7) o mundo da loucura pode nos desconectar da realidade na qual os outros podem acreditar facilmente. Normalmente podemos habitar mais de um deles e ser capazes de discriminar entre eles.

O que consideramos real deve se conectar a nós pessoalmente porque achamos interessante e/ou importante, o que enfatiza elementos tanto de subjetividade quanto de relevância pragmática (*Princípios*, vol. 2, pp. 292-299).

b. A Importância Filosófica da Metafísica

Parte do que faz de James um grande filósofo na grande tradição é que, ao contrário de tantos filósofos ocidentais pós-hegelianos, ele defende a importância central da metafísica. A teoria da realidade em geral fornece um contexto fundacional crucial para a filosofia da natureza humana, filosofia da religião, ética, filosofia social e assim por diante. A filosofia é essencialmente uma tentativa intelectual de enfrentar a

realidade, como ele diz na primeira página de *Pragmatismo*. Em sua terceira palestra, James aborda quatro questões metafísicas padrão usando seu método pragmático, as de (1) substância física e espiritual, (2) materialismo versus teísmo como explicações de nosso mundo, (3) se o mundo natural indica design inteligente, e (4) liberdade versus determinismo universal.

Para cada um deles, não podemos estabelecer conclusivamente onde devemos ficar com base apenas no que a experiência revela sobre o passado, mas podemos assumir posições razoáveis com base em consequências futuras antecipadas pragmáticas. Como demonstra a filosofia moderna, nunca podemos experimentar direta e imediatamente qualquer tipo de substância; no entanto, experimentamos qualidades físicas e eventos mentais e podemos entendê-los melhor atribuindo-os a corpos e mentes.

O mundo é o que é, independentemente de ser resultado da atividade divina ou das interações aleatórias dos átomos que se movem no espaço; se foi ou não projetado de forma inteligente no passado distante, não tem relação com o fato de que o experimentamos como o fazemos. Mas um mundo inteligentemente projetado por uma divindade envolve pragmaticamente a possibilidade de um futuro promissor, enquanto um resultante de forças físicas inconscientes promete nada mais do que um colapso na obliteração sem sentido.

Por um lado, se tudo o que podemos fazer ou deixar de fazer é determinado, por que nos preocuparmos em fazer alguma coisa? Por outro lado, se formos livres para escolher pelo menos algumas de nossas ações, o esforço pode ser significativo. Na quarta palestra, James afirma que nosso mundo pode ser visto como um (monismo) ou como muitos irreduzíveis (pluralismo). Existem certas maneiras pelas quais nós,

humanos, geramos uma unidade dos objetos de nossa experiência, mas a unidade absoluta com a qual o monismo está comprometido permanece um ideal que desaparece perpetuamente.

Em sua sétima palestra, James identifica três dimensões da realidade: (1) os objetos da experiência factual; (2) relações entre nossas sensações e nossas ideias e entre nossas ideias; e (3) toda a rede de verdades com as quais estamos comprometidos a qualquer momento. Novamente, vemos aqui uma combinação de subjetividade e relevância pragmática que vê a realidade como um processo de desenvolvimento, que ele chama de "humanismo" (*Pragmatismo*, pp. 7, 43-55, 62-69, 71, 73-74, 110- 111, 115-116; ver também *Verdade*, pp. 100-101).

c. Monismo vs. Pluralismo

James pretendia que *Alguns Problemas de Filosofia* fosse em grande parte um livro-texto de metafísica, que ele define em termos dos princípios últimos da realidade, tanto dentro quanto fora de nossa experiência humana. Muito disso diz respeito à questão do um e dos muitos, que é sem dúvida o problema mais antigo da filosofia ocidental e representa a divisão entre o monismo coletivo (como o de Hegel) e o pluralismo distributivo (como o próprio James defende). O monismo, levado ao seu extremo lógico, é determinista, estabelecendo uma nítida dicotomia entre o que é necessário e o que é impossível, enquanto o pluralismo permite possibilidades que podem, mas não precisam, ser realizadas.

O primeiro deve ser otimista ou pessimista em sua perspectiva, dependendo se o futuro que está determinado é visto como atraente ou não. Em contraste, as possibilidades do pluralismo permitem uma visão "melhorista" do futuro como possivelmente melhor, dependendo das escolhas que fazemos livremente. O pluralismo não precisa especificar

quanta possibilidade desnecessária existe no mundo; em contraste, o monismo deve dizer que tudo sobre o futuro está bloqueado desde toda a eternidade - ao que o pluralismo diz: "Nunca é bem assim". James está defendendo o que chama de possibilidade de "novidade" no mundo.

O pluralismo, sendo meliorista, exige que confiemos e cooperemos uns com os outros a fim de realizar possibilidades desejáveis que não estão asseguradas (*Problemas*, pp. 31, 114, 139-143, 205, 228-230). Em seus *Ensaio sobre Empirismo Radical*, James tenta se distanciar do dualismo filosófico que vê a realidade física (corpos) e a realidade espiritual (mentes) como essencialmente distintas. Ele afirma que a "filosofia da experiência pura" é mais consoante com a teoria da novidade, indeterminismo, moralismo e humanismo que ele defende, embora não esteja claro por quê. Nunca experimentamos a mente separada do corpo, e ele descarta como uma ilusão a noção de consciência como substancial; entretanto, ele não quer rejeitar a realidade da mente como faria um materialista. Assim, depois de anos se opondo ao monismo, ele adota um tipo reconhecidamente vago de monismo neutro (nem materialista nem idealista) que vê pensamentos e coisas como fundamentalmente a mesma coisa, cuja definição posterior nos escapa (*Empirismo*, pp. 48, 115-117, 120).

6. Liberdade e moralidade

Na oitava palestra de *Pragmatismo*, James vê o monismo como tendendo a um tipo passivo de quietismo ao invés de uma vida vital de esforço ativo. Em contraste, o pragmatismo pluralista enfatiza as possibilidades que podem existir se trabalharmos para realizá-las. O monismo determina o futuro com otimismo, como resultado do melhor, não importa o que façamos, ou pessimista, como resultado do pior, seja o

que for que façamos. Em contraste, o meliorismo pluralista sustenta que pode melhorar se tentarmos livremente fazê-lo. Abraçar ou não a opção de liberdade e responsabilidade moral é, em última análise, uma questão de fé pessoal, e não de lógica objetiva ou evidência científica (*Pragmatismo*, pp. 125, 127-128, 132).

a. Liberdade Humana

Como Deus e a imortalidade humana, cuja possibilidade James defende sem se comprometer firmemente a acreditar nela (*Imortalidade*, pp. 3, 6-7, 10-18, 20, 23-24, 28-31, 35-37, 39 -41, 43-45), a liberdade é um postulado de racionalidade, um artigo de fé indemonstrável. James escreveu um ensaio sobre o assunto, chamado "*O Dilema do Determinismo*". Depois de admitir que a liberdade humana é um tópico velho e desgastado sobre o qual podemos suspeitar que nada de novo pode ser dito, e que ele não fingirá ser capaz de provar ou refutar, ele lança uma justificativa pragmática para acreditar nela. O indeterminismo, a crença na liberdade, sustenta que existe algum grau de possibilidade que não é exigido pelo resto da realidade, enquanto o determinismo deve negar todas essas possibilidades.

Essas crenças constituem alternativas exaustivas e mutuamente exclusivas, de modo que, se rejeitarmos uma delas, logicamente devemos aceitar a outra. Vamos considerar um exemplo comum, como voltar do campus para casa. Antes do fato, nem o determinista nem o indeterminista podem prever infalivelmente qual caminho será tomado, mas depois do fato o determinista pode afirmar irrefutavelmente que o caminho percorrido foi necessário, enquanto o indeterminista pode afirmar irrefutavelmente que foi escolhido livremente.

Até agora, não há vantagem para nenhum dos lados. Mas agora considere o exemplo de um homem que assassinou horivelmente sua amada esposa. Ouvimos os terríveis detalhes relatados e naturalmente nos arrependemos do que o homem perverso fez com ela. Agora, o que devemos fazer com esse arrependimento do ponto de vista do determinismo? Que sentido pode fazer lamentar o que aconteceu? A partir dessa perspectiva, logicamente devemos abraçar o pessimismo (toda a realidade está determinada a ser ruim) ou otimismo (tudo está destinado a funcionar para o melhor) ou subjetivismo (o bem e o mal são apenas interpretações subjetivas que lançamos artificialmente nas coisas).

Todas essas posições podem ser logicamente coerentes, mas cada uma delas minimiza o mal que experimentamos no mundo e banaliza nossa reação natural de arrependimento como sem sentido. Do ponto de vista prático (em oposição ao lógico), podemos viver com isso? James deliberadamente coloca o ponto de forma bastante pessoal. Embora pessimistas pensativos e reflexivos, otimistas e subjetivistas possam conviver com isso, ele não o faria, porque suas implicações pragmáticas tornariam a vida não digna de ser vivida. Nesse sentido, o determinismo, embora logicamente sustentável, é pragmaticamente inaceitável, e James se compromete com o indeterminismo (*Vontade*, pp. 145-146, 150-152, 155-156, 160-161, 175-176, 178-179).

b. Responsabilidade moral

Além de Deus, imortalidade e liberdade, o dever moral é um quarto postulado da racionalidade. James nos oferece um notável ensaio sobre o assunto, intitulado "O Filósofo Moral e a Vida Moral". Ele aborda três questões: (1) a psicológica, a respeito das origens de nossos valores e julgamentos morais, (2) a metafísica, a respeito dos fundamentos de

significado para nossos conceitos morais básicos, e (3) a casuística, a respeito de como devemos ordenar valores conflitantes. Primeiro, nossa natureza humana compreende uma capacidade de senso moral intuitivo, mas isso deve ser desenvolvido em um contexto de valores que evoluem socialmente.

Em segundo lugar, nossos conceitos morais básicos de bom e mau, certo e errado, e assim por diante, são todos relativos à pessoa, fundamentados nas afirmações que as pessoas fazem sobre seu ambiente. Em terceiro lugar, quando os valores entram em conflito, aqueles que parecem satisfazer o maior número possível de demandas pessoais, frustrando o mínimo possível, devem ter prioridade, independentemente da natureza dessas demandas. Isso representa uma forma pragmática de relativismo moral, na qual nenhuma ação pode ser absolutamente boa ou má em todas as circunstâncias concebíveis.

Finalmente, James distingue entre “o humor descontraído” que tenta evitar o conflito e o “humor extenuante” que se esforça para alcançar ideais, aparentemente preferindo o último (*Vontade*, pp. 185-186, 190, 194-195, 197, 201, 205, 209, 211).

c. O Sentido da Vida

Ao responder à pergunta sobre qual é o objetivo primário da vida humana, James afirma que uma resposta natural é a felicidade. É isso que nos motiva a agir e perseverar. A evolução é muitas vezes vista como um avanço progressivo em direção à felicidade (*Variedades*, pp. 76, 85). A pessoa que parece incapaz de alcançá-lo pode muito bem se perguntar se a vida vale a pena ser vivida; suicídio decidindo que não é.

Para James não existe uma resposta absoluta, e é relativa à vida que está sendo vivida. Uma vida humana envolve uma série contínua de

possibilidades. Alguns desses “talvez” podem ser realizados se acreditarmos em nossa própria capacidade de realizá-los; outros não serão, seja porque não tentamos ou porque tentamos e falhamos. A vida pode valer a pena se acreditarmos que vale a pena e agirmos de acordo com essa crença, nosso compromisso dando-lhe significado (*Vontade*, pp. 37, 59-62). Nossa felicidade parece exigir que tenhamos ideais, que nos esforcemos para alcançá-los e que pensemos que estamos fazendo algum progresso nesse sentido (*Palestras*, pp. 185-189).

7. Filosofia Social

a. Indivíduos e suas comunidades

A filosofia de James é tão individualista que não permite uma teoria robusta da comunidade. Ainda assim, ele nos oferece alguns insights interessantes e um ótimo artigo. “Grandes Homens e Seu Ambiente” vê a sociedade de uma pessoa não apenas como um contexto no qual grandes indivíduos emergem, mas também como desempenhando um papel seletivo ao permitir que sua grandeza se desenvolva. Por sua vez, esse ambiente social é afetado por eles. Se um indivíduo será ou não capaz de causar impacto é, até certo ponto, determinado pela sociedade.

Assim, indivíduos socialmente significativos e suas comunidades têm um relacionamento dinâmico e correlativo. Em um artigo subsequente, “A Importância dos Indivíduos”, ele afirma que os agentes de mudança social, além de serem dotados de alguma forma, tendem a tirar maior proveito de determinadas circunstâncias do que as pessoas comuns (*Vontade*, pp. 225-226, 229-230, 232, 259).

b. Guerra e Paz

Na última década de sua vida, após a Guerra Hispano-Americana, da qual Theodore Roosevelt, seu ex-aluno, foi o herói, James deu uma palestra no banquete do Congresso da Paz Universal. Considerando a natureza humana como essencialmente antagônica, ele adverte contra nossas tendências permanentes à violência em massa e à idealização romântica da guerra. Temos que estar sempre em guarda para resistir a essas tendências perigosas e destrutivas; no entanto, ele duvida que a humanidade seja capaz de alcançar o desarmamento universal e a paz. O que podemos e devemos fazer é trabalhar para minimizar os conflitos e resolvê-los de forma não violenta.

O grande artigo que James escreveu na área de relações sociais, escrito apenas alguns anos antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial e publicado pela primeira vez no mês em que ele morreu, é "O Equivalente Moral da Guerra". Nela ele adverte sobre o extremo desafio de suprimir nossas tendências marciais. A guerra tornou-se tão cara, em termos de tesouro e carnificina, graças à tecnologia moderna, que precisamos encontrar alguma forma de recanalizar as tendências primitivas herdadas de nossos ancestrais.

Como podemos criar uma atmosfera em que a paz seja a norma, em vez do período intermediário entre as guerras? Identificando-se como um "pacifista", ele admite, no entanto, que existem qualidades humanas desejáveis - como patriotismo, lealdade, solidariedade social e vigor nacional - que tradicionalmente foram alimentadas pela guerra e pela preparação para conduzi-la. A questão em questão é se um "equivalente moral" poderia ser encontrado para gerar tais virtudes marciais sem envolver a terrível destrutividade da guerra.

Uma vez que as guerras são o resultado de escolhas humanas, em vez de fatalisticamente determinadas, ele antecipa um tempo em que elas serão formalmente proibidas entre as sociedades civilizadas. Mas então como essas virtudes marciais ainda podem ser cultivadas? Sua resposta é que devemos recrutar jovens adultos para o serviço nacional, em oposição ao serviço militar, lutando contra condições naturais adversas em vez de contra outros seres humanos, trabalhando por um tempo em minas de carvão, na construção de estradas e assim por diante. Assim, eles poderiam cultivar essas qualidades desejáveis servindo à sociedade de uma forma que traria boas consequências ao invés de mais sofrimento (*Estudos*, pp. 300-301, 303-306, 267, 269, 275-276, 280, 283, 286-292).

c. Tolerância Democrática e Progresso Social

Em "O que torna uma vida significativa", James defende o movimento em direção à não interferência mútua com pessoas que não estão nos ameaçando com violência. A tolerância com os outros é um antídoto contra a crueldade e a injustiça. Ele sustenta que a tendência da evolução social é na direção do progresso democrático. No entanto, essa tendência exige esforço e sua continuação apresenta desafios para nós, inclusive o de lutar por uma distribuição mais equitativa da riqueza (*Palestras*, pp. 170, 178, 189).

Seus compromissos com a liberdade individual, o respeito mútuo, as relações pacíficas e a tolerância convergem para nos apontar na direção do progresso em direção ao que ele chama de "república intelectual" (*Vontade*, pág. 30). Este é o ideal pragmaticamente benéfico para o qual o progresso social pode nos levar, se tivermos fé nele e nos comprometermos a agir de acordo com essa crença.

8. Referências e Leituras Adicionais

a. Fontes primárias

- William James, *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe* (chamados "Empiricism" e "Universe," respectivamente). Nova York: EP Dutton, 1971.
- William James, *As Cartas de William James, Dois Volumes em Um*, ed. Henry James (chamado "Cartas"). Boston: Little, Brown, 1926.
- William James, *O Significado da Verdade* (chamado "Verdade"). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.
- William James, *Memórias e Estudos* (chamado "Estudos"). Westport: Greenwood Press, 1968)
- William James, *Pragmatismo* (chamado "Pragmatismo"), ed. Bruce Kuklick. Indianápolis: Hackett, 1981.
- William James, *The Principles of Psychology*, Two Volumes (chamados "Princípios"). Nova York: Dover, 1950.
- William James, *Psychology: Briefer Course* (chamado "Psicologia"). Nova York: Henry Holt, 1910.
- William James, *Alguns Problemas de Filosofia*, ed. Henry James (chamado "Problemas"). Nova York: Longmans, Green, 1931.
- William James, *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on some of Life's Ideals* (chamados "Talks"). Nova York: WW Norton, 1958.
- William James, *As Variedades da Experiência Religiosa* (chamado "Variedades"). Nova York: New American Library, 1958.
- William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality* (chamados "Will" e "Immortality," respectivamente). Nova York: Dover, 1956.

b. Fontes secundárias

- Jacques Barzun, *Um passeio com William James*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
 - Esta é uma discussão não técnica da vida e do pensamento de James.
- Patrick Kieran Dooley, *Pragmatismo como Humanismo: A Filosofia de William James*. Totowa: Littlefield, Adams, 1975.
 - Esta é uma breve mas boa introdução à filosofia de James sobre a natureza humana.
- Richard M. Gale, *A Filosofia de William James: Uma Introdução*. Nova York: Cambridge University Press, 2005.
 - Esta é uma monografia sobre a teoria e visão de James.
- RWB Lewis, *The Jameses: A Family Narrative*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1991.
 - Esta é uma monumental biografia coletiva da família James.
- Gerald E. Myers, *William James: Sua Vida e Pensamento*. New Haven: Yale University Press, 1986.
 - Esta é uma análise longa, abrangente e profunda da psicologia e filosofia de James.
- Ralph Barton Perry, *O Pensamento e o Caráter de William James: Versão Breve*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
 - Esta é uma biografia intelectual clássica de James por um de seus alunos famosos.
- Ruth Anna Putnam, *The Cambridge Companion to William James*. Nova York: Cambridge University Press, 1997.
 - Esta é uma coleção de análises críticas de partes importantes do pensamento de James.

- Robert D. Richardson, *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. Boston: Houghton Mifflin, 2006.
 - Esta biografia intelectual de James estuda o homem através de sua obra.
- Robert J. Vanden Burgt, *A Filosofia Religiosa de William James*. Chicago: Nelson-Hall, 1981.
 - Este é um tratamento curto, mas esclarecedor, da filosofia da religião de James.

Informação sobre o autor

Wayne P. Pomerleau

Universidade Gonzaga

EUA

JOHN DEWEY

John Dewey (1859-1952) foi um dos principais proponentes da escola de pensamento americana conhecida como pragmatismo, uma visão que rejeitou a epistemologia dualista e a metafísica da filosofia moderna em favor de uma abordagem naturalista que via o conhecimento como decorrente de uma adaptação ativa do organismo humano ao seu ambiente. Nesta visão, a investigação não deve ser entendida como consistindo de uma mente observando passivamente o mundo e extraíndo deste ideias que, se verdadeiras, correspondem à realidade, mas sim como um processo que se inicia com uma barreira ou obstáculo para a ação humana bem-sucedida, procede à manipulação ativa do ambiente para testar hipóteses e resulta em uma readaptação do organismo ao ambiente que permite mais uma vez que a ação humana prossiga. Com essa visão como ponto de partida, Dewey desenvolveu um amplo corpo de trabalho abrangendo praticamente todas as principais áreas de interesse filosófico de sua época. Ele também escreveu extensivamente sobre questões sociais em publicações populares como a *Nova República*, ganhando assim a reputação de um importante comentarista social de seu tempo.

O trabalho filosófico de Dewey recebeu respostas variadas de seus colegas filósofos durante sua vida. Muitos filósofos viram seu trabalho, como o próprio Dewey o entendeu, como uma tentativa genuína de aplicar os princípios de um naturalismo empírico às questões perenes da filosofia, fornecendo um esclarecimento benéfico das questões e dos conceitos usados para abordá-las. Os críticos de Dewey, no entanto, muitas vezes expressaram a opinião de que seus pontos de vista eram mais confusos do que esclarecedores, e que pareciam ser mais parecidos com o idealismo do que com o naturalismo de base científica que Dewey expressamente confessava.

ÍNDICE

1. Vida e obras
2. Teoria do conhecimento
3. Metafísica
4. Teoria Ética e Social
5. Estética
6. Recepção crítica e influência
7. Referências e Leitura Adicional
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Vida e Obras

John Dewey nasceu em 20 de outubro de 1859, o terceiro de quatro filhos de Archibald Sprague Dewey e Lucina Artemesia Rich de Burlington, Vermont. O irmão mais velho morreu na infância, mas os três irmãos sobreviventes frequentaram a escola pública e a Universidade de Vermont em Burlington com John. Enquanto estava na Universidade de Vermont, Dewey foi exposto à teoria da evolução através do ensino de G.H. Perkins e *Aulas de Fisiologia Elementar*, um texto de T.H. Huxley, o famoso evolucionista inglês.

A teoria da seleção natural continuou a ter um impacto duradouro sobre o pensamento de Dewey, sugerindo a esterilidade dos modelos estáticos da natureza e a importância de focar na interação entre o organismo humano e seu ambiente ao considerar questões de psicologia e a teoria do conhecimento. O ensino formal de filosofia na Universidade de Vermont foi confinado em sua maior parte à escola do realismo escocês, uma escola de pensamento que Dewey logo rejeitou, mas seu contato próximo antes e depois da formatura com seu professor de filosofia, H.A.P.

Torrey, um estudioso erudito com interesses e simpatias filosóficas mais amplas, foi mais tarde considerado pelo próprio Dewey como “decisivo” para seu desenvolvimento filosófico.

Após a formatura em 1879, Dewey lecionou no ensino médio por dois anos, durante os quais a ideia de seguir a carreira de filosofia se consolidou. Com essa ambição nascente em mente, ele enviou um ensaio filosófico a WT Harris, então editor da *Revista de Filosofia Especulativa* e o mais proeminente dos hegelianos de São Luís. A aceitação do ensaio por Harris deu a Dewey a confirmação de que ele precisava de sua promessa como filósofo. Com esse incentivo, ele viajou para Baltimore para se matricular como aluno de pós-graduação na Universidade Johns Hopkins.

Na Johns Hopkins, Dewey ficou sob a tutela de dois intelectos poderosos e envolventes que exerceriam uma influência duradoura sobre ele. George Sylvester Morris, um filósofo hegeliano treinado na Alemanha, expôs Dewey ao modelo orgânico da natureza característico do idealismo alemão. G. Stanley Hall, um dos mais proeminentes psicólogos experimentais americanos da época, forneceu a Dewey uma apreciação do poder da metodologia científica aplicada às ciências humanas. A confluência desses pontos de vista impulsionou o pensamento inicial de Dewey e estabeleceu o teor geral de suas ideias ao longo de sua carreira filosófica.

Ao obter seu doutorado em 1884, Dewey aceitou um cargo de professor na Universidade de Michigan, cargo que ocupou por dez anos, com exceção de um ano na Universidade de Minnesota em 1888. Enquanto estava em Michigan, Dewey escreveu seus dois primeiros livros: *Psicologia* (1887) e *Novos ensaios de Leibniz sobre o entendimento humano* (1888). Ambas as obras expressavam o compromisso inicial de Dewey com o idealismo hegeliano, enquanto a *Psicologia* explorava a

síntese entre esse idealismo e a ciência experimental que Dewey estava então tentando efetuar. Em Michigan, Dewey também conheceu um de seus importantes colaboradores filosóficos, James Hayden Tufts, com quem mais tarde escreveria *Ética* (1908; edição revisada em 1932).

Em 1894, Dewey seguiu Tufts para a recém-fundada Universidade de Chicago. Foi durante seus anos em Chicago que o idealismo inicial de Dewey deu lugar a uma teoria do conhecimento com base empírica que estava em harmonia com a então desenvolvida escola de pensamento americana conhecida como pragmatismo. Essa mudança de visão finalmente se fundiu em uma série de quatro ensaios intitulados coletivamente "*O pensamento e sua matéria*", que foi publicado junto com vários outros ensaios de colegas e alunos de Dewey em Chicago sob o título *Estudos em Teoria Lógica* (1903). Dewey também fundou e dirigiu uma escola-laboratório em Chicago, onde teve a oportunidade de aplicar diretamente suas ideias em desenvolvimento sobre método pedagógico. Essa experiência forneceu o material para sua primeira grande obra sobre educação, *A Escola e a Sociedade* (1899).

Desentendimentos com a administração sobre o status da Escola de Laboratório levaram à renúncia de Dewey de seu cargo em Chicago em 1904. Com sua reputação filosófica agora garantida, ele foi rapidamente convidado a ingressar no Departamento de Filosofia da Universidade de Columbia. Dewey passou o resto de sua vida profissional na Columbia. Já em Nova York, localizada em meio às universidades do Nordeste que abrigavam muitas das mentes mais brilhantes da filosofia americana, Dewey desenvolveu contatos estreitos com muitos filósofos que trabalhavam com pontos de vista divergentes, uma atmosfera intelectualmente estimulante que serviu para nutrir e enriquecer seu pensamento.

Durante sua primeira década em Columbia, Dewey escreveu um grande número de artigos sobre teoria do conhecimento e metafísica, muitos dos quais foram publicados em dois livros importantes: *A Influência de Darwin na Filosofia e Outros Ensaios do Pensamento Contemporâneo* (1910) e *Ensaios em Lógica Experimental* (1916). Seu interesse pela teoria educacional também continuou durante esses anos, fomentado por seu trabalho na Faculdade de Professores em Columbia. Isso levou à publicação de *Como Pensamos* (1910; revisão ed. 1933), uma aplicação de sua teoria do conhecimento à educação, e *Democracia e Educação* (1916), talvez seu trabalho mais importante no campo.

Durante seus anos na Columbia, a reputação de Dewey cresceu não apenas como um importante filósofo e teórico educacional, mas também na mente do público como um importante comentarista de questões contemporâneas, este último devido às suas frequentes contribuições para revistas populares como *Nova República* e *Nação*, bem como seu envolvimento político contínuo em uma variedade de causas, como o sufrágio feminino e a sindicalização de professores. Um resultado dessa fama foram os inúmeros convites para palestras em locais acadêmicos e populares. Muitos de seus escritos mais significativos durante esses anos foram o resultado de tais palestras, incluindo *Reconstrução em Filosofia* (1920), *Natureza Humana e Conduta* (1922), *Experiência e Natureza* (1925), *O público e seus problemas* (1927) e *A busca pela certeza* (1929).

A aposentadoria de Dewey do ensino ativo em 1930 não reduziu sua atividade como figura pública ou filósofo produtivo. De nota especial em sua vida pública foi sua participação na *Comissão de Inquérito sobre as Acusações contra Leon Trotsky no Julgamento de Moscou*, que expôs as maquinacões políticas de Stalin por trás dos julgamentos de Moscou em meados da década de 1930, e sua defesa do colega filósofo Bertrand

Russell contra uma tentativa dos conservadores de removê-lo de sua cadeira na Faculdade da cidade de Nova York em 1940.

Um foco principal das atividades filosóficas de Dewey durante a década de 1930 foi a preparação de uma formulação final de sua teoria lógica, publicada como *Lógica: A Teoria da Investigação* em 1938. Outros trabalhos significativos de Dewey durante seus anos de aposentadoria incluem *Arte como experiência* (1934), *Uma Fé Comum* (1934), *Liberdade e Cultura* (1939), *Teoria da Avaliação* (1939) e *Saber e o Conhecido* (1949), o último em coautoria com Arthur F. Bentley. Dewey continuou a trabalhar vigorosamente durante sua aposentadoria até sua morte em 2 de junho de 1952, aos 92 anos.

2. Teoria do Conhecimento

O foco central dos interesses filosóficos de Dewey ao longo de sua carreira foi o que tem sido tradicionalmente chamado de "epistemologia" ou "teoria do conhecimento". É indicativo, no entanto, da postura crítica de Dewey em relação aos esforços anteriores nessa área que ele rejeitou expressamente o termo "epistemologia", preferindo a "teoria da investigação" ou "lógica experimental" como mais representativa de sua própria abordagem.

Na visão de Dewey, as epistemologias tradicionais, sejam elas racionalistas ou empiristas, traçaram uma distinção muito rígida entre o pensamento, o domínio do conhecimento e o mundo do fato ao qual o pensamento supostamente se referia: acreditava-se que o pensamento existia separado do mundo, epistemicamente como o objeto de consciência imediata, ontologicamente como o aspecto único do eu. O compromisso do racionalismo moderno, decorrente de Descartes, com uma doutrina de ideias inatas, ideias constituídas desde o nascimento na

própria natureza da mente, efetuou essa dicotomia; mas os empiristas modernos, a começar por Locke, fizeram o mesmo de maneira igualmente marcante por seu compromisso com uma metodologia introspectiva e uma teoria representacional das ideias.

A visão resultante torna um mistério a relevância do pensamento para o mundo: se o pensamento constitui um domínio que se destaca do mundo, como pode ser estabelecida sua precisão como relato do mundo? Para Dewey estava faltando um novo modelo, rejeitando as presunções tradicionais, um modelo que Dewey se esforçou para desenvolver e refinar ao longo de seus anos de escrita e reflexão.

Em seus primeiros escritos sobre essas questões, como "*A lógica é uma ciência dualista?*" (1890) e "*A Posição Atual da Teoria Lógica*" (1891), Dewey ofereceu uma solução para questões epistemológicas principalmente ao longo das linhas de sua aceitação inicial do idealismo hegeliano: o mundo dos fatos não está separado do pensamento, mas é ele próprio definido dentro do pensamento como sua manifestação objetiva. Mas durante a década seguinte, Dewey gradualmente passou a rejeitar essa solução como confusa e inadequada.

Várias influências influenciaram a mudança de opinião de Dewey. Por um lado, o idealismo hegeliano não era propício para acomodar as metodologias e resultados da ciência experimental que ele aceitava e admirava. O próprio Dewey tentou efetuar tal acomodação entre a psicologia experimental e o idealismo em seu primeiro livro, *Psicologia* (1887), mas a publicação de *Princípios de Psicologia* de William James (1891), escrito a partir de uma postura naturalista mais completa, sugeriu a superfluidade dos princípios idealistas no tratamento do assunto.

Em segundo lugar, a teoria da seleção natural de Darwin sugeria de maneira mais particular a forma que deveria assumir uma abordagem naturalista da teoria do conhecimento. A teoria de Darwin renunciou às explicações sobrenaturais das origens das espécies ao explicar a morfologia dos organismos vivos como um produto de um processo natural e temporal da adaptação de linhagens de organismos a seus ambientes, ambientes que, Darwin entendeu, foram significativamente determinados pelos organismos que os ocupavam. A chave para a explicação naturalista das espécies era a consideração das complexas inter-relações entre organismos e ambientes.

De maneira semelhante, Dewey passou a acreditar que uma abordagem produtiva e naturalista da teoria do conhecimento deve começar com a consideração do desenvolvimento do conhecimento como uma resposta humana adaptativa às condições ambientais voltadas para uma reestruturação ativa dessas condições. Ao contrário das abordagens tradicionais na teoria do conhecimento, que viam o pensamento como um primitivo subjetivo do qual o conhecimento era composto, a abordagem de Dewey entendia o pensamento geneticamente, como o produto da interação entre organismo e ambiente, e o conhecimento como tendo instrumentalidade prática na orientação e controle dessa interação. Assim, Dewey adotou o termo “instrumentalismo” como denominação descritiva para sua nova abordagem.

Dewey aplicou pela primeira vez esse naturalismo interativo de maneira explícita à teoria do conhecimento em seus quatro ensaios introdutórios em *Estudos em Teoria Lógica*. Dewey identificou a visão expressa em *Estudos* com a escola do pragmatismo, creditando William James como seu progenitor. James, por sua vez, em artigo publicado

no *Boletim Psicológico*, proclamou a obra como a expressão de uma nova escola de pensamento, reconhecendo sua originalidade.

Uma análise genética detalhada do processo de investigação foi a contribuição marcante de Dewey para os *Estudos*. Dewey distinguiu três fases do processo. Inicia-se com a *situação problemática*, situação em que as respostas instintivas ou habituais do organismo humano ao meio ambiente são inadequadas para a continuação da atividade em andamento em busca da satisfação de necessidades e desejos. Dewey enfatizou em *Estudos* e escritos subsequentes que a incerteza da situação problemática não é inerentemente cognitiva, mas prática e existencial. Elementos cognitivos entram no processo como uma resposta ao desajuste precognitivo.

A segunda fase do processo envolve o isolamento dos dados ou assunto que define os parâmetros dentro dos quais a reconstrução da situação inicial deve ser abordada. Na terceira fase reflexiva do processo, os elementos cognitivos da indagação (ideias, suposições, teorias, etc.) são considerados como soluções hipotéticas para o impedimento originário da situação problemática, cujas implicações são perseguidas no abstrato. O teste final da adequação dessas soluções vem com seu emprego em ação. Se se consegue uma reconstrução da situação antecedente conducente à atividade fluida, então a solução não retém mais o caráter do hipotético que marca o pensamento cognitivo; antes, torna-se parte das circunstâncias existenciais da vida humana.

O erro dos epistemólogos modernos, como Dewey o viu, foi que eles isolaram os estágios reflexivos desse processo e hipostasiaram os elementos desses estágios (sensações, ideias, etc.) uma base incorrigível de conhecimento. Para Dewey, a hipostasia era tão infundada quanto a busca pela incorrigibilidade era estéril. Rejeitando o fundacionalismo,

Dewey aceitou o falibilismo que era característico da escola do pragmatismo: a visão de que qualquer proposição aceita como um item de conhecimento tem esse status apenas provisoriamente, contingente à sua adequação em fornecer uma compreensão coerente do mundo como base para a compreensão humana. Ação.

Dewey defendeu esse esboço geral do processo de investigação ao longo de sua longa carreira, insistindo que era a única maneira adequada de entender os meios pelos quais obtemos conhecimento, seja o conhecimento do senso comum que orienta os assuntos comuns de nossas vidas, ou o conhecimento sofisticado decorrente da investigação científica. Este último só se distingue do primeiro pela precisão de seus métodos de controle de dados e pelo refinamento de suas hipóteses. Em seus escritos sobre a teoria da investigação subsequentes aos *Estudos*, Dewey se esforçou para desenvolver e aprofundar o instrumentalismo considerando uma série de questões centrais da epistemologia tradicional de sua perspectiva e respondendo a algumas das críticas mais incisivas da visão.

Uma questão tradicional que Dewey abordou em uma série de ensaios entre 1906 e 1909 foi a do significado da verdade. Naquela época, Dewey considerava a teoria pragmática da verdade como central para a escola de pensamento pragmática e defendia vigorosamente sua viabilidade. Tanto Dewey quanto William James, em seu livro *Pragmatismo* (1907), argumentou que a tradicional teoria da correspondência da verdade, segundo a qual a ideia verdadeira é aquela que concorda ou corresponde à realidade, apenas levanta a questão de qual é a "concordância" ou "correspondência" da ideia com a realidade.

Dewey e James sustentaram que uma ideia concorda com a realidade e, portanto, é verdadeira, se e somente se for empregada com

sucesso na ação humana em busca de objetivos e interesses humanos, ou seja, se levar à resolução de uma situação problemática nos termos de Dewey. A teoria pragmática da verdade encontrou forte oposição entre seus críticos, talvez mais notavelmente do lógico e filósofo britânico Bertrand Russell. Mais tarde, Dewey começou a suspeitar que as questões que cercam as condições da verdade, bem como do conhecimento, foram irremediavelmente obscurecidas pelo acréscimo do tradicional e, em sua opinião, equivocadas, significados para os termos, resultando em ambiguidade confusa. Mais tarde, ele abandonou esses termos em favor da "assertividade garantida" para descrever a propriedade distintiva das ideias que resulta de uma investigação bem-sucedida.

Um dos desenvolvimentos mais importantes de seus últimos escritos sobre a teoria do conhecimento foi a aplicação dos princípios do instrumentalismo às concepções tradicionais e ao aparato formal da teoria lógica. Dewey fez um progresso significativo nesse esforço em sua longa introdução a *Ensaio em Lógica Experimental*, mas o projeto alcançou plena fruição em *Lógica: A Teoria da Investigação*.

A base da discussão de Dewey na *Lógica* é a continuidade da investigação inteligente com as respostas adaptativas dos organismos pré-humanos aos seus ambientes em circunstâncias que verificam a atividade eficiente no cumprimento das necessidades orgânicas. O que distingue a investigação inteligente é que ela é facilitada pelo uso da linguagem, que permite, por seus significados simbólicos e relações de implicação, o ensaio hipotético de comportamentos adaptativos antes de seu emprego sob condições reais prevalecentes com o propósito de resolver situações problemáticas. A forma lógica, o assunto especializado da lógica tradicional, deve sua gênese não à intuição racional, como muitas vezes foi assumido pelos lógicos, mas devido ao seu valor funcional em (1)

gerenciar evidências factuais pertencentes à situação problemática que elicia investigação, e (2) controlar os procedimentos envolvidos no entretenimento conceitual de soluções hipotéticas. Como Dewey coloca, “as formas lógicas se acumulam no assunto quando este é submetido a uma investigação controlada”.

A partir dessa nova perspectiva, Dewey reconsidera muitos dos tópicos da lógica tradicional, como a distinção entre inferência dedutiva e indutiva, forma proposicional e a natureza da necessidade lógica. Um resultado importante desse trabalho foi uma nova teoria das proposições. As visões tradicionais da lógica sustentavam que a importância lógica das proposições é definida inteiramente por sua forma sintática (por exemplo, “Todos os As são Bs”, “Alguns Bs são Cs”).

Em contraste, Dewey sustentou que declarações de forma proposicional idêntica podem desempenhar papéis funcionais significativamente diferentes no processo de investigação. Assim, mantendo sua distinção entre os elementos factuais e conceituais da investigação, ele substituiu as distinções aceitas entre universal, particular, e proposições singulares baseadas no significado sintático com uma distinção entre proposições existenciais e ideacionais, uma distinção que amplamente atravessa as classificações tradicionais. A mesma abordagem geral é adotada ao longo do trabalho: o objetivo é oferecer análises funcionais de princípios lógicos e técnicas que exibam sua utilidade operativa no processo de investigação como Dewey o entendia.

A amplitude dos tópicos tratados e a profundidade e continuidade da discussão desses tópicos marcam a *Lógica* como a declaração decisiva de Dewey na teoria lógica. O reconhecimento da importância da obra na comunidade filosófica da época pode ser aferido pelo fato de a *Revista de Filosofia*, o periódico americano mais proeminente na área, dedicou uma

edição inteira à discussão do trabalho, incluindo contribuições de luminares filosóficos como CI Lewis, da Universidade de Harvard, e Ernest Nagel, colega de Dewey na Universidade de Columbia. Embora muitos de seus críticos tenham questionado, e continuem a questionar, os pressupostos de sua abordagem, certamente única no desenvolvimento da teoria lógica do século XX, não há dúvida de que o trabalho foi e continua sendo uma importante contribuição para o campo.

3. Metafísica

A metafísica naturalista de Dewey tomou forma pela primeira vez em artigos que ele escreveu durante a década após a publicação de *Estudos em Teoria Lógica*, um período em que ele estava tentando elucidar as implicações do instrumentalismo. Dewey discordou da avaliação de William James de que os princípios pragmáticos eram metafisicamente neutros (ele discute essa discordância em "O Que Significa Pragmatismo na Prática", publicado em 1908).

A visão de Dewey foi baseada em parte em uma avaliação das motivações por trás da metafísica tradicional: um objetivo central da tradição metafísica foi a descoberta de um objeto cognitivo imutável que poderia servir como fundamento para o conhecimento. A teoria pragmática, ao mostrar que o conhecimento é produto de uma atividade voltada para a realização de propósitos humanos, e que uma crença verdadeira (ou garantida) é conhecida por ser tal pelas consequências de seu emprego, e não por quaisquer fundamentos psicológicos ou ontológicos, tornou esse objetivo de longa data da metafísica, na visão de Dewey, discutível e abriu a porta para uma discussão metafísica renovada fundamentada firmemente em uma base empírica.

Dewey começa a definir a forma geral que uma metafísica empírica deve assumir em vários artigos, incluindo “O Postulado do Empirismo Imediato” (1905) e “A realidade possui caráter prático?” (1908). No artigo anterior, Dewey afirma que as coisas experimentadas empiricamente “são o que são experimentadas”. Dewey usa como exemplo um ruído ouvido em uma sala escura que inicialmente é sentido como assustador. A investigação subsequente (por exemplo, acender as luzes e olhar em volta) revela que o ruído foi causado por uma persiana batendo contra uma janela e, portanto, inócuo. Mas a investigação subsequente, argumenta Dewey, não muda o status inicial do ruído: ele foi experimentado como assustador e, de fato, foi assustador.

O ponto decorre das raízes naturalistas da lógica de Dewey. Nossa experiência do mundo é constituída por nossa interrelação com ele, uma relação imbuída de importância prática. O medo inicial do ruído é o correlato experiencial do caráter incerto e problemático da situação, uma incerteza que não é meramente subjetiva ou mental, mas um produto da potencial inadequação de modos de comportamento previamente estabelecidos para lidar efetivamente com as demandas pragmáticas das presentes circunstâncias. A investigação subsequente não desvenda, portanto, uma realidade (a inocuidade do ruído) subjacente a uma mera aparência (a sua temeridade), mas, ao resolver as exigências da situação, efetua uma mudança na interdinâmica do organismo-ambiente relação da situação inicial – uma mudança na realidade.

Há duas implicações importantes dessa linha de pensamento que a distinguem da tradição metafísica. Em primeiro lugar, embora a investigação vise resolver os aspectos precários e confusos da experiência para fornecer uma base estável para a ação, isso não implica a irreabilidade do instável e contingente, nem justifica seu rebaixamento ao status de

mera aparência. Assim, por exemplo, a utilidade e a confiabilidade de utilizar certas características estáveis das coisas encontradas em nossa experiência como base para classificação não justifica atribuir a realidade última a essências ou formas platônicas mais do que, como os metafísicos racionalistas da era moderna pensaram, a utilidade semelhante do raciocínio matemático na compreensão dos processos naturais justifica a conclusão de que o mundo pode ser exaustivamente definido matematicamente.

Em segundo lugar, o fato de que os significados que atribuímos aos eventos naturais podem mudar em qualquer particular no futuro, à medida que investigações renovadas levam a compreensões mais adequadas dos eventos naturais (como estava implícito no falibilismo de Dewey) não implica que nossa experiência do mundo em qualquer momento determinado tempo pode, como um todo, ser errôneo. Assim, o ceticismo implícito que fundamenta a teoria representacional das ideias e levanta questões relativas à veracidade da experiência perceptiva como tal é injustificado. Dewey enfatiza o fato de que sensações, hipóteses, ideias, etc., entram em jogo para mediar nosso encontro com o mundo apenas no contexto da investigação ativa. Uma vez que a investigação é bem-sucedida na resolução de uma situação problemática, as sensações e ideias mediadoras, como diz Dewey, “desaparecem; e as coisas estão presentes ao agente da maneira mais ingênua e realista”.

Essas alegações posicionaram a metafísica de Dewey dentro do território de um realismo ingênuo e, em vários de seus artigos, como “O Realismo do Pragmatismo” (1905), “Breves Estudos de Realismo” (1911) e “A Existência do Mundo como um Problema Lógico” (1915), é essa visão que Dewey expressamente admite (uma visão que ele cuidadosamente distingue do que chama de “realismo apresentacional”, que ele atribui a

vários outros realistas de sua época). Opondo-se a posições tacanhas que concederiam status ontológico completo apenas a certos aspectos da experiência, tipicamente os mais estáveis ou confiáveis, Dewey defende uma posição que reconhece o significado real da riqueza multifacetada da experiência humana.

Dewey ofereceu uma declaração mais completa de sua metafísica em 1925, com a publicação de uma de suas obras filosóficas mais significativas, *Experiência e Natureza*. No capítulo introdutório, Dewey enfatiza um tema familiar de seus escritos anteriores: que os metafísicos anteriores, guiados por preconceitos não declarados para aqueles aspectos da experiência que são relativamente estáveis e seguros, reificaram ilicitamente esses preconceitos em presunções ontológicas estreitas, como a identidade temporal da substância, ou a realidade última das formas ou essências. Dewey acha esse procedimento tão difundido na história do pensamento que o chama simplesmente de falácia filosófica e sinaliza sua intenção de evitar as consequências desastrosas dessa abordagem, oferecendo um relato descritivo de todas as várias características genéricas da experiência humana, qualquer que seja seu caráter.

Dewey começa com a observação de que o mundo como o experimentamos individual e coletivamente é uma mistura do precário, o aspecto transitório e contingente das coisas, e o estável, a regularidade padronizada dos processos naturais que permite a previsão e a intervenção humana. A descrição metafísica honesta deve levar em conta esses dois elementos da experiência. Dewey se esforça para fazer isso por meio de uma ontologia de eventos. O mundo, em vez de ser composto de coisas ou, em termos mais tradicionais, de substâncias, é composto de acontecimentos ou ocorrências que admitem tanto uma singularidade

episódica quanto uma ordem estruturada geral. Intrinsecamente os eventos têm um caráter qualitativo inefável pelo qual são imediatamente desfrutados ou sofridos, fornecendo assim a base para o valor vivenciado e a apreciação estética.

Extrinsecamente, os eventos estão conectados uns aos outros por padrões de mudança e desenvolvimento; qualquer evento dado surge de condições prévias determinantes e leva a consequências prováveis. Os padrões desses processos temporais são o assunto apropriado do conhecimento humano – conhecemos o mundo em termos de leis causais e relações matemáticas – mas o valor instrumental de compreendê-los e controlá-los não deve nos cegar para o aspecto qualitativo imediato dos eventos; de fato, o valor da compreensão científica é realizado de forma mais significativa na facilidade que oferece para controlar as circunstâncias sob as quais os prazeres imediatos podem ser realizados.

É em termos da distinção entre o imediatismo qualitativo e a ordem estruturada dos eventos que Dewey entende o padrão geral da vida e ação humanas. Essa compreensão é capturada pela sugestiva metáfora de James de que a experiência humana consiste em uma alternância de voos e pousos, uma alternância de esforço concentrado direcionado para a realização de objetivos previstos, o que Dewey chama de “fins-em-visão”, com a fruição do esforço na satisfação imediata da “experiência consumatória”. A insistência de Dewey de que a vida humana segue os padrões da natureza, como parte da natureza, é o princípio central de sua perspectiva naturalista.

Dewey também aborda o aspecto social da experiência humana facilitada pela atividade simbólica, particularmente a da linguagem. Para Dewey, a questão da natureza das relações sociais é um assunto significativo não apenas para a teoria social, mas também para a metafísica,

pois é da atividade humana coletiva e, especificamente, do desenvolvimento de significados compartilhados que governam essa atividade, que a mente surge. Assim, em vez de entender a mente como um dom humano primitivo e individual e uma pré-condição da ação consciente e intencional, como era típico na tradição filosófica desde Descartes, Dewey oferece uma análise genética da mente como um aspecto emergente da atividade cooperativa mediada pela comunicação linguística.

A consciência, por sua vez, não deve ser entendida como um domínio da consciência privada, mas sim como o ponto de apoio do reajuste do organismo ao desafio de novas condições onde os significados e atitudes que formulam respostas comportamentais habituais ao ambiente não são adequados. Assim, Dewey oferece na maior parte de vários capítulos de *Experiência e Natureza* uma resposta ao tradicional problema mente-corpo da tradição metafísica, uma resposta que entende a mente como uma questão emergente de processos naturais, mais particularmente a teia de relações interativas entre os seres humanos e o mundo em que vivem.

4. Teoria Ética e Social

O pensamento maduro de Dewey em ética e teoria social não está apenas intimamente ligado à teoria do conhecimento em sua estrutura conceitual fundadora e ponto de vista naturalista, mas também complementar a ela em sua ênfase na dimensão social da investigação tanto em seus processos quanto em suas consequências. De fato, seria razoável afirmar que a teoria da investigação de Dewey não pode ser totalmente compreendida, seja no significado de seus princípios centrais ou no significado de sua originalidade, sem considerar como ela se aplica

a objetivos e valores sociais, a preocupação central de sua ética e teoria social.

Dewey rejeitou a compreensão atomística da sociedade da teoria hobbesiana do contrato social, segundo a qual o aspecto social e cooperativo da vida humana estava fundamentado nos interesses racionais logicamente anteriores e totalmente articulados dos indivíduos. A afirmação de Dewey em *Experiência e Natureza* de que a coleção de significados que constituem a mente tem uma origem social expressa a afirmação básica, que ele manteve ao longo de sua carreira, de que o indivíduo humano é um ser social desde o início e que a satisfação e a realização individuais só pode ser realizado dentro do contexto de hábitos sociais e instituições que o promovem.

Os problemas morais e sociais, para Dewey, dizem respeito à orientação da ação humana para a realização de fins socialmente definidos que sejam produtivos para uma vida satisfatória para os indivíduos dentro do contexto social. Com relação à natureza do que constitui uma vida satisfatória, Dewey foi intencionalmente vago, devido à sua convicção de que fins ou bens específicos podem ser definidos apenas em contextos sócio-históricos particulares. Na *Ética* (1932), ele fala dos fins simplesmente como o cultivo de interesses em bens que se recomendam à luz de uma reflexão calma. Em outras obras, como *Natureza Humana e Conduta* e *Arte como experiência*, ele fala (1) da harmonização da experiência (a resolução de conflitos de hábitos e interesses tanto dentro do indivíduo quanto dentro da sociedade), (2) a libertação do tédio em favor do prazer da variedade e da ação criativa, e (3) a expansão do significado (o enriquecimento da apreciação individual de suas circunstâncias dentro da cultura humana e do mundo em geral). A sintonia dos esforços individuais para a promoção desses fins sociais constitui, para Dewey, a questão

central da preocupação ética do indivíduo; os meios coletivos para sua realização é a questão primordial da política.

Assim concebido, o método adequado para resolver questões morais e sociais é o mesmo exigido para resolver questões relativas a questões de fato: um método empírico que está ligado ao exame de situações problemáticas, à coleta de fatos relevantes e à imaginação consideração de possíveis soluções que, quando utilizadas, levam à reconstrução e resolução das situações originais. Dewey, ao longo de seus escritos éticos e sociais, enfatizou a necessidade de uma abordagem aberta, flexível e experimental para problemas de prática voltados para a determinação das condições para a obtenção de bens humanos e um exame crítico das consequências dos meios adotados para promovê-los, uma abordagem que ele chamou de “método da inteligência”.

O foco central da crítica de Dewey à tradição do pensamento ético é sua tendência a buscar soluções para problemas morais e sociais em princípios dogmáticos e critérios simplistas que, a seu ver, eram incapazes de lidar efetivamente com as exigências mutáveis dos eventos humanos. Em *Reconstrução da Filosofia* e *A Busca da Certeza*, Dewey localizou a motivação das abordagens dogmáticas tradicionais na filosofia na esperança perdida de segurança em um mundo incerto, perdida porque o conservadorismo dessas abordagens tem o efeito de inibir a adaptação inteligente da prática humana às mudanças inelutáveis no ambiente físico e social. Ideais e valores devem ser avaliados em relação às suas consequências sociais, seja como inibidores ou como instrumentos valiosos para o progresso social, e Dewey argumenta que a filosofia, devido à amplitude de sua preocupação e abordagem crítica, pode desempenhar um papel crucial nessa avaliação.

Em grande parte, então, as ideias de Dewey em ética e teoria social eram mais programáticas do que substantivas, definindo a direção que ele acreditava que o pensamento e a ação humanos deveriam tomar para identificar as condições que promovem o bem humano em seu sentido mais amplo, em vez de especificar fórmulas ou princípios particulares para a ação individual e social. Ele evitou cuidadosamente participar do que considerava a prática infeliz dos filósofos morais anteriores de oferecer regras gerais que legislassem padrões universais de conduta. Mas há fortes sugestões em várias de suas obras de posições éticas e sociais básicas.

Na *Natureza Humana e Conduta* Dewey aborda a investigação ética por meio de uma análise do caráter humano informado pelos princípios da psicologia científica. A análise é remanescente da ética aristotélica, concentrando-se no papel central do hábito na formulação das disposições de ação que compõem o caráter e na importância da inteligência reflexiva como meio de modificar hábitos e controlar desejos e impulsos perturbadores na busca de fins valiosos.

A condição social para a adaptação flexível que Dewey acreditava ser crucial para o avanço humano é uma forma de vida democrática, instituída não apenas por formas democráticas de governo, mas pela inculcação de hábitos democráticos de cooperação e espírito público, produtivos de uma sociedade organizada e autossuficiente - comunidade consciente de indivíduos respondendo às necessidades da sociedade por meios experimentais e inventivos, ao invés de dogmáticos.

O desenvolvimento desses hábitos democráticos, argumenta Dewey em *Escola e Sociedade e Democracia e Educação*, deve começar nos primeiros anos da experiência educacional de uma criança. Dewey rejeitou a noção de que a educação de uma criança deveria ser vista meramente como uma preparação para a vida civil, durante a qual fatos e ideias

desconexas são transmitidos pelo professor e memorizados pelo aluno apenas para serem utilizados mais tarde. A escola deve ser vista como uma extensão da sociedade civil e contínua com ela, e o aluno deve ser encorajado a operar como membro de uma comunidade, buscando ativamente interesses em cooperação com os outros. É por um processo de aprendizado autodirigido, guiado pelos recursos culturais fornecidos pelos professores, que Dewey acreditava que uma criança está mais bem preparada para as exigências de um membro responsável dentro da comunidade democrática.

5. Estética

O único tratamento significativo de Dewey sobre a teoria estética é oferecido em *Arte como experiência*, um livro baseado nas *Leituras* de William James que ele proferiu na Universidade de Harvard em 1931. O livro se destaca como um desvio para um território filosófico incomum para Dewey, sugerido apenas por um tratamento um tanto superficial e tangencial da arte em um capítulo de *Experiência e Natureza*. O status único da obra no corpus de Dewey evocou algumas críticas dos seguidores de Dewey, principalmente Stephen Pepper, que acreditava que isso marcava um infeliz afastamento do ponto de vista naturalista de seu instrumentalismo e um retorno aos pontos de vista idealistas de sua juventude. Em uma leitura atenta, no entanto, *Arte como Experiência* revela uma continuidade considerável das visões de Dewey sobre arte com os principais temas de seu trabalho filosófico anterior, ao mesmo tempo em que oferece uma extensão importante e útil desses temas. Dewey sempre enfatizou a importância de reconhecer o significado e a integridade de todos os aspectos da experiência humana.

Sua reclamação repetida contra a parcialidade e preconceito da tradição filosófica expressa esse tema. Consistente com este tema, Dewey levou em consideração o imediatismo qualitativo em *Experiência e Natureza*, e incorporou-o em sua visão da natureza desenvolvimentista da experiência, pois é no gozo do imediatismo de uma integração e harmonização de significados, na "fase consumatória" da experiência que, na visão de Dewey, a fruição da readaptação do indivíduo com o ambiente é realizada. Esses temas centrais são enriquecidos e aprofundados em *Arte como Experiência*, tornando-se uma das obras mais significativas de Dewey.

As raízes da experiência estética estão, Dewey argumenta, na experiência comum, nas experiências consumatórias que são onipresentes no curso da vida humana. Não há legitimidade na presunção nutrida por alguns entusiastas da arte de que o prazer estético é um dom privilegiado de poucos. Sempre que há uma fusão em uma unidade qualitativa imediatamente apreciada de significados e valores extraídos de experiências anteriores e circunstâncias presentes, a vida então assume uma qualidade estética - o que Dewey chamou de ter "uma experiência". Tampouco o trabalho criativo do artista, em seus amplos parâmetros, é único.

O processo de uso inteligente de materiais e o desenvolvimento imaginativo de possíveis soluções para problemas resultando em uma reconstrução da experiência que proporciona satisfação imediata, o processo encontrado no trabalho criativo dos artistas, também pode ser encontrado em toda atividade humana inteligente e criativa. O que distingue a criação artística é a ênfase relativa colocada no gozo imediato da complexidade qualitativa unificada como o objetivo racionalizador da própria atividade, e a capacidade do artista de atingir esse objetivo

organizando e refinando os recursos maciços da vida humana, significados e valores.

Os sentidos desempenham um papel fundamental na criação artística e na apreciação estética. Dewey, no entanto, argumenta contra a visão, originada historicamente do empirismo sensacionalista de David Hume, que interpreta o conteúdo da experiência sensorial simplesmente em termos da lista tradicionalmente codificada de qualidades sensoriais, como cor, odor, textura etc. dos significados fundamentados da experiência passada. Não são apenas as qualidades sensíveis presentes na mídia física que o artista usa, mas a riqueza de significado que se atribui a essas qualidades, que constituem o material que é refinado e unificado no processo de expressão artística. O artista concentra, esclarece e vivifica esses significados na obra de arte. O elemento unificador neste processo é a emoção – não a emoção da paixão crua e da explosão, mas emoção que é refletida e usada como um guia para o caráter geral da obra de arte. Embora Dewey insistisse que a emoção não é o conteúdo significativo da obra de arte, ele claramente a entende como a ferramenta crucial da atividade criativa do artista.

Dewey retorna repetidamente em *Arte como Experiência* a um tema familiar de suas reflexões críticas sobre a história das ideias, a saber, que uma distinção muito forte muitas vezes sacrifica a precisão da explicação por uma simplicidade equivocada. Duas aplicações deste tema merecem ser mencionadas aqui. Dewey rejeita a nítida distinção frequentemente feita na estética entre a matéria e a forma de uma obra de arte. O que Dewey contestou foi a sugestão implícita de que matéria e forma estão lado a lado, por assim dizer, na obra de arte como elementos distintos e precisamente distinguíveis. Para Dewey, a forma é melhor entendida em

um sentido dinâmico como a coordenação e o ajuste das qualidades e significados associados que são integrados na obra de arte.

Uma segunda distinção equivocada que Dewey rejeita é aquela entre o artista como criador ativo e o público como receptor passivo da arte. Essa distinção trunca artificialmente o processo artístico ao sugerir que o processo termina com o artefato final da criatividade do artista. Dewey argumenta que, ao contrário, o processo é estéril sem a agência do apreciador, cuja assimilação ativa do trabalho do artista requer uma recapitulação de muitos dos mesmos processos de discriminação, comparação e integração que estão presentes no trabalho inicial do artista, mas agora guiados pela percepção e habilidade do artista. Dewey enfatiza o ponto ao distinguir entre o "produto artístico", a pintura, a escultura, etc., criada pelo artista, e a "obra de arte" propriamente dita, que só é realizada por meio do envolvimento ativo de um público astuto.

Sempre preocupado com as interrelações entre os vários domínios da atividade e preocupação humana, Dewey termina *Arte como Experiência* com um capítulo dedicado às implicações sociais das artes. A arte é um produto da cultura, e é por meio dela que as pessoas de uma determinada cultura expressam o significado de suas vidas, assim como suas esperanças e ideais. Porque a arte tem suas raízes nos valores consumados experimentados no curso da vida humana, seus valores têm afinidade com os valores do lugar-comum, afinidade que confere à arte um ofício crítico em relação às condições sociais vigentes.

Na medida em que a possibilidade de uma vida significativa e satisfatória revelada nos valores incorporados na arte não é realizada na vida dos membros de uma sociedade, as relações sociais que impedem essa realização são condenadas. O alvo específico de Dewey neste capítulo foram as condições dos trabalhadores na sociedade

industrializada, condições que obriguem o trabalhador à execução de tarefas repetitivas, desprovidas de interesse pessoal e sem satisfação na realização pessoal. O grau em que essa função crítica da arte é ignorada é mais uma indicação do que Dewey considerava o desafortunado distanciamento das artes das buscas e interesses comuns da vida cotidiana. A realização da função social da arte exige o fechamento dessa bifurcação.

6. Recepção crítica e influência

O trabalho filosófico de Dewey recebeu respostas variadas de seus colegas filósofos durante sua vida. Muitos filósofos viram seu trabalho, como o próprio Dewey o entendeu, como uma tentativa genuína de aplicar os princípios de um naturalismo empírico às questões perenes da filosofia, fornecendo um esclarecimento benéfico das questões e dos conceitos usados para abordá-las. Os críticos de Dewey, no entanto, muitas vezes expressaram a opinião de que seus pontos de vista eram mais confusos do que esclarecedores, e que pareciam ser mais parecidos com o idealismo do que com o naturalismo de base científica que Dewey expressamente confessava. Notáveis a esse respeito são as disputas de Dewey sobre a relação do sujeito cognoscente com os objetos conhecidos com os realistas Bertrand Russell, A. O. Lovejoy e Evander Bradley McGilvery. Considerando que esses filósofos argumentaram que o objeto do conhecimento deve ser entendido como existindo à parte do sujeito cognoscente, estabelecendo as condições de verdade para as proposições, Dewey defendeu a visão de que as coisas entendidas como isoladas de qualquer relação com o organismo humano não poderiam ser objetos de conhecimento ao mesmo tempo.

Dewey foi sensível e receptivo às críticas feitas contra seus pontos de vista. Ele muitas vezes os atribuiu a interpretações errôneas baseadas nas conotações filosóficas tradicionais que alguns de seus leitores atribuiriam à sua terminologia. Esta foi claramente uma avaliação justa em relação a alguns de seus críticos. Para dar um exemplo, Dewey usou o termo "experiência", encontrado em seus escritos filosóficos, para denotar o amplo contexto da interrelação do organismo humano com seu ambiente, não apenas o domínio do pensamento humano, como alguns de seus críticos o interpretam.

A preocupação de Dewey com a clareza de expressão motivou esforços em seus escritos posteriores para revisar sua terminologia. Assim, por exemplo, ele mais tarde substituiu "transação" por sua "interação" anterior para denotar a relação entre organismo e ambiente, *Experiência e Natureza*, nunca publicado durante sua vida, ele ofereceu o termo "cultura" como uma alternativa para "experiência". No final de sua carreira, ele tentou uma revisão mais ampla da terminologia filosófica em *Saber e o Conhecido*, escrito em colaboração com Arthur F. Bentley.

A influência da obra de Dewey, juntamente com a da própria escola pragmática de pensamento, embora considerável nas primeiras décadas do século XX, foi gradualmente eclipsada durante a metade do século à medida que outros métodos filosóficos, como os da escola da teoria analítica na Inglaterra e na América e a fenomenologia na Europa continental, cresceu em ascendência. Tendências recentes na filosofia, no entanto, levando à dissolução desses paradigmas rígidos, levaram a abordagens que continuam e expandem os temas da obra de Dewey.

O projeto de Quine de naturalizar a epistemologia funciona com base em presunções naturalistas antecipadas na própria teoria naturalista de investigação de Dewey. A dimensão social e a função dos sistemas de

crenças, exploradas por Dewey e outros pragmatistas, recebeu atenção renovada de escritores como Richard Rorty e Jürgen Habermas. Fenomenólogos americanos como Sandra Rosenthal e James Edie consideraram as afinidades da fenomenologia e do pragmatismo, e Hilary Putnam, uma filosofia com formação analítica, recentemente reconheceu a afinidade de sua própria abordagem da ética com a de Dewey. A renovada abertura e o pluralismo da discussão filosófica recente significaram um interesse renovado na filosofia de Dewey, um interesse que promete continuar por algum tempo.

7. Referências e Leitura Adicional

a. Fontes primárias

Todos os escritos publicados de John Dewey foram recentemente editados e publicados em *As Obras Completas de John Dewey*, Jo Ann Boydston, ed., 37 volumes (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967-1991).

A correspondência completa de Dewey foi publicada em formato eletrônico em *A Correspondência de John Dewey*, 3 vols., Larry Hickman, ed. (Charlottesville, Virgínia: Intalex Corporation).

Uma coleção autorizada dos escritos de Dewey é *The Essential Dewey*, 2 vols., Larry Hickman e Thomas M. Alexander, eds. (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998).

b. Fontes secundárias

- Alexander, Thomas M. *Os horizontes do sentimento: a teoria da arte, experiência e natureza de John Dewey*. Albany: State University of New York Press, 1987.

- Boisvert, *Metafísica de Raymond D. Dewey*. Nova York: Fordham University Press, 1988.
- Boisvert, Raymond D. *John Dewey: Repensando nosso tempo*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Bullert, Gary. *A Política de John Dewey*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1983.
- Campbell, James. *Compreendendo John Dewey: Natureza e Inteligência Cooperativa*. Chicago e La Salle: Corte Aberta, 1995.
- Damico, Alfonso J. *Individualidade e comunidade: o pensamento social e político de John Dewey*. Gainesville, FL: University Presses of Florida, 1978.
- Dykhuizen, George. *A vida e a mente de John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1973.
- Eames, S. Morris. *Experiência e Valor: Ensaios sobre John Dewey e o Naturalismo Pragmático*. Elizabeth R. Eames e Richard W. Field, eds. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2003.
- Eldridge, Michael. *Experiência transformadora: o instrumentalismo cultural de John Dewey*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1998.
- Gouinlock, James. *A Filosofia do Valor de John Dewey*. Nova York: Humanities Press, 1972.
- Hickman, Larry. *Tecnologia Pragmática de John Dewey*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Hickman, Larry A., ed. *Lendo Dewey: interpretações para uma geração pós-moderna*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1998.
- Gancho, Sidney. *John Dewey: um retrato intelectual*. Nova York: John Day Co., 1939; Nova York: Prometheus Books, 1995.

- Jackson, Philip W. *John Dewey e as Lições de Arte*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Haskins, Casey e David I. Seiple, eds. *Dewey Reconfigurado: Ensaio sobre o Pragmatismo Deweyano*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Levine, Bárbara. *Obras sobre John Dewey: 1886-1995*. Carbondale e Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1996.
- Rockefeller, Steven C. *John Dewey: Fé Religiosa e Humanismo Democrático*. Nova York: Columbia University Press, 1991.
- Schilpp, Paul Arthur e Lewis Edwin Hahn, eds. *A Filosofia de John Dewey, A Biblioteca dos Filósofos Vivos*, vol. 1. La Salle, IL: Open Court, 1989.
- Dorminhoco, Ralph. *A necessidade do pragmatismo: a concepção de filosofia de John Dewey*. Nova York: Yale University Press, 1987.
- Thayer, HS *A Lógica do Pragmatismo: Um Exame da Lógica de John Dewey*. Nova York: Humanities Press, 1952.
- Azulejos, JE *Dewey*. Londres: Routledge, 1988.
- WELCMAN, Jennifer. *Pensamento ético de Dewey*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Informação sobre o autor

Richard Field

Northwest Missouri State University

EUA

RICHARD RORTY

Richard Rorty (1931-2007) foi um importante filósofo americano do final do século XX e início do século XXI que misturou experiência em filosofia e literatura comparada em uma perspectiva chamada "O Novo Pragmatismo" ou "neopragmatismo". Rejeitando a tradição platônica em tenra idade, Rorty foi inicialmente atraído pela filosofia analítica. À medida que seus pontos de vista amadureceram, ele passou a acreditar que essa tradição sofria, à sua maneira, do representacionismo, a falha fatal que ele associava ao platonismo. Influenciado pelos escritos de Darwin, Gadamer, Hegel e Heidegger, voltou-se para o Pragmatismo.

O pensamento de Rorty como historicista e antiessencialista encontrou sua expressão mais plena em 1979 em seu livro mais notável, *Filosofia e o Espelho da Natureza*. Abandonando todas as reivindicações de um poder mental privilegiado que permite o acesso direto às coisas-em-si, ele ofereceu uma narrativa alternativa que adapta os princípios evolutivos darwinianos à filosofia da linguagem. O resultado foi uma tentativa de estabelecer uma abordagem completamente naturalista para questões de ciência e objetividade, para o problema mente-corpo e para preocupações sobre a natureza da verdade e do significado. Na visão de Rorty, a linguagem deve ser empregada como uma ferramenta adaptativa usada para lidar com os ambientes naturais e sociais para alcançar um fim desejado e pragmático.

Motivando todo o seu programa está o desafio de Rorty à noção de uma realidade independente da mente e da linguagem à qual cientistas, filósofos e teólogos apelam quando professam sua compreensão da verdade. Isso influencia muito suas opiniões políticas. Tomando emprestado os escritos de Dewey sobre democracia, especialmente onde ele promove a filosofia como a arte do politicamente útil que leva a

políticas que são melhores, Rorty liga a inventividade teórica à esperança pragmática. No lugar das preocupações tradicionais sobre se o que se acredita é bem fundamentado, Rorty, em *Filosofia e Esperança Social* (1999), aconselha que é melhor se concentrar em saber se a pessoa foi suficientemente imaginativa para desenvolver alternativas interessantes às suas crenças atuais.

Sua suposição é que em um mundo sem fundamento, o humanismo criativo e secular deve substituir a busca por uma autoridade externa (Deus, Natureza, Método e assim por diante) para fornecer esperança de um futuro melhor. Ele caracteriza esse futuro como sendo livre de afirmações dogmáticamente autoritárias sobre verdade e bondade. Assim, Rorty vê seu Novo Pragmatismo como o próximo passo legítimo para completar o projeto iluminista de desmistificar a vida humana, livrando a humanidade das metáforas "ontoteológicas" restritivas das tradições passadas e, assim, substituindo as relações de poder de controle e subjugação inerentes a essas metáforas. com descrições de relações baseadas na tolerância e na liberdade.

ÍNDICE

1. Vida
2. Pensamentos e Trabalho
3. Principais influências
 - a. O historicismo de Hegel como protopragmatismo
 - b. A evolução de Darwin
 - c. Heidegger: Contingência sobre certeza
 - d. A democracia pragmática de Dewey
 - e. Davidson sobre Verdade e Significado
4. Cargos

- a. Visão geral
- b. Filosofia: nem realismo nem antirrealismo
- c. Nominalismo anti-essencial
- d. Historicismo antifundacionalista
- e. Etnocentrismo
- f. Filosofia como metáfora
- g. Metafilosofia anti-representacional
- h. Pluralismo Pragmático
- i. Solidariedades, Poetas e a Estratégia Jeffersoniana
- j. Materialismo não redutivo e o eu

5. Críticos

- a. Hilary Putnam, John McDowell e James Conant
- b. Donald Davidson e Björn Ramberg
- c. Daniel Dennett
- d. Jürgen Habermas, Nancy Fraser e Norman Geras

6. Referências e Leituras Adicionais

- a. Obras de Rorty
- b. Obras sobre Rorty
- c. Leitura adicional

1. Vida

Richard McKay Rorty nasceu em 4 de outubro de 1931 em Nova York. Ele ocupou cargos de ensino na Universidade de Yale de 1954 a 1956, no Wellesley College de 1958 a 1961, na Universidade de Princeton de 1961 a 1982 e na Universidade da Virgínia desde 1982. Além disso, ele ocupou muitos cargos de visitante.

Como ele relata em sua peça autobiográfica, "Trotsky e as Orquídeas Selvagens", a educação precoce e informal de Rorty começou com os

livros da biblioteca de seus pais, particularmente os dois livros de Leon Trotsky *História da Revolução Russa e Literatura e Revolução*, bem como dois volumes sobre a *Comissão Dewey de Inquérito aos Julgamentos de Moscou*. Esses materiais, juntamente com a associação de sua família com socialistas famosos como John Frank e Carlo Tresca, apresentaram Rorty à situação dos povos oprimidos e à luta pela justiça social.

Aos 15 anos, em 1946, Rorty ingressou na Universidade de Chicago, onde finalmente obteve os diplomas de bacharelado e mestrado. Depois de abraçar inicialmente o platonismo e sua substituição da paixão pela razão como um método para harmonizar a realidade com os ideais de justiça, um relutante Rorty chegou a afirmar que essa reaproximação era impossível. Optando antes pelos rigores do estudo da filosofia da mente e da filosofia analítica, Rorty deixou Chicago para a Universidade de Yale, onde recebeu seu Ph.D. licenciatura em 1956. Desenvolveu a teoria do materialismo eliminativismo em "Identidade mente-corpo, privacidade e categorias" (1965), *A virada linguística* (1967) e "Em Defesa do Materialismo Eliminativo" (1970). Aqui ele esclarece e ajusta seu compromisso com a tradição analítica, um compromisso que começou com seu doutorado. Dissertação "O Conceito de Potencialidade". Ele eventualmente se desencantou com a filosofia analítica.

Depois de ler a *Fenomenologia do Espírito de Hegel*, Rorty começou a apreciar o grau em que o conflito incessante dos filósofos e seus primeiros princípios concorrentes podem, com a astúcia da razão, ser transformado de um debate aparentemente interminável em uma conversa que se entrelaça em um "tecido conceitual de uma sociedade mais livre, melhor e mais justa". Essa apreciação amadureceu com o estudo de Rorty sobre as obras de Heidegger.

Durante seu mandato na Universidade de Princeton, Rorty foi reintroduzido nas obras de John Dewey que ele havia reservado para seus estudos sobre Platão. Foi esse reencontro com Dewey, juntamente com o conhecimento dos escritos de Wilfrid Sellars e Quine, que levaram Rorty a redirecionar seu interesse para o estudo e desenvolvimento da filosofia americana do pragmatismo.

A publicação de seu primeiro livro, *Filosofia e o Espelho da Natureza*, em 1979, mesmo ano em que se tornou presidente da Associação Filosófica Americana, marcou publicamente a ruptura completa de Rorty com o essencialismo platônico, bem como com o fundacionalismo cartesiano. Ele atacou pressupostos no cerne da epistemologia moderna – as concepções da mente, do conhecimento e da disciplina da filosofia.

Chamando a si mesmo de “ruidosamente secularista”, Rorty rejeitou as tentativas contemporâneas de manter a justiça e a realidade em uma única visão, declarando que isso era um remanescente do que Heidegger chamou de tradição ontoteológica cujas metáforas haviam congelado em truísmos dogmáticos sobre verdade e bondade. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), Rorty estendeu essa afirmação abandonando todas as pretensões a um estilo analítico. Optar por uma abordagem narrativa inspirada em Proust, onde os argumentos por direitos universais, humanidade comum e justiça são substituídos por referências à dor e à humilhação como motivação para a sociedade formar *solidariedades* (grupos contingentes de indivíduos com ideias semelhantes) em oposição ao sofrimento, Rorty substituiu a esperança pelo conhecimento como o principal impulso de seus esforços.

Conversas tolerantes em vez de debates filosóficos e recriação idiossincrática em vez de autodescoberta foram marcas de sua busca pragmática pela esperança social, cuja busca pode ser caracterizada como

uma busca historicista pela felicidade humana que abandona a busca pela verdade universal e atemporal em favor do que funciona. O objetivo pragmático de Rorty era e continua sendo o desenvolvimento de uma sociedade liberal onde há liberdade de dor e humilhação e onde a mente aberta é praticada.

Mais recentemente, Rorty desenvolveu sua noção dos usos da filosofia usando como modelo uma leitura da evolução darwiniana aplicada aos princípios democráticos deweyanos. Esse desenvolvimento aparece mais notavelmente em *Conquistando Nosso País* (1998), *Verdade e Progresso: Documentos Filosóficos III* (1998) e em *Filosofia e Esperança Social* (1999). Rorty morreu em 8 de junho de 2007.

2. Pensamentos e Trabalho

O fracasso da tentativa juvenil de Rorty de sintetizar em uma visão sua identificação com os oprimidos juntamente com sua busca pela “Verdade além da hipótese” foi o marco de sua carreira na filosofia. Já em 1967, Rorty havia se afastado de um interesse inicial pela filosofia linguística como forma de encontrar um ponto de vista neutro a partir do qual estabelecer uma ciência estrita da linguagem, e começou sua mudança para o pragmatismo. Com a publicação de *Filosofia e o espelho da natureza* (1979), Rorty elucidou ainda mais suas posições antiessencialistas e historicistas em amadurecimento aplicadas a tópicos como a filosofia da ciência e o problema mente-corpo, bem como a filosofia da linguagem como dizia respeito a questões de verdade e significado. Com *Consequências do Pragmatismo* (1982), Rorty desenvolveu com mais detalhes os temas abordados em seu trabalho de 1979.

Com *Contingência, ironia e solidariedade* (1989), Rorty primeiro ligou implicitamente sua rejeição de apelos filosóficos a universais a-históricos com a de sua narrativa pragmatista, uma narrativa de indivíduos livres e idiossincráticos que, inspirados por intuições e sensibilidades capturadas em grandes obras da literatura, comprometer-se com solidariedades contingentes dedicadas ao liberalismo social e político. Além disso, esses indivíduos, desvinculados da necessidade de justificar sua visão de mundo apelando para o modo como o mundo é, veriam a obrigação moral como uma questão de condicionamento social por forças culturais, que por sua vez são estruturadas pelas necessidades humanas predominantes e desejos de uma determinada época.

Na Parte III de *Objetividade, Relativismo e Verdade* (1991), Rorty continuou a desenvolver suas visões pragmáticas sobre a política em uma sociedade democrática. Nas Partes I e II, ele se voltou para as ideias contemporâneas sobre objetividade, usando os escritos de Donald Davidson e outros como apoio para desmascarar a afirmação de que a mente humana é capaz de descobrir verdades a-históricas sobre a natureza e o significado da realidade a partir de uma “visão de Deus”, perspectiva ideal.

Apoiar todo o trabalho é o desafio de Rorty à noção de uma realidade independente da mente e da linguagem à qual cientistas, filósofos e políticos apelam quando professam que têm um canto na verdade. Seus *Ensaio sobre Heidegger e outros* (1991) dedica-se a harmonizar as obras de Heidegger e Derrida com os escritos de Dewey e Davidson, particularmente em seus insights e posições anti-representacionais sobre o historicismo contingente.

Escritos posteriores, como *Verdade e Progresso* (1998); *A conquista do nosso país: Pensamentos de esquerda na América do século*

XX(1998); e *Filosofia e Esperança Social*(1999), esclarecem sua postura antiessencialista ao integrar uma perspectiva neodarwiniana em um pragmatismo inspirado em Dewey.

3. Principais influências

Embora a escrita de qualquer filósofo tenha inúmeras influências, geralmente há apenas um punhado que se destaca como grandes inspirações. Rorty não é exceção. Enquanto Nietzsche, Wittgenstein, Derrida, James, Quine e Kuhn contribuem muito para sua visão de mundo, de importância central para a narrativa do Novo Pragmatismo de Rorty são cinco pensadores influentes: Hegel, Charles Darwin, Martin Heidegger, John Dewey e Donald Davidson, cada contribuindo com uma camada significativa para a abordagem complexa de Rorty sobre questões centrais da filosofia contemporânea.

a. O historicismo de Hegel como protopragmatismo

Foi a vontade de Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* (1777) a abandonar a certeza e a eternidade como objetivos/ideais filosóficos e morais que inspiraram Rorty a apreciar a temporalidade irreduzível de tudo, bem como a entender a filosofia como uma narrativa contingente legível sem um preceito moral existente por trás do enredo. Chamando a mudança de Hegel da metáfora da salvação individual através do contato com uma realidade transcendental para a salvação através da realização da conclusão de um processo histórico de "protopragmatismo", Rorty afirma que esse movimento foi um passo crítico no pensamento humano, levando-nos da noção de como as coisas deveriam ser para uma perspectiva de como as coisas nunca foram, mas poderiam ser.

A mudança de foco da estase epistemológica, o discernimento adequado da Vontade de Deus ou do Caminho da Natureza, aos processos interpretativos abriram caminho para que os intelectuais subsequentes vissem sua tarefa como a de construir um futuro melhor, e não a descoberta e a conformação a uma ideia estática da Boa Vida. O propósito reorientado da filosofia, da perspectiva de Rorty, seria melhor capturado pela frase de Hegel “tempo retido no pensamento”, isto é, uma narrativa do progresso de uma comunidade ao longo do tempo que pode ser descrita em termos de *suas* necessidades atuais e paroquiais; crescimento social não medido em relação a algum padrão eterno e não humano. Assim, argumenta Rorty, Hegel nos ajudou a começar a substituir a esperança pragmática pelo conhecimento apodíctico.

É claro que Hegel via seus próprios esforços filosóficos como elucidativos da progressão pela qual o racional se torna real. Isto é, ele concebeu a história como o processo do Absoluto se tornando cada vez mais auto manifesto (o Logos Encarnado) através do desenvolvimento e realização concreta na consciência humana. Este Rorty rejeita como uma forma de fantasia panteísta que tenta manter uma “proximidade de ajuste” entre palavra e mundo, tornando a humanidade a mera manifestação da Mente Divina, e que não é consistente, ironicamente, com a própria anti-representação de Hegel. doutrina do historicismo. Para resolver essa inconsistência e para corrigir o Idealismo Absoluto de Hegel, Rorty recorre a Charles Darwin.

b. A evolução de Darwin

Em 1998, Rorty sustentou que Darwin demonstrou como naturalizar Hegel ao dispensar as afirmações de que o real é racional, ao mesmo

tempo em que permite uma narrativa de mudança entendida como uma série interminável de desdobramentos progressivos. O propósito que transcende um determinado organismo é eliminado em favor da adequação de um organismo particular ao ambiente local. É um processo evolutivo, que envolve plenamente os seres humanos; não somos exceção. O que nós, como criaturas da terra, fazemos e somos, Rorty sustenta, “é contínuo com o que amebas, aranhas e esquilos fazem e são”.

Consciência e pensamento não são tipos distintos; eles estão inextricavelmente ligados ao uso da linguagem. A linguagem é a prática de usar sequências longas e complexas de ruídos e marcas para se adaptar com sucesso ao ambiente. Se a linguagem é de alguma forma uma ruptura na continuidade entre outras espécies e os humanos, é apenas na medida em que é uma ferramenta que os humanos têm à sua disposição, o que as amebas, esquilos e similares não têm. No entanto, assim como outras espécies desenvolveram as ferramentas de caça noturna, migração e hibernação para se adaptar às mudanças ambientais, usamos a linguagem como ferramenta para nossa sobrevivência.

Assim, para Rorty, a linguagem não é um misterioso complemento além e acima da criatura humana, mas parte de nossa “animalidade”, como ele coloca. Como portadora de significado, a linguagem deve ser entendida como o uso de frases para atingir um objetivo prático por meio de um esforço cooperativo. É “a capacidade de ter e atribuir atitudes sentenciais” que contribui para a sobrevivência bem-sucedida de nossa espécie em um mundo de possibilidades dinâmicas. Desta forma, tomando emprestado de Darwin.

Darwin também tornou o materialismo respeitável para um público educado uma vez que, segundo Rorty (*Verdade e Progresso*, 1998), seu “vitalismo” é descartado. O relato detalhado de Darwin sobre a maneira

pela qual tanto a vida quanto a consciência podem ter evoluído da sopa química não-viva e não-consciente deu plausibilidade ao seu surgimento livre da teleologia. Tomando a respeitabilidade recém-descoberta do materialismo juntamente com o reconhecimento da animalidade plena da espécie humana, a busca por uma causa não natural para a exibição prolífica da vida na terra pode ser dispensada como equivocada. Assim também pode uma busca por um propósito não humano para a vida humana. "Depois de Darwin", Rorty afirma, "tornou-se possível acreditar que a natureza não está levando a nada - que a natureza não tem nada em mente".

Sem padrões transcendentais ou fins intrínsecos aos quais aspirar, nós humanos nos encontramos radicalmente livres para inventar o propósito da vida humana e os meios para alcançá-lo. Rorty, bem ciente da necessidade de uma narrativa anti-representacionalista consistente, reconhece que mesmo a teoria da mudança evolutiva de Darwin é apenas mais uma imagem de como as coisas "são", uma não mais privilegiada do que qualquer outra narrativa coerente na *representação* realidade em si - uma tarefa impossível. Na verdade, Rorty sugere que a principal, embora não intencional, contribuição de Darwin é a desmitologização do eu humano (considerado como parte de uma realidade objetiva não narrada).

Rorty argumenta que devemos "ler Darwin não como oferecendo mais uma teoria sobre o que realmente somos, mas como fornecendo razões pelas quais não precisamos perguntar o que realmente somos". Velhos hábitos de atribuir respeitosamente a um espírito imaterial ou à força vital intrínseca da natureza (por exemplo, *élan vital*), o poder de determinar a estrutura, o significado e os meios de nossa existência deve ser posto de lado como ultrapassado e substituído por uma história de inovação cultural dinâmica e pluralismo humanista. Este é o vocabulário

pragmático que Rorty imagina Darwin preparando com sua noção de mudança evolucionária, um vocabulário que é posteriormente moldado pelos escritos de Martin Heidegger.

c. Heidegger: Contingência sobre certeza

Martin Heidegger influenciou Rorty na direção do processo sobre a permanência. Rotulando a história da metafísica ocidental de “tradição ontoteológica”, Heidegger postulou que uma suposição subjacente persistiu desde Platão até os positivistas: a relação de poder do “mais forte superando o mais fraco”. Rorty (em “Heidegger, Contingência e Pragmatismo”, 1991) observa que Heidegger acha que pensadores tão diversos quanto Aristóteles, São Paulo, Descartes e Hegel assumem esse tipo de relação de poder assimétrica no processo de busca da verdade que supera ignorância, doma o desejo sensual pela razão, ou derrota o pecado com a ajuda da graça de Deus.

Cada pensador, a seu modo, busca uma força que subjuguie o sujeito ao fazer seu projeto evidente. Ao fazer isso, o indivíduo deixa de criar e viver seus próprios projetos em deferência à presença da influência mais forte. A submissão a essa influência seria tanto uma concessão a um poder superior a si mesmo quanto uma identificação com ele. E é nessa identificação, afirmou Heidegger, que ocorre uma mudança sutil de uma atitude de subserviência para uma de controle e dominação dentro do buscador.

Rorty concorda com Heidegger que a “busca de certeza, clareza e direção de fora também pode ser vista como uma tentativa de escapar do tempo, de ver *Ser* como algo que pouco tem a ver com *Tempo*”. Para a tradição ontoteológica, o tempo, em suas manifestações fugazes, recebe a comparação desfavorável com a realidade do eterno. Assim, o objetivo

tácito dos defensores metafisicamente inclinados dessa tradição filosófica é libertar-se da contingência, da incerteza e da fragilidade da condição humana por meio de uma liberação e identificação com o eterno. Valorizando o poder acima da fragilidade, as proposições acima das palavras, a verdade acima da metáfora, a filosofia acima da poesia, nas mãos dos filósofos pré-heideggerianos o uso da linguagem torna-se apenas um meio na busca de uma realidade e uma força que se eleva acima do significante.

Heidegger rejeitou essa família de pensamento filosófico junto com sua “busca pela verdade teórica desinteressada” como uma fuga superintelectualizada da condição humana. É, em sua essência, inautêntico. A vontade de verdade do metafísico é, na verdade, o desejo poético disfarçado. Desde a antiguidade, a tradição ontoteológica é a tentativa dos pensadores (poéticos) de implantar uma série de metáforas para romper com a contingência da metáfora poética. Mais do que hipócrita, aos olhos de Heidegger, o ontoteólogo exhibe arrogância em sua crença de que a filosofia ocidental é capaz de acertar e ser clara sobre o que é real, em vez de apreciar sua tentativa como apenas uma das muitas práticas que tentam dar voz ao “realidade” do Ser.

Rorty entende que Heidegger está dizendo que existem apenas nós humanos e o poder das palavras que por *acaso* falamos. Não há designer, controlador e coreógrafo de projetos humanos, apenas nós mesmos e as linguagens que criamos. “Não somos nada além das palavras que usamos.” Assim, o poeta, ao lidar francamente com a contingência e a historicidade das palavras, é um autêntico cunhador de metáforas. E a metáfora é o que revela o Ser, assim como o Ser é formado e manifestado na metáfora. Como Rorty escreve em “Heidegger, Contingência, e

Pragmatismo”, “enquanto uma compreensão do Ser for onticamente possível, 'existe' o Ser”.

O uso do termo “Ser” por Heidegger é, para Rorty, um tanto problemático. Com Heidegger, Rorty concorda que não há poder oculto chamado Ser. Rorty interpreta o Ser de Heidegger como o que são os “vocabulários finais”. Quando declara que “o poema do Ser é o poema do Ser”, Rorty não está afirmando que existe uma obra de realidade que o Ser “escreve”; em vez disso, ele quer dizer que não há meta-vocabulário para distinguir a adequação de um vocabulário final sobre outros. Tampouco há acesso não linguístico, pré-cognitivo, a um Ser já presente que sublinhe alguma narrativa como preferida. Não há como escapar das contingências da linguagem para chegar ao Ser-em-si. Estamos todos enredados em vocabulários finais que apresentam o Ser de maneiras diversas e incomensuráveis. Nenhuma compreensão do Ser é melhor do que qualquer outra compreensão.

No entanto, para Heidegger, o padrão evolutivo das relações de poder que tem sido a história da metafísica ocidental culmina na interpretação “técnica” e pragmática do pensamento. Obviamente, Rorty deve diferir de Heidegger na rejeição deste último do pragmatismo como o resultado final e infeliz da tradição ontoteológica. Em “Heidegger, contingência e pragmatismo”, Rorty sugere que se Heidegger tivesse apenas que escolher entre pragmatismo e platonismo, o pragmatismo seria sua escolha, plenamente consciente da aversão de Heidegger pelo pragmatismo e de sua oferta de uma terceira opção: a autêntica compreensão primordial do Dasein do Ser.

No entanto, Rorty mantém que ele opta pela interpretação do Heidegger inicial da “analítica do Dasein” como uma interpretação da visão de mundo ocidental, em vez da leitura do Heidegger posterior como “um

relato das condições a-históricas para a ocorrência da história". Ao fazê-lo, Rorty rejeita todas as sugestões de Heidegger de que a compreensão do Ser de alguns usuários da linguagem historicamente enraizada (por exemplo, a dos gregos antigos) pode ser mais aberta (menos esquecida) ao Ser do que qualquer apreciação subsequente devido ao seu status como " "primordiais" inventores das metáforas da tradição ocidental. No entanto, Rorty também insiste que é impossível hierarquizar os entendimentos porque nenhuma explicação descritiva pode nos ajudar melhor a entender o que é poeticamente construído. Não há realidade validadora por trás de nossa narrativa; Ser e narrativa interpretativa surgem juntos.

Portanto, Rorty se apropria para o pragmatismo apenas do senso de contingência de Heidegger e da condição transitória da vida humana, juntamente com a capacidade de redescrever radicalmente a cultura ocidental. Ele deixa de lado a nostalgia de Heidegger por uma visão de mundo autêntica que diga algo neutro sobre a estrutura de todas as visões de mundo presentes e possíveis. Ao fazer isso, Rorty se alinha mais com o tipo de antiessencialismo e antifundacionalismo de John Dewey do que com o projeto de Heidegger. Pois a visão de Dewey de uma utopia democrática inclui o pensamento "técnico" e pragmático que é colocado a serviço da prática social com o propósito de alcançar a integração de investigação e poesia, teoria e prática.

d. A democracia pragmática de Dewey

Tal como acontece com Hegel e Darwin, Rorty intencionalmente "interpreta mal" ou "redescreve" John Dewey a partir de uma perspectiva pragmática do final do século XX. Este "hipotético Dewey" é despojado do que Rorty considera metáforas mortas na filosofia do primeiro (que é sua

retórica empírica “científica” e noção panpsíquica de experiência). Por outro lado, para Rorty, uma opção continuada ao vivo no pensamento de Dewey é seu naturalismo e pragmatismo. Visto sob essa luz, o Dewey de Rorty torna-se a síntese do historicismo e a conveniência da adaptação evolucionária. Mais notavelmente, Dewey manifestou essa fusão em sua rejeição da “crosta da convenção” nascida de uma tradição que considerava a linguagem como representativa da realidade e não como um instrumento para satisfazer as crenças e esperanças compartilhadas de uma sociedade.

Essa visão da linguagem é crítica para Rorty. Com a mudança de atitude para longe da expectativa, por um lado, de que através da narrativa uma revelação da perfeição moral possa se tornar manifesta, ou, por outro, que através do uso claro e metódico da linguagem a certeza epistêmica possa ser alcançada, a humanidade é libertada a ver a moralidade e a ciência como processos em evolução, onde os meios levam a fins e esses fins, por sua vez, tornam-se meios para fins futuros. Rorty caracteriza isso, o continuum meios-fins de Dewey, como a afirmação de que mudamos nossas idéias do que é verdadeiro, certo e bom com base na mistura particular de sucesso e fracasso produzida por nossos trabalhos anteriores para cumprir nossas esperanças.

Ao rejeitar o representacionismo e o essencialismo que ele implica, Dewey abandona a narrativa do conhecimento de inspiração cartesiana, que separa radicalmente o sujeito cognoscente do objeto estudado. Não mais considerando essa objetividade como resultado de um distanciamento do material em estudo, mas sim como uma interação contínua com o que está à mão, Dewey eleva a prática à teoria; melhor dito, ele coloca a teoria a serviço da prática. Do ponto de vista de Rorty, embora Dewey tivesse um grande insight, ele deveria ter dado o próximo

passo e rejeitado o cientificismo – a afirmação de que o método científico permite à humanidade obter uma visão privilegiada dos processos estruturais da natureza.

Seu fracasso em rejeitar a suposta posição epistemologicamente privilegiada é uma das principais razões pelas quais Rorty deve re-imaginar Dewey. No entanto, a elevação da prática de Dewey continua o movimento para longe do apego pré-darwiniano à crença em uma fonte não humana de propósito e a imutabilidade dos tipos naturais em direção a um “mundo” contingente, onde os humanos definem e redefinem seus ambientes sociais e materiais. É dentro de uma prática social ou de um “jogo de linguagem” que marcas e sons específicos passam a designar significados comumente aceitos. E, como Rorty afirma em “Feminismo e Pragmatismo” (1995), nenhum conjunto de marcas ou sons (memes) pode trazer clareza cognitiva sobre como o mundo é ou como nós, humanos, somos.

Em vez disso, os memes competem uns com os outros em uma luta evolutiva pelo espaço cultural, assim como os genes competem pela sobrevivência no ambiente natural. Não guiados por uma teleologia imanente ou transcendente, a replicação dos memes é determinada por sua utilidade dentro de um determinado grupo social. E é por meio de sua utilidade para a continuação da existência e prosperidade de um grupo social que os memes do grupo – como seus genes – são levados adiante e florescem. Eles estabelecem seu nicho no sistema sócio-ecológico.

Pela ligação da seleção de memes com a seleção natural darwiniana, Rorty pode razoavelmente dizer que “a história das práticas sociais é contínua com a história da evolução biológica”. Ele acrescenta uma advertência crucial: os memes gradualmente usurpam o papel dos genes. Assim, a força motriz da existência humana torna-se a

sociolinguística. E como no processo de seleção natural não há prática social privilegiada e final; nenhuma “espécie” cultural é intrinsecamente favorecida em relação a outra. Segue-se que, como Dewey disse: “O pior ou o mal é um bem rejeitado”. Antes da deliberação e escolha não pode haver nenhum bem intrínseco, nenhuma clareza aos olhos de Deus sobre o que é o verdadeiro, o certo e o justo. Todas as opções são bens concorrentes.

É somente com o triunfo de um conjunto de memes sobre outro por meio de manipulação, coerção ou força para que a determinação dos memes de uma sociedade como o bem (ou o mal) da situação possa ser afirmada. Rorty reconhece que a abordagem deweyana, que nega que o conhecimento seja a apreensão estável de uma realidade independente e que afirma que “realidade” é um termo de valor, pode levar à acusação de relativismo e adoração ao poder. Mas ele acredita que os benefícios para uma sociedade democrática onde há uma competição desenfreada de ideias superam o lado negativo de sua postura antiuniversalista.

Portanto, dada a crença historicista de que não há alternativa viável a estar imerso na compreensão contemporânea de seu tempo, lugar e cultura, então, abandonar os memes com os quais escolhemos ser identificados - juntamente com a solidariedade que se formou com outros de mentalidade semelhante em torno desses memes - seria uma negação absurda de si mesmo e de suas crenças (esta é a base do etnocentrismo de Rorty).

Rorty deseja promover conscientemente uma democracia de pluralidade e esperança, em vez de uma onde a autonomia privada ou a solidariedade comunal dominem. Esse sentimento pode ser encontrado mais claramente a partir de *Contingência, ironia e solidariedade* (1989), culminando em *Filosofia e esperança social* (1999). Ao desenvolver um

sentido evolutivo da história através dos escritos de Dewey, Rorty associa um darwinismo generalizado diretamente à democracia. O crescimento, ou o florescimento de ideias em um ambiente político propício ao florescimento de ideias e práticas, é a esperança para o futuro. Embora não haja fundamento metafísico dessa esperança na essência da humanidade ou na estrutura do mundo, Rorty sustenta que um futuro em que possamos continuar a nos surpreender com os mais recentes empreendimentos criativos é um futuro em que a felicidade humana tem a melhor chance.

Este tropo democrático é aceitável para Rorty porque ele concorda com Dewey que a visão de mundo essencialista-fundacionalista era um produto do passado desigual da Europa. O desejo da classe ociosa e conservadora de manter o status quo foi incorporado a uma filosofia que privilegiava as necessidades eternas sobre as contingências temporais e o desvelamento de naturezas estáticas sobre o engajamento com os processos dinâmicos. Como tal, ficou no caminho do crescimento e da mudança construtiva. Ao desviar a atenção dos memes tradicionais para aqueles que se concentram no futuro, Dewey pretendia reconstruir a filosofia no exercício do julgamento prático, uma dedicação aos tipos de compreensão que são voltados para os obstáculos contemporâneos que obstruem o fluxo da criatividade expressiva. Rorty endossa a intenção de Dewey.

Como Rorty caracteriza a visão de Dewey, o Pragmatismo iria, pela primeira vez, "colocar os intelectuais a serviço da classe produtiva e não da classe ociosa". A teoria deve ser tratada como uma ajuda à prática, em vez de a prática ser vista como uma teoria defeituosa. Com o consentimento da prática, as distinções características do dualismo, aquelas entre mente e matéria, pensamento e ação, e aparência e realidade, desaparecem e desaparecem.

Seguindo precisamente essa noção está o igualitarismo político. Se não deve haver distinção dualista no abstrato, então nenhuma deve se manifestar na prática. Rorty aceita que a autoconfiança individual deve ser exercida em nível comunitário. Dewey promove a filosofia como a arte do politicamente útil. A sua é uma democracia social onde as políticas que trazem utilidade social são as melhores. É aqui que a criatividade teórica se liga à esperança pragmática de Rorty: "que a pessoa deve parar de se preocupar se o que acredita é bem fundamentado e começar a se preocupar se foi imaginativo o suficiente para pensar em alternativas interessantes para suas crenças atuais".

Rorty sustenta que isso é unicamente possível para todos os cidadãos em um ambiente democrático, onde o choque de memes pode acontecer sob uma tolerância auspiciosa que suprime ao mínimo a dor e a humilhação e permite o florescimento da diversidade. É aqui que o pragmatismo se funde com os valores utilitários. Rorty sugere que é razoável oferecer uma retórica persuasiva em vez do uso de agressão física ou seus prelúdios de zombaria e insulto, porque chegar a um acordo com as pessoas provavelmente aumentará a felicidade humana a longo prazo. Ou seja, mantendo abertas as linhas de comunicação, novos e excitantes projetos para a melhoria de nossa condição têm a melhor chance de se desenvolver do que se o medo e a intimidação fossem a norma. É o estabelecimento de condições conducentes à felicidade humana que é a esperança utópica dentro do coração humano.

e. Davidson sobre Verdade e Significado

Rorty havia afirmado (antes do ensaio de Ramberg - veja a seção 5b abaixo) que não havia mais lacuna entre a psicologia humana e a biologia do que entre a biologia e a química ("McDowell, Davidson e

Espontaneidade”, 1998). Isso decorre facilmente de sua visão de Dewey sobre o darwinismo. Uma vez que aceitamos o pragmatismo de Dewey, então os vocabulários que supostamente poderiam distinguir entre o humano e o natural ficam sob sério desafio. Diferentes disciplinas são fundadas para atingir diferentes propósitos. Não há como uma disciplina tentar ser mais “adequada ao mundo” do que qualquer outra quando, com Rorty, se desiste, digamos, do fisicalismo de Quine, que classifica alguns vocabulários (física) como ontologicamente superiores a outros.

Se generalizarmos essa rejeição, como faz Rorty, podemos rejeitar o cientificismo, uma posição que sustenta que o sucesso ou fracasso de uma prática descritiva depende de sua captura de uma realidade material determinante. Uma vez que abandonamos a ideia de que um vocabulário é mais adequado para expressar a ordem intrínseca das coisas, então a capacidade de expressar a verdade através do uso de um vocabulário, mas não de outro, deve-se ao foco diferente de interesse que cada vocabulário possui, e não porque um supera todos os outros na expressão dos fatos.

Há um campo de jogo plano, deontologizado, entre diferentes estratégias descritivas. Essas estratégias são ferramentas na caixa de ferramentas do pragmatista a serem utilizadas em condições apropriadas de satisfação de necessidades. Assim, por exemplo, se a psicologia é corretamente concebida como uma prática diferente, digamos, da economia, é uma prática que visa alcançar um determinado resultado considerado importante pela disciplina da psicologia, mas não necessariamente para a economia, ou para a física, a ética e assim por diante.

A psicologia é apenas uma *estratégia causal* que um indivíduo pode escolher para envolver a “natureza” para alcançar um resultado específico. Mas nenhuma estratégia pode alegar ter a estratégia de

linguagem única que faz as coisas certas. Rorty acredita que não existe uma “superlinguagem” que alcance uma descrição mais adequada de nossa relação com algo além de nós mesmos, porque todos os vocabulários meramente descrevem nossas práticas à medida que nos envolvemos em uma interação causal com a “realidade” como entendida *por meio* dessas práticas.

Essa posição está disponível para Rorty em grande parte devido ao argumento de Donald Davidson contra a distinção de esquema de conteúdo. Essa distinção, comum em todos os dualismos, é vista como necessária apenas quando se dá crédito à existência de reinos ontológicos díspares – um contendo crenças, o outro contendo não-crenças (por exemplo, questões de fato). A verdade torna-se então a análise correta da relação não-causal entre crenças particulares e não-crenças específicas. Mas Davidson argumenta que tal dicotomia carece de credibilidade. Que existe uma relação misteriosa entre o humano e o não-humano que *tercia* como “experiência”, “estimulação sensorial”, “o mundo” e assim por diante, agir como pontes epistemológicas é, segundo Davidson, uma ilusão criada pelo esforço de tomar a linguagem como meio ou instrumento usado para *definir* a verdade.

Rorty explica que Davidson evita essa armadilha representacionalista ao entender “verdadeiro” em termos do próprio *know-how* linguístico. A “língua que eu conheço”, a maneira como a comunidade lida com o ambiente na prática, é suficiente para apagar a suposta cisão entre objetos intencionais (os objetos que a maioria das regras de ação de uma – ou de alguma outra – comunidade linguística são verdadeiras de; ou seja, são bons para lidar) e seus referentes. Este é o “Princípio da Caridade” de Davidson.

O entendimento central que Rorty extrai da noção de “tradução radical” de Davidson no coração do “Princípio da Caridade” é que nós, usuários da linguagem, já temos o vínculo causal estabelecido entre nossas crenças e seu(s) referente(s). Não há necessidade de *estabelecer* uma conexão, é a condição humana. Essa ligação nos permite obter as coisas *na maior parte* corretas e, assim, tornar *mais* de nossas afirmações sobre o mundo verdadeiras, e reconhecer que qualquer tradução é uma tradução defeituosa que torna errada a maioria das crenças de um falante sobre o mundo.

Rorty sugere que se segue que qualquer lacuna total entre objetos intencionais e referentes seria impossível, uma vez que a sobrevivência dependia da aplicação pragmática de crenças da humanidade ao meio ambiente. Isso se transfere para nossas próprias teias individuais de crença. A maioria das crenças de qualquer pessoa deve ser, em geral, verdadeira. Rorty usa esse insight para explicar que, embora não possamos sair de nossas crenças e nossa linguagem para estabelecer algum teste além da coerência de nossas próprias teias de crenças ou de outras pessoas, ainda podemos falar objetivamente e ter conhecimento de um mundo público e não de nosso projeto pessoal.

É através de uma visão holística Davidsoniana da linguagem que Rorty, *contra* Davidson, toma a “verdade” como um deslize equivocado de volta ao representacionismo. Para Davidson, a verdade é um termo transparente que em si não explica nada, mas emerge quando as regras de ação interagem causalmente com sucesso com o mundo. Rorty rejeita todos os apelos à verdade, davidsonianos ou não, em favor da justificação social. Como não existem barreiras abrangentes entre a pessoa e o mundo, somos livres para promover crenças com o objetivo de persuadir os outros quanto à sua eficácia na obtenção dos resultados que mais desejam. É

assim que Rorty combina a noção de tradução radical de Davidson com o naturalismo de Dewey para produzir o neopragmatismo de Rorty.

4. Cargos

a. Visão geral

O tema abrangente da escrita de Rorty é a promoção de um naturalismo completo. Reconhecendo o valor do desafio do Iluminismo à especulação religiosa, e sua oferta de uma filosofia humanista em seu lugar, Rorty argumenta que o programa do Iluminismo nunca foi concluído. Ficou aquém de seu objetivo, mantendo um pé no passado. Ao substituir a noção de Verdade como Um no lugar de uma visão de mundo monoteísta, os reformadores do Iluminismo repetiram o erro da tradição ao continuarem a buscar autoridade não humana, agora sob a forma do que Wilfrid Sellers chamou de "o Mito do Dado".

Sustentando que a realidade tem uma natureza intrínseca e, ao avançar na teoria da correspondência da verdade, os filósofos do Iluminismo se afastaram do naturalismo completo, ironicamente, a serviço de uma objetividade científica que exigia uma separação radical do observador do observado. O neopragmatismo de Rorty destina-se a melhorar essa deficiência percebida, seguindo rigorosamente a distinção de Immanuel Kant entre causalidade e justificação.

Rorty sustenta que nossa relação com o meio ambiente é puramente causal. No entanto, a maneira como o descrevemos – as ferramentas linguísticas que empregamos para lidar com a recalcitrância desse ambiente em um esforço para alcançar nossos propósitos e desejos, como criaturas naturais no mundo natural – determina como entendemos esse mundo. Uma vez que somos levados causalmente a formar uma crença, a justificação pode ocorrer em um mundo social onde, como observa

Davidson, apenas uma crença pode justificar uma crença. Em suma, Rorty sustenta que não pode haver normas derivadas do natural, mas apenas do social. Essa posição permite que Rorty rejeite o cientificismo (a visão representacionalista que se apegava ao Mito do Dado) enquanto endossa o desenvolvimento de uma ciência totalmente naturalizada como uma ferramenta extremamente útil para previsão e controle. Também abre caminho para Rorty avançar na democracia naturalizada com confiança.

Em vez de buscar algum fato subjacente sobre a natureza humana que seja essencial, a-histórico e universalizável, Rorty propõe que busquemos as justificativas que sejam relevantes para uma prática contextualmente inserida. A perda da incondicionalidade associada a noções de verdade há muito estabelecidas é na verdade um ganho, pragmaticamente falando. Enquanto a verdade é um objetivo inatingível devido à sua ambivalência de definição anterior ao compromisso com a ação, a justificativa é um objetivo reconhecível (e contingente) que permite a satisfação prática sem fechar a porta para futuras recalibrações em resposta aos inevitáveis desafios a tais justificativas.

A melhor maneira de permitir a justificativa de uma crença sem um ponto de vista neutro, sugere Rorty, é permitir que crenças concorrentes sejam avaliadas em suas capacidades de desempenho e não em sua capacidade de se fundamentar em validade universal. Isso leva diretamente ao etnocentrismo de Rorty. A seguir estão várias posições que Rorty toma de acordo com seu projeto de Novo Pragmatismo.

b. Filosofia: nem realismo nem antirrealismo

Para Rorty, um dos resultados da fusão do naturalismo de Dewey com a visão de verdade de Davidson é o abandono da *questão realista-anti-realista*. A pessoa está sempre em contato com a realidade como usuário

da linguagem, assim a distinção entre condições de verdade e condições de assertibilidade se dissolve. No entanto, é importante notar que, embora nós, humanos, usemos a linguagem para envolver o ambiente, isso não torna o processo artificial, no sentido de a linguagem ocultar uma realidade transcendente por trás de construções sociais, ou por estar em grande erro quanto ao caráter inerente de o mundo natural. Rorty escreve em *Objetividade, Relativismo e Verdade* (1991) que "Davidson, na minha interpretação, pensa que o benefício de se tornar 'linguístico' é que se livrar da mente cartesiana é o primeiro passo para eliminar a *tertius* que, ao parecer se intrometer entre nós e o mundo, criou as velhas questões metafísicas em primeiro lugar".

Ele continua que uma vez que dispensamos as *tertius* que tentam romper a agora desacreditada lacuna esquema-conteúdo, a distinção entre aparência ("ficções úteis") e realidade ("fatos objetivos") desaparece. O que resta são as práticas comunitárias de cada um se desdobrando em um processo contínuo e interminável de tecer teias de crenças em resposta às condições atuais e futuras. De sua rejeição do *realista-anti-realista* A distinção brota do nominalismo antiessencialista e do antifundacionalismo de Rorty.

c. Nominalismo anti-essencial

Relacionado à rejeição de Rorty do que ele caracteriza como a falsa dicotomia entre realismo e antirrealismo, está sua rejeição de todas as ideias de essencialismo. O experimento mental do Barco de Neurath não representa nenhum problema para Rorty. Termos como "barco" ou "auto" são de natureza estritamente linguística. Ou seja, não se referem a Formas Platônicas ou essências aristotélicas, mas a objetos intencionais construídos linguisticamente. Barcos ou eus podem sofrer uma mudança

completa peça por peça e ainda manter sua identidade se e somente se houver acordo social sobre a continuidade de tais noções. O que é radical no princípio linguístico de Rorty é que não há diferença fundamental entre as “entidades” humanas e as não humanas; eles são definíveis e redefinidos “até o fim”. Não há nada sob [substância] ou acima para ancorar a análise linguística em constante evolução das metáforas.

Da mesma forma, a referência à consciência reflexiva, a marca registrada do eu cartesiano único e privado distinto de todos os objetos não-conscientes é, para Rorty, uma tentativa ilegítima de aninhar afirmações metafísicas sobre a existência de uma mente humana separada na epistemologia da primeira pessoa, da consciência auto-evidente. Igualmente ilegítimo é o apelo ao materialismo comum ao cientificismo. A linguagem que reduz a consciência às funções cerebrais cria um vocabulário que tenta explicar os eventos mentais como acontecimentos de alteração material. Há uma suposição metafísica no materialismo que Rorty, como um antiessencialista, não pode aceitar: que existe um mundo físico que está “realmente lá” adequado à causa do mental.

Nem materialista reduutivo nem subjetivista dualista, Rorty opta pelo pragmatismo nominalista. Que os materialistas lidam com a *realidade* deve ser entendido como se concentrando nos conceitos e descritores que eles acham mais úteis para discutir. Quando os dualistas sustentam que existe uma consciência distinta daquela que é estendida e inconsciente, isso mostra seu compromisso obstinado com a metáfora cartesiana morta. A reconstrução do mundo de Descartes foi projetada para garantir o estudo da física em um ambiente religioso hostil à sua prática. Reificar a metáfora da “mente como um olho mental” de Descartes como aquela que

“percebe” a si mesma como um “dado” auto-evidente é não entender a aplicação da linguagem à experiência pessoal.

Este é um tema principal da obra de Rorty, *A filosofia como o espelho da natureza* (1979), conforme capturado em sua “Analogia antípoda”. É um desafio e um lembrete para o leitor de que a maneira como falamos sobre o mental pode (e será em algum momento futuro) radicalmente repensada. Se não puder ser encontrado nada essencial ao mental que se estenda além e fundamente nossa descrição dele, o próprio processo com o qual parecemos mais íntimos, segue-se que também não há nada essencial – não linguístico – para o não mental. Não há constituição essencial para nossas mentes. Rorty declara que privacidade, imediatismo, introspecção, intencionalidade, incorrigibilidade e auto-evidência podem ser redescritas em termos que não envolvem subjetivismo (veja *também* “Dennett sobre Conscientização”).

d. Historicismo antifundacionalista

Rorty nega a utilidade de todas as filosofias fundamentais (por exemplo, ideias claras e distintas cartesianas, ideias kantianas *a priori* verdades, e assim por diante) na base de que eles compartilham com o representacionismo a crença de que a mente é o “espelho da natureza”. Uma vez que a distinção metafísica entre aparência e realidade desaparece, também deve desaparecer a necessidade de um sujeito cognoscente com uma faculdade especial para a verdade apodíctica.

Vistas por Rorty como teorias seculares destinadas a identificar a necessária fundamentação do conhecimento previamente fornecida pela ordem divina ou natural, fundacionalismos de todos os matizes têm em comum o desejo de que o sujeito escape da temporalidade e da contingência para um ponto de vista transcendente capaz de experimentar

o poder da verdade (por exemplo, “a verdade resiste às tentativas de refutá-la”), pressionando as mentes racionais em direção ao consenso.

Assim, na opinião de Rorty, a invenção do sujeito transcendente é uma tentativa de resgatar epistemologicamente uma relação com um domínio metafísico que foi abandonado pelos pensadores pós-kantianos. Ele sustenta que os fundacionalistas elevam arbitrariamente ao nível de universal as práticas linguísticas mundanas e as normas sociais que dominaram as mentes em algum momento e em algum local. Rorty rejeita a hegemonia cultural implícita nas narrativas fundacionalistas e, ao fazê-lo, afirma uma crença historicista na inescapável inserção da condição humana no fluxo e fluxo da mudança evolutiva. Não há, de sua perspectiva, nenhum ponto de vista neutro, a-histórico, nenhum “ponto de vista do olho de Deus” do qual se possa obter uma perspectiva parmenidiana sobre o que existe.

e. Etnocentrismo

Uma ordem natural da razão é mais uma “reliquia” da ideia de que a verdade consiste na correspondência com a natureza intrínseca das coisas. Sem um ponto de vista a-histórico para julgar a natureza intrínseca da realidade, não existe uma proposição que se justifique sem qualificação ou um argumento que melhor se aproxime da verdade *per se*. Para Rorty, não há razão natural independente do contexto que de alguma forma anuncia e subjaz a todo vocabulário descritivo.

Ele considera a ideia de verdade independente de contexto um esforço equivocado de hipostasiar o adjetivo “verdadeiro” reembalando-o em termos epistemológicos da tentativa platônica de hipostasiar o adjetivo “bom”. Somente tal hipostatização faz com que se acredite que há um objetivo de investigação além da justificação para audiências

contemporâneas relevantes. Rorty afirma: "Todas as razões são razões para um determinado povo, restringidas por condições espaciais, temporais e sociais". Quando justificamos nossas crenças para um público considerado pertinente, não precisamos fazer mais afirmações, universais ou não.

Insistir na independência de contexto seria dotar a razão de poderes causais que permitem a um vocabulário descritivo particular resistir à refutação independentemente do tempo, lugar e condições sociais. Alternativamente, pode-se supor uma audiência ideal com a capacidade de falar um vocabulário privilegiado que permite que seus falantes escapem dos limites humanos e alcancem uma compreensão divina da totalidade das possibilidades. Mas Rorty insiste que não existe tal audiência, nem um vocabulário privilegiado que forneça *a priori* uma linguagem de justificação com o potencial de atrair todas as audiências mundanas para um consenso universal. Existem apenas comunidades linguísticas diversas, cada uma com seu próprio vocabulário final e sua perspectiva compartilhada e inserida no contexto da realidade, uma realidade que é eterna e já interpretada a partir desse ponto de vista.

Uma vez que, do ponto de vista rortiano, a distinção realidade-aparência é uma relíquia de nossa tradição ontoteológica autoritária – a transmutação do poder extrínseco, não humano (ao qual deve ser submetido) na natureza intrínseca secularizada da realidade que ainda carrega consigo todos os inconvenientes autoritários inerentes à metáfora ultrapassada da tradição (por exemplo, a "validade universal" habermasiana) – então a metáfora secularizada de poder/submissão deve ser descartada junto com os resquícios de sua origem religiosa.

Mas Rorty não quer jogar fora inteiramente os frutos da cultura ocidental. Ao contrário, ele diz que tem "sorte" por ter sido criado dentro dessa tradição cultural, especialmente por suas tendências à análise crítica

e à tolerância. Nesse sentido, Rorty responde a uma crítica habermasiana: “Considero um feliz acidente histórico que nos encontremos em uma cultura... que é altamente sensibilizado para a necessidade de ir além (fronteiras dogmáticas do pensamento)”. No entanto, ele não acredita que sua sorte seja diferente daquela sentida pelos alemães que se consideravam afortunados por se inscreverem na Juventude Hitlerista. É simplesmente uma questão de acaso saber em qual sociedade a pessoa nasceu e qual conjunto de crenças é valorizado nela.

Levando adiante suas visões naturalistas e darwinianas, Rorty vê os humanos como criaturas cujas crenças e desejos são em grande parte formados por um processo de aculturação. Sem critérios ou padrões não relativos para diferenciar justificativas reais de meramente aparentes, segue-se que não pode haver mecanismo teleológico independente de narrativas sociais específicas para determinar a superioridade socioética de uma solidariedade sobre outra. Já que todos nós adquirimos nossa identidade moral e obrigações de nossa cultura nativa (o nicho em que nos encontramos), por que não abraçar nossas próprias virtudes sociais como válidas e tentar redefinir o mundo em termos delas? Este é o argumento de Rorty para o etnocentrismo; uma posição a partir da qual “pode-se dar à noção de 'obrigação moral' um aspecto respeitável, secular, sentido não transcendental, relativizando-o a um sentido historicamente contingente de identidade moral”. E se isso é uma forma de relativismo cultural, que seja. Rorty não teme o relativismo, uma vez que o medo surge da preocupação de que não há nada no universo para se agarrar, exceto nós mesmos. Este é seu ponto humanista contra a afirmação de que a razão transcende a opinião local; há apenas nós mesmos aninhados nos hábitos de ação evoluindo ao longo do tempo para as solidariedades sociais atuais e contingentes que achamos úteis para alcançar nossos propósitos.

f. Filosofia como metáfora

Em consonância com o nominalismo de Rorty está sua ideia de filosofia como metáfora. Uma vez que se abandona a busca pela verdade e por uma realidade que se esconde por trás do mundo cotidiano, o papel de uma prática social na vanguarda da mudança e inovação cultural (filosófica ou não) é, ou deveria ser, libertar a humanidade de velhas metáforas que estão enraizadas na superstição, mistificação e uma mentalidade inspirada na religião. Ele sugere que isso pode ser feito oferecendo novas metáforas e remodelando vocabulários que acomodarão novos insights “anormais”.

Nessa função, a filosofia observará os medos gerados por práticas passadas, bem como as esperanças que brotam do presente, e os reconciliará evitando antigas falácias enquanto projeta crenças justificadas contemporâneas no futuro. A chave para este projeto é o reconhecimento de que as teorias filosóficas tendem a reificar o que foi proposto no passado como metáforas úteis. Essa “idolatria” cognitiva é uma consequência da adoção da teoria da correspondência do conhecimento. Começando com o uso da percepção por Platão para analogizar a relação da psique com as Formas, os filósofos tentaram erroneamente fazer uma conexão mundo-palavra para fundamentar a realidade no pensamento. O problema com essa abordagem é que ela faz com que se procure por trás do vocabulário uma entidade ou força não humana que fundamenta seu significado em nossa consciência. Rorty pensa que esse esquema representacional é equivocado porque confunde uso com conteúdo. Ele sustenta que é no uso das palavras que nos deparamos com nosso ambiente em constante mudança.

A adaptação bem-sucedida de metáforas a novas condições é mais provável quando se abandona a expectativa de que as palavras sejam

adequadas a esse ambiente ou a uma agência criativa desse ambiente. Cabe aos humanos moldar conscientemente suas próprias metáforas para lidar com o mundo. Libertados da tirania de localizar e adotar um vocabulário não-humano, a engenhosidade e a criatividade humanas criarão possibilidades inimagináveis, tão certamente quanto Galileu reinventou nossa compreensão dos "céus" ao abandonar a antiquada metáfora celeste cristalina aristotélica, ou como Thomas Kuhn reinventou nossa compreensão dos paradigmas reformulando o idioma kantiano.

g. Metafilosofia anti-representacional

O anti-representacionalismo de Rorty está intimamente associado ao seu nominalismo anti-essencial. Enquanto Rorty não duvida que existe uma realidade que é recalcitrante para algumas (mas não todas) abordagens linguísticas (ou seja, nem todas as tentativas de construir jogos de linguagem se mostram úteis para nosso trabalho de propósitos locais), ele rejeita que jamais será uma narrativa que tenha um ponto de vista privilegiado e/ou tenha a determinação final sobre "O que há". O estabelecimento da filosofia ocidental tradicional de visões de mundo, alternadamente, racionalistas, empiristas ou transcendentalistas para abordar o problema de retratar em palavras e ideais o que é, de fato, não delineia tanto um padrão de progresso na expressão de ilustrações mais adequadas da realidade; em vez disso, apresenta uma história da "ideia" que Rorty considera uma pista falsa.

Desde o tempo de Platão, as lutas sobre os primeiros princípios renderam debates acadêmicos que são tentativas aparentemente intermináveis de caracterizar o mundo, mas que são contraproducentes para conversas destinadas a mudar o mundo. Rorty sugere que os filósofos

mudem de assunto. A mudança de assunto é possível porque não pode haver uma estrutura comum na qual todas as mentes participem.

A possibilidade de diferentes jogos de linguagem oferece uma infinidade de estruturas para escolher, dada a postura anti-representacional de Rorty. Nenhuma estrutura é mais ou menos parte do tecido do universo. Em vez disso, o diálogo deve suplantar a certeza; interpretação para superar a busca da verdade. A busca filosófica de primeira ordem por um vocabulário estável e final que capture coerentemente o mundo em palavras ou corresponda com precisão a ele é abandonada e é substituída por uma conversa orientada por narrativas. A pluralidade de interpretações que se segue abre caminho para uma troca em constante evolução sobre a função das declarações propostas em relação a um contexto; uma série de diálogos pragmáticos sobre qual curso de ação é mais adequado a uma situação contemporânea.

Um caso especial se destaca para a crítica anti-representacionista de Rorty, o cientificismo. Desde o Iluminismo, a objetividade via método tem sido o padrão para os investigadores científicos. A leitura sistemática do mundo material por aqueles que são especialistas no vocabulário das ciências (ou seja, a quantificação de declarações de observação) privilegia essas interpretações "racionais" sobre todas as outras. A suposição é que o universo é, em sua essência, um complexo unificado prontamente disponível para análise precisa e completa, uma vez que se assuma a postura epistemológica adequada. E uma vez tomada essa postura se construirá sobre si mesma em uma acumulação cada vez maior de conhecimento objetivo. Esse progressismo otimista é questionado por Rorty.

Após a rejeição de Dewey do conhecedor desapaixonado e autônomo do conhecimento culturalmente neutro e objetivo, Rorty critica a

imagem do cientificismo do dado do mundo e a capacidade dos cientistas de descobrir as estruturas racionais inerentes a ele. Vendo o conhecimento como um artefato histórico e cultural, Rorty deseja substituir a visão de mundo sistemática do cientificismo por uma filosofia “edificante” que trata a ciência como apenas uma entre muitas abordagens não privilegiadas, cada uma das quais projeta conjuntos de regras destinadas a trazer o bem-estar de uma comunidade. A escolha de qual dessas abordagens é mais benéfica é o tema da conversa interdisciplinar e aberta preferida por Rorty. Livre de constrangimentos teleológicos, esse tipo de diálogo traz consigo a expectativa de que o consenso convergente nunca é possível; assim, a ciência não pode ser o ponto focal ou o único canal para um encontro de mentes cada vez melhor.

h. Pluralismo Pragmático

Sem um terreno neutro para estabelecer um consenso convergente, todas as posições são ideias concorrentes; bens presumidos lutando por sua existência. Assim, cada um é uma opção viva até que a prática seja aceita ou abandonada como inviável para uma sociedade. Apelos além do ambiente social foram eliminados pelas posições antifundacionais e ante essenciais de Rorty. Sem um vocabulário que capte o modo como o mundo é ou a natureza humana central, nunca há qualquer possibilidade de localizar um fundamento metafísico para a verdade. Igualmente irrealizável é uma plataforma epistemológica distinta para resolver diferenças entre intuições incongruentes. Sem padrões transcendentais ou transpessoais, narrativas liberais e conservadoras, ideologias ateístas e fundamentalistas, e abordagens realistas e pragmáticas competem igualmente por um nicho cultural que determina o que funciona para um grupo em um determinado momento.

Com tudo desancorado e em fluxo, nunca há um resultado estabelecido, nenhum vocabulário final que impeça o surgimento de novas práticas que ameçam eclipsar os modos de vida estabelecidos. Uma pluralidade de metáforas prospera e, ao fazê-lo, perturba o consenso estabelecido, canônico, convergente, mantendo a conversa em andamento. Rorty afirma que é a competição contundente entre estruturas rivais, incluindo a sua, que resultará em uma sacudida da melhor estrutura adequada para os tempos, em torno da qual se formará uma solidariedade (embora contingentemente) de indivíduos de mentalidade semelhante. E a abundância de ideias, projetos e programas será surpreendentemente nova e surpreendentemente diferente.

i. Solidariedades, Poetas e a Estratégia Jeffersoniana

A ideia de um consenso convergente é construída em torno da expectativa de que existe um padrão metafísico fundamental “além” do fluxo do tempo, da cultura e das circunstâncias, e que esse padrão tem sido objeto de busca por milênios. Mas para localizar esse padrão, os buscadores já devem estar no ponto de consenso que está sendo buscado; eles já devem saber o que é isso para encontrar o real. Rorty considera esse tipo de reminiscência platônica um círculo vicioso que supõe o consequente, ou seja, que um ponto de vista objetivo, de fato, existe.

Mesmo a tentativa kantiana de contornar esse problema afirmando que podemos ter *um conhecimento a priori* dos objetos que constituímos ignora o fato preocupante, segundo Rorty, de que Kant nunca explicou como temos conhecimento apodíctico das “atividades constituintes” de um ego transcendental. Essa tentativa de auto fundação fracassa de outra maneira, mais ameaçadora. Ao colocar o “externo” no “espaço interior,

constituente”, a mente racional (vista como a própria Razão) torna-se o árbitro das normas culturais (“cultura” sendo concebida como uma coleção de reivindicações de conhecimento). Assim, a disciplina da filosofia torna-se a guardiã do status quo, cujas opiniões e modo de pensar se tornam o único padrão verdadeiro para qualquer outra disciplina se medir. No entanto, Rorty nega enfaticamente que a Filosofia como disciplina detenha esse papel crucial. Na verdade, ele argumenta que devemos deixar de lado as distinções kantianas entre disciplinas como desiguais.

Essa estratégia jeffersoniana, alinhada com o antifundacionalismo historicista e o nominalismo antiessencialista de Rorty, é projetada para encorajar o abandono de qualquer reivindicação da descoberta de um sistema de pensamento abrangente que serve como legitimador de todas as outras práticas. Vista como um resquício do período onto-teológico no pensamento humano, a filosofia sistemática sofre dos mesmos males que as teologias dogmáticas tradicionais, pois ambas projetam valores culturais universais historicamente incorporados.

O remédio que Rorty deseja aplicar a essa sistematização é separar as práticas públicas das crenças privadas, tratando todas as teorias como narrativas equivalentes umas às outras, e abrigar os impulsos edificantes em direção à autocriatividade poética de todas as pressões de conformidade. Essa dupla estratégia nivela o campo de atuação no setor público, permitindo o diálogo democrático irrestrito entre grupos que mantêm narrativas rivais (solidariedades), ao mesmo tempo em que libera o pensamento criativo das restrições normalizadoras da alegada racionalidade privilegiada afirmada por solidariedades teológicas, filosóficas ou científicas. O que é negado na estratégia jeffersoniana de Rorty é qualquer comensuração universal seja na esfera epistemológica ou metafísica, bem como o privilégio do racional em um suposto sistema

hierárquico da realidade. O que se ganha é a possibilidade de expressão de vozes alternativas e “anormais” na conversa da humanidade, que, em potencial, podem se mostrar persuasivas o suficiente para atrair um número crescente de adeptos para suas fileiras, criando assim uma nova solidariedade melhor adaptado ao ambiente contemporâneo, com seu conjunto único de questões e requisitos do que as narrativas anteriores.

A evolução de narrativas únicas é progressiva no sentido de que cada sociedade e cada época pode descartar costumes incrustados e adotar novas práticas que parecem ser as melhores para lidar com os problemas em questão. Também é contingente porque não pode haver um vocabulário final que acerte sobre a natureza humana ou a natureza da existência. Tudo está em jogo “até o fim” em um mundo sem essência, onde qualquer pretensão fundamental de uma harmonia entre o sujeito humano e os objetos do conhecimento é evitada, e onde a justificação é confinada a “crenças que não podem se libertar do não-humano”.

j. Materialismo não redutivo e o eu

Rorty vê a divisão entre materialismo redutivo e subjetivismo como um pseudoproblema originário do dualismo mente-corpo cartesiano. Essas descrições incomensuráveis se apresentam como a única verdade sobre o assunto da natureza de objetos ontologicamente reais. Desejando “desdivinizar” a filosofia, a ciência e as discussões sobre o eu, Rorty ocasionalmente se concentra no último desta troika em um esforço para desestabilizar a noção ocidental sobre uma existência subjacente substancial metafísica centralizada.

Em sua “Contingência da individualidade”, Rorty defende contingências e descontinuidades do “eu” contra o pensamento realista. É plausível que a maioria dos pensadores do Iluminismo não conseguisse

entender como a matéria inerte e seu movimento poderiam explicar a experiência da consciência humana em primeira pessoa. Rorty sugere que o medo contra a associação da individualidade ao animal humano moribundo pode ser uma motivação para os filósofos desde Platão a postular uma essência central para os indivíduos. Para essa preocupação, Rorty recorre ao materialismo não reduutivo para explicar a questão mente-corpo que tem preocupado pessoas pensativas nos últimos quatrocentos anos.

O uso de vocabulários descritivos desempenha um papel importante no glossário de Rorty sobre o "eu" humano. Em sua narrativa, um vocabulário está centrado na descrição de objetos físicos e outro está preocupado com o agente discursivo. O agente discursivo pode redescrever todos os objetos, inclusive a si mesmo, como sujeito em termos cada vez mais "anormais" sem limites. No entanto, uma vez que uma descrição é dedicada aos relatos de atividade cerebral de um fisicalista, torna-se incumbência do agente descritor notar diferenças na experiência humana com um vocabulário diferente, vocabulário que não assume o conseqüente a respeito da suposta existência da mente independente do corpo. Rorty afirma fazer isso atribuindo descrições paralelas à mente e ao cérebro sem afirmar que há um centro para ambos.

Enquanto o cérebro pode ser redescrito como o contínuo rearranjo das cargas elétricas através da teia de sinapses neurais, a mente pode ser redescrita como o constante rearranjo de diferentes crenças e desejos, redistribuindo valores de verdade entre a teia de declarações interligadas. Segundo a descrição de Rorty, o cérebro é simplesmente o amálgama de sinapses sem centro, ou seja, nada que seja independente dessa aglomeração. Da mesma forma, Rorty sustenta que a mente é exatamente uma rede contingente de crenças e desejos, não tendo nada

em seu núcleo ao qual as crenças e desejos agrupados aderem. Segue-se que não há eu que *tenha* esses elementos mentais, mas sim que o *eu* é esses elementos e nada mais. Foi-se a tendência cartesiana de reificar o eu e um objeto material como substanciais, a fim de reconhecer que cada um deles tem efeitos causais. Foi-se a ideia equivocada de um self como um objeto representado para nós mesmos (por exemplo, a afirmação de Descartes de que ele é uma “coisa pensante”). E também se foi o desejo de separar completamente o mental do físico ontologicamente.

Há duas descrições incomensuráveis de interação causal. Dessa forma, a explicação materialista não redutiva de Rorty do eu concorda bem com seu nominalismo, que rejeita a dicotomia sentença-fato tão firmemente quanto seu antiessencialismo rejeita a divisão sujeito-objeto.

É claro que, de acordo com a narrativa de Rorty, não há razão para que se limite as descrições do eu, da mente e do cérebro ao uso do vocabulário de Rorty. Se em algum momento no futuro servir ao propósito daqueles que vivem na época de redescrever o relato de Rorty, digamos, ao longo de linhas estritamente neurofisiológicas que possam emparelhar com precisão crenças e desejos específicos a funções cerebrais identificáveis, então sua utilidade exigiria a adoção desse narrativa. Mas até então, Rorty defenderia uma abordagem holística que não buscasse uma identidade um-a-um entre funções cerebrais e ocorrências mentais, ou uma redução de uma à outra.

5. Críticos

Uma filosofia que é controversa e iconoclasta como a de Richard Rorty está fadada a ter uma abundância de críticas. O espaço permite a consideração de apenas alguns, aqueles considerados sérias objeções ao

seu neopragmatismo. Aqui está uma amostra representativa de filósofos que colocam desafios aos principais aspectos da filosofia de Rorty.

a. Hilary Putnam, John McDowell e James Conant

Hilary Putnam duvida da capacidade de Rorty de sustentar sua pretensão de ser um realista pragmático. Voltando à visão central da justificação de Rorty, Putnam, em *Rorty e seus críticos* (Brandom: 2000), a caracteriza como tendo dois aspectos: *contextual* e *reformador*. Sobre o primeiro, Putnam diz que Rorty, ao fazer da justificação uma questão sociológica, aparentemente se comprometeu com o sentimento da maioria. No entanto, Putnam declara, ao admitir que a maioria pode estar errada, Rorty está sendo incoerente ou introduzindo ilicitamente um padrão independente do contexto social. Sabendo que Rorty rejeita fundamentos a-históricos, Putnam retoma a *postura reformista* aspecto da justificação de Rorty para ver se Rorty pode escapar de sua aparente inconsistência. A posição reformista de Rorty sugere que o progresso no falar e agir não resulta de ser mais adequado a algum padrão independente não humano (natural ou transcendente) do que seus predecessores. Pelo contrário, o progresso ocorre porque nos parece ser claramente melhor.

A essa definição de progresso, Putnam responde que se o resultado de alguma reforma é considerado bom ou ruim é logicamente independente de se a maioria das pessoas a vê como uma reforma. Caso contrário, o significado de “progresso” reduz-se a uma noção subjetiva e “reforma” a uma preferência arbitrária por um modo de vida. Portanto, a implicação é que, se devemos usar significativamente os termos “progresso” e “reforma”, deve haver padrões e normas não-subjetivos melhores e piores. Portanto, segue-se que existem maneiras não

sociológicas e objetivas de apreciar a realidade. Caso contrário, em um mundo anti-representacionista Rortyano de “histórias” concorrentes que permitem ou não ajudar a lidar com o “ambiente”, a própria narrativa de redescrições de Rorty torna-se uma entre muitas perspectivas solipsistas e não privilegiadas.

James Conant e John McDonald complementam a posição de Putnam. James Conant argumenta que a narrativa de Rorty, quando levada à sua conclusão lógica, acaba por minar a sociedade tolerante, liberal e igualitária que Rorty afirma valorizar. Conant propõe que uma comunidade democrática liberal deve conter três conceitos não transcendentais, ligados internamente, necessários para a voz humana: liberdade, comunidade e verdade. Ele argumenta que, na ausência dessa tria interligada, surge uma tríade alternativa: a prevalência da solidão, uniformidade e um duplismo orwelliano. Este último trio força sobre aqueles inculcados em tal ordem social estéril conformidade com a meta-ideologia que nega a própria capacidade de reformular a linguagem de maneiras que possam ameaçar a veracidade dessa ordem. Isso é conseguido relativizando a verdade; reduzindo a verdade ao status de elogios vazios e utilizando a dúvida preventiva como um método pelo qual cada indivíduo substitui memórias inconvenientes por afirmações “justificadas” do grupo.

John McDowell refina a posição de Putnam, oferecendo uma distinção que realmente torna Rorty, Putnam e Kant aliados! Ele tenta essa difícil associação distinguindo o medo de uma vida contingente e o subsequente apelo a uma força paterna freudiana que nos fornece respostas e normas férreas para vivermos do desejo de nos tornarmos responsáveis pelo modo como as coisas são. McDowell sugere que Kant também desejava combater a negação da finitude humana e a consequente retirada do contingente para a segurança de um reino

eterno, afirmando que a *aparência* não era uma barreira que nos impedia de contemplar a realidade objetivamente, mas é a própria realidade que nós, seres humanos racionais, aspiramos conhecer.

Desta forma, McDowell pensa que Kant, reconhecidamente anti-metafísico, era tão anti-sacerdócio quanto Dewey – estendendo a conexão idiossincrática da Reforma Protestante com uma realidade não humana para a Filosofia – e de acordo com a postura antiepistemológica de Rorty – que estamos sempre abrigado dentro do quadro de referência humano. O resultado da distinção de McDowell entre objetividade e escapismo epistêmico é que, mesmo estando inextricavelmente localizados dentro de um vocabulário, pode-se unir um discurso unificado onde a combinação de um uso descitacional e descritivo da palavra “verdadeiro” e o uso de “verdadeiro” que trata este termo como uma norma de investigação é possível.

Conant constrói os argumentos de Putnam e McDowell para a ascendência da objetividade (devidamente compreendida) sobre a solidariedade ligando a “Novilíngua” de Orwell e o Novo Pragmatismo de Rorty. Conant constrói seu argumento primeiro oferecendo a afirmação não controversa de que a liberdade de crença é alcançável apenas quando alguém pode decidir por si mesmo sobre os fatos em uma comunidade que nutre esse tipo de liberdade. Essa comunidade só pode ser sustentada quando suas normas de investigação não são tendenciosas para a solidariedade com seus pares, mas são voltadas para o encorajamento de tentativas independentes de relacionar as afirmações de alguém sobre como as coisas são com a maneira como as coisas são, de fato. ou como escreve Conant: 'voltando-se para os fatos').

A verdadeira liberdade humana pode ser expressa quando alguém é capaz de acreditar autonomamente e testar sua crença quanto à sua

verdade e falsidade em um fórum público não limitado por determinantes sociológicos. A liberdade, afirma Conant, é, portanto, uma capacidade humana que emerge da condição humana e não precisa ser atribuída a nenhuma tese realista. Assim, Conant concorda com Rorty que não há nada profundo dentro de nós; não há nenhuma natureza indestrutível ou substância eterna. No entanto, um esforço sistemático para eliminar o vocabulário contendo termos como 'verdades eternas', 'realidade objetiva' e traços 'essenciais à humanidade' seria semelhante à Novilíngua de George Orwell, na medida em que tal eliminação tornaria impossível a liberdade humana, tornando é impossível compartilhar em linguagem tais idéias e conceitos.

b. Donald Davidson e Björn Ramberg

Donald Davidson combina a teoria da ação com a teoria da verdade e do significado. Para ele, uma descrição da verdade é simultaneamente uma descrição da agência e vice-versa. Ao se referir a "racionalidade", "normatividade", "intencionalidade" e "agência" como se fossem predicados coextensivos, Davidson é capaz de afirmar que as descrições emergem como descrições de qualquer tipo apenas contra um pano de fundo dado como certo de ação proposital. Agência - a capacidade de oferecer descrições em vez de simplesmente fazer barulho - só aparece se um vocabulário normativo já estiver em uso. O comportamento normativo por parte dos comunicadores envolvidos defende que a postura intencional é diferente da postura biológica. Em *Rorty e seus Críticos*, Davidson levanta a questão da "subdeterminação/interpretação radical", contestando a antiga afirmação pragmática de Rorty de que não há diferença filosófica significativa entre o psicológico e o biológico, assim

como não há diferença significativa entre o biológico e o químico, uma vez que abandonamos a ideia de “adequação ao mundo”.

Bjorn Ramberg, em apoio à afirmação de Davidson em “Filosofia pós-ontológica da mente: Rorty versus Davidson”, sugere que a ligação entre mente e corpo não é a irreducibilidade do intencional ao físico, mas a compreensão da *inescapabilidade* do normativo. Considerar-se como pessoas com obrigações mútuas *pressupõe* todas as escolhas pragmáticas de vocabulários descritivos. Nunca poderíamos implantar alguma narrativa descritiva a menos que primeiro implantássemos um vocabulário normativo. Como seguidores de normas, não podemos deixar de prescrever e apenas descrever. Descrever é parte integrante de uma conversa regida por regras, uma troca conduzida por pessoas que falam umas com as outras assumindo o vocabulário da agência.

Assim, os membros de uma comunidade devem ser considerados como interlocutores e não como “paramétricos” (acontecimentos causais). Rorty está correto ao dizer que existem muitos vocabulários descritivos (maneiras de dar destaque a diferentes padrões *causais* do mundo) e muitas comunidades diferentes de usuários da linguagem. No entanto, até recentemente, Rorty não aceitava a posição de Davidson de que todos os indivíduos que envolvem outros no uso de linguagem descritiva *devem* falar prescritivamente (ver seção 3e acima), ou que é a inescapabilidade do vocabulário da normalidade (em vez das alegações sobre a irreducibilidade da intencionalidade, rejeitadas por Rorty) que separa a agência da biologia. Isso leva diretamente à *Doutrina da Triangulação* de Davidson. Somos uma pluralidade de agentes (um canto de um triângulo), cada um engajado no projeto de descrever um ao outro o “mundo” (um segundo canto), e interpretar as descrições que cada um faz dele (o terceiro canto). Como escreve Ramberg:

Podemos, enquanto triangulamos, criticar qualquer afirmação dada sobre qualquer descrição, não podemos pedir um acordo sobre o próprio processo de triangulação, pois seria outro caso de triangulação. A inescapabilidade das normas é a inescapabilidade – tanto para os descritores quanto para os agentes – da triangulação.

O insight de Davidson, elucidado por Ramberg, fez com que Rorty revisasse sua visão de que as normas são estabelecidas apenas dentro das solidariedades. Rorty agora sustenta que as normas pairam, por assim dizer, “sobre todo o processo de triangulação”. Embora ele ainda não aceite a postulação de uma segunda norma de realidade factual como sugerido por John McDowell, a propriedade emergente das normas que brotam do diálogo não pode ser reduzida ou identificada com seu biológico (de maneira semelhante a flocagem, escolarização, etc.) ou químicos (como H₂O de hidrogênio e oxigênio, e assim por diante) contrapartes.

c. Daniel Dennett

Daniel Dennett, em “Fé na Verdade” e “Pós-modernismo e Verdade”, rejeita as críticas pós-modernas da ciência fisicalista. O alvo de Dennett é o relativismo. Especificamente, ele acusa que a postura de Rorty contra o “chauvinismo do cientificismo” leva a confundir a linha entre o debate científico sério e as trocas historicistas frívolas que incluem a ciência meramente como uma das muitas vozes na conversa da humanidade. Assim, há um perigo em descartar “a questão de fato versus a distinção de nenhuma questão de fato”. O que se perde é a capacidade de fazer afirmações verdadeiras sobre a realidade em outros termos que não os sociológicos. Dennett se opõe à noção pós-moderna de que o que é

verdade hoje – que nos leva a afirmar, por exemplo, que o DNA é uma dupla hélice – pode não ser verdade amanhã se a conversa mudar.

Em vez disso, ele afirma que existem justificativas reais do que certos fatos sociológicos obtêm quando se trata das ciências naturais (isto é, que há mais acordo entre os cientistas, que o jogo de linguagem científico é um melhor preditor de eventos futuros do que outros vocabulários, e assim por diante). Para confirmar nossas observações, devemos formar boas representações da realidade. É isso que permite que essas representações sejam justificadas, além de serem boas ferramentas que levam a novas estratégias de enfrentamento *face à* natureza.

Caso contrário, a atitude de Rorty – expressa como “nos dê as ferramentas, faça os movimentos e depois diga o que quiser sobre suas habilidades de representação... (f) ou o que você diz será, no sentido pejorativo, 'meramente filosófico'” – descarta a objetividade científica enquanto ajuda e favorece os relativistas pós-modernos que ameaçam substituir a teoria pelo jargão. Dennett considera que os escritores que mantêm tais atitudes estão na “ignorância de pés chatos dos métodos comprovados de busca científica da verdade e seu poder”.

d. Jürgen Habermas, Nancy Fraser e Norman Geras

Jürgen Habermas escreve em “A virada pragmática de Richard Rorty”, “ao perder o poder vinculante de seus julgamentos, a metafísica também perde sua substância”. Com sua perda, a filosofia só pode ser resgatada de sua deriva por uma “metafísica” pós-metafísica. Isto é o que Rorty está tentando fazer. Em suas mãos, a filosofia deve se tornar mais do que acadêmica; deve tornar-se relevante de uma forma prática. Reformulando Heidegger em termos pós-analíticos, Rorty vê as tendências deflacionárias na filosofia contemporânea como levando à sua própria negação se não

forem controladas pela criatividade edificante. É um padrão que pode levar à extinção se não houver nova vida soprada em velhas metáforas, reafirmando-as, despojadas de seu viés platônico. Central a esse viés, de acordo com a compreensão de Habermas de Rorty, é a distinção platônica entre “convencer” e “persuadir”. Rorty deseja substituir o modelo representacional do conhecimento por um modelo de comunicação que significa substituir a objetividade pela bem-sucedida solidariedade intersubjetiva. Mas, Habermas afirma que o vocabulário que Rorty emprega borra a linha entre participante e observador.

Ao assimilar as relações interpessoais em comportamentos adaptativos e instrumentais, Rorty não consegue distinguir entre o uso da linguagem direcionado para ações bem-sucedidas e seu uso orientado para alcançar a compreensão. Sem um marcador conceitual para distinguir manipulação de argumentação, “entre motivar pela razão e exercer influência causal, entre aprender e doutrinar”, Habermas conclui que o projeto de Rorty resulta em uma perda de padrões críticos que fazem uma diferença real em nossas práticas cotidianas.

Nancy Fraser fornece em “Da ironia à profecia à política: uma resposta a Richard Rorty” um caso habermasiano da dificuldade de Rorty em distinguir entre edificação e doutrinação. Embora Fraser simpatize com a postura antiessencialista de Rorty e sua virada linguística em relação à política e ao poder, ela se opôs à sua descrição do processo que ele sugere para o avanço de causas, feministas ou não. Em sua resposta ao “Feminismo e Pragmatismo” de Rorty, Fraser rejeita a noção avançada por Rorty de que as mulheres devem romper completamente com os memes que foram empregados pelos homens nas culturas ocidentais e se redefinir completamente. A razão que ela dá para sua objeção é que a visão

revolucionária neodarwiniana que Rorty oferece ao Feminismo está embutida demais no chauvinismo do passado.

Além disso, Fraser questiona a noção de mulheres formando solidariedades, ou como Rorty coloca, "clubes feministas", com o propósito de se redefinirem. Ela se pergunta qual das várias definições (por exemplo, radical, liberal, marxista, socialista, tradicionalista e assim por diante) contará como "assumir o ponto de vista das mulheres como "mulheres"? Isso não seria uma imposição de autoridade semântica por uma elite, um "clube" privilegiado sobre todas as outras mulheres? E isso não seria um retorno ao estilo edipiano de confronto que ela está rejeitando ao inflamar as diferenças de definição entre as mulheres ao longo de linhas masculinistas de classe, preferência sexual e categorias raciais?

Portanto, Fraser quer que haja um movimento político nos moldes do socialismo democrático, onde as várias vozes das mulheres (e de outras feministas) se movem para criar (e não descobrir ou ser designadas mesmo nos termos mais favoráveis) suas próprias posições pós-racionalistas, capacitando assim as mulheres a falarem por si mesmas, não como "profetas", mas como elas mesmas.

Da mesma forma, Norman Geras critica o liberalismo de Rorty e sua democracia da esperança. *"A Solidariedade na Conversação da Humanidade"* de Geras (1995) preocupa-se com a possibilidade (mais precisamente, a *impossibilidade*) de um humanismo (deweyano) sem qualquer natureza humana. Nesta obra, Geras refere-se a uma palestra proferida por Rorty na série da Anistia de Oxford de 1993 sobre "Direitos Humanos": a cultura dos direitos humanos é, diz Rorty, um "fato bem-vindo do mundo pós-Holocausto"; é "moralmente superior a outras culturas".

Tais afirmações, observa Geras, fazem parte do ponto de vista mais geral que Rorty recomenda às culturas ocidentais: o ponto de vista do

liberalismo sem fundamentos filosóficos, uma esperança pragmaticamente inspirada por uma sociedade democrática tolerante e aberta com base apenas em contingências históricas. Mas ao responder à pergunta retórica de Geras “A qual moralidade Rorty está se referindo?” parece, à primeira vista, que Rorty responderia que é a solidariedade dos valores dos indivíduos liberais ocidentais. Após reflexão, no entanto, seria uma surpresa se a maioria desses liberais concordasse com a visão de Rorty sobre o eu desnaturado e a falta de fundamento de apoiar princípios humanitários.

Portanto, com os princípios *adaptações ad hoc* de normas etnocêntricas passadas e sem a fixação firme de um eu centrado sobre o qual pendurar sua teia de crenças, Rorty tem que estar promovendo seus próprios valores idiossincráticos. Além disso, seus valores são embalados de forma persuasiva pelo uso engenhoso de equívocos, supostamente como parte integrante da cultura dos direitos humanos baseada em uma noção universalista de integridade humana transcultural, noções que Rorty rejeita veementemente.

Em suma, a leitura de Rorty da cultura dos direitos humanos se apropria da noção de direitos para seus próprios fins antifundacionais e pragmáticos: o domínio do espaço semântico de sua visão do futuro da humanidade. Ao fazer isso, Geras afirma, de acordo com Habermas, que não pode haver distinção clara entre a contribuição democrática de Rortyan para um diálogo sobre ideais humanos e uma sutil insinuação de seu ponto de vista idiossincrático nas práticas cotidianas de fazer o mundo à sua própria imagem.

6. Referências e Leituras Complementares

a. Obras de Rorty

- Rorty, Richard, Ed., *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- ROTY, Ricardo. *Filosofia e o Espelho da Natureza*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- ROTY, Ricardo. *Consequências do Pragmatismo*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- ROTY, Ricardo. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- ROTY, Ricardo. *Objetividade, Relativismo e Verdade: Documentos Filosóficos, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROTY, Ricardo. *Sobre Heidegger e outros: papéis filosóficos, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROTY, Ricardo. *Verdade e Progresso: Documentos Filosóficos, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ROTY, Ricardo. *A conquista do nosso país: pensamentos de esquerda na América do século XX*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- ROTY, Ricardo. "McDowell, Davidson e Espontaneidade." *Filosofia e Pesquisa Fenomenológica* 58: 2, (junho de 1998): 389-394.
- ROTY, Ricardo. *Filosofia e Esperança Social*. Londres: Penguin Books, 1999.
- ROTY, Ricardo. *Cuide da liberdade e a verdade cuidará de si mesma: entrevistas com Richard Rorty*. Ed., Edwuardo Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006.

b. Obras sobre Rorty

- Brandom, Robert B., ed. *Rorty e seus críticos*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.
- Calder, Gideão. *Rorty e Redescrição*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2003.
- Geras, Norman. *Solidariedade na Conversação da Humanidade*. Londres: Verso, 1995.
- Goodman, Russel B., ed. *Pragmatismo: Um Leitor Contemporâneo*. Nova York: Routledge, 1995.
- Hall, David L. *Richard Rorty: Profeta e Poeta do Novo Pragmatismo*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Malachowski, Alen, ed. *Lendo Rorty*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Murphy, John P. *Pragmatismo: De Peirce a Davidson*. Boulder Colorado: Westview Press, 1990.
- Saatkamp, Herman J., ed. *Rorty & Pragmatismo: O Filósofo Responde a Seus Críticos*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 1995.

c. Leitura adicional

- Darwin, Carlos. *A Origem das Espécies*. Nova York: Random House, 1979.
- DAVIDSON, Donald. *Investigações sobre Verdade e Interpretação*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Dennet, Daniel. *Consciência Explicada*. Nova York: Little, Brown, 1991.
- Dewey, João. *A Busca pela Certeza*. Nova York: Capricorn Books, 1960.

- Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tr., Frederick G. Lawrence. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992.
- Hegel, GWF *Fenomenologia do Espírito*. Tr., AV Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Heidegger, Martinho. *Ser e Tempo*. Tradutores John Macquarrie e Edward Robinson. Nova York: Harper & Row, 1962.
- Kuhn, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- Putnam, Hilário. *Palavras e Vida*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Quine, Willard. VO, *Palavra e Objeto*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1960.
- Sellars, Wilfrid. *Ciência, Percepção e Realidade*. Nova York: Humanities Press, 1963.

Informação sobre o autor

Edward Grippe

Norwalk Community College

EUA

EDMUND HUSSERL

Edmund Husserl (1859-1938) foi um pensador influente da primeira metade do século XX. Sua filosofia foi fortemente influenciada pelas obras de Franz Brentano e Bernard Bolzano, e também foi influenciada de várias maneiras pela interação com contemporâneos como Alexius Meinong, Kasimir Twardowski e Gottlob Frege. Por mérito próprio, Husserl é considerado o fundador da Fenomenologia do século XX, com influência que se estende a pensadores como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e à filosofia continental contemporânea em geral.

A filosofia de Husserl também está sendo discutida em conexão com a pesquisa contemporânea nas ciências cognitivas, na lógica, na filosofia da linguagem e na filosofia da mente, bem como nas discussões sobre a intencionalidade coletiva. No centro das investigações filosóficas de Husserl está a noção de intencionalidade da consciência e a noção relacionada de conteúdo intencional (o que Husserl primeiro chamou de "ato-matéria" e depois de "noema" intencional).

Dizer que o pensamento é "intencional" é dizer que é da natureza do pensamento ser direcionado para ou sobre objetos. Falar do "conteúdo intencional" de um pensamento é falar do modo ou modo como um pensamento é sobre um objeto. Diferentes pensamentos apresentam objetos de diferentes maneiras (de diferentes perspectivas ou sob diferentes descrições) e uma maneira de fazer justiça a esse fato é falar desses pensamentos como tendo diferentes conteúdos intencionais.

Para Husserl, a intencionalidade inclui uma ampla gama de fenômenos, desde percepções, julgamentos e memórias até a experiência de outros sujeitos conscientes como sujeitos (experiência intersubjetiva) e experiência estética, apenas para citar alguns. Dado o papel penetrante que ele considera que a intencionalidade desempenha em todo

pensamento e experiência, Husserl acredita que uma teoria sistemática da intencionalidade tem um papel a desempenhar no esclarecimento e fundação da maioria das outras áreas de interesse filosófico, como a teoria da consciência, a filosofia da linguagem, a filosofia da lógica, epistemologia e as filosofias de ação e valor.

Este artigo apresenta os elementos-chave da compreensão de Husserl sobre intencionalidade e conteúdo intencional, especificamente como eles são desenvolvidos em suas obras *Investigações Lógicas* e *Ideias Pertinentes a uma Fenomenologia Pura e a uma Filosofia Fenomenológica*.

ÍNDICE

1. Intencionalidade: Antecedentes e Considerações Gerais
 - a. Conteúdo intencional
2. *Investigações Lógicas*
 - a. Intencionalidade em *Investigações Lógicas*
 - I. Ato-Personagem
 - II. Ato-matéria
 - b. Intencionalidade, Sentido e Expressão em *Investigações Lógicas*
 - I. Significado e Expressão
 - II. Expressões essencialmente ocasionais: indexicais
3. *Ideias pertencentes a uma fenomenologia pura e a uma filosofia fenomenológica*: o noema perceptivo
 - a. *Noesis* e *Noema*: terminologia e ontologia
 - b. Características Estruturais do Noema
 - c. Sistemas de Noemata e Explicação
 - d. Considerações adicionais
4. Referências e Leitura Adicional

1. Intencionalidade: Antecedentes e Considerações Gerais

Franz Brentano (1838-1917) é geralmente creditado por ter inspirado um interesse renovado na ideia de intencionalidade, especialmente em suas palestras e em seu livro de 1874, *Psicologia de um ponto de vista empírico*. Neste trabalho, Brentano está, entre outras coisas, preocupado em identificar a esfera apropriada ou objeto de estudo da psicologia. Influenciado de várias maneiras pela psicologia de Aristóteles, pela noção medieval da *intentio* de um pensamento, e por pontos de vista filosóficos modernos, como os de Descartes e os empiristas, ele identifica a intencionalidade como a marca ou característica distintiva do mental. Para Brentano, isso significa que todo fenômeno mental envolve a “inexistência intencional” de um objeto para o qual o fenômeno mental é direcionado.

Embora todo fenômeno mental tenha um objeto, diferentes fenômenos mentais se relacionam com seus objetos de maneiras diferentes, dependendo se são atos mentais de apresentar algo, de julgar algo ou de avaliar algo como bom ou ruim. Identificar a intencionalidade como a marca do mental dessa maneira abre a possibilidade de estudar a mente em termos de sua relação com os objetos, os diferentes modos ou formas que essa relação assume (perceber, imaginar, alucinar e assim por diante), e em termos das relações que esses diferentes modos de intencionalidade mantêm entre si (as relações entre apresentações, julgamentos e avaliações; por exemplo, que todo julgamento depende fundamentalmente de uma apresentação do objeto sobre o qual é um julgamento). Husserl estudou com Brentano de 1884 a 1886 e, junto com outros como Alexius Meinong, Kasimir Twardowski e Carl Stumpf, tirou dessa experiência um interesse permanente na análise da intencionalidade da mente como chave para o esclarecimento de outras questões em filosofia.

É importante notar a distinção entre intencionalidade no sentido em discussão aqui, por um lado, e a ideia de uma intenção no sentido de um objetivo ou propósito de um agente inteligente ao realizar uma ação específica, por outro. A intencionalidade em consideração aqui inclui a ideia das intenções do agente para fazer as coisas, mas também é muito mais ampla, aplicando-se a qualquer tipo de pensamento ou experiência dirigida ao objeto. Assim, embora seja normal dizer que “Jack pretendia marcar um ponto quando chutou a bola em direção ao gol”, no sentido de ‘intenção’ pertinente a Husserl é igualmente correto dizer que “Jack pretendia o pássaro como um gaio azul”. Este último sendo uma maneira de dizer que Jack direcionou sua mente para o pássaro pensando nele ou percebendo-o como um gaio azul.

O próprio Husserl analisa a intencionalidade em termos de três ideias centrais: ato intencional, objeto intencional e conteúdo intencional. Pode-se argumentar que é nas *Investigações Lógicas* de Husserl que essas ideias recebem seu primeiro tratamento sistemático como elementos distintos, mas correlativos, na estrutura do pensamento e da experiência. Esta seção esclarece essas três noções com base nos principais compromissos de Husserl, embora nem sempre usando sua terminologia exata.

O ato intencional ou modo psicológico de um pensamento é o tipo particular de evento mental que é, seja perceber, acreditar, avaliar, lembrar ou qualquer outra coisa. O ato intencional pode ser distinguido de seu objeto, que é o tópico, coisa ou estado de coisas sobre o qual o ato trata. Assim, o estado intencional de ver um cachorro branco pode ser analisado em termos de seu ato intencional, percepção visual, e em termos de seu objeto intencional, um cachorro branco. Ato intencional e objeto intencional são distintos, pois é possível que o mesmo tipo de ato intencional seja direcionado a objetos diferentes (perceber uma árvore

versus perceber um lago versus perceber uma casa) e que diferentes atos intencionais sejam direcionados ao mesmo objeto (apenas pensando na Torre Eiffel vs. percebendo a Torre Eiffel vs. lembrando a Torre Eiffel). Ao mesmo tempo, as duas noções são correlativas.

Para qualquer evento mental intencional, não faria sentido falar dele como envolvendo um ato sem um objeto intencional, assim como não faria sentido dizer que o evento envolveu um objeto intencional, mas nenhum ato ou maneira de atender a esse objeto (nenhum ato intencional). A noção de intencionalidade como uma correlação entre sujeito e objeto é um tema proeminente na Fenomenologia de Husserl.

a. Conteúdo intencional

O terceiro elemento da estrutura da intencionalidade identificada por Husserl é o conteúdo intencional. É uma questão controversa até que ponto e de que maneira o conteúdo intencional é verdadeiramente distinto do objeto intencional nos escritos de Husserl. A ideia básica, no entanto, pode ser estabelecida sem muita dificuldade.

O conteúdo intencional de um evento intencional é a maneira pela qual o sujeito pensa ou apresenta a si mesmo o objeto intencional. A ideia aqui é que um sujeito não pensa apenas em um objeto intencional *simplesmente*; em vez disso, o sujeito sempre pensa no objeto ou o experimenta de uma certa perspectiva e como sendo de uma certa maneira ou como sendo um certo tipo de coisa. Assim, não se percebe apenas a lua, mas sim “brilhante”, “meia cheia” ou “particularmente perto do horizonte”. Por falar nisso, percebe-se “como a lua” e não como algum outro corpo celeste. O conteúdo intencional pode ser pensado ao longo das linhas de uma descrição ou conjunto de informações que o sujeito toma para caracterizar ou ser aplicável aos objetos intencionais de seu

pensamento. Por isso, ao pensar que há uma maçã vermelha na cozinha, o sujeito entretém uma certa representação de sua cozinha e da maçã que ela supõe estar nela e é em virtude disso que ela consegue dirigir seu pensamento para essas coisas ao invés de outra coisa ou nada.

É importante notar, no entanto, que para Husserl o conteúdo intencional não é essencialmente linguístico. Embora o conteúdo intencional sempre envolva a apresentação de um objeto de uma maneira e não de outra, Husserl sustentou que os tipos mais básicos de intencionalidade, incluindo a intencionalidade perceptiva, não são essencialmente linguísticos. De fato, para Husserl, o próprio uso significativo da linguagem deve ser analisado em termos de estados intencionais subjacentes mais fundamentais (isso pode ser visto, por exemplo, em IL, I).

A distinção entre objeto intencional e conteúdo intencional pode ser esclarecida com base na consideração de quebra-cabeças da filosofia da linguagem, como o quebra-cabeça de declarações de identidade informativas. É bastante trivial ouvir que Mark Twain é Mark Twain. No entanto, para algumas pessoas, pode ser informativo e cognitivamente significativo saber que Mark Twain é Samuel Clemens. A noção de conteúdo intencional pode ser usada para explicar isso. Quando um sujeito pensa sobre a declaração de identidade afirmando que Mark Twain é Mark Twain, o sujeito pensa sobre Mark Twain da mesma maneira (usando o mesmo conteúdo intencional; talvez "o autor de Huckleberry Finn") em associação com o nome em ambos os lados esquerdo e direito da identidade, ao passo que quando um sujeito pensa sobre a declaração de identidade afirmando que Mark Twain é Samuel Clemens, o que ele aprende é que diferentes conteúdos intencionais (aqueles associados aos nomes 'Mark Twain' e 'Samuel Clemens' respectivamente) são verdadeiros

para o mesmo objeto intencional. Casos como esse motivam a distinção entre conteúdo intencional e objeto intencional e podem ser explicados em termos disso.

A noção de conteúdo intencional como distinto de objeto intencional também é importante em relação à questão do pensamento e referência a objetos inexistentes. Exemplos disso incluem ilusões perceptivas, pensamentos sobre objetos fictícios como Hamlet ou Lilliput, pensamentos sobre objetos impossíveis, como quadrados redondos, e pensamentos sobre tipos científicos que acabam não existindo, como o flogisto.

O que é comum a cada um desses casos é que parece possível ter experiências, pensamentos e crenças significativas sobre essas coisas, mesmo que os objetos correspondentes não existam, pelo menos não em qualquer sentido comum de 'existir'. Identificar o conteúdo intencional como um elemento distinto e significativo da estrutura da intencionalidade torna possível para Husserl explicar tais casos de pensamento significativo sobre o inexistente de uma forma semelhante à de Gottlob Frege e diferente da estratégia de seu colega estudante de Brentano, Alexius Meinong.

Abordando questões de intencionalidade a partir da perspectiva da lógica e da filosofia da linguagem, Frege lidou com tais casos fazendo uma distinção entre o sentido ou significado e o referente (objeto denotado) de um termo, e então dizendo que termos não referenciais como "Ulisses" têm sentidos, mas nenhum referente (Frege 1948). Meinong, por outro lado, foi impulsionado por seu compromisso com a tese da intencionalidade para postular uma categoria especial de objetos, os objetos inexistentes ou objetos que têm *Nichtsein*, como os objetos intencionais de tais pensamentos (Meinong 1960).

Para Husserl, tais casos envolvem um ato intencional e conteúdo intencional onde o conteúdo intencional apresenta um objeto intencional, mas não há nenhum objeto real correspondente à aparência intencional. Diante disso, uma maneira de ler a distinção entre conteúdo intencional e objeto intencional é como uma generalização para todos os atos mentais da distinção primariamente linguística de Frege entre os sentidos e os referentes de termos e sentenças (para uma defesa dessa interpretação, ver Føllesdal 1982, enquanto para discussão e resistência à visão, ver Drummond 1998).

A compreensão exata de Husserl sobre a situação ontológica relativa aos objetos intencionais é bastante complicada e sofre algumas mudanças entre as *Investigações Lógicas* e sua fenomenologia posterior, a começar pelas *Ideias Pertinentes* a uma Fenomenologia Pura e a uma Filosofia Fenomenológica. No entanto, ao longo de sua obra, Husserl é capaz de fazer uso da distinção entre conteúdo intencional e objeto intencional para lidar com casos de pensamento significativo sobre o inexistente sem ter que postular, à moda meinongiana, categorias especiais de objetos inexistentes.

A estrutura básica da explicação de intencionalidade de Husserl envolve, portanto, três elementos: ato intencional, conteúdo intencional e objeto intencional. Para Husserl, a análise sistemática desses elementos da intencionalidade está no cerne da teoria da consciência, bem como, de diversas maneiras, da lógica, da linguagem e da epistemologia.

2. Investigações Lógicas

As Investigações Lógicas (doravante '*Investigações*'), publicadas em dois volumes nos anos de 1900 e 1901, representam o primeiro tratamento definitivo de Husserl sobre a intencionalidade e são a fonte das principais

ideias que conduziram grande parte de seu pensamento filosófico posterior.

O projeto primordial das *Investigações* é criticar uma visão na filosofia da lógica chamada “psicologismo”, segundo a qual as leis da lógica são, em certo sentido, leis naturais ou regras que governam a mente humana e podem, portanto, ser estudadas empiricamente pela psicologia. Husserl, notavelmente de acordo com Frege, acreditava que essa visão tinha as consequências indesejáveis de tratar as leis da lógica como contingentes em vez de necessariamente verdadeiras e como sendo empiricamente detectáveis em vez de conhecidas e validadas a priori.

Na primeira parte das *Investigações*, os “Prolegômenos à Lógica Pura”, Husserl critica sistematicamente a visão psicológica e propõe substituí-la por sua própria concepção de “lógica pura” como o quadro a priori para organizar, compreender e validar os resultados das ciências formais, naturais e sociais (Husserl chamou de “teoria da teoria científica em geral” que a lógica pura deveria ser a base para *Wissenschaftslehre*).

Para Husserl, a lógica pura é um sistema a priori de verdades necessárias que regem a implicação e as relações explicativas entre proposições que não dependem de forma alguma da existência de mentes humanas para sua verdade ou validade.

No entanto, Husserl sustenta que a tarefa de desenvolver uma compreensão humana da lógica pura requer investigações sobre a natureza do significado e da linguagem e sobre a maneira pela qual o pensamento intencional consciente é capaz de compreender significados e conhecer verdades lógicas (e outras). Assim, a maior parte de um trabalho que pretende lançar as bases para uma teoria da lógica como a priori, necessária e completamente independente da composição ou atividades da mente é precisamente dedicada a investigações sistemáticas sobre a

maneira pela qual a linguagem, o significado, pensamento e conhecimento são intencionalmente estruturados pela mente.

Embora essa tensão seja mais aparente do que real, foi uma importante fonte de crítica dirigida contra a primeira edição das *Investigações Lógicas*, uma que Husserl estava preocupado em esclarecer e defender-se em seu subsequente escritos e na segunda edição das *Investigações* em 1913. Pertinente aqui é o que Husserl tinha a dizer sobre linguagem e expressão (IL, I) e sobre a própria intencionalidade (IL, V e VI).

a. Intencionalidade em *Investigações Lógicas*

Nas *Investigações Lógicas*, Husserl desenvolveu uma visão segundo a qual os atos conscientes são primariamente intencionais, e um ato mental é intencional apenas no caso de ter uma qualidade de ato e uma matéria de ato. Apresentando essa distinção fundamental, Husserl escreve:

As duas afirmações " $2 \times 2 = 4$ " e "Ibsen é o principal fundador do realismo dramático moderno" são ambas, *enquanto* afirmações, de um mesmo tipo; cada um é qualificado como uma afirmação, e sua característica comum é sua *qualidade de julgamento*. Um, porém, julga um conteúdo e o outro outro conteúdo. Para distinguir tais 'conteúdos' de outras noções de 'conteúdo', falaremos aqui da *matéria* (material) do juízo. Faremos distinções semelhantes entre *qualidade* e *matéria* no caso de todos os atos (IL, V § 20, p. 586).

Uma noção adicional nas *Investigações*, que ganha importância na obra posterior de Husserl e será discutida aqui, é o ato-personagem. Husserl vê a qualidade do ato, a matéria do ato e o caráter do ato como constituintes mutuamente dependentes de um pensamento particular concreto. Assim como não pode haver cor sem saturação, brilho

e matiz, também para Husserl não pode haver ato intencional sem qualidade, matéria e caráter.

A qualidade de um ato (chamado de 'ato intencional' acima) é o tipo de ato que é, seja percebendo, imaginando, julgando, desejando e assim por diante. A matéria de um ato é o que foi chamado acima de seu conteúdo intencional, é o modo ou a maneira pela qual um objeto é pensado, por exemplo, uma casa pensada de uma perspectiva em vez de outra, ou Napoleão pensado primeiro como "o vencedor em Jena", depois como "os vencidos em Waterloo".

O caráter de um ato pode ser pensado como uma contribuição da qualidade do ato que se reflete no ato-matéria. O ato-caráter tem a ver com o fato de o conteúdo do ato, o ato-matéria, ser posto como existente ou meramente pensado, e se o ato-matéria é tomado como dado com evidência (cumprimento) ou sem evidência (intenção vazia). As próximas duas subseções lidam com ato-caráter e ato-matéria, respectivamente.

I. Ato-Personagem

Nas *Investigações* e em seus trabalhos posteriores, Husserl às vezes escreve sobre uma dimensão adicional na análise da intencionalidade, que ele primeiro chama de "ato-caráter" e depois, em escritos posteriores, de "modalidades dóxicas e ônticas" (para o primeiro, ver por exemplo IL, VI § 7; para o último, ver *Ideias*, Capítulo 4, particularmente §§ 103-10). Nas *Investigações*, Ato-caráter inclui coisas como se o ato intencional é meramente um ato de reflexão sobre uma possibilidade (um "ato não postulado") ou um julgamento ou afirmação de que algo é o caso (um "ato postulado"), bem como o grau de evidência que está disponível para apoiar a intenção do ato como realizado ou não realizado (como

apresentando genuinamente algum objeto exatamente da maneira que o ato-matéria sugere, ou não).

Parece claro que o caráter de um ato é, em última análise, rastreável à qualidade do ato, uma vez que tem a ver com a maneira pela qual um ato-matéria é pensado, e não com o que esse próprio ato-matéria apresenta. No entanto, é uma contribuição da qualidade do ato que lança uma sombra ou um halo em torno da matéria, conferindo ao conteúdo do ato um caráter distintivo. Isso se torna mais claro através da consideração de casos particulares.

Considere os primeiros atos postulantes e não postulantes. Quando um sujeito se pergunta se o trem chegará ou não no horário, o conteúdo ou ato-matéria de sua intenção é que o trem esteja no horário. No entanto, neste caso, o sujeito não está postulando que o trem chegará no horário, mas apenas refletindo sobre isso de forma descompromissada ("não postulando") como uma possibilidade. A mesma diferença está presente no caso de meramente se perguntar se Bob é o assassino por um lado (ato não-posicionado) e formar o julgamento firme de que ele é do outro (ato postulante) (sobre atos postulados e não-posicionados ver IL, V §§ 38-42).

O caráter de um ato intencional também tem a ver com se é uma intenção "vazia" meramente significativa ou se é uma intenção "não vazia" ou realizada. Aqui, o que está em questão é até que ponto um sujeito tem algum tipo de evidência para aceitar o conteúdo de sua intenção. Por exemplo, um sujeito poderia contemplar, imaginar ou mesmo acreditar que "o pôr do sol hoje vai estar lindo com poucas nuvens e muito laranja e vermelho" já às onze da manhã.

Nesse ponto, a intenção é vazia porque meramente contempla um possível estado de coisas para o qual não há evidência intuitiva (experencial). Quando o mesmo sujeito testemunha o pôr do sol no final

do dia, sua intenção será cumprida (se o pôr do sol corresponder ao que ela pensou que seria) ou não realizada (se o pôr do sol não corresponder à sua intenção anterior). Para Husserl, a diferença aqui também não tem a ver com o conteúdo ou ato-matéria em si, mas sim com o caráter probatório da intenção (IL VI, §§ 1-12).

É importante ressaltar que as distinções entre atos postulados e não postulados, por um lado, e entre intenções vazias e preenchidas, por outro, são distintas. Seria possível para um sujeito postular a existência de algo para o qual ele não tinha nenhuma evidência ou cumprimento (talvez a crença de que seu candidato favorito ganhará a eleição do próximo ano), assim como seria possível para um sujeito não postular ou afirmar algo para o qual ela tinha realização ou evidência (como abster-se de acreditar que a água faz com que os gravetos imersos nela se dobrem, apesar da informação perceptiva imediata que apoia isso).

II. Ato-matéria

Como observado acima, a questão de um ato intencional é o seu conteúdo: a maneira pela qual ele apresenta o objeto intencional como sendo. O ato-matéria é:

aquele elemento em um ato que primeiro lhe dá referência a um objeto, e referência tão totalmente definida que não apenas fixa o objeto pretendido de uma maneira geral, mas também a maneira precisa pela qual ele é significado. (IL, V § 20, p. 589, *itálico de Husserl*)

Assim, o ato-matéria determina a *qual*/objeto, se houver, um pensamento se refere, e determina *como* o pensamento apresenta esse objeto como sendo. Para Husserl, a matéria de um ato intencional não consiste apenas no conteúdo linguístico descritivo. A noção de ato-matéria

é simplesmente aquela do modo significante dirigido ao objeto de um ato, e pode ser perceptivo, imaginativo ou memorial, linguístico ou não linguístico, particular e indicial, ou geral, neutro em relação ao contexto e universal. Isso torna a intencionalidade e o conteúdo intencional (ato-matéria) os alvos fundamentais da análise, com a teoria da linguagem e da expressão a ser analisada em termos dessas noções, e não o contrário.

Husserl está, portanto, comprometido com a noção de que a intencionalidade é primária e a linguagem secundária, e também com a visão de que o pensamento intencional não linguístico significativo e a experiência são possíveis e comuns (IL, I §§ 9-11, 19 e 20).

A compreensão de Husserl da metafísica do ato-matéria também é importante. Motivado por seu antipsicologismo, ele quer tratar os significados como objetivos e independentes das mentes de sujeitos particulares. Por isso Husserl vê os significados nas *Investigações* como "espécies ideais", uma espécie de entidade abstrata semelhante a um universal. No entanto, tendo feito isso, Husserl também precisa explicar como é que esses significados abstratos podem desempenhar um papel no pensamento intencional de sujeitos reais. A solução de Husserl para isso é dizer que os significados são espécies ideais ou tipos de ato-matéria que são então instanciados no ato-matéria real de sujeitos intencionais particulares quando eles pensam os pensamentos relevantes.

Então, assim como existe uma espécie ideal ou universal para a forma, que é instanciada em instâncias particulares de objetos modelados no mundo, também existe uma espécie ideal ou universal da matéria-ato "2+2=4", que se instancia no ato-matéria de um determinado sujeito quando ele pensa este pensamento. Enquanto as explicações fregeanas lidam com o fato de que um indivíduo pode ter o mesmo pensamento em diferentes momentos e diferentes indivíduos podem pensar sobre a

mesma coisa a qualquer momento, postulando um único sentido abstrato que é o conteúdo numericamente idêntico de todos os seus pensamentos, Husserl vê atos-matérias ou conteúdos particulares como instâncias de espécies ideais de atos-matérias.

Assim, na visão de Husserl, dois sujeitos são capazes de pensar sobre a mesma coisa da mesma maneira quando ambos instanciam instâncias exatamente semelhantes de um único tipo de conteúdo ou ato-matéria. Assim, se John e Sarah estão pensando sobre como gostariam de ver os gêmeos vencerem a World Series de 2008 no beisebol, eles estão tendo o mesmo pensamento e pensando sobre os mesmos objetos em virtude de instanciar instâncias ato-matéria exatamente semelhantes do único espécie ato-matéria “os gêmeos vencem a série mundial de beisebol de 2008” (IL, I §§ 30-4, V §§ 21 e 45).

b. Intencionalidade, Sentido e Expressão em *Investigações Lógicas*

Em grande parte motivado por sua preocupação em desenvolver uma lógica pura, Husserl dedica toda a primeira *Investigação Lógica*, “Significado e Expressão”, a uma análise das questões da linguagem, do significado linguístico e da referência linguística. A discussão de Husserl aqui é sistemática e abrangente, abrangendo muitas questões que também preocupam Frege em sua análise da linguagem e que continuaram a estimular discussões na filosofia da linguagem até o presente. Estes incluem a distinção entre tipos linguísticos e tokens, a distinção entre palavras e sentenças e os significados que elas expressam, a distinção entre o significado da sentença e o significado do falante, o significado e referência de nomes próprios e a função de indexicais e demonstrativos. Como observado acima, Husserl considera a intencionalidade do pensamento fundamental e as capacidades de

expressão de significado e de fixação de referência da linguagem como parasitas de características mais básicas da intencionalidade. Aqui são discutidas as principais características da visão da linguagem baseada na intencionalidade de Husserl.

I. Significado e Expressão

Husserl está interessado em analisar o significado e a referência da linguagem como parte de seu projeto de desenvolver uma lógica pura. Isso o leva a se concentrar principalmente em frases declarativas da linguagem comum, em vez de outros tipos de sinais potencialmente significativos (como a maneira como a fumaça normalmente indica ou é um sinal de fogo) e gestos (como a maneira como uma careta pode indicar ou transmitir que alguém sente dor ou está desconfortável). Husserl, portanto, usa 'expressão' para se referir a sentenças declarativas em linguagem natural e suas partes, como nomes, substantivos gerais, indexicais e assim por diante (IL, I §§ 1-5).

Husserl sustenta que o significado de uma expressão não pode ser idêntico à expressão por duas razões. Em primeiro lugar, expressões em idiomas diferentes, como 'o gato é amigável' e 'il gatto è simpatico' são linguisticamente diferentes, mas têm o mesmo significado. Além disso, uma mesma expressão linguística, como 'vou ao banco', pode ter significados diferentes em ocasiões diferentes (devido, neste caso, à ambiguidade da palavra 'banco'). Assim, a mesmice da palavra ou da expressão linguística não é necessária nem suficiente para a mesmice do significado (IL, I §§ 11 e 12).

Husserl também sustenta que o significado de uma expressão linguística não pode ser idêntico ao seu referente ou referentes. Em apoio a isso, Husserl apela para fenômenos como declarações informativas de

identidade e expressões linguísticas significativas que não têm referente, entre outros.

Um exemplo do primeiro tipo de caso seria o famoso 'Hesperus is Phosphorus' de Frege, onde 'Hesperus' significa "a estrela da tarde" e "Phosphorus" significa "a estrela da manhã". Ambos 'Hesperus' e 'Phosphorus' referem-se ao planeta Vênus e, portanto, se o significado de um termo é apenas o objeto a que se refere, então qualquer um que saiba que Hesperus é Hesperus também deve saber que Hesperus é Phosphorus, mas claramente isso não é o caso.

A própria explicação de Husserl para isso seria que um sujeito que achasse informativo 'Hesperus is Phosphorus' o faria porque associou diferentes atos-matérias ou conteúdos intencionais a cada um desses nomes. Assim, Husserl, como Frege, distingue o significado de um termo ou expressão tanto daquele termo em si quanto do objeto ou objetos aos quais o termo se refere. Husserl identifica esses significados linguísticos distintos como tipos de ato-matéria intencional (IL, I §§ 13 e 14).

Nas *Investigações* Husserl descreve o uso normal de uma expressão, como 'o tempo está frio hoje', da seguinte maneira. Um sujeito que profere essa expressão para um companheiro está em um estado intencional, que inclui um ato-matéria ou conteúdo intencional que apresenta o tempo como frio hoje. Este ato-matéria instancia uma espécie ideal ou um tipo de ato-matéria "o tempo está fresco hoje" e, em virtude disso, direciona a atenção do enunciador para o estado real das coisas em relação ao clima. É em virtude desses fatos sobre os estados intencionais do enunciador que as palavras expressam, para ele, o significado que expressam (o que não é, é claro, para descartar a possibilidade de má comunicação; para Husserl, a descrição aqui é apenas o padrão caso). O

sujeito que realiza o enunciado faz, em princípio, três coisas para seu interlocutor.

Primeiro, a fala do sujeito “expressa” o significado ideal “o tempo está fresco hoje”. Em segundo lugar, assumindo que o interlocutor compreende que é isso que está sendo expresso, sua atenção será direcionada para o referente desse sentido ideal, ou seja, o estado de coisas envolvendo o clima hoje (seu ato-matéria também instanciará o ato ideal relevante -espécies de matéria). Em terceiro lugar, o sujeito irá, ao fazer seu enunciado, “intimar” ao seu interlocutor que ele tem certas crenças ou está passando por certos estados mentais ou experiências. Este último ponto é muito importante para Husserl. Ele sustenta que, em casos normais, o que um sujeito insinua ao proferir uma expressão (que ele acredita que o tempo está frio hoje ou que teme que seu país intervenha) não faz parte do significado dessa expressão, mesmo que seja algo que o interlocutor poderá compreender a partir do enunciado do sujeito.

É apenas nos casos em que um sujeito está fazendo uma afirmação sobre suas experiências, atitudes ou estados mentais (como 'Duvido que as coisas vão melhorar este ano') que o significado expresso e o significado insinuado coincidem (por insinuação, ver IL, I § § 7 e 8; a maioria dos pontos aqui resumidos estão no primeiro capítulo de IL, I, que é §§ 1-16).

II. Expressões essencialmente ocasionais: indexicais

Husserl reconheceu claramente a necessidade de uma distinção entre o que ele chamou de expressões “objetivas”, por um lado, e aquelas que são “essencialmente ocasionais”, por outro. Um exemplo de uma expressão objetiva seria uma declaração sobre lógica, matemática ou ciências cujo significado é fixo independentemente do contexto em que é

usado (por exemplo 'O Teorema de Pitágoras é um teorema de geometria' ou ' $7+5=12$ '). Um exemplo de uma expressão essencialmente ocasional seria uma frase como 'estou com fome', que parece, em certo sentido, mudar de significado em diferentes ocasiões de enunciado, dependendo de quem está falando. De acordo com Husserl, expressões essencialmente ocasionais incluem tanto indexicais ('eu', 'você', 'aqui', 'agora' e assim por diante) quanto demonstrativos ('isto', 'aquilo' e assim por diante). Tais expressões têm *duas* facetas do significado.

A primeira é o que Husserl chama de “função semântica” constante associada a expressões indexicais particulares. Por exemplo: “É função semântica universal da palavra 'eu' designar aquele que fala...” (IL, I §26, p. 315). Husserl reconhece, no entanto, que as sentenças que expressam essas funções semânticas não podem ser simplesmente substituídas por indexicais sem afetar o significado das sentenças que os contêm. Um sujeito que acredita que “quem está falando agora está com fome” efetivamente tem uma crença existencialmente quantificada no sentido de que a pessoa, quem quer que seja, que está falando agora está com fome.

A fim de captar o que tal sujeito significa quando diz 'estou com fome', é necessário, de alguma forma, deixar claro que o indivíduo quantificado é de fato a pessoa que está falando agora, mas parece não haver outra maneira de fazer isso senão reinserir o próprio 'eu' indexical na frase. Isso torna necessário identificar uma segunda faceta ou componente do conteúdo indexical.

Para lidar com isso, Husserl propõe uma distinção entre a função semântica ou “significado indicativo” dos indexicais, que permanece constante de uso a uso, e o significado “indicado” dos indexicais, que é fundamentalmente atribuído a certas características do falante e do contexto do enunciado. Assim, o “significado indicativo” de 'eu' é sempre

"quem está falando agora", mas o significado *indicado* de seu uso em uma determinada ocasião é chaveado para a "autoconsciência" ou "autoapresentação" do falante naquela ocasião. Em geral, o significado indicativo de um indexical especificará alguma relação geral entre a pronúncia de uma frase e alguma característica da percepção consciente do falante ou do ambiente perceptualmente dado, enquanto o significado indicado será determinado pelo que o falante é *realmente ciente* no contexto em que a frase é proferida. No caso de muitos indexicais, como 'você' e 'aqui', seu significado indicativo pode ser fornecido em parte por apontamento demonstrativo para características do ambiente perceptivo imediato.

Assim, Husserl escreve: "O significado de 'aqui' é em parte universal e conceitual [função semântica/significado indicativo], na medida em que sempre nomeia um lugar como tal, mas para esse elemento universal a representação direta do lugar [significado indicado] atribui, variando de caso para caso" (IL I § 26, pp. 317-18). Husserl, portanto, tem uma compreensão relativamente clara de algumas das questões-chave que cercam o pensamento indexical e a referência que foram recentemente discutidas no trabalho de filósofos da linguagem como John Perry (1977, 1979), bem como um relato de como o pensamento indexical e obras de referência.

3. Ideias de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica: O Noema Perceptivo

No ano de 1913, Husserl publicou uma edição revisada de *Investigações Lógicas* e as *Ideias Relativas a uma Fenomenologia Pura e a uma Filosofia Fenomenológica* (doravante, *Ideias*). Entre a primeira publicação das *Investigações* e as obras de 1913, a principal transição no

pensamento de Husserl é uma mudança de ênfase do projeto primário de lançar as bases de uma lógica a priori pura para o projeto primário de desenvolver uma fenomenologia sistemática da consciência com a teoria da intencionalidade em seu núcleo. Nas *Ideias*, Husserl propõe a descrição e análise sistemáticas da consciência em primeira pessoa, com foco na intencionalidade dessa consciência, como o primeiro passo fundamental tanto na teoria da consciência em si quanto, por extensão, em todas as outras áreas da filosofia também.

Com indícios da ideia já presente na primeira edição de *Investigações Lógicas*, em 1913 Husserl passou a ver a consciência de primeira pessoa como epistemologicamente e logicamente anterior a outras formas de conhecimento e investigação. Enquanto Descartes considerou sua própria percepção consciente epistemicamente básica e imediatamente tentou inferir, com base em seu conhecimento dessa percepção, a existência de um Deus, um mundo externo e outro conhecimento, Husserl considera a percepção consciente de primeira pessoa como epistemicamente básica e então propõe o estudo sistemático dessa própria consciência como uma tarefa filosófica fundamental. Para lançar as bases desse projeto, Husserl propõe uma metodologia conhecida como redução fenomenológica.

A redução fenomenológica envolve realizar o que Husserl chama de epoché, que se realiza “colocando entre parênteses”, colocando em suspenso ou “neutralizando” a tese existencial da “atitude natural”. A ideia por trás disso é que a maioria das pessoas na maioria das vezes não foca sua atenção na estrutura de sua experiência em si, mas olha além dessa experiência e concentra sua atenção e interesses em objetos e eventos no mundo, que eles consideram ser real ou existente sem problemas.

Essa suposição sobre a existência não problemática dos objetos da experiência é a "tese existencial" da atitude natural. O objetivo da epoché não é duvidar ou rejeitar essa tese, mas simplesmente colocá-la de lado ou colocá-la fora de jogo para que o sujeito que se dedica à investigação fenomenológica possa reorientar o foco de sua atenção para suas experiências enquanto experiências e assim como elas são experientes. Isso equivale a uma reorientação do foco intencional do sujeito da atitude natural para a fenomenológica. Um sujeito que realizou a epoché e adotou a atitude fenomenológica está em condições de descrever objetivamente as características de sua experiência enquanto as vivencia, os fenômenos.

Questões sobre a existência real de objetos particulares da experiência e até mesmo do próprio mundo ou universo são assim deixadas de lado para abrir caminho para o estudo sistemático da experiência consciente em primeira pessoa (Ideias, §§ 27-32; Natanson 1973, capítulos 2 & 3).

Distinta da redução fenomenológica, mas importante para o projeto da Fenomenologia de Husserl como um todo, é o que às vezes se chama de "*redução eidética*". A redução eidética envolve não apenas descrever as características idiossincráticas de como as coisas aparecem para alguém, como pode ocorrer na psicologia introspectiva, mas focar nas características essenciais das aparências e suas relações estruturais e correlações umas com as outras. Husserl chama insights sobre características essenciais de tipos de coisas de "*intuições eidéticas*".

Tais intuições eidéticas, ou intuições na essência, são o resultado de um processo que Husserl chama de variação "eidética" ou "livre" na imaginação. Envolve focalizar um tipo de objeto, como um triângulo, e variar sistematicamente as características desse objeto, refletindo a cada passo se o objeto refletido permanece, apesar de suas características

alteradas, uma instância do tipo sob consideração. Cada vez que o objeto *faz* sobreviver à alteração de característica imaginativa essa característica é revelada como não essencial, enquanto cada característica cuja remoção resulta no objeto deixando intuitivamente de instanciar o tipo (como a adição de um quarto lado a um triângulo) é revelada como uma característica necessária desse tipo. Husserl sustentou que esse procedimento pode revelar gradualmente elementos da essência de um tipo de coisa, sendo o caso ideal aquele em que ocorre a intuição da essência completa de um tipo.

A redução eidética complementa a redução fenomenológica na medida em que se dirige especificamente à tarefa de analisar características essenciais da experiência consciente e da intencionalidade. As considerações que levaram à colocação inicial da distinção entre ato intencional, objeto intencional e conteúdo intencional seriam, segundo Husserl, sejam exemplos desse método em ação e de alguns de seus resultados no domínio do mental. Enquanto o propósito da redução fenomenológica é revelar e tematizar a consciência em primeira pessoa para que possa ser descrita e analisada, o propósito da redução eidética é focar as investigações fenomenológicas mais precisamente nas características essenciais ou invariantes da experiência intencional consciente. (*Ideias*, §§ 34 e 69-71; Natanson 1973, capítulo 4).

Há muito debate sobre o significado exato, especialmente metafísico e epistemológico, da mudança de foco de Husserl e introdução da metodologia da redução fenomenológica nas *Ideias*. Importante aqui é que as noções de intencionalidade e conteúdo intencional permanecem centrais para o projeto de Husserl e muitas das descrições e resultados das *Investigações* permanecem relevantes para as *Ideias*. No entanto,

Husserl modifica e expande seus pontos de vista sobre a intencionalidade, bem como os tipos de análises que ele persegue.

Enquanto nas *Investigações* Husserl estava interessado na intencionalidade especificamente em relação ao projeto de lançar as bases da lógica pura, nas *Ideias* ele está interessado em dar um relato sistemático das maneiras pelas quais a intencionalidade estrutura, "constitui" e assim possibilita todos os tipos de cognição, incluindo a consciência de si mesmo, tempo, objetos físicos, objetos matemáticos, um mundo social intersubjetivo e muitas outras coisas além disso. As seções a seguir concentram-se nas ideias centrais relativas à intencionalidade e ao conteúdo intencional das *Ideias*, deixando muitas dessas outras áreas fora de consideração.

a. *Noesis* e *Noema*: terminologia e ontologia

Uma mudança entre as *Investigações* e as *Ideias* é que Husserl passou a usar o termo '*noesis*' para se referir a atos intencionais ou "ato-qualidade" e '*noema*' (plural '*noemata*') para se referir ao que, nas *Investigações* havia sido referido como "ato-matéria". Husserl não muda simplesmente sua terminologia, no entanto. Essa mudança na terminologia coincide com uma aparente mudança na compreensão metafísica da relação entre o noema como um significado ideal e as atividades mentais particulares dos sujeitos reais, e também com um interesse muito mais intenso em analisar os diferentes elementos do noema, bem como a compreensão de suas relações, tanto temporais quanto semânticas, com outros noemas.

Metafisicamente, a principal mudança é que Husserl parece abandonar o modelo de significados como espécies ideais que são instanciadas nos atos-matérias de sujeitos particulares em favor de uma

relação correlativa mais direta entre a noesis (atos intencionais) e os noemata (seus objetos). Em *Ideias* são os próprios noemata que são os objetos do pensamento intencional, que são apreensíveis e repetíveis e que, de acordo com Husserl, não são partes dos atos intencionais de sujeitos conscientes.

É um ponto de discórdia interpretativa e filosófica se o noema, como Husserl o entendia, é melhor visto como uma espécie de sentido fregeano abstrato que medeia entre os atos noéticos subjetivos de pensadores individuais e os referentes objetivos de seus pensamentos (Føllesdal 1982, Smith e McIntyre 1982), ou se o noema é melhor visto como o objeto do próprio pensamento intencional visto de uma perspectiva particular (Drummond 1990).

Embora a diferença entre essas duas interpretações possa parecer bastante pequena, elas são realmente muito diferentes em termos de seus compromissos metafísicos e em termos de questões particulares de significado, referência e epistemologia que são capazes de resolver ou serem desafiados. Para uma introdução geral e visão geral, consulte a introdução de (Smith e Smith 1995) e para uma discussão mais detalhada de algumas das principais diferenças, consulte (Dreyfus e Hall 1982, Zahavi 1994, Drummond 2003). Nenhuma tentativa será feita para resolver essa disputa interpretativa aqui, embora seja importante notar que a questão do status metafísico da noesis, do noema e do objeto intencional (se de fato isso deve ser visto como uma entidade distinta na ontologia de Husserl) é em parte complicado pelo procedimento metodológico de Husserl de colocar entre parênteses as questões da existência.

b. Características Estruturais do Noema

Nas *Ideias* Husserl identifica três características centrais do noema, focando especialmente no caso da percepção. Husserl primeiro distingue entre um componente de sentido ou conteúdo descritivo, por um lado (representando o modo de apresentação ou descrição sob o qual o objeto é pretendido), e um componente central representando ou apresentando a própria identidade do objeto pretendido, uma espécie de "X" puro, como o chama Husserl, subjacente aos vários conteúdos ou noemas que se correlacionam com um único objeto de pensamento.

O que Husserl está focando aqui é a ideia de que estar consciente de um objeto não é apenas estar consciente de algo sob uma descrição ou modo de vê-lo, mas também estar consciente do objeto como uma identidade própria, aquele que é dado simultaneamente por meio de perspectivas ou experiências noemáticas discretas, mas também é mais do que qualquer uma dessas experiências apresenta como sendo. Quando Husserl diz que há um "núcleo" noemático ou "X" subjacente no noema, o que ele quer dizer é que, quando pensamos em um objeto, sempre pensamos nele como uma entidade com sua própria identidade, bem como um objeto como ele aparece para nós ou é pensado por nós.

Relacionado a este ponto, Husserl sustenta que a intenção de um objeto *através* de um certo noema em um momento envolve, não apenas intencionando o objeto *como* ele é atualmente experimentado, mas também contém um terceiro elemento que consiste em apontar referências a um "horizonte" de outras determinações possíveis do objeto, a outros noemas ou *maneiras* de serem direcionados a um único e mesmo objeto que são motivados ou consistentes com a maneira pela qual a intenção atual apresenta esse objeto. A estrutura do noema é, portanto, bastante complexa, consistindo de um núcleo noemático, algum conteúdo

descritivo ou de apresentação e um horizonte contendo referências apontadoras para outras maneiras possíveis (noemata) de experimentar um e o mesmo objeto idêntico (algumas das seções mais definitivas em noesis e noema são Ideias, §§ 128-35, no entanto, os conceitos são introduzidos pela primeira vez em dois capítulos de §§ 76-96).

Considere a experiência perceptiva de um celeiro vermelho em um campo no sudeste de Wisconsin. O conteúdo intencional ou noema desta experiência fornecerá consciência imediata de um lado ou perfil do celeiro, talvez concebido como um celeiro, ou talvez apenas concebido como uma estrutura de algum tipo. Este será o sentido descritivo ou conteúdo da intenção.

No entanto, nesta mesma percepção, o celeiro não é experimentado meramente como uma faceta ou um trecho bidimensional de cor no espaço. Em vez disso, é experimentado como um objeto tridimensional possuindo outros lados, partes e propriedades, e capaz de ser explorado, investigado e determinado, em suma, pensado em relação a cada uma dessas características adicionais. O celeiro, como objeto de percepção, transcende a informação que se pode dar a respeito dele, a intenção dele que pode ser feita por meio de qualquer noema dado, e esse fato é uma característica que já está intencionada no primeiro pensamento que um sujeito tem sobre o celeiro. É isso que significa o termo "horizonte" ou "horizonte noemático". Desde a primeira experiência, o sujeito já tem noção de como proceder para determinar, intencionar e experimentar o objeto do pensamento, no caso, o celeiro.

Talvez a experiência atual seja a da frente do celeiro como sendo vermelha; então essa mesma experiência inclui como parte de seu "horizonte noemático" a intenção de que o celeiro também deve ter algum tipo de fundo, e que esse lado do celeiro, junto com sua cor (talvez

também seja vermelho, ou talvez cinza, mas de qualquer forma deve ter alguma cor) pode ser experimentado se o sujeito caminhar até ele e olhar. Em cada experiência posterior do celeiro, em cada determinação posterior dele em pensamento, é um e o mesmo celeiro que é dado, uma e a mesma identidade definida ou objeto "X" que subjaz a todas as apresentações particulares do mesmo objeto, e que os une em uma "síntese de identidade" para fornecer uma série contínua e, idealmente, ininterrupta de novas determinações do mesmo objeto, de outras experiências intencionais nas quais mais é "preenchido" ou determinado sobre a maneira como o objeto na verdade é. Sobre tal sistema de experiências de um mesmo objeto, Husserl diz:

...Há inerente a cada noema um puro objeto-algo como um ponto de unidade e, ao mesmo tempo, vemos como em um aspecto noemático dois tipos de conceitos de objeto devem ser distinguidos: este puro ponto de unidade, este noemático "objeto simpliciter" e o "objeto no *Como* de suas determinações" - incluindo indeterminações que por enquanto "permanecem abertas" e, nesse modo, são co-significadas. (Ideias, § 131, p. 314)

Aqui, o "ponto de unidade" é o núcleo subjacente da identidade do objeto pretendido "X", o "objeto no *como* de suas determinações" é o conteúdo ou sentido descritivo, e as "indeterminações" constituem o horizonte do conteúdo atual. Assim, é possível distinguir, fenomenologicamente falando, entre a *maneira* pela qual o objeto é pretendido *por meio* de um noema ou sentido particular e o objeto autoidêntico aparentemente transcendente *que* é pretendido, e qual é o determinante final da precisão ou imprecisão, verdade ou falsidade das intenções que são direcionadas a ele.

Embora essa distinção entre o conteúdo descritivo e o X idêntico em um noema seja fenomenologicamente real, isso não significa que essas sejam partes “realmente separáveis” do conteúdo de tal forma que seria possível experimentar o um na ausência de o outro. De fato, Husserl nega explicitamente essa possibilidade.

c. Sistemas de Noemata e Explicação

Essa concepção do noema, como dividido em um sentido descritivo e o puro X ou identidade do objeto pretendido por meio do sentido, leva Husserl à visão de que, fenomenologicamente falando, é possível ver um objeto (o X subjacente) como determinante *um sistema de possíveis sentidos* (noemata) ou intenções dele, cada um dos quais é (a) sobre esse mesmo objeto e (b) capaz de ser conscientemente reconhecido como *sobre* o mesmo X determinável que os outros quando são vividos em sequência.

Assim, no exemplo do celeiro já discutido, um sujeito pode começar olhando para ele de frente e focando em sua cor. Este seria o primeiro noema pretendendo o próprio objeto X, o celeiro perceptivamente diante de nós, como vermelho. O sujeito poderia então passar a ter outras intenções perceptivas do celeiro ao caminhar ao redor dele. Cada vez que o sujeito muda sua perspectiva ou reconceitualiza o objeto de seu pensamento, ele entretém um novo conteúdo ou noema, uma nova maneira possível pela qual o celeiro pode ser experimentado como sendo. Se o celeiro é de fato da maneira que ela o concebe e o vivencia, então esse pensamento, essa possibilidade é *realizada* por sua experiência contínua.

A cada passo o sujeito integra sua experiência atual com a anterior, identificando o X no centro da experiência atual com o X no centro das

anteriores, e ao mesmo tempo é direcionado para novas formas possíveis de preencher sua experiência do celeiro no horizonte do noema (por exemplo, contornando-o um pouco mais ou entrando); Husserl se refere a esse processo como uma "síntese da identidade".

No curso desta "explicação" do horizonte do noema, é sempre possível que alguma experiência futura revele que as anteriores foram de alguma forma fundamentalmente incorretas. Por exemplo, se o sujeito ao caminhar até a parte de trás do celeiro descobre que não é realmente um celeiro, mas apenas uma fachada habilmente posicionada, o sistema original de experiências intencionais que ele teve em relação a ele será frustrado e um novo sistema de intenções começará.

No entanto, a ideia de que um único objeto numericamente idêntico pode ser concebido, fenomenologicamente falando, como o correlato de sistemas de conteúdos ou noemas, todos experienciáveis como dirigidos a um único e mesmo objeto X, dá origem, para Husserl, à ideia de um objeto como, fenomenologicamente falando, o correlato de um conjunto *completo* de tais experiências. Como Husserl coloca, usando 'perfeita doação' para sugerir a experiência idealmente possível de ter passado por *todas* as intenções corretas possíveis em relação a um determinado objeto:

*Mas a doação perfeita é, no entanto, pré-designada como "Ideia" (no sentido kantiano) - como um sistema que, em seu tipo eidético, é um sistema absolutamente determinado de processos infinitos de aparências contínuas, ou como um campo desses processos, um a priori determinado *continuum* de aparências com dimensões diferentes, mas determinadas, e regido por um conjunto fixo de leis eidéticas... suas concatenações e assim determinado com relação aos conteúdos essenciais que qualquer uma de suas *linhas* produz, em*

seu curso contínuo, uma concatenação harmoniosa (que deve ser designada como uma unidade de aparências móveis) na qual o X, dado sempre como um e o mesmo, é mais precisamente e nunca “de outra forma” continuamente-harmoniosamente determinado. (Ideias, § 143, p. 342)

Aqui, então, temos o que equivale a uma análise do objeto de uma intenção considerada a partir de uma perspectiva fenomenológica. Ser um objeto, *fenomenologicamente falando*, é ser o correlato de um sistema maximamente consistente completo de sentidos noemáticos, todos sintetizados como direcionados para um e o mesmo substrato subjacente ou objeto X. Essa ideia em si é originada por três características cruciais da estrutura do conteúdo intencional definido que foram discutidos aqui: o sentido descritivo, o conteúdo central “X” e o horizonte de possíveis experiências futuras de um e do mesmo objeto

David W. Smith e Ronald McIntyre desenvolveram ainda mais o relato de Husserl sobre o horizonte de um noema em certa extensão e propõem uma distinção entre tipos de possíveis determinações adicionais do objeto de um dado pensamento que são predelineadas no horizonte de um dado noema (1982, pp. 246-56). É possível distinguir entre (i) possíveis determinações que são *motivadas* pelo noema atual ou conteúdo intencional, (ii) possíveis determinações que são *consistentes com, mas não motivadas pelo* noema atual, e (iii) possíveis determinações que *não são motivadas por nem consistente com* o noema atual.

Se um sujeito pretende um determinado objeto percebido de um determinado lado como um celeiro, então o motivador de outras determinações no horizonte incluirá outras experiências desse mesmo objeto *como* um celeiro: caminhar ao redor dele revelará mais lados semelhantes a celeiros, entrar revelará que ele é ou foi usado para

determinados propósitos, examinando mais de perto o material das paredes são feitos revelarão que não são *de papel machê* e assim por diante. Agora, ainda haverá possibilidades motivadas divergentes. Por exemplo, os celeiros podem ser feitos de madeira ou alumínio, ou alguma combinação destes com pedra ou de algum outro material inteiramente, e eles também podem ter muitas cores, designs e layouts internos específicos.

No entanto, o que torna cada uma dessas possibilidades *motivadas* é o fato de que é consistente com o objeto pretendido sendo exatamente o *tipo* de coisa que é atualmente pretendido.

Em contraste, uma possível determinação que é *consistente, mas não motivada pela* percepção atual de um celeiro *como* um celeiro é que o sujeito anda pelos fundos e descobre que o celeiro é na verdade apenas uma fachada de celeiro de madeira erguida para estimular o turismo na área. Essa possível experiência adicional não é totalmente inconsistente com uma experiência atual de algo como um celeiro, embora também não seja uma possibilidade motivada em relação a tal experiência.

Finalmente, uma experiência que não é *motivada nem consistente com* a intenção de um objeto como um celeiro seria a descoberta de que o objeto atual é apenas uma imagem de vídeo complicada, ou que é algum tipo de forma de vida nova e até então desconhecida que por acaso se parece exatamente com um celeiro quando está descansando. Uma descoberta como essa, sem dúvida, nem mesmo está presente no horizonte do noema original, para começar.

Husserl referiu-se a experiências em que a identidade previamente pretendida de um objeto experimentado é totalmente cancelada por alguma experiência atual como casos em que o objeto pretendido “explode” e onde não está claro se o sujeito estava realmente pensando

sobre o objeto realmente diante dele, mesmo que estivesse conseguindo se referir a ele em algum sentido mínimo do termo (*Ideias*, §§ 138 e 151).

d. Considerações adicionais

A compreensão de Husserl do noema nas *Ideias* retém as características explanatórias (em termos de teoria da linguagem e sua capacidade de resolver quebra-cabeças sobre referência significativa a declarações informativas de identidade inexistentes e assim por diante) do relato das *Investigações Lógicas*, ao mesmo tempo em que incorpora um análise mais matizada da estrutura do próprio conteúdo intencional e uma compreensão mais holística de como o conteúdo intencional (noema) que um sujeito está pensando em um determinado momento está interconectado com outras características da experiência real e possível desse sujeito (os sistemas de noemata).

Nas *Investigações*, Husserl retém uma compreensão do “ato-caráter” de um evento intencional como sendo sua qualidade de postular ou não a existência de seu objeto e de ser evidencialmente vazio ou preenchido. Referindo-se a esses personagens como “modalidades” de crença (modalidades “dóxicas”) e experiência, Husserl reconhece tanto as modalidades já identificadas pertencentes às crenças quanto também modalidades “ônticas” adicionais relativas a se um sujeito considera necessário o conteúdo de sua intenção ou meramente possível, valioso ou sem valor, bonito ou feio. A característica-chave desses personagens ou modalidades noemáticas é que são características do pensamento e da experiência que afetam seu significado geral para o sujeito, mas que não são, estritamente falando, representadas no conteúdo da intenção (o noema) em si.

As noções de intenções vazias e preenchidas em conjunto com a compreensão de Husserl do horizonte noemático e dos sistemas de possíveis experiências de objetos inter-relacionados permitem que ele continue as investigações epistemológicas iniciadas anteriormente na Sexta Investigação Lógica em duas linhas principais.

A primeira é a ideia de que a mera intenção não realizada de um objeto ou estado de coisas, por sua natureza, dita certas condições de realização ou condições sob as quais o pensamento meramente entretido na intenção atual seria dado com plena e completa evidência ou intuição. Por exemplo, o pensamento vazio de um belo pôr do sol com muito vermelho e dourado hoje tem como condições primárias de realização a intuição perceptiva direta de um pôr do sol combinando de todas as maneiras relevantes o conteúdo que ele atualmente pretende de forma vazia.

Husserl sustenta que crenças e pensamentos intencionais envolvendo muitos tipos diferentes de objetos (objetos físicos, outras mentes, objetos ou provas matemáticas, objetos abstratos, teorias científicas) têm condições de realização que ditam que tipos de experiências e processos de pensamento são necessários para trazê-los à fundamentação evidencial. Já em *Investigações Lógicas* Husserl viu essa tarefa como uma contribuição essencial que a fenomenologia poderia dar à epistemologia e à teoria da evidência e continua a realizá-la nos capítulos finais das *Ideias* e em suas obras posteriores.

A segunda ideia que surge com a Fenomenologia de Husserl e a compreensão da estrutura da intencionalidade é a ideia de "análise da constituição" (*Ideias*, §§ 149-53). A ideia básica de Husserl aqui é que a consciência de cada tipo de objeto de pensamento e experiência, e de cada modo noético de estar ciente dos objetos de experiência (percepção,

introspecção, reflexão, imaginação, raciocínio e assim por diante) é o resultado de uma interação complexa de outros atos intencionais.

No entanto, algumas formas de pensar e experimentar são mais básicas ou fundamentais, enquanto outras dependem ou se baseiam nessas intenções básicas de maneiras muito específicas. Como um exemplo simples, o ato de julgar que algo é o caso pressupõe algum outro ato no qual a ideia ou possibilidade dessa coisa ser o caso foi disponibilizada. Seria impossível julgar que algo é (ou não é o caso) sem um ato prévio familiarizando alguém com sua existência ou possibilidade em primeiro lugar. Husserl vê a consciência de objetos intencionais complexos como o resultado desses objetos terem sido “constituídos” de ou com base em uma série de estados intencionais mais básicos (Husserl geralmente identifica as experiências intencionais mais básicas com vários aspectos de percepção e introspecção). Assim, uma análise fenomenológica completa da cognição de um determinado tipo de objeto complexo, a cognição matemática, por exemplo, envolverá uma análise dos diferentes tipos de experiências e operações intencionais subjacentes e, portanto, constituem a intencionalidade complexa em questão.

De particular importância para Husserl nesta conexão é a noção de “intuição categorial”. Na intuição categorial, um sujeito se torna consciente de um estado de coisas articulado como o objeto de sua intenção. A intuição categorial envolve, por exemplo, não apenas a consciência passiva de um navio, ou apenas prestar atenção a partes ou características específicas do navio, mas sim intencional o complexo estado de coisas articulado que é “o navio tem duas chaminés” ou “o navio tem duas chaminés prestes a entrar no porto”. É a consciência intencional de tais fatos que forma a base dos julgamentos categoriais, e os conteúdos intencionais dos atos categoriais podem ser entendidos ao longo das

linhas de proposições, cujas relações e análises são o assunto da lógica. No contexto atual, o que é importante é que a intencionalidade envolvida na intuição categorial é uma intencionalidade complexa construída a partir de tipos mais básicos de intenções e transformações intencionais e, portanto, outro exemplo-chave de um fenômeno que requer análise de constituição (IL, §§ 40-58).

Na medida em que entender os fatores que formam uma crença ou intenção é relevante para avaliar o status epistêmico dessa crença, a análise da constituição funciona junto com a análise das evidências e das condições de realização e, portanto, compreende uma parte da contribuição da Fenomenologia à epistemologia.

Também deve ser notado, no entanto, que a análise da constituição dentro da Fenomenologia tem um interesse totalmente independente do papel que desempenha na epistemologia. Esse interesse é o de fornecer uma análise abrangente dos tipos essenciais de intencionalidade e relacionamentos entre eles que estão envolvidos em tornar possíveis diferentes tipos de pensamentos e experiências intencionais complexas. Como já mencionado, tais análises de constituição incluem análises da constituição da consciência do tempo, da constituição da consciência do objeto matemático, da constituição da consciência corporal, da constituição (subjética e intersubjetiva) do mundo social e assim por diante.

As considerações anteriores vão além do escopo do que normalmente seria considerado uma discussão das visões de Husserl especificamente sobre intencionalidade e conteúdo intencional. Esperançosamente, eles servem, no entanto, para fornecer algum sentido da interconexão entre as visões de Husserl sobre a intencionalidade e as outras partes de sua filosofia.

4. Referências e Leitura Adicional

a. Obras de Husserl

As obras completas de Husserl foram publicadas em 1950, em *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, Haia/Dordrecht: Nijhoff/Kluwer. A seguir estão as obras de Husserl listadas na ordem cronológica de suas publicações alemãs (a data de publicação alemã está entre parênteses).

- [LI] *Investigações Lógicas*, trad. JN Findlay, Londres: Routledge [1900/01; 2ª edição revisada de 1913], 1973.
 - [Citado no texto como: LI, Investigação # (I, II, etc.) seção # (§), e, onde forem usadas aspas, página #].
- "Filosofia como Ciência Rigorosa", trad. em Q. Lauer (ed.), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Nova York: Harper [1910], 1965.
- [Idéias] *Idéias Relativas a uma Fenomenologia Pura e a uma Filosofia Fenomenológica – Primeiro Livro: Introdução Geral a uma Fenomenologia Pura*, trad. F.Kersten. Haia: Nijhoff [1913], 1982.
 - [Citado no texto como: Idéias, seção # (§), e, onde forem usadas aspas, página #].
- *Sobre a Fenomenologia da Consciência do Tempo Interno* (1893-1917), trad. JB Brough, Dordrecht: Kluwer [1928], 1990.
- *Lógica Formal e Transcendental*, trad. D. Cairns. Haia: Nijhoff [1929], 1969.
- *Meditações Cartesianas*, trad. D. Cairns, Dordrecht: Kluwer [1931], 1988.
- *A Crise das Ciências Européias e da Filosofia Transcendental*, trad. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press [1936/54], 1970.

- *Experiência e Julgamento*, trad. JS Churchill e K. Ameriks, Londres: Routledge [1939], 1973.

b. Fontes secundárias

Os trabalhos a seguir são fontes secundárias pertinentes às visões de Husserl sobre a intencionalidade e o papel que ela desempenha em sua fenomenologia.

- Brentano, Francisco. *Psicologia de um ponto de vista empírico*, ed. e trans. por LL McAlister. Londres: Routledge, 1973.
 - O trabalho clássico de Brentano sobre a intencionalidade como marca do mental. Uma influência central em Husserl.
- Dreyfus, Hubert L. e Harrison Hall. *Husserl, Intencionalidade e Ciência Cognitiva*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.
 - Uma antologia clássica que reúne ensaios sobre a relação da filosofia de Husserl com a ciência cognitiva. Este texto também inclui uma série de contribuições sobre a correta interpretação do noema.
- Drumond, John. "A Estrutura da Intencionalidade". Em Welton ed. *O Novo Husserl: Um Leitor Crítico*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
 - Uma visão abrangente das principais características da concepção de intencionalidade de Husserl.
- Drumond, John. "Da intencionalidade à intensionalidade e vice-versa." *Etudes Phenomenologiques* 27-28 (1998): 89-126.
 - Uma análise das visões de Husserl sobre intencionalidade que os situa em seu contexto histórico com outros membros da Escola Brentano e tenta lançar alguma luz sobre as motivações

para diferentes interpretações do noema ou conteúdo intencional.

- Drumond, John. *Intencionalidade Husserliana e Realismo Não Fundacional*. Dodrecht: Kluwer, 1990.
 - Uma discussão completa dos pontos de vista de Husserl, incluindo uma longa exposição e defesa da visão que vê o noema intencional como um aspecto abstrato do objeto intencional, e não como um sentido distinto.
- Føllesdal, Dagfinn. "Noema e o Sentido em Husserl". *Phenomenology and Philosophical Research*, 50 (1990): 263-271.
- Føllesdal, Dagfinn. "Noção de Noema de Husserl" em Dreyfus (ed.) 1982.
 - Os artigos de Føllesdal são considerados a afirmação clássica da interpretação "fregeana" do noema.
- Gottlob Frege. "Sobre Sentido e Referência." In *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach and M. Black (eds. and trans.), Oxford: Blackwell, terceira edição, 1980.
 - A fonte clássica para a distinção entre sentido e referência e sua aplicação a questões de linguagem e, por extensão, de intencionalidade.
- Gurwitsch, Aron. "A teoria da intencionalidade da consciência de Husserl." Em Dreyfus (ed.) 1982.
 - Uma interpretação distinta do objeto intencional como consistindo de sistemas de noemas.
- Kern, Iso. "Os três caminhos para a redução fenomenológica transcendental". *Husserl: Exposições e Avaliações*. Ed. Frederick Elliston e Peter McCormick. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

- Uma discussão sobre a redução fenomenológica e as diferentes motivações que levam Husserl a ela.
- Aleixo Meinong. 1960, "On the Theory of Objects," em Roderick Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Illinois: Free Press, 76-117
 - Um relato detalhado dos diferentes tipos de objetos existentes e inexistentes que Meinong reconheceu como categorias em sua ontologia, bem como alguma discussão sobre a relação destes com a intencionalidade da mente.
- Mohanty, Jitendranath & McKenna, William (eds). *Fenomenologia de Husserl: um livro didático*. Lanham: University Press of America, 1989.
 - Uma coleção de ensaios que cobrem vários aspectos do pensamento de Husserl, incluindo seus pontos de vista sobre a intencionalidade.
- Mohanty, Jitendranath. *Husserl e Frege*. Estudos em Fenomenologia e Filosofia Existencial. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
 - Uma comparação das visões de Husserl e Frege, incluindo suas visões sobre psicologismo e sobre a distinção entre sentido e referente.
- NATANSON, Maurice Alexander. *Edmundo Husserl; Filósofo das Tarefas Infinitas*. Evanston Illinois: Northwestern University Press, 1973.
 - Uma introdução muito acessível à Fenomenologia de Husserl, incluindo uma discussão útil sobre a redução fenomenológica e a atitude natural nos primeiros capítulos.
- Perry, João. "O problema do indicial essencial". *Nous* 13.1 (1979): 3–21.

- Perry, João. "Frege sobre os Demonstrativos". *The Philosophical Review*, 86.4 (1977): 474-97.
 - Artigos clássicos sobre a semântica de indexicais e demonstrativos.
- Pietersma, Henrique. *Epistemologia Fenomenológica*. Nova York: Oxford University Press, 2000.
 - Uma discussão completa das visões epistemológicas de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty.
- Smith, Barry e David Woodruff Smith. *O Companheiro de Cambridge para Husserl*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 1995.
 - Uma coleção de ensaios sobre vários aspectos da filosofia de Husserl. A introdução inclui uma discussão útil das interpretações divergentes do noema.
- SMITH, Barry. *Filosofia Austríaca: O Legado de Franz Brentano*. Chicago e LaSalle, Illinois: Open Court Press, 1994.
 - Inclui a discussão dos antecedentes e do contexto mais amplo contra o qual Husserl desenvolveu suas visões de intencionalidade, incluindo as visões de Brentano, Meinong, Stumpf, Twardowski e outros.
- Smith, David Woodruff e Ronald McIntyre. *Husserl e a intencionalidade: um estudo da mente, significado e linguagem*. Biblioteca Síntese; V. 154. Dordrecht, Holanda: D. Reidel Pub. Companhia, 1982.
 - Um estudo muito minucioso. As primeiras partes do texto são uma introdução clara a Husserl sobre linguagem e intencionalidade, enquanto o restante defende uma versão da interpretação "fregeana" do noema e desenvolve uma

compreensão de mundos possíveis da intencionalidade com base nisso.

- Sokolowski, Robert (ed.). *Edmund Husserl e a Tradição Fenomenológica*. Washington: Catholic University of America Press, 1988.
 - Ensaaios sobre vários aspectos da filosofia de Husserl, incluindo a intencionalidade.
- Zahavi, Dan, ed. *Internalismo e Externalismo na Perspectiva Fenomenológica*. Edição Especial: *Synthese*, 160. 2008.
 - Número especial contendo ensaios de seis filósofos abordando vários aspectos da relação entre a Fenomenologia de Husserl e as discussões contemporâneas sobre internalismo e externalismo semântico.
- Gallagher, Shaun e Zahavi, Dan. *A Mente Fenomenológica: uma Introdução à Fenomenologia e à Ciência Cognitiva*. Londres: Routledge, 2008.
 - Uma introdução à fenomenologia e intencionalidade, incluindo interseções dessas ideias com a ciência cognitiva contemporânea.
 - Uma discussão abrangente da Fenomenologia de Husserl, incluindo questões de intencionalidade e conteúdo intencional.

Informação sobre o autor

Andrew D. Spear

Grand Valley State University,

EUA

MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger (1889-1976) é amplamente reconhecido como um dos filósofos mais originais e importantes do século 20, enquanto permanece um dos mais controversos. Seu pensamento contribuiu para campos diversos como fenomenologia (Merleau-Ponty), existencialismo (Sartre, Ortega y Gasset), hermenêutica (Gadamer, Ricoeur), teoria política (Arendt, Marcuse, Habermas), psicologia (Boss, Binswanger, Rollo May) e teologia (Bultmann, Rahner, Tillich). Sua crítica à metafísica tradicional e sua oposição ao positivismo e à dominação tecnológica do mundo foram abraçadas pelos principais teóricos da pós-modernidade (Derrida, Foucault e Lyotard). Por outro lado, seu envolvimento no movimento nazista invocou um debate tempestuoso. Embora ele nunca tenha afirmado que sua filosofia estava preocupada com a política, considerações políticas vieram para ofuscar seu trabalho filosófico.

O principal interesse de Heidegger era a ontologia ou o estudo do ser. Em seu tratado fundamental, *Ser e Tempo*, ele tentou acessar o Ser (Sein) por meio da análise fenomenológica da existência humana (Dasein) em relação ao seu caráter temporal e histórico. Após a mudança de seu pensamento ("a virada"), Heidegger colocou uma ênfase na linguagem como o veículo através do qual a questão do ser pode ser desdobrada.

Ele recorreu à exegese de textos históricos, especialmente dos Pré-Socráticos, mas também de Kant, Hegel, Nietzsche e Hölderlin, e à poesia, arquitetura, tecnologia e outros assuntos. Em vez de procurar um esclarecimento completo do significado do ser, ele tentou perseguir um tipo de pensamento que não era mais "metafísico". Ele criticou a tradição da filosofia ocidental, que ele considerava niilista, pois, como ele alegou, a questão de ser como tal foi obliterada nela. Ele também ressaltou o

niilismo da cultura tecnológica moderna. Ao ir para o início presocrático do pensamento ocidental, ele queria repetir a experiência grega primitiva de ser, para que o Ocidente pudesse se afastar do beco sem saída do niilismo e começar de novo. Seus escritos são notoriamente difíceis. *Ser e Tempo* continua sendo seu trabalho mais influente.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Filosofia como Ontologia Fenomenológica
3. Dasein e Temporalidade
4. A Busca pelo Significado do Ser
5. Superando metafísica
6. Do Primeiro Começo ao Novo Começo
7. Da Filosofia à Teoria Política
8. Obras coletadas de Heidegger
 - a. Escritos Publicados, 1910-1976
 - b. Palestras de Marburg e Freiburg, 1919-1944
 - c. Monografias privadas e palestras, 1919-1967
 - d. Notas e Fragmentos

1. Vida e Obras

Heidegger nasceu em 26 de setembro de 1889 em Messkirch, no sudoeste da Alemanha, em uma família católica. Seu pai trabalhou como Sexton na igreja local. Em sua juventude, Heidegger estava sendo preparado para o sacerdócio. Em 1903 ele foi para o ensino médio em Konstanz, onde a igreja o apoiou com uma bolsa de estudos, e então, em 1906, mudou-se para Freiburg. Seu interesse pela filosofia surgiu pela primeira vez durante seus estudos de ensino médio em Freiburg quando,

aos dezessete anos, leu o livro de Franz Brentano intitulado *Sobre o Significado do Múltiplo de Ser de acordo com Aristóteles*. Por conta própria, foi esse trabalho que inspirou sua busca ao longo da vida pelo significado do ser.

Em 1909, após completar o ensino médio, tornou-se um novato jesuíta, mas recebeu alta em um mês por motivos de saúde. Ele então entrou na Universidade de Freiburg, onde estudou teologia. No entanto, por causa de problemas de saúde e talvez por falta de uma forte vocação espiritual, Heidegger deixou o seminário em 1911 e interrompeu sua formação para o sacerdócio. Ele começou a estudar filosofia, matemática e ciências naturais. Foi também nessa época que ele se tornou influenciado por Edmund Husserl. Ele estudou as *Investigações Lógicas* de Husserl. Em 1913 concluiu um doutorado em filosofia com uma dissertação sobre *a Doutrina do Julgamento na Psicologia* sob a direção do filósofo neo-kantiano Heinrich Rickert.

O início da Primeira Guerra Mundial interrompeu a carreira acadêmica de Heidegger apenas brevemente. Ele foi recrutado para o exército, mas foi dispensado após dois meses por motivos de saúde. Na esperança de assumir a presidência da filosofia católica em Freiburg, Heidegger agora começou a trabalhar em uma tese de habilitação, a qualificação necessária para o ensino na universidade. Sua tese, *Doutrina de Categorias e Significado de Duns Scotus*, foi concluída em 1915, e no mesmo ano ele foi nomeado um *Privatdozent*, ou conferencista. Ele ministrou principalmente cursos de filosofia aristotélica e escolástica, e se considerou como pé a serviço da visão de mundo católica. No entanto, sua volta da teologia para a filosofia estava prestes a ser seguida por outra virada.

Em 1916, Heidegger tornou-se um colega júnior de Edmund Husserl quando este se juntou à faculdade de Freiburg. No ano seguinte, casou-se com Thea Elfride Petri, uma estudante protestante que frequentava seus cursos desde o outono de 1915. Sua carreira foi novamente interrompida pelo serviço militar em 1918. Ele serviu nos últimos dez meses da guerra, os últimos três em uma unidade meteorológica na frente ocidental. Poucas semanas depois de seu retorno a Freiburg, ele anunciou sua ruptura com o "sistema do catolicismo" (9 de janeiro de 1919), foi nomeado assistente de Husserl (21 de janeiro de 1919), e começou a dar palestras de uma forma nova e perspicaz (7 de fevereiro de 1919).

Suas palestras sobre fenomenologia e suas interpretações criativas de Aristóteles agora lhe renderiam uma grande aclamação. E ainda assim, Heidegger não se tornou simplesmente o fiel seguidor de Husserl. Em particular, ele não foi cativado pelos desenvolvimentos posteriores do pensamento de Husserl - por sua volta neo-kantiana para a subjetividade transcendental e ainda menos por seu cartesianismo - mas continuou a valorizar seu trabalho anterior, *Investigações Lógicas*. Trabalhando sobre a questão das coisas em si, Heidegger logo começou uma reinterpretação radical da fenomenologia de Husserl.

Em 1923, com o apoio de Paul Natorp, Heidegger foi nomeado professor associado da Universidade de Marburg. Entre 1923 e 1928, ali viveu os anos mais frutíferos de toda a sua carreira docente. Seus alunos testemunharam a originalidade de sua visão e a intensidade de seu questionamento filosófico. Heidegger ampliou o escopo de suas palestras e ministrou cursos sobre a história da filosofia, tempo, lógica, fenomenologia, Platão, Aristóteles, Aquino, Kant e Leibniz.

No entanto, ele não publicava nada desde 1916, fator que ameaçava sua futura carreira acadêmica. Finalmente, em fevereiro de 1927, em parte

devido à pressão administrativa, apareceu seu tratado fundamental, mas também inacabado, *Ser e Tempo*. Em poucos anos, este livro foi reconhecido como uma obra que marcou época na filosofia do século XX. Ela rendeu a Heidegger, no outono de 1927, o cargo de professor titular em Marburg e, um ano depois, após a aposentadoria de Husserl do ensino, a cadeira de filosofia na Universidade de Freiburg.

Embora *Ser e Tempo* seja dedicado a Husserl, com sua publicação o afastamento de Heidegger da fenomenologia de Husserl e as diferenças entre os dois filósofos tornaram-se aparentes. Em 1929, seus próximos trabalhos publicados - "O que é Metafísica?", "Sobre a Essência do Fundamento" e Kant e o Problema da Metafísica - revelaram ainda mais o quão longe Heidegger se moveu do neokantismo e da fenomenologia da consciência para sua própria filosofia fenomenológica.

A vida de Heidegger entrou em um estágio problemático e controverso com a ascensão de Hitler ao poder. Em setembro de 1930, o Partido Nacional Socialista Dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) de Adolf Hitler tornou-se o segundo maior partido da Alemanha, e em 30 de janeiro de 1933 Hitler foi nomeado chanceler da Alemanha. Até então virtualmente apolítico, Heidegger agora se envolveu politicamente. Em 21 de abril de 1933, foi eleito reitor da Universidade de Freiburg pela faculdade. Ele foi aparentemente instado por seus colegas a se tornar um candidato para este cargo politicamente sensível, como ele mais tarde afirmou em uma entrevista para *O Espelho*, para evitar o perigo de um funcionário do partido ser nomeado. Mas ele também parecia acreditar que ele poderia orientar o movimento nazista na direção certa. Em 3 de maio de 1933, ele se juntou ao NSDAP, ou partido nazista.

Em 27 de maio de 1933, ele fez seu discurso inaugural de reitoria sobre "A Autoafirmação da Universidade Alemã". O texto ambíguo deste

discurso tem sido muitas vezes interpretado como uma expressão de seu apoio ao regime de Hitler. Durante seu mandato como reitor, ele produziu uma série de discursos na causa nazista, como, por exemplo, "Declaração de Apoio a Adolf Hitler e ao Estado Nacional Socialista" proferido em novembro de 1933. Há pouca dúvida de que durante esse tempo, Heidegger colocou o grande prestígio de sua reputação acadêmica a serviço do Nacional Socialismo, e assim, voluntariamente ou não, contribuiu para sua legitimação entre seus companheiros alemães.

No entanto, apenas um ano depois, em 23 de abril de 1934, Heidegger renunciou ao cargo e não participou mais da política. Seu discurso de reitor foi considerado incompatível com a linha partidária, e seu texto acabou sendo banido pelos nazistas. Como ele não estava mais envolvido nas atividades do partido, a filiação de Heidegger ao NSDAP tornou-se uma mera formalidade. Certas restrições foram colocadas em sua liberdade de publicar e participar de conferências. Em seus cursos de palestras do final da década de 1930 e início dos anos 1940, e especialmente no curso intitulado *Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Os hinos "Germânia" e "O Reno" de Hölderlin) originalmente apresentado na Universidade de Freiburg durante o semestre de inverno de 1934/35, ele expressou críticas secretas à ideologia nazista. Ele foi atacado por Ernst Krieck, filósofo nazista semioficial.

Por algum tempo ele esteve sob a vigilância da Gestapo. Sua humilhação final veio em 1944, quando ele foi declarado o membro mais "dispensável" da faculdade e enviado ao Reno para cavar trincheiras. Após a derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial, Heidegger foi acusado de simpatias nazistas. Ele foi proibido de lecionar e em 1946 foi demitido de sua cadeira de filosofia. A proibição foi suspensa em 1949.

A década de 1930 não é marcada apenas pelo controverso envolvimento de Heidegger na política, mas também por uma mudança em seu pensamento que é conhecida como "a virada" (*die Kehre*). Em suas palestras e escritos que se seguiram à "virada", ele se tornou menos sistemático e muitas vezes mais obscuro do que em seu trabalho fundamental, *Ser e Tempo*. Ele recorreu à exegese de textos filosóficos e literários, especialmente dos Pré-Cráticos, mas também de Kant, Hegel, Nietzsche e Hölderlin, e faz deste seu caminho de filosofarização. Um tema recorrente da época era "a essência da verdade". Durante a década entre 1931 e 1940, Heidegger ofereceu cinco cursos sob este título.

Sua preocupação com a questão da linguagem e seu fascínio pela poesia foram expressas em palestras sobre Hölderlin que ele deu entre 1934 e 1936. No final da década de 1930 e início da década de 1940, ele ministrou cinco cursos sobre Nietzsche, nos quais submeteu à crítica a tradição da metafísica ocidental, descrita por ele como niilista, e fez alusões ao absurdo da guerra e à bestialidade de seus contemporâneos.

Finalmente, sua reflexão sobre a tradição filosófica ocidental e um esforço para abrir um espaço para filosofar fora dela, o levou a um exame do pensamento pré-socrático. No curso de palestras intituladas *Uma Introdução à Metafísica*, que foi originalmente oferecida como um curso de palestras em 1935, e pode ser vista como uma ponte entre Heidegger anterior e posterior, os pré-socráticos não eram mais um assunto de meras observações passageiras como nos trabalhos anteriores de Heidegger. O curso não era sobre o pensamento grego primitivo, mas os pré-socráticos tornaram-se o centro crucial da discussão. É claro que com a evolução do pensamento de Heidegger na década de 1930, eles ganharam em importância em seu trabalho. Durante a década de 1940, além de ministrar

cursos sobre Aristóteles, Kant e Hegel, Heidegger lecionou extensivamente sobre Anaximandro, Parmênides e Heráclito.

Durante as últimas três décadas de sua vida, de meados da década de 1940 até meados da década de 1970, Heidegger escreveu e publicou muito, mas em comparação com décadas anteriores, não houve mudança significativa em sua filosofia. Em seus ensaios e palestras perspicazes, como "Para que são poetas?" (1946), "Carta sobre o Humanismo" (1947), "A Questão relativa à Tecnologia" (1953), "O Caminho para a Linguagem" (1959), "Ser e Tempo" (1962) e "O Fim da Filosofia e a Tarefa de Pensar" (1964), ele abordou diferentes questões relativas à modernidade, trabalhou em sua filosofia original da história – a história do ser – e tentou esclarecer sua maneira de pensar após "a virada".

A maior parte de seu tempo foi dividido entre sua casa em Freiburg, seu segundo estudo em Messkirch, e sua cabana na Floresta Negra. Mas ele escapou do provincianismo sendo frequentemente visitado por seus amigos (incluindo, entre outros, a filósofa política Hannah Arendt, o físico Werner Heisenberg, o teólogo Rudolf Bultmann, o psicólogo Ludwig Binswanger) e viajando mais amplamente do que nunca. Ele lecionou sobre "O que é filosofia?" em Cerisy-la-Salle em 1955, e sobre "Hegel e os gregos" em Aix-en-Provence em 1957, e também visitou a Grécia em 1962 e 1967.

Em 1966, Heidegger tentou justificar seu envolvimento político durante o regime nazista em uma entrevista à O Espelho (Der Spiegel) intitulada "Só Deus Pode Nos Salvar". Um de seus últimos trabalhos de ensino foi um seminário sobre Parmênides que ele deu em Zähringen em 1973. Heidegger morreu em 26 de maio de 1976, e foi enterrado no cemitério de Messkirch. Permaneceu intelectualmente ativo até o fim,

trabalhando em uma série de projetos, incluindo o maciço *Gesamtausgabe*, a edição completa de suas obras.

2. Filosofia como Ontologia Fenomenológica

A fim de entender a filosofia de Heidegger antes da "virada", vamos primeiro considerar brevemente seu envolvimento com Edmund Husserl. Como foi mencionado, Heidegger estava interessado em Husserl desde seus primeiros anos de estudante na Universidade de Freiburg quando leu *Investigações Lógicas*. Mais tarde, quando Husserl aceitou uma cadeira em Freiburg, Heidegger tornou-se seu assistente. Sua dívida com Husserl não pode ser negligenciada. Não só o *Ser e o Tempo* são dedicados a Husserl, mas também Heidegger reconhece nele que sem a fenomenologia de Husserl sua própria investigação não teria sido possível. Como então a filosofia de Heidegger está relacionada com o programa husseriano de fenomenologia?

Por "fenomenologia" o próprio Husserl sempre quis dizer a ciência da consciência e seus objetos; esse núcleo de sentido permeia o desenvolvimento desse conceito como eidético, transcendental ou construtivo ao longo de suas obras. Seguindo a tradição cartesiana, ele viu o chão e o ponto de partida absoluto da filosofia no assunto. O procedimento de suporte é essencial para a "redução fenomenológica" de Husserl – o procedimento metodológico pelo qual somos levados da "atitude natural", na qual estamos envolvidos no mundo real e em seus assuntos, à "atitude fenomenológica", na qual a análise e a descrição destacada do conteúdo da consciência são possíveis.

A redução fenomenológica nos ajuda a nos libertar de preconceitos e garantir a pureza de nosso desprendimento como observadores, para que possamos encontrar "coisas como elas são em si mesmas"

independentemente de quaisquer pressupostos. O objetivo da fenomenologia para Husserl é então uma análise descritiva e descolada da consciência, na qual objetos, à medida que se correlacionam, são constituídos.

Que direito Husserl tem de insistir que o modo original de encontro com os seres, no qual eles nos aparecem como são como as coisas em si mesmos, é o encontro da consciência purificado pela redução fenomenológica e seus objetos? "De onde é e como é determinado o que deve ser experimentado como as 'coisas em si' de acordo com o princípio da fenomenologia?" Estas são perguntas urgentes que Heidegger poderia muito bem ter feito. Talvez por causa de sua reverência a Husserl, ele não o submete a críticas diretas em seu trabalho fundamental.

No entanto, *Ser e Tempo* é em si uma poderosa crítica à fenomenologia husseriana. Heidegger lá dá atenção a muitos modos diferentes em que existimos e encontramos coisas. Ele analisa as estruturas constitutivas das coisas não apenas como elas são encontradas na atitude teórica da consciência, mas também no cotidiano como "utensílios" (*Zuhandene*) ou em humores especiais, especialmente na ansiedade (*Angústia*). Além disso, ele exhibe ali as estruturas que são constitutivas do tipo particular de ser que é o ser humano e que ele chama de "Dasein". Para Heidegger, não é pura consciência na qual os seres são originalmente constituídos. O ponto de partida da filosofia para ele não é a consciência, mas Dasein em seu ser.

O problema central para Husserl é o problema da constituição: como o mundo como fenômeno se constitui em nossa consciência? Heidegger leva o problema husserliano um passo adiante. Ao invés de perguntar como algo deve ser dado na consciência para ser constituído, ele pergunta: "Qual é o modo de ser daquele ser no qual o mundo se

constitui?" Em uma carta a Husserl datada de 27 de outubro de 1927, ele afirma que a questão do ser do Dasein não pode ser evitada, no que diz respeito ao problema da constituição. Dasein é aquele ser no qual qualquer ser é constituído. Além disso, a questão do ser do Dasein o direciona para o problema do ser em geral. O "problema universal do ser", diz ele na mesma carta, "refere-se ao que constitui e ao que é constituído". Longe de depender de Husserl, Heidegger encontra em seu pensamento uma inspiração que o conduz ao tema que desde a infância não para de chamar sua atenção: a questão do sentido do ser.

A fenomenologia recebe, assim, em Heidegger um novo significado. Ele a concebe de forma mais ampla e etimologicamente, do que Husserl, como "deixar o que se mostra ser visto de si mesmo, assim como ele mostra de si mesmo". Husserl aplica o termo "fenomenologia" a toda uma filosofia. Heidegger leva isso ao invés de designar um método. Uma vez que a filosofia *do Ser e do Tempo* é descrita como "ontologia" e tem sido como seu tema, não pode adotar seu método a partir de nenhuma das ciências reais.

Para Heidegger, o método da ontologia é a fenomenologia. "Fenomenologia", diz ele, "é a maneira de acessar o que é se tornar o tema da ontologia". Ser deve ser compreendido por meio do método fenomenológico. No entanto, ser é sempre o ser de um ser e, conseqüentemente, torna-se acessível apenas indiretamente através de alguma entidade existente. Portanto, é necessária "redução fenomenológica". Deve-se dirigir-se para uma entidade, mas de tal forma que seu ser seja, assim, trazido à tona. É *Dasein* que Heidegger escolhe como a entidade específica para acessar o ser. Assim, como componente básico de sua fenomenologia, Heidegger adota a redução fenomenológica husseriana, mas dá-lhe um significado completamente diferente.

Resumindo, Heidegger não baseia sua filosofia na consciência como Husserl fez. Para ele, a atitude fenomenológica ou teórica da consciência, que Husserl faz o núcleo de sua doutrina, é apenas um modo possível do que é mais fundamental, ou seja, o ser de Dasein.

Embora ele concorde com Husserl de que a constituição transcendental do mundo não pode ser revelada por explicações naturalistas ou físicas, em sua opinião não é uma análise descritiva da consciência que leva a esse fim, mas a análise de Dasein. Fenomenologia para ele não é uma análise descritiva e descolada da consciência. É um método de acesso ao ser. Para o Heidegger de *Ser e Tempo*, a filosofia é a ontologia fenomenológica que tira sua partida da análise de Dasein.

3. Dasein e Temporalidade

Na língua alemã cotidiana, a palavra "Dasein" significa vida ou existência. O substantivo é usado por outros filósofos alemães para denotar a existência de qualquer entidade. No entanto, Heidegger decompõe a palavra em seus componentes "Da" e "Sein", e dá a ela um significado especial que está relacionado à sua resposta à pergunta sobre quem é o ser humano. Ele relaciona essa questão com a questão do ser. O Dasein, esse ser que nós mesmos somos, distingue-se de todos os outros seres pelo fato de fazer questão de seu próprio ser. Destaca-se por ser. Como Da-sein, é o local, "Da", para a revelação do ser, "Sein".

A análise fundamental de Heidegger sobre Dasein de *Ser e Tempo* aponta a temporalidade como o significado primordial do ser de Dasein. Dasein é essencialmente temporal. Seu caráter temporal é derivado da estrutura ontológica tripartite: *existência, jogada e queda* pelo qual o ser de Dasein é descrito. A existência significa que Dasein é potencialidade-para-ser (*Seinkönnen*); projeta seu estar em várias

possibilidades. A existência representa, assim, o fenômeno do futuro. Então, como a joguei, Dasein sempre se encontra já em um determinado ambiente espiritual e material, historicamente condicionado; em suma, no mundo, em que o espaço de possibilidades é sempre de alguma forma limitado. Isso representa o fenômeno do passado como tendo sido.

Finalmente, como a queda, Dasein existe no meio de seres que são tanto Dasein quanto não Dasein. O encontro com esses seres, "estar ao lado" ou "estar com eles", é possível para Dasein pela presença desses seres dentro do mundo. Isso representa o fenômeno primordial do presente. Assim, Dasein não é temporal pela mera razão de existir "no tempo", mas porque seu próprio ser está enraizado na temporalidade: a unidade original do futuro, do passado e do presente.

A temporalidade não pode ser identificada com o tempo normal do relógio - com simplesmente estar em um ponto no tempo, em um "Agora" após o outro - o que para Heidegger é um fenômeno derivado. Nem a temporalidade de Dasein tem o caráter meramente quantitativo e homogêneo do conceito de tempo encontrado na ciência natural. É o fenômeno do tempo original, do tempo que "temporaliza" a si mesmo no curso da existência de Dasein. É um movimento através de um mundo como um espaço de possibilidades. O "retrocesso" às possibilidades que foram (o passado) no momento da desapersão, e sua projeção no movimento resolutivo "vindo em direção" (o futuro) no momento da existência, que ambos ocorrem em "estar com" os outros (o presente) no momento da queda, proporcionam a unidade original do futuro, do passado, e o presente que constitui uma temporalidade autêntica.

Tão autenticamente temporal, Dasein como potencialidade-ser vem em direção a si mesma em suas possibilidades de ser voltando ao que tem sido; ele sempre vem para si mesmo a partir de uma possibilidade de si

mesmo. Assim, ele se comporta para o futuro, sempre voltando ao seu passado; o passado que não é apenas passado, mas ainda em torno de ter sido.

Mas neste "retrocesso" ao que tem sido que é constitutivo, juntamente com "vir em direção" e "estar com" para a unidade da temporalidade de Dasein, Dasein entrega a si mesmo sua própria "herança" histórica, ou seja, as possibilidades de ser que se resumem a ela. Como autenticamente temporal, Dasein é, portanto, autenticamente histórico. A repetição das possibilidades de existência, do que tem sido, é para Heidegger constitutivo para o fenômeno da história original que está enraizado na temporalidade.

4. A Busca pelo Significado do Ser

Ao longo de sua longa carreira acadêmica, Heidegger estava preocupado com a questão do significado do ser. Sua primeira formulação desta questão remonta aos estudos do ensino médio, durante os quais leu o livro de Franz Brentano *Sobre o Significado do Múltiplo de Ser em Aristóteles*. Em 1907, o Heidegger de 17 anos perguntou: "Se o que é é predicado em múltiplos significados, então qual é o seu significado fundamental? O que significa ser? A questão de ser, sem resposta na época, torna-se a principal questão de *Ser e Tempo* vinte anos depois.

Pesquisando a longa história do significado atribuído ao "ser", Heidegger observa que, na tradição filosófica, geralmente tem sido pressuposto que o ser é ao mesmo tempo o conceito mais universal, o conceito indefinível em termos de outros conceitos e o conceito auto-evidente. Em suma, é um conceito que é mais dado como certo. No entanto, Heidegger afirma que, embora pareçamos entender ser, seu

significado ainda é velado na escuridão. Portanto, precisamos reafirmar a questão do significado do ser.

De acordo com o método de filosofia que ele emprega em seu tratado fundamental, antes de tentar fornecer uma resposta para a questão do ser em geral, Heidegger se propõe a responder à questão do ser do tipo particular de entidade que é o ser humano, que ele chama de *Dasein*. As vívidas descrições fenomenológicas do ser-no-mundo de *Dasein*, especialmente o cotidiano e a resolutividade de *Dasein* em relação à morte, têm atraído muitos leitores com interesses relacionados à filosofia existencial, teologia e literatura.

Os conceitos básicos como temporalidade, compreensão, historicidade, repetição e existência autêntica ou inautêntica foram levados para e mais explorados em seus trabalhos posteriores. Ainda assim, do ponto de vista da busca pelo significado de ser, *Ser e Tempo* foi um fracasso e permaneceu inacabado. Como o próprio Heidegger admitiu em seu ensaio posterior, "Carta sobre o Humanismo" (1946), a terceira divisão de sua primeira parte, intitulada "Tempo e Ser", foi retida "porque o pensamento falhou em dizer adequado da *virada* e não teve sucesso com a ajuda da linguagem da metafísica". A segunda parte também permaneceu sem escrita.

"A virada" (*Kehre*) que ocorre na década de 1930 é a mudança no pensamento de Heidegger mencionado acima. A consequência da "virada" não é o abandono da questão principal de *Ser e Tempo*. Heidegger enfatiza a continuidade de seu pensamento ao longo da mudança. No entanto, como "tudo é invertido", até mesmo a questão sobre o significado do Ser é reformulada no trabalho posterior de Heidegger. Torna-se uma questão da abertura, ou seja, da verdade, do ser. Além disso, uma vez que a abertura do ser refere-se a uma situação dentro

da história, o conceito mais importante no posterior Heidegger torna-se a história do ser.

Para um leitor não familiarizado com o pensamento de Heidegger, tanto a "questão do significado do ser" quanto a expressão "história do ser" soam estranhas. Em primeiro lugar, tal leitor pode argumentar que quando algo é dito *ser*, não há nada expresso que a palavra "Ser" possa denotar adequadamente. Portanto, a palavra "ser" é um termo sem sentido e a busca heideggeriana pelo significado do ser é, em geral, um mal-entendido. Em segundo lugar, o leitor também pode pensar que o ser de Heidegger não é mais provável ter uma história do que o ser de Aristóteles, então a "história do ser" também é um mal-entendido. No entanto, a tarefa de Heidegger é justamente mostrar que há um conceito significativo de ser. "Entendemos o 'is' que usamos na fala", afirma ele, "embora não o compreendamos conceitualmente".

Portanto, Heidegger pergunta: Pode ser pensado? Podemos pensar em seres: uma mesa, minha mesa, o lápis com o qual estou escrevendo, o prédio da escola, uma forte tempestade nas montanhas... mas *ser*? Se o ser cujo significado Heidegger procura parece tão evasivo, quase como nada, é porque não é uma entidade. Não é alguma coisa; não é um ser. "Ser é essencialmente diferente de um ser, dos seres." A "diferença ontológica", a distinção entre ser (*das Sein*) e seres (*das Seiende*), é fundamental para Heidegger. O esquecimento do ser que, segundo ele, ocorre no curso da filosofia ocidental equivale ao esquecimento dessa distinção.

A concepção da história do ser é de importância central no pensamento de Heidegger. Já em *Ser e Tempo* sua ideia é prevista como "a destruição da história da ontologia". Nos escritos posteriores de Heidegger, a história é consideravelmente reformulada e chamada de "história do ser" (*Seinsgeschichte*). O início desta história, como contado

por Heidegger especialmente nas palestras de Nietzsche, é o fim, a conclusão da filosofia por sua dissolução em ciências particulares e niilismo – a falta de dúvida do ser, um beco sem saída para o qual o Ocidente tem corrido. Heidegger argumenta que a questão de ser ainda forneceria um estímulo à pesquisa de Platão e Aristóteles, mas foi precisamente com eles que a experiência original de ser dos primeiros gregos foi coberta. O fatídico evento foi seguido pelo gradual escoamento da distinção entre ser e seres.

Descrito de várias formas por diferentes filósofos, o ser foi reduzido a um ser: a *ideia* em Platão, *substantia* e *actualitas* na filosofia medieval, objetividade na filosofia moderna e vontade de poder em Nietzsche e pensamento contemporâneo. A tarefa que Heidegger mais tarde estabelece diante de si mesmo é, então, fazer um caminho de volta ao início primordial, para que o "beco sem saída" possa ser substituído por um novo começo. E como o início primordial do pensamento ocidental está na Grécia antiga, a fim de resolver os problemas da filosofia contemporânea e reverter o curso da história moderna, Heidegger finalmente se volta para ajudar os Pré-socráticos, os primeiros pensadores ocidentais.

5. Superação da Metafísica

Para o Heidegger posterior, a "filosofia ocidental", na qual ocorre o esquecimento do ser, é sinônimo de "a tradição da metafísica". A metafísica pergunta sobre o ser dos seres, mas de tal forma que a questão do ser como tal é desconsiderada, e ser em si é obliterada. A "história do ser" heideggeriana pode, assim, ser vista como a história da metafísica, que é a história do esquecimento do ser. No entanto, olhando de outro

ângulo, a metafísica também é a maneira de pensar que olha além dos seres em direção ao seu solo ou base.

Cada metafísica visa o *absolutum de fundamentum*, o solo de tal metafísica que se apresenta indubitavelmente. Em Descartes, por exemplo, o *fundmentum absolutum* é atingido pelo argumento "*Cogito*". A metafísica cartesiana é caracterizada pela subjetividade porque tem seu fundamento no sujeito auto-certo. Além disso, a metafísica não é apenas a filosofia que faz a questão do ser dos seres. No final da filosofia – ou seja, em nossa era atual, onde ocorre a dissolução da filosofia em ciências particulares – as ciências ainda falam do ser do que é como um todo. No sentido mais amplo deste termo, a metafísica é, portanto, para Heidegger, qualquer disciplina que, explicitamente ou não, forneça uma resposta à questão do ser dos seres e de sua terra.

Em tempos medievais tal disciplina era a filosofia escolástica, que definia os seres como *entia creatum* (coisas criadas) e lhes dava seu terreno em *ens perfectissimum* (o ser perfeito), Deus. Hoje a disciplina é a tecnologia moderna, através da qual o ser humano contemporâneo se estabelece no mundo trabalhando nela nos diversos modos de fazer e moldar. A tecnologia forma e controla a posição humana no mundo de hoje. Ele domina e domina os seres de várias maneiras.

"Diferentemente dos seres dominadores, o pensamento dos pensadores é o pensamento do ser." Heidegger acredita que o pensamento grego primitivo ainda não é metafísica. Os pensadores pré-socráticos colocam a questão sobre o ser dos entes, mas de tal forma que o próprio ser é aberto. Eles experimentam o ser dos entes como a presença do que está presente. Ser como presenciar significa perdurar no desvelamento, no desvelar.

Ao longo de suas obras posteriores, Heidegger usa várias palavras para transmitir corretamente essa experiência grega. O que é, o que está presente, o descoberto, é "o que aparece por si mesmo, ao aparecer se mostra, e neste auto-mostrar se manifesta". É o "surgimento emergente, o desdobramento que perdura". Ele descreve essa experiência com as palavras gregas *phusis* (dominação emergente) e *alêtheia* (revelação). Ele tenta mostrar que os primeiros gregos não "objetificavam" os seres (eles não tentavam reduzi-los a um objeto para o sujeito pensante), mas os deixavam ser como eram, como autoexibição surgindo no desvelamento. Eles experimentaram a fenomenalidade do que está presente, sua autoexibição radiante. O afastamento da tradição filosófica ocidental da preocupação com o que está presente na presença, dessa experiência única que surpreendeu os gregos, teve profundas consequências teóricas e práticas.

Segundo Heidegger, a experiência do que está presente na presença significa a experiência verdadeira e não mediada das "coisas mesmas". Podemos lembrar que o apelo às "coisas mesmas" foi incluído no programa husserliano da fenomenologia. Por meio da descrição fenomenológica, Husserl tentou chegar aos fenômenos puros e descrever os seres tal como eram dados independentemente de quaisquer pressuposições.

Para Heidegger, essa tentativa tem, no entanto, um sério inconveniente. Como a tradição da filosofia moderna que o precedeu, Husserl se posicionou no terreno da subjetividade. A subjetividade ou consciência transcendental era para ele "o único ser absoluto". Era a pressuposição que não havia sido contabilizada em seu programa que pretendia ser sem pressuposição. Consequentemente, na visão de Heidegger, a tentativa husserliana de chegar a fenômenos puros e não

mediados falha. A fenomenologia de Husserl parte da fenomenalidade original dos entes e os representa em termos do sujeito pensante como seu fundamento pressuposto.

Em contraste, Heidegger argumenta, para os pré-socráticos, os seres são fundamentados no ser como presença. Ser, no entanto, não é um fundamento. Para os primeiros gregos, sendo ilimitado em sua revelação, aparece como um abismo, a fonte do pensamento e da admiração. O ser põe tudo em questão, lança o ser humano fora de qualquer terreno habitual e abre diante dele o mistério da existência.

O afastamento da tradição filosófica ocidental do que está presente na apresentação resulta na metafísica. Heidegger acredita que a metafísica de hoje, na forma de tecnologia e o pensamento calculista relacionado a ela, tornou-se tão difundida que não há reino da vida que não esteja sujeito ao seu domínio. Ela impõe ao ser humano seu caráter tecnológico-científico-industrial, tornando-se o único critério da estada humana na terra. Como acaba degenerando em ideologias e visões de mundo, a metafísica oferece uma resposta à questão do ser dos seres para homens e mulheres contemporâneos, mas remove habilmente de suas vidas o problema de sua própria existência.

Além disso, porque seu domínio sobre os seres humanos contemporâneos é tão poderoso, a metafísica não pode ser simplesmente descartada ou rejeitada. Qualquer tentativa direta de fazê-lo apenas fortalecerá seu domínio. A metafísica não pode ser rejeitada, cancelada ou negada, mas pode ser superada demonstrando seu niilismo. No uso do termo por Heidegger, "niilismo" tem um significado muito específico. Refere-se ao esquecimento do ser. O que permanece inquestionado e esquecido na metafísica é o ser; portanto, é niilista.

De acordo com Heidegger, a humanidade ocidental em todas as suas relações com os seres é sustentada pela metafísica. Cada idade, cada época humana, não importa por mais diferentes que sejam... A Grécia depois dos pré-socráticos, Roma, a Idade Média, a modernidade – afirmou uma metafísica e, portanto, é colocada em uma relação específica com o que é como um todo. A metafísica indaga sobre o ser dos entes, mas reduz o ser a um ser; não pensa no ser como sendo. Na medida em que o próprio ser é obliterado nela, a metafísica é niilismo. A metafísica de Platão não é menos niilista que a de Nietzsche.

Consequentemente, Heidegger tenta demonstrar o niilismo da metafísica em seu relato da história do ser, que ele considera como a história do esquecimento do ser. Sua tentativa de superar a metafísica não se baseia em uma posição de senso comum de um conjunto diferente de valores ou no estabelecimento de uma visão de mundo alternativa, mas está relacionada ao seu conceito de história, cujo tema central é a repetição de as possibilidades de existência. Essa repetição consiste em pensar o ser de volta ao começo primordial do Ocidente – à experiência grega primitiva do ser como presença – e repetir esse começo, para que o mundo ocidental possa começar de novo.

6. Do Primeiro Começo ao Novo Começo

Muitos estudiosos percebem algo único no início grego da filosofia. É comumente reconhecido que Tales e seus sucessores fizeram perguntas generalizadas sobre o que é como um todo e propuseram respostas gerais e racionais que não eram mais baseadas em um fundamento teológico. No entanto, Heidegger não associa o início único à pretensa descoberta da racionalidade e da ciência. Na verdade, ele afirma que tanto a

racionalidade quanto a ciência são desenvolvimentos posteriores, de modo que não podem ser aplicados ao pensamento pré-socrático.

A seu ver, os pré-socráticos perguntam: "O que são os entes como um todo?" e eles respondem: *aletheia* - revelação. Eles experimentam o ente em sua fenomenalidade: como o que está presente no presenciar. Mas o pensamento posterior que começa com Platão e Aristóteles é incapaz de acompanhar o início. Com Platão e Aristóteles começa a metafísica e tem origem a história do esquecimento do ser.

O objetivo que o último Heidegger se propõe é precisamente retornar à experiência original do ente no ser que está no início do pensamento ocidental. Essa experiência não mediada do ente em sua fenomenalidade pode ser descrita de várias maneiras: o que está presente no presenciar, o desvelamento do que está presente, a revelação original do ente. Repetir o princípio primordial mais originalmente em sua originalidade significa nos trazer de volta às experiências pré-socráticas, revelá-las e deixá-las como são originalmente. Mas a repetição não é por causa dos próprios pré-socráticos.

A obra de Heidegger não é um mero estudo acadêmico e antiquário do pensamento grego primitivo, nem é uma afirmação do modo de vida grego há muito perdido. Ocorre na perspectiva do niilismo e do esquecimento do ser, ambos desconhecidos dos gregos, e tem como meta as possibilidades futuras de existência. Acontece como a escuta que se abre às palavras dos pré-socráticos da nossa época contemporânea, da época da imagem e da representação do mundo, o mundo marcado pelo domínio da tecnologia e pelo esquecimento do ser. No início, a tarefa dos gregos era fazer a pergunta "O que são os entes?" e, portanto, trazer os entes como um todo ao primeiro reconhecimento e à interpretação mais simples. Ao final, a tarefa é questionar o que foi esquecido ao final de uma

longa tradição de filosofia-metafísica. O novo começo começa assim com a questão do ser.

Desde *Ser e Tempo* (1927), onde a questão do significado do ser é desenvolvida pela primeira vez, mas ainda expressa na linguagem da metafísica, até "*Tempo e Ser*" (1962), onde é feita uma tentativa de pensar o ser sem levar em conta a metafísica, Heidegger faz um círculo completo. Heidegger começa por questionar os múltiplos sentidos do ser e acaba por admitir a sua multiplicidade e reconhecer que existem múltiplas determinações ou sentidos do ser em que o ser se revela na história. No entanto, em nenhum desses significados o ser se dá plenamente. "À medida que se revela nos entes, o ser se retira". Há uma retirada essencial do ser. Portanto, a verdade do ser não é nenhuma de suas determinações históricas particulares - ideia, *substantia*, *actualitas*, objetividade ou vontade de poder.

A verdade do ser pode ser definida como a abertura, a região livre que sempre fora de vista oferece o espaço de jogo para as diferentes determinações do ser e das épocas humanas nelas estabelecidas. É o que existe antes das coisas atuais e lhes confere a possibilidade de se manifestar como o que é presente, *ens creatum* e objetos.

A verdade do ser, sua abertura, não é para Heidegger algo que possamos meramente considerar ou pensar. Não é nossa própria produção. É onde sempre nos posicionamos. Encontramo-nos lançados num ambiente historicamente condicionado, numa época em que a decisão sobre a interpretação predominante do ser do ser já é feita por nós. No entanto, ao colocar a questão do ser, podemos pelo menos tentar nos libertar de nosso condicionamento histórico. O programa de Heidegger expresso em "*O fim da filosofia e a tarefa do pensar*" (1964) consiste apenas no caráter do pensamento que não tenta dominar, mas se

empenha em revelar e abrir o que se mostra, emerge e se manifesta. Quando Heidegger nos exorta a permanecer no ser, ele não apenas nos pede para reconhecer nosso próprio lugar na história do ser, mas para ser orientado para o futuro e ver o futuro em unidade com o passado como tendo sido e presente. Significa transformar-se em ser em sua retirada reveladora.

7. Da Filosofia à Teoria Política

Heidegger nunca alegou que sua filosofia estava preocupada com a política. No entanto, há certamente algumas implicações políticas de seu pensamento. Ele percebe a cultura metafísica do Ocidente como uma continuidade. Começa com Platão e termina com a modernidade, e o domínio da ciência e tecnologia. Assim, ele implica na forma pós-modernista que o nazismo e a bomba atômica, Auschwitz e Hiroshima, têm sido algo como a "realização" da tradição da metafísica ocidental e tenta se distanciar dessa tradição. Ele recorre aos Pré-socráticos a fim de recuperar um modo de pensamento pré-metafísico que serviria como ponto de partida para um novo começo.

No entanto, sua grande visão da história essencial do Ocidente e do niilismo ocidental pode ser questionada. A modernidade, cujo desenvolvimento envolve não apenas uma revolução tecnológica, mas também uma revolução social, que liberta indivíduos de comunidades religiosas e étnicas, de paróquias e laços familiares, e que afirma valores materialistas, pode ser considerada como uma partida radical das tradições clássicas e cristãs anteriores. Ao contrário do argumento de Heidegger, em vez de ser uma mera continuidade, a história "essencial" do Ocidente pode então ser vista como uma história de transformações radicais. O cristianismo desafia o mundo clássico, assimilando alguns

aspectos dele, e por sua vez é desafiado pela modernidade. A modernidade derruba as ideias e valores da cultura tradicional (cristã e clássica) do Ocidente, e, uma vez que se torna global, leva à erosão das culturas tradicionais não ocidentais.

Sob a cobertura de imensa profundidade especulativa e rico vocabulário ontológico cheio de jogo de palavras intrincado (ambos que tornam seus escritos extremamente difíceis de seguir) Heidegger expressa uma simples visão política. Ele é um pensador revolucionário que nega a divisão filosófica tradicional entre teoria e prática, e isso é especialmente claro quando ele declara corajosamente em sua *Introdução à Metafísica* que "empreendemos a grande e longa tarefa de demolir um mundo que envelheceu e de construí-lo verdadeiramente de novo". Ele quer derrubar a cultura tradicional do Ocidente e construí-la novamente com base em tradições anteriores em nome do ser.

Como outros pensadores da modernidade, ele adota uma perspectiva eurocêntrica e vê o renascimento da sociedade alemã como uma condição para o renascimento da Europa (ou do Ocidente), e o da Europa como condição para o renascimento do mundo inteiro; Como eles, enquanto rejeitam Deus como um fim, ele tenta criar pontas fabricadas para os seres humanos. Por fim, na famosa entrevista com O Espelho (*Der Spiegel*), ele expressa sua desilusão com seu projeto e diz: "A filosofia não será capaz de trazer uma mudança direta do estado atual do mundo... A grandeza do que deve ser pensado é muito grande. Como ser, que ele descreve como "divulgação de auto-ocultação", depois de fazer uma divulgação que ele retira; depois de provocar uma revolução, ele deixa todos os seus problemas para os outros. Ele diz: "apenas um Deus ainda pode nos salvar", mas o Deus para quem, na ausência de pensamento

filosófico, ele agora olha claramente não é claramente o dos cristãos ou de qualquer religião contemporânea.

Na entrevista de *Spiegel*, Heidegger nos diz que, para começar de novo, precisamos ir para as tradições de pensamento "idade-antiga" (ou seja, pré-clássica e pré-metafísica). Ele invoca o conceito da *antiga polis*. No entanto, como ele não quer se preocupar com a questão da ética (além de dizer na "Carta do Humanismo" que a palavra "*ética*" apareceu pela primeira vez na escola de Platão" e, portanto, implicando que a ética não pensa a verdade do ser e é niilista), ele não considera o fato de que mesmo em tempos pré-platônicos e pré-socráticos uma *polis* grega era uma comunidade ética, em que questões morais foram levantadas e discutidas.

A *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, os poemas de Hesíodo, e as tragédias de Sófocles, bem como os outros textos gregos antigos, incluindo a monumental obra política de Tucídides, a *História da Guerra do Peloponeso*, expressam preocupações com o comportamento ético tanto nos níveis individual quanto comunitário. Além disso, a força da civilização ocidental, na medida em que suas raízes podem ser traçadas à Grécia antiga, é que desde o seu início foi baseada na racionalidade, entendida como livre debate, e na afirmação de valores morais fundamentais. Sempre que se voltava para a irracionalidade e o relativismo moral, como no nazismo e no comunismo, essa civilização estava em declínio.

Portanto, é provável que Heidegger esteja enganado em seu diagnóstico dos males da sociedade contemporânea, e sua solução para esses males parece estar errada. Fazer a questão do ser (e, chamar a atenção para esta questão é certamente sua contribuição significativa) é certamente uma adição importante, mas nunca um substituto para fazer perguntas morais no espírito de racionalidade e liberdade.

Heidegger afirma que o ser humano como *Da-sein* pode ser entendido como o "lá" (*Da*) que ser (*Sein*) requer para se divulgar. O ser humano é o ser único cujo ser tem o caráter de abertura para o Ser. Mas homens e mulheres também podem se afastar de ser, esquecer seus verdadeiros eus e, assim, privar-se de sua humanidade. Esta é, na opinião de Heidegger, a situação dos humanos contemporâneos, que substituíram o autêntico questionamento sobre sua existência por respostas prontas servidas por ideologias, mídia de massa e tecnologia avassaladora.

Consequentemente, Heidegger tenta trazer os homens e mulheres de hoje de volta à questão do ser. No início da tradição da filosofia ocidental, o ser humano foi definido como *racionalidade animal*, o animal dotado de razão. Desde então, a razão tornou-se um valor absoluto que através da educação provoca uma transformação gradual de todas as esferas da vida humana. Não é mais razão no sentido moderno do pensamento calculista, acredita Heidegger, que precisamos hoje, mas mais abertura para e mais reflexão sobre o que está mais próximo de nós – sendo.

8. Obras Coletadas de Heidegger

As publicações anteriores de Heidegger e transcrições de suas palestras estão sendo *apresentadas em Gesamtausgabe*, a edição completa de suas obras. O *Gesamtausgabe*, que ainda não está completo e projetado para encher cerca de cem volumes, é publicado por Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. A série é composta por quatro divisões: (I) Redações Publicadas 1910-1976; (II) Palestras de Marburgo e Freiburg, 1919-1944; (III) Monografias privadas e Palestras, 1919-1967; (IV) Notas e Fragmentos. Abaixo há uma lista das obras coletadas de Martin Heidegger.

Traduções e editores em inglês são citados a cada trabalho traduzido para o inglês.

a. Escritos Publicados, 1910-1976

- *Frühe Schriften* (1912-16).
- *Sein und Zeit* (1927). Traduzido como *Ser e Tempo* por John Macquarrie e Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1978).
- *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Traduzido como *Kant and the Problem of Metaphysics*, por Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1997).
- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-68). Traduzido como *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, por Keith Hoeller (Amherst, New York: Humanity Books, 2000).
- *Holzwege* (1935-46).
 - "Der Ursprung der Kunstwerkes." Traduzido como "A Origem da Obra de Arte", de Albert Hofstadter, em *Poesia, Linguagem, Pensamento* (Nova York: Harper & Row, 1971), e em *Escritos Básicos* (Nova York: Harper & Row, 1977, 1993).
 - "Die Zeit des Weltbildes." Traduzido como "A Era do Mundo" por William Lovitt em *The Question About Technology and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1977).
 - "Hegels Begriff der Erfahrung."
 - "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'." Traduzido como "A Palavra de Nietzsche: 'Deus Está Morto'" por William Lovitt em *A Questão sobre Tecnologia e Outros Ensaios*.
 - "Wozu Dichter?". Traduzido como "Para que são poetas?" por Albert Hofstadter, em *Poesia, Linguagem, Pensamento*.

- "*Der Spruch der Anaximander*." Traduzido como "O Fragmento de Anaximandro" por David F. Krell e Frank A. Capuzzi em *Early Greek Thinking* (Nova York: Harper & Row, 1975).
- Vol. I, *Nietzsche I* (1936-39). Traduzido como *Nietzsche I: The Will to Power as Art* por David F. Krell (Nova York: Harper & Row, 1979)
- Vol. II, *Nietzsche II* (1939-46). Traduzido como "A Eterna Recorrência do Mesmo" por David F. Krell em *Nietzsche II: A Eterna Recorrência do Mesmo* (Nova York, Harper & Row, 1984).
- *Vorträge und Aufsätze* (1936-53).
 - "*Die Frage nach der Technik*." Traduzido como "A Questão relativa à Tecnologia" por William Lovitt em *A Questão sobre Tecnologia e Outros Ensaios*.
 - "*Wissenschaft und Besinnung*." Traduzido como "Ciência e Reflexão" por William Lovitt em *A Questão sobre Tecnologia e Outros Ensaios*.
 - "*Überwindung der Metaphysik*." Traduzido como "Superando metafísica" por Joan Stambaugh em *The End of Philosophy* (Nova York: Harper & Row, 1973).
 - "*Wer ist Nietzsches Zarathustra*." Traduzido como "Quem é a Zarathustra de Nietzsche?" por David F. Krell em *Nietzsche II: A Eterna Recorrência do Mesmo*.
 - "*Bauen Wohnen Denken*." Traduzido como "Construindo Pensando em Habitação".
 - "*Das Ding*". Traduzido como "A Coisa" por Albert Hofstadter, em *Poesia, Linguagem, Pensamento*.
 - "... *dichterisch wohnet der Mensch...*" Traduzido como "... Poeticamente Homem Habita..." por Albert Hofstadter, em *Poesia, Linguagem, Pensamento*.

- "*Logos*". Traduzido como "Logos (Heráclito, Fragmento B 50)" por David F. Krell e Frank A. Capuzzi em *Early Greek Thinking*.
- "*Moirá*". Traduzido como "Moirá (Parmenides VIII, 34-41)" por David F. Krell e Frank A. Capuzzi em *Early Greek Thinking*.
- "*Aletheia*". Traduzido como "Aletheia (Heraclius, Fragmento B 16)" por David F. Krell e Frank A. Capuzzi em *Early Greek Thinking*.
- *Heisst Denken?*(1951-52). Traduzido como *What Is Called Thinking?*
- *Wegmarken*(1919-58). Traduzido como *Pathmarks*. Editado por William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
 - Contém: "Comentários sobre a Psicologia das Visões de Mundo de Karl Jaspers" (1919/21), "Fenomenologia e Teologia" (1927), "Do Último Curso de Palestras de Marburg" (1928), "O que é Metafísica?" (1929), "On the Essence of Ground" (1929), "On the Essence of Truth" (1930), "Platão's Doctrine of Truth" (1931-1932, 1940), "On the Essence and Concept in Aristóteles B 1" (1939), "Postscript to 'What is Metaphysics?'" (1943); "Carta sobre Humanismo" (1946), "Introdução a 'O que é Metafísica?'" (1949), "Sobre a Questão do Ser" (1955), "Hegel and the Greeks" (1958), "Tese de Kant Sobre o Ser" (1961).
- *Der Satz vom Grund*(1955-56). Traduzido como *O Princípio da Razão* por Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1991).
- *Identität und Differenz*(1955-57). Traduzido como *Identidade e Diferença* por Joan Stambaugh (Nova Iorque: Harper & Row, 1969).
- *Unterwegs zur Sprache*(1950-59). Traduzido como *On the Way to Language* por Peter D. Hertz (Nova York: Harper & Row, 1971).
- *Aus der Erfahrung des Denkens*(1910-76).

- *Zur Sache des Denkens* (1962-64). Traduzido como *On Time and Being* por Joan Stambaugh (Nova York: Harper & Row, 1972). Contém: "Tempo e Ser", "O Fim da Filosofia e a Tarefa de Pensar" e "Meu Caminho para a Fenomenologia".
- *Seminare* (1951-73).
- *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976).

b. Palestras de Marburg e Freiburg, 1919-1944

- *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie* (semestre de inverno, 1923-1924).
- *Aristóteles: Rhetorik* (semestre de verão, 1924).
- *Sofistes* (semestre de inverno, 1924-1925). Traduzido como *Sophist de Platão* por Richard Rojcewicz e Andre Schuwer (Bloomington, Indiana University Press, 1997).
- *Prolegomena zur Geschite des Zeitbegriffs* (semestre de verão de 1925). Traduzido como *História do Conceito do Tempo* por Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985).
- *Logik: Die frage nach der Wahrheit* (semestre de inverno 1925-1926).
- *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (semestre de verão de 1926).
- *Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant* (semestre de inverno 1926-1927).
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verão de 1927). Traduzido como *Os Problemas Básicos da Fenomonologia* por Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982).
- *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (semestre de inverno 1927-1928). Traduzido como *Interpretações Fenomenológicas da Crítica de Razão Pura de*

Kant por Parvis Emad e Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (semestre de verão de 1928). Traduzido como *The Metaphysical Foundations of Logic* por Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984).
- *Einleitung in die Philosophie* (semestre de inverno 1928-1929).
- *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (semestre de verão, 1929).
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (semestre de inverno, 1929-1930). Traduzido como *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* por William McNeill e Nicholas Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995).
- *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (semestre de verão, 1930).
- *Hegels Phänomenologie des Geistes* (semestre de inverno, 1930-1931). Traduzido como *Hegel's Phenomenology of Spirit* por Parvis Emad e Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1988).
- *Aristóteles: Metaphysik IX* (semestre de verão, 1931). Traduzido como *Metafísica de Aristóteles Theta 1-3 Sobre a Essência e A Realidade da Força* por Walter Brogan e Peter Warnek (Bloomington: Indiana University Press, 1995).
- *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (semestre de inverno, 1931-1932).
- *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (semestre de verão de 1932).
- *Sein und Wahrheit* (semestre de inverno, 1933-1934).

- *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (semestre de verão de 1934).
- *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (semestre de inverno, 1934-1935).
- *Einführung in die Metaphysik* (semestre de verão, 1935). Traduzido como *Uma Introdução à Metafísica* por Gregory Fried e Richard Polt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000).
- *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen.* (semestre de inverno, 1935-1936). Traduzido como *What Is a Thing* por W. B. Barton, Jr. e Vera Deutsch, (Chicago: Henry Regnery Company, 1967).
- *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (semestre de verão de 1936). Traduzido como *Tratado de Schelling sobre a Essência da Liberdade Humana* por Joan Stambaugh, (Atenas: Ohio University Press, 1984).
- *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (semestre de inverno, 1936-1937). Traduzido como *Nietzsche I: The Will to Power as Art* por David F. Krell (Nova York, Harper & Row, 1979).
- *Nietzsches Metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (semestre de verão de 1937). Traduzido como "A Eterna Recorrência do Mesmo" em *Nietzsche II: A Eterna Recorrência do Mesmo* por David F. Krell (Nova York: Harper & Row, 1984).
- *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (semestre de inverno, 1937-1938). Traduzido como *Perguntas Básicas de Filosofia* por Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982).

- *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung* (semestre de inverno, 1938-1939).
- *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (semestre de verão de 1939). Traduzido como "A Vontade de Poder como Conhecimento" em *Nietzsche III: A Vontade de Poder como Conhecimento e Metafísica* por Joan Stambaugh (Nova York, Harper & Row, 1987).
- *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (segundo trimestre, 1940).
- *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende (1809)* (primeiro trimestre, 1941).
- *Nietzsches Metaphysik* (1941-2). *Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten* (1944-5).
- *Grundbegriffe* (semestre de verão de 1941). Traduzido como *Conceitos Básicos* por Gary Aylesworth (Bloomington: Indiana University Press, 1993).
- *Hölderlins Hymne "Andenken"* (semestre de inverno, 1941-1942).
- *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (semestre de verão de 1942). Traduzido como *Hölderlin's Hymn "The Ister"* de William McNeill e Julia Davis (Bloomington: Indiana University Press, 1996).
- *Parmenides* (semestre de inverno, 1942-1943). Traduzido como *Parmenides* por Andre Schuwer e Richard Rojcewicz (Bloomington, Indiana University Press, 1992).
- *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)*. (semestre de verão, 1943); *2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (semestre de verão, 1944).
- *Zur Bestimmung der Philosophie (1919)*.

- *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de inverno, 1919-1920).
- *Phaenomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verão de 1920).
- *Phänomenologie des religiösen Lebens* (semestre de verão de 1921).
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles: Einführung in die phänomeno-logische Forschung* (semestre de inverno, 1921-1922).
- *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik.* (semestre de verão de 1922).
- *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (semestre de verão de 1923).
Traduzido como *Ontology: The Hermeneutics of Facticity* de John van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

c. Monografias privadas e palestras, 1919-1967

- *Der Begriff der Zeit* (1924). Traduzido como *O Conceito do Tempo* por William McNeill, (Oxford: Blackwell, 1992).
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). Traduzido como *Contribuições para a Filosofia: (De Enowning)* por Parvis Emad e Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
- *O Besinnung.*
- *Metaphysik und Nihilismus. Die Überwindung der Metaphysik. Das Wesen des Nihilismus.*
- *Hegel. Morra Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (1938-1939, 1941). 2 *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942).
- *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940).
- *Das Ereignis* (1941)

- *Wahrheitsfrage als Vorfrage. Die Aletheia: Die Erinnerung in den ersten Anfang; Entmachtung der Ousis (1937).*
- *Zu Hölderlin - Griechenlandreisen.*
- *Feldweg-Gespräche. (1944-1945)*
- *Bremer und Freiburger Vorträge.*
- *Vorträge Vom Wesen der Wahrheit Palestra de Freiburg (1930). Der Ursprung der Kunstwerkes (1935).*
- *Gedachtes, gedachtes.*
- *Anmerkungen zu "Vom Wesen des Grundes" (1936). Eine Auseinandersetzung mit "Sein und Zeit" (1936). Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit (1936).*
- *Marburger Übungen. Auslegungen der Aristotelischen "physik".*
- *Leibniz-Übungen.*

d. Notas e Fragmentos

- *Vom Wesen der Sprache*
- *Übungen SS 1937. Nietzsches metaphysische Grundstellung. Sein und Schein (1937)*
- *Einübung em Das Denken. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. Die Bedrohung der Wissenschaft.*
- *Überlegungen II-VI.*
- *Überlegungen VII-XI.*
- *Überlegungen XII-XV.*

Informações do autor

W. J. Korab-Karpowicz

Anglo-Americana da República Tcheca de Praga

HANNAH ARENDT

Hannah Arendt (1906-1975) é uma filósofa política do século XX cujos escritos não se reúnem facilmente em uma filosofia sistemática que expõe e expande um único argumento sobre uma sequência de obras. Em vez disso, seus pensamentos abrangem o totalitarismo, a revolução, a natureza da liberdade e as faculdades de pensamento e julgamento.

A questão com a qual Arendt se envolve com mais frequência é a natureza da política e da vida política, distinta de outros domínios da atividade humana. A obra de Arendt, se é que se pode dizer que faz alguma coisa, empreende essencialmente uma reconstrução da natureza da existência política. Essa busca se configura como decididamente fenomenológica, um indicador da profunda influência exercida sobre ela por Heidegger e Jaspers.

Partindo de uma priorização fenomenológica do caráter experiencial da vida humana e descartando o esquema conceitual da filosofia política tradicional, Arendt pretende, com efeito, tornar disponíveis as estruturas objetivas e as características do ser-no-mundo político como um modo distinto de experiência humana. Esta investigação abrange o resto da vida e obra de Arendt. Durante seu curso, emergem temas recorrentes que ajudam a organizar seu pensamento – temas como a possibilidade e as condições de uma vida pública humana e democrática, as forças que ameaçam tal vida, o conflito entre interesses privados e públicos e a intensificação dos ciclos de produção e consumo.

À medida que essas questões reaparecem, Arendt as elabora e as refina, raramente relaxando a investigação sobre a natureza da existência política. A faceta mais famosa dessa investigação, muitas vezes considerada também a mais original, é o esboço de Arendt da faculdade de julgamento humano. Com isso, ela desenvolve uma base sobre a qual o

juízo político de mente pública pode sobreviver, apesar dos eventos calamitosos do século 20 que ela vê como tendo destruído a estrutura tradicional para tal juízo.

O artigo prossegue traçando um mapa aproximadamente cronológico de suas principais obras. Ele se esforça para iluminar as continuidades e conexões dentro desses trabalhos em uma tentativa de sincronizá-los como um corpo de pensamento coerente, mas totalmente funcional.

ÍNDICE

1. Cronologia da Vida e Obras
2. O Pensamento de Arendt: Contexto e Influências
3. Sobre o totalitarismo
4. A condição humana
 - a. A *Vita Activa*: Labor, Trabalho e Ação
 - I. Labor: Humanidade como *Animal Laborans*
 - II. Trabalho: A Humanidade como *Homo Faber*
 - III. Ação: Humanidade como *Zoon Politikon*
5. Na Revolução
6. Eichmann e a "banalidade do mal"
7. Pensando e Julgando
8. Influência
9. Críticas e controvérsias
10. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Principais obras de Arendt
 - b. Leitura adicional recomendada

1. Cronologia da Vida e Obras

A filósofa política Hannah Arendt (1906-1975), nasceu em Hannover, Alemanha, em 1906, filha única de judeus seculares. Durante a infância, Arendt mudou-se primeiro para Königsberg (Prússia Oriental) e depois para Berlim. Em 1922-23, Arendt começou seus estudos (em teologia clássica e cristã) na Universidade de Berlim, e em 1924 ingressou na Universidade de Marburg, onde estudou filosofia com Martin Heidegger. Em 1925 ela começou um relacionamento romântico com Heidegger, mas terminou no ano seguinte. Ela se mudou para Heidelberg para estudar com Karl Jaspers, o filósofo existencialista e amigo de Heidegger. Sob a supervisão de Jaspers, ela escreveu sua dissertação sobre o conceito de amor no pensamento de Santo Agostinho. Ela permaneceu próxima de Jaspers ao longo de sua vida, embora a influência da fenomenologia de Heidegger se mostrasse a maior em sua influência duradoura sobre a obra de Arendt.

Em 1929, ela conheceu Gunther Stern, um jovem filósofo judeu, com quem se envolveu romanticamente e, posteriormente, se casou (1930). Em 1929, sua dissertação (*O conceito de amor de Agostinho*) foi publicada. Nos anos seguintes, ela continuou seu envolvimento na política judaica e sionista, que começou a partir de 1926. Em 1933, temendo a perseguição nazista, ela fugiu para Paris, onde posteriormente conheceu e se tornou amiga de Walter Benjamin e Raymond Aron. Em 1936, ela conheceu Heinrich Blücher, um refugiado político alemão, divorciado de Stern em 1939, e no ano seguinte ela e Blücher se casaram em 1940.

Após a eclosão da guerra, e após a detenção em um campo como "inimigo estrangeiro", Arendt e Blücher fugiram para os EUA em 1941. Morando em Nova York, Arendt escreveu para o jornal de língua alemã *Aufbau* e dirigiu pesquisas para a Comissão de Reconstrução

Cultural Judaica. Em 1944, ela começou a trabalhar no que se tornaria seu primeiro grande livro político, *As Origens do Totalitarismo*. Em 1946, ela publicou "O que é filosofia de existência" e, de 1946 a 1951, trabalhou como editora na Schocken Books em Nova York. Em 1951, foi publicado *As Origens do Totalitarismo*, após o qual ela iniciou a primeira de uma sequência de bolsas de visita e cargos de professora em universidades americanas e obteve a cidadania americana.

Em 1958, ela publicou *A Condição Humana* e *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia*. Em 1959, ela publicou "Reflexões sobre Little Rock", sua controversa consideração do emergente movimento pelos direitos civis dos negros. Em 1961, ela publicou *Entre Passado e Futuro*, e viajou para Jerusalém para cobrir o julgamento do nazista Adolf Eichmann para o *New Yorker*.

Em 1963, ela publicou suas controversas reflexões sobre o julgamento de Eichmann, primeiro na *New Yorker*, e depois em forma de livro como *Eichmann em Jerusalém: um relatório sobre a banalidade do mal*. Neste ano, ela também publicou *Na Revolução*. Em 1967, tendo ocupado cargos em Berkeley e Chicago, ela assumiu um cargo na Nova Escola de Pesquisa Social em Nova York. Em 1968, ela publicou *Homens em tempos sombrios*.

Em 1970, Blücher morreu. Nesse mesmo ano, Arendt deu seu seminário sobre a filosofia do juízo de Kant na Nova Escola (publicado postumamente como *Reflexões sobre a filosofia política de Kant*, 1982). Em 1971 publicou "Pensando e Considerações Morais", e no ano seguinte surgiu *Crise da República*. Nos anos seguintes, ela trabalhou em sua obra projetada em três volumes, *A vida da mente*. Os volumes 1 e 2 (sobre "Pensar" e "Querer") foram publicados postumamente. Ela morreu

em 4 de dezembro de 1975, tendo apenas começado a trabalhar no terceiro e último volume, *Julgando*.

2. O Pensamento de Arendt: Contexto e Influências

Hannah Arendt é a figura mais desafiadora para quem deseja compreender o corpo de sua obra em filosofia política. Ela nunca escreveu nada que representasse uma filosofia política sistemática, uma filosofia na qual um único argumento central é exposto e expandido em uma sequência de trabalhos. Em vez disso, seus escritos cobrem muitos e diversos tópicos, abrangendo questões como totalitarismo, revolução, a natureza da liberdade, as faculdades de “pensar” e “julgar”, a história do pensamento político e assim por diante. Pensadora de argumentação heterodoxa e complicada, os escritos de Arendt inspiram-se em Heidegger, Aristóteles, Agostinho, Kant, Nietzsche, Jaspers e outros. Essa complicada síntese de elementos teóricos é evidenciada na aparente disponibilidade de seu pensamento para uma ampla e divergente gama de posições na teoria política: por exemplo, democratas participativos como Benjamin Barber e Sheldon Wolin, comunitaristas como Sandel e MacIntyre, neo-kantianos intersubjetivistas como Habermas, Albrecht Wellmer, Richard Bernstein e Seyla Benhabib, etc.

No entanto, ainda pode ser possível apresentar seu pensamento não como uma coleção de intervenções discretas, mas como um corpo coerente de trabalho que tem uma única pergunta e uma única abordagem metodológica, que então informa uma ampla gama de questionamentos. A questão com a qual o pensamento de Arendt se envolve, talvez acima de todas as outras, é a da natureza da política e da vida política, distinta de outros domínios da atividade humana. Suas tentativas de explicar uma resposta a esta questão e, a propósito, de

examinar as forças históricas e sociais que vêm ameaçando a existência de um reino político autônomo, têm um caráter distintamente fenomenológico.

A obra de Arendt, se pode-se dizer que faz alguma coisa, pode-se dizer que empreende uma reconstrução fenomenológica da natureza da existência política, com tudo o que isso implica na maneira de pensar e agir.

A natureza fenomenológica do exame (e de fato da defesa) de Arendt da vida política pode ser traçada através da profunda influência exercida sobre ela por Heidegger e Jaspers. Heidegger em particular pode ser visto como tendo um impacto profundo sobre o pensamento de Arendt, por exemplo: em sua suspeita compartilhada do movimento da “tradição metafísica” em direção à contemplação abstrata e longe da compreensão e engajamento imediatos e mundanos, em sua crítica das modernas tentativas calculistas e instrumentais de ordenar e dominar o mundo, em sua ênfase na pluralidade e diferença inelimináveis que caracterizam os seres como aparências mundanas, e assim por diante. Isso não é, no entanto, para encobrir as profundas diferenças que Arendt teve com Heidegger, não apenas com sua filiação política aos nazistas, ou seus movimentos posteriores para a contemplação filosófico-poética e sua correspondente abdicação do engajamento político. No entanto, pode-se afirmar com razão que as indagações de Arendt seguem um ímpeto crucial do projeto de Heidegger em *Ser & Tempo*.

A abordagem distinta de Arendt como pensadora política pode ser compreendida a partir do ímpeto extraído da “fenomenologia do ser” de Heidegger. Ela não procede nem por uma análise de conceitos políticos gerais (como autoridade, poder, estado, soberania etc.) tradicionalmente

associados à filosofia política, nem por uma acumulação agregada de dados empíricos associados à “ciência política”.

Em vez disso, partindo de uma priorização fenomenológica do caráter “fático” e experiencial da vida humana, ela adota um método fenomenológico, procurando assim descobrir as estruturas fundamentais da *experiência* política. Evitando as “construções flutuantes” e esquemas conceituais impostos *a posteriori* a partir da experiência da filosofia política, Arendt segue o retorno da fenomenologia “às próprias coisas” (*zu den Sachen selbst*), visando com tal investigação tornar disponíveis as estruturas objetivas e as características do ser-no-mundo político, distinto de outras (moral, prática, artística, produtiva, etc.) formas de vida.

Portanto, a explicação de Arendt das características constitutivas da *vita activa* em *A Condição Humana* (trabalho, labor, ação) pode ser vista como a descoberta fenomenológica das estruturas da ação humana enquanto existência e experiência, em vez de construções conceituais abstratas ou generalizações empíricas sobre o que as pessoas normalmente fazem. Ou seja, aproximam em relação à especificidade do campo político os 'existenciais', as articulações do Ser do *Dasein* estabelecidas por Heidegger em *Ser e Tempo*.

Essa abordagem fenomenológica da política participa de uma reavaliação ou reversão mais geral da prioridade tradicionalmente atribuída às conceituações filosóficas sobre e acima da experiência vivida. Ou seja, o mundo da experiência e da interpretação comuns (*Lebenswelt*) é tido como primário e o conhecimento teórico é dependente dessa experiência comum na forma de uma tematização ou extrapolação do que está primordial e pré-reflexivamente presente na experiência cotidiana.

Segue-se, para Arendt, que a filosofia política tem um papel fundamentalmente ambíguo em sua relação com a experiência política, na medida em que suas formulações conceituais não apenas articulam as estruturas da experiência pré-reflexiva, mas podem igualmente obscurecê-las, tornando-se preconceitos auto-subsistentes que se sustentam entre a investigação filosófica e as experiências em questão, distorcendo o núcleo fenomenal da experiência, impondo-lhe as lentes de seus próprios preconceitos.

Portanto, Arendt vê o núcleo conceitual da filosofia política tradicional como um impedimento, pois insere pressupostos entre o investigador e os fenômenos políticos em questão. Em vez de seguir a prescrição metodológica de Husserl de um "entre parênteses" (*epoché*) da postura filosófica predominante, a de Arendt segue o histórico *Abbau* ou *Destruktion* de Heidegger para limpar as incrustações distorcidas da tradição filosófica, com o objetivo de descobrir o caráter originário da experiência política que foi em grande parte ocluída.

Não há uma maneira simples de apresentar as diversas indagações de Arendt sobre a natureza e o destino do político, concebido como um modo distinto de experiência e existência humana. Seu *corpus* de escritos apresenta uma gama de argumentos e desenvolve uma gama de distinções conceituais, que se sobrepõem de texto a texto, formando uma teia de excursos inter-relacionados. Assim, talvez a única forma de proceder seja apresentar um somatório de suas principais obras, em ordem cronológica aproximada, mas tentando, no entanto, evidenciar as continuidades que as unem em um todo coerente.

3. Sobre o totalitarismo

A primeira grande obra de Arendt, publicada em 1951, é claramente uma resposta aos eventos devastadores de seu próprio tempo - a ascensão da Alemanha nazista e o destino catastrófico dos judeus europeus em suas mãos, a ascensão do stalinismo soviético e sua aniquilação de milhões de camponeses (para não falar de intelectuais de pensamento livre, escritores, artistas, cientistas e ativistas políticos). Arendt insistiu que essas manifestações do mal político não poderiam ser entendidas como meras extensões em escala ou escopo de precedentes já existentes, mas sim que representavam uma "forma completamente nova de governo", construída sobre terror e ficção ideológica. Onde as tiranias mais antigas usaram o terror como instrumento para alcançar ou manter o poder, os regimes totalitários modernos exibiram pouca racionalidade estratégica no uso do terror.

Em vez disso, o terror não era mais um meio para um fim político, mas um fim em si mesmo. Sua necessidade era agora justificada pelo recurso a supostas leis da história (como o inevitável triunfo da sociedade sem classes) ou da natureza (como a inevitabilidade de uma guerra entre raças "escolhidas" e outras "degeneradas").

Para Arendt, o apelo popular das ideologias totalitárias, com sua capacidade de mobilizar as populações para cumprir suas ordens, repousava sobre a devastação dos contextos ordenados e estáveis nos quais as pessoas viviam. O impacto da Primeira Guerra Mundial e da Grande Depressão e a disseminação da agitação revolucionária deixaram as pessoas abertas à promulgação de uma ideia única, clara e inequívoca que alocaria a responsabilidade pelos infortúnios e indicaria um caminho claro que garantiria o futuro contra a insegurança e o perigo. As ideologias totalitárias ofereciam exatamente essas respostas, supostamente

descobrimos uma “chave para a história” com a qual os eventos do passado e do presente poderiam ser explicados, e o futuro garantido ao fazer a história ou a ordem da natureza.

Assim, a submissão das populações europeias às ideias totalitárias foi consequência de uma série de patologias que erodiram a esfera pública ou política como espaço de liberdade e independência. Essas patologias incluíam o expansionismo do capital imperialista com sua gestão administrativa da repressão colonial, e a usurpação do Estado pela burguesia como instrumento para promover seus próprios interesses seccionais. Isso, por sua vez, levou à deslegitimação das instituições políticas e à atrofia dos princípios de cidadania e consenso deliberativo que haviam sido o coração do empreendimento político democrático.

A ascensão do totalitarismo deveria, portanto, ser entendida à luz do acúmulo de patologias que minaram as condições de possibilidade de uma vida pública viável que pudesse unir cidadãos, preservando simultaneamente sua liberdade e singularidade (uma condição que Arendt chamou de “pluralidade”).

Nesse trabalho inicial, é possível discernir alguns dos temas recorrentes que organizariam os escritos políticos de Arendt ao longo de sua vida. Por exemplo, a investigação sobre as condições de possibilidade de uma vida pública humana e democrática, as forças históricas, sociais e econômicas que vieram a ameaçá-la, a relação conflituosa entre interesses privados e o bem público, o impacto dos ciclos de produção intensificados e consumo que desestabilizou o contexto mundial comum da vida humana, e assim por diante.

Esses temas não apenas surgiram repetidas vezes na obra subsequente de Arendt, mas seriam conceitualmente elaborados por meio do desenvolvimento de distinções-chave para delinear a natureza da

existência política e as faculdades exercidas em sua produção e preservação.

4. A Condição Humana

O trabalho de estabelecer as condições de possibilidade para a experiência política, em oposição a outras esferas da atividade humana, foi empreendido por Arendt em sua próxima grande obra, *A Condição Humana* (1958). Neste trabalho, ela empreende uma profunda investigação histórico-filosófica que retornou às origens tanto da democracia quanto da filosofia política no mundo grego antigo, e trouxe esses entendimentos originários da vida política para suportar o que Arendt viu como sua atrofia e eclipse na era moderna.

Seu objetivo era propor uma reconstrução fenomenológica de diferentes aspectos da atividade humana, para melhor discernir o tipo de ação e engajamento que correspondia à existência política atual. Ao fazê-lo, ela oferece uma crítica rigorosa da filosofia política tradicional e os perigos que apresenta à esfera política como um domínio autônomo da prática humana.

A Condição Humana está fundamentalmente preocupada com o problema de reafirmar a política como uma resma valiosa da ação humana, da *práxis* e do mundo das aparências. Arendt argumenta que a tradição filosófica ocidental desvalorizou o mundo da ação humana que atende às aparências (a *vita activa*), subordinando-o à vida de contemplação que se preocupa com as essências e o eterno (a *vita contemplativa*). O principal culpado é Platão, cuja metafísica subordina a ação e as aparências ao reino eterno das Ideias. A alegoria da Caverna na *República* começa a tradição da filosofia política; aqui Platão descreve o mundo dos assuntos humanos em termos de sombras e trevas, e instrui aqueles que aspiram à verdade a

se afastarem dela em favor do “céu claro de ideias eternas”. Essa hierarquia metafísica, *theôria* é colocada acima da *práxis* e *epistêmê* acima da mera *doxa*.

O domínio da ação e da aparência (incluindo o político) subordina-se e torna-se instrumental para os fins das Ideias como revelado ao filósofo que vive o *bios theôretikos*. Na *Condição Humana* e obras posteriores, a tarefa que Arendt se propôs é salvar a ação e a aparência, e com ela a vida comum do político e os valores de opinião, das depredações dos filósofos. Ao elaborar sistematicamente o que se pode dizer que essa *vita activa* implica, ela espera restabelecer a vida da ação pública e política ao ápice dos bens e objetivos humanos.

a. A *Vita Activa*: Labor, Trabalho e Ação

Em *A Condição Humana*, Arendt defende uma divisão tripartite entre as atividades humanas de trabalho, labor e ação. Além disso, ela organiza essas atividades em uma hierarquia ascendente de importância e identifica a derrubada dessa hierarquia como central para o eclipse da liberdade e responsabilidade política que, para ela, passou a caracterizar a era moderna.

I. Labor: Humanidade como *Animal Laborans*

O labor é aquela atividade que corresponde aos processos biológicos e necessidades da existência humana, as práticas que são necessárias para a manutenção da própria vida. O labor se distingue por seu caráter interminável; não cria nada de permanente, seus esforços são rapidamente consumidos e, portanto, devem ser perpetuamente renovados para sustentar a vida. Nesse aspecto de sua existência, a humanidade está mais próxima dos animais e, portanto, em um sentido

significativo, o menos humano (“O que os homens [sic] compartilham com todas as outras formas de vida animal não era considerado humano”).

De fato, Arendt se refere à humanidade nesse modo como *animal laborans*. Porque a atividade do labor é comandada pela necessidade, o ser humano como trabalhador equivale ao escravo; O labor é caracterizado pela falta de liberdade. Arendt argumenta que é precisamente o reconhecimento do labor como contrário à liberdade e, portanto, ao que é distintamente humano, que fundamenta a instituição da escravidão entre os antigos gregos; foi a tentativa de excluir o labor das condições da vida humana.

Em vista dessa caracterização do labor, não surpreende que Arendt seja altamente crítica à elevação de Marx do *animal laborans* a uma posição de primazia em sua visão dos fins mais elevados da existência humana. Com base na distinção aristotélica do *oikos* (o domínio privado da casa) da *polis* (o domínio público da comunidade política), Arendt argumenta que questões de labor, economia e afins pertencem propriamente ao primeiro, não ao segundo. A emergência do labor necessário, as preocupações privadas do *oikos*, na esfera pública (o que Arendt chama de “ascensão do social”) tem para ela o efeito de destruir o propriamente político ao subordinar a esfera pública da liberdade humana às preocupações mera necessidade animal.

A priorização do econômico que acompanhou a ascensão do capitalismo praticamente eclipsou para Arendt as possibilidades de uma agência política significativa e a busca de fins mais elevados que deveriam ser a preocupação adequada da vida pública.

II. Trabalho: A Humanidade como *Homo Faber*

Se o labor se relaciona com a dimensão natural e biologicamente necessária da existência humana, então o trabalho é “a atividade que corresponde à antinaturalidade da existência humana, que não está embutida e cuja mortalidade não é compensada pelo ciclo de vida sempre recorrente da espécie”. O trabalho (como *technê* e *poiesis*) corresponde à fabricação de um mundo *artificial*/de coisas, construções artefatos que perduram temporalmente além do próprio ato de criação. O trabalho cria, assim, um mundo distinto de qualquer coisa dada na natureza, um mundo que se distingue por sua durabilidade, sua semipermanência e relativa independência dos atores e atos individuais que o originam.

A humanidade nesse modo de atividade Arendt nomeia *homo faber*; ele/ela é o construtor de muros (físicos e culturais) que dividem o reino humano daquele da natureza e fornecem um contexto estável (um “mundo comum”) de espaços e instituições dentro dos quais a vida humana pode se desenvolver. Os representantes típicos do *Homo faber* são o construtor, o arquiteto, o artesão, o artista e o legislador, pois eles criam o mundo público tanto física quanto institucionalmente construindo edifícios e fazendo leis.

Deve ficar claro que o trabalho se distingue claramente do labor de várias maneiras. Em primeiro lugar, enquanto o labor está vinculado às exigências da animalidade, da biologia e da natureza, o trabalho viola o domínio da natureza ao moldá-la e transformá-la de acordo com os planos e necessidades do homem; isso torna o trabalho uma atividade distintamente humana (ou seja, não animal). Em segundo lugar, porque o trabalho é governado por fins e intenções humanas, está sob a soberania e controle dos humanos, exhibe uma certa qualidade de liberdade, ao contrário do labor que está sujeito à natureza e à necessidade. Em terceiro

lugar, enquanto o labor se preocupa com a satisfação das necessidades da vida do indivíduo e, portanto, permanece essencialmente um assunto privado, o trabalho é inerentemente *público*; cria um mundo objetivo e comum que tanto se coloca entre os humanos quanto os une. Enquanto o trabalho não é o modo de atividade humana que corresponde à política, suas fabricações são, no entanto, as pré-condições para a existência de uma comunidade política.

O mundo comum de instituições e espaços que o trabalho cria fornece a arena na qual os cidadãos podem se reunir como membros desse mundo compartilhado para se engajar na atividade política. Na crítica de Arendt à modernidade o mundo criado pelo *homo faber* está ameaçado de extinção pela já mencionada "ascensão do social". A atividade do labor e o consumo de seus frutos, que passaram a dominar a esfera pública, não podem fornecer um mundo comum no qual os humanos possam perseguir seus fins mais elevados.

O trabalho e seus efeitos são inerentemente impermanentes e perecíveis, esgotados à medida que são consumidos e, portanto, não possuem as qualidades de quase-permanência necessárias para um ambiente compartilhado e um patrimônio comum que perdura entre as pessoas e ao longo do tempo. Na modernidade industrial "todos os valores característicos do mundo da fabricação - permanência, estabilidade, durabilidade... são sacrificados em favor dos valores da vida, produtividade e abundância". A ascensão do *animal laborans* ameaça a extinção do *homo faber*, e com isso vem a passagem daquelas condições mundanas que tornam possível a vida coletiva e pública de uma comunidade (o que Arendt chama de "alienação do mundo").

III. Ação: A Humanidade como *Zoon Politikon*

Assim, temos a atividade do labor que atende às necessidades essenciais para a manutenção da existência física da humanidade, mas em virtude de sua qualidade necessária ocupa o degrau mais baixo na hierarquia da *vita activa*. Então temos o trabalho, que é uma atividade distintamente humana (ou seja, não animal) que fabrica o mundo duradouro, público e comum de nossa existência coletiva.

No entanto, Arendt se esforça ao máximo para estabelecer que a atividade do *homo faber* não se equipara ao reino da liberdade humana e, portanto, não pode ocupar o ápice privilegiado da condição humana. Pois o trabalho ainda está sujeito a um certo tipo de necessidade, aquela que surge de seu caráter essencialmente *instrumental*. Como *technê* e *poiesis* o ato é ditado e subordinado a fins e objetivos fora de si mesmo; o trabalho é essencialmente um *meio* para alcançar a coisa que deve ser fabricada (seja uma obra de arte, um edifício ou uma estrutura de relações jurídicas) e, portanto, está em uma relação de mera finalidade com esse fim (mais uma vez, é Platão quem é acusado da instrumentalização da ação, de sua fusão com fabricação e subordinação a uma teleologia externa como prescrita por seu sistema metafísico). Para Arendt, a atividade do trabalho não pode ser totalmente livre na medida em que não é um fim em si, mas é determinada por causas anteriores e fins articulados. A qualidade da liberdade no mundo das aparências (que para Arendt é a condição *sine qua non* da política) deve ser encontrado em outro lugar na *vita activa*, especificamente com a atividade de ação propriamente dita.

A qualidade definidora fundamental da ação é sua liberdade ineliminável, seu status como um fim em si mesmo e, portanto, subordinado a nada fora de si mesmo. Arendt argumenta que é um erro

tomar a liberdade como um fenômeno primordialmente interior, contemplativo ou privado, pois ela é de fato ativa, mundana e pública.

Nosso senso de liberdade interior é derivado de primeiro ter experimentado “uma condição de ser livre como uma realidade mundana tangível. Nós primeiro tomamos consciência da liberdade ou de seu oposto em nosso relacionamento com os outros, não no relacionamento com nós mesmos.” Ao definir a ação como liberdade, e a liberdade como ação, podemos ver a influência decisiva de Agostinho sobre o pensamento de Arendt. Da filosofia política de Agostinho ela toma como ponto de partida o tema da ação humana:

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, começar (como indica a palavra grega *archein*, 'começar', 'liderar' e, eventualmente, 'governar'), colocar algo em movimento. Por serem *initium*, recém-chegados e principiantes em virtude do nascimento, os homens tomam a iniciativa, são impelidos à ação.

E mais, essa liberdade deve ser vista:

como um personagem da existência humana no mundo. O homem não possui tanto a liberdade quanto ele, ou melhor, sua vinda ao mundo, é equiparado à aparência de liberdade no universo; o homem é livre porque é um começo...

Em suma, a humanidade representa/articula/encarna a faculdade de começar. Segue-se desta equação de liberdade, ação e começo que a liberdade é “um acessório de fazer e agir”; “Os homens *são* livres... desde que ajam, nem antes nem depois; pois *ser* livre e agir são a mesma coisa”. Essa capacidade de iniciação confere às ações o caráter de peculiaridade e singularidade, pois “é da natureza do início que algo novo

seja iniciado, o que não pode ser esperado do que aconteceu antes". Assim, intrínseca à capacidade humana de ação é a introdução da novidade genuína, o inesperado, o imprevisto e o imprevisível no mundo:

O novo sempre acontece contra a esmagadora probabilidade das leis estatísticas e sua probabilidade, que para todos os propósitos práticos e cotidianos equivale à certeza; o novo, portanto, sempre aparece sob a forma de um milagre.

Essa qualidade iniciatória "milagrosa" distingue a ação genuína do mero comportamento, isto é, da conduta que tem um caráter habitual, regulado e automatizado; o comportamento cai sob as determinações do *processo*, é completamente condicionado por antecedentes causais e, portanto, é essencialmente não livre. A definição da ação humana em termos de liberdade e novidade a coloca fora do reino da necessidade ou da previsibilidade. Aqui reside a base da discussão de Arendt com Hegel e Marx, pois definir a política ou o desenrolar da história em termos de qualquer teleologia ou processo imanente ou objetivo é negar o que é central para a ação humana autêntica, a saber, sua capacidade de iniciar o processo totalmente novo, imprevisto, inesperado, incondicionado pelas leis de causa e efeito.

Tem-se argumentado que Arendt é uma existencialista política que, ao buscar a maior autonomia possível para a ação, cai no perigo de estetizar a ação e defender o decisionismo. No entanto, o existencialismo político dá grande ênfase à *vontade individual* e à *decisão* como "um ato de escolha existencial sem restrições por princípios ou normas". Em contraste, a teoria de Arendt sustenta que as ações não podem ser justificadas por si mesmas, mas apenas à luz de seu reconhecimento público e das regras compartilhadas de uma comunidade política. Para Arendt, a ação é uma categoria *pública*, uma prática mundana que é

experimentada em nossas relações com os outros, e assim é uma prática que “pressupõe e pode ser atualizada apenas em uma política humana”. Como diz Arendt:

A ação, a única atividade que ocorre diretamente entre os homens... corresponde à condição humana de pluralidade, ao fato de que os homens, não o homem, vivem na terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana estejam de alguma forma relacionados à política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política.

Outra maneira de entender a importância da publicidade e da pluralidade para a ação é perceber que a ação não teria sentido a menos que houvesse outros presentes para vê-la e assim dar-lhe sentido. O significado da ação e a identidade do ator só podem ser estabelecidos no contexto da pluralidade humana, a presença de outros suficientemente semelhantes a nós para nos compreender e reconhecer a singularidade de nós mesmos e de nossos atos.

Essa qualidade comunicativa e reveladora da ação é clara na maneira como Arendt conecta a ação mais centralmente à *fala*... É por meio da ação como discurso que os indivíduos passam a revelar sua identidade distintiva: “A ação é a divulgação pública do agente no ato de fala”. A ação desse caráter requer um espaço público no qual possa ser realizada, um contexto no qual os indivíduos possam se encontrar como membros de uma comunidade. Para esse espaço, como para muito mais, Arendt se volta para os antigos, sustentando a *pólis* ateniense como modelo para tal espaço de atos de fala comunicativa e reveladora. Tal ação é para Arendt sinônimo de política; política é a atividade contínua de cidadãos que se

reúnem para exercer sua capacidade de agência, para conduzir suas vidas juntos por meio da liberdade de expressão e persuasão. A política e o exercício da liberdade-como-ação são uma e a mesma coisa:

...liberdade... é na verdade a razão pela qual os homens vivem juntos em organizações políticas. Sem ela, a vida política como tal não teria sentido. A razão de ser da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação.

5. Sobre a Revolução

A partir do tratamento histórico-filosófico do político em *A Condição Humana*, pode parecer que para Arendt uma política autêntica (como liberdade de ação, deliberação pública e divulgação) se perdeu decisivamente na era moderna. No entanto, em seu próximo grande trabalho, *Na Revolução* (1961), ela repensa os conceitos políticos e os aplica à era moderna, com resultados ambivalentes.

Arendt discorda das interpretações liberais e marxistas das revoluções políticas modernas (como a francesa e a americana). Contra os liberais, contesta a afirmação de que essas revoluções se preocuparam principalmente com o estabelecimento de um governo limitado que abriria espaço para a liberdade individual além do alcance do Estado. Contra as interpretações marxistas da Revolução Francesa, ela contesta a afirmação de que foi impulsionada pela "questão social", uma tentativa popular de superar a pobreza e a exclusão por muitos contra os poucos que monopolizaram a riqueza no antigo regime. Em vez disso, afirma Arendt, o que distingue essas revoluções modernas é que elas exibem (ainda que fugazmente) o exercício de capacidades políticas fundamentais – a de indivíduos agindo juntos, com base em seus propósitos comuns mutuamente acordados, a fim de estabelecer um espaço público tangível

de liberdade. É nessa instauração, na tentativa de estabelecer um espaço público e institucional de liberdade e participação cívica, que marca esses momentos revolucionários como exemplares da política *qua* ação.

No entanto, Arendt vê as revoluções francesa e americana como, em última análise, fracassando em estabelecer um espaço político duradouro no qual as atividades contínuas de deliberação compartilhada, decisão e ação coordenada pudessem ser exercidas. No caso da Revolução Francesa, a subordinação da liberdade política às questões de gestão do bem-estar (a “questão social”) reduz as instituições políticas a administrar a distribuição de bens e recursos (assuntos que pertencem propriamente ao *oikos*), lidando com a produção e reprodução da existência humana.

Enquanto isso, a Revolução Americana evitou esse destino e, por meio da Constituição, conseguiu fundar uma sociedade política com base no parecer favorável. No entanto, ela viu isso apenas como um sucesso parcial e limitado. A América falhou em criar um espaço institucional no qual os cidadãos pudessem participar do governo, no qual pudessem exercer em comum as capacidades de livre expressão, persuasão e julgamento que definiam a existência política. O cidadão médio, embora protegido do exercício arbitrário da autoridade pelos freios e contrapesos constitucionais, não era mais um participante “do julgamento e da autoridade”, e assim foi negada a possibilidade de exercer suas capacidades políticas.

6. Eichmann e a “banalidade do mal”

Publicado no mesmo ano de *Na Revolução*, o livro de Arendt sobre o julgamento de Eichmann apresenta tanto uma continuidade com seus trabalhos anteriores, mas também uma mudança de ênfase que continuaria até o fim de sua vida. Este trabalho marca uma mudança em suas

preocupações da natureza da *ação* política, para uma preocupação com as faculdades que a sustentam – as atividades inter-relacionadas de *pensar e julgar*.

Ela usa controversamente a frase “a banalidade do mal” para caracterizar as ações de Eichmann como membro do regime nazista, em particular seu papel como arquiteto-chefe e executor da “solução final” genocida de Hitler (*Endlösung*) para o “problema judaico”. Sua caracterização dessas ações, tão obscenas em sua natureza e consequências, como “banais” não pretende posicioná-las como corriqueiras. Em vez disso, pretende contestar as representações predominantes das atrocidades inexplicáveis do nazista como tendo emanado de uma vontade malévola de fazer o mal, um prazer no assassinato.

Até onde Arendt podia discernir, Eichmann chegou a seu envolvimento voluntário com o programa de genocídio por meio de uma falha ou ausência das faculdades de raciocínio e julgamento corretos. Do julgamento de Eichmann em Jerusalém (para onde ele foi levado depois que agentes israelenses o encontraram escondido na Argentina), Arendt concluiu que, longe de exibir um ódio malévolo aos judeus que poderia explicar psicologicamente sua participação no Holocausto, Eichmann era uma pessoa totalmente inócua. Individual. Ele agiu sem pensar, seguindo ordens, executando-as com eficiência, sem considerar seus efeitos sobre aqueles que ele alvejara. A dimensão humana dessas atividades não foi considerada, de modo que o extermínio dos judeus tornou-se indistinguível de qualquer outra responsabilidade burocraticamente atribuída e dispensada por Eichmann e seus companheiros.

Arendt concluiu que Eichmann era constitutivamente incapaz de exercer o tipo de julgamento que teria tornado real ou aparente o

sofrimento de suas vítimas. Não foi a *presença* do ódio que permitiu a Eichmann perpetrar o genocídio, mas a *ausência* das capacidades imaginativas que teriam tornado tangíveis para ele as dimensões humanas e morais de suas atividades. Eichmann deixou de exercer sua capacidade de *pensar*, de ter um diálogo interno consigo mesmo, o que teria permitido a autoconsciência da natureza maligna de seus atos. Isso equivalia a uma falha em usar a autorreflexão como base para o *julgamento*, a faculdade que teria exigido de Eichmann exercitar sua imaginação para contemplar a natureza de seus atos do ponto de vista experiencial de suas vítimas. Essa conexão entre a cumplicidade com o mal político e o fracasso do pensamento e do julgamento inspirou a última fase da obra de Arendt, que procurou explicar a natureza dessas faculdades e seu papel constitutivo para escolhas política e moralmente responsáveis.

7. Pensando e Julgando

A preocupação de Arendt com o pensamento e o julgamento como faculdades políticas remonta aos seus primeiros trabalhos, e foram abordados posteriormente em vários ensaios escritos durante as décadas de 1950 e 1960. No entanto, na última fase de seu trabalho, ela passou a examinar essas faculdades de forma concertada e sistemática. Infelizmente, seu trabalho estava incompleto no momento de sua morte – apenas os dois primeiros volumes da obra projetada de 3 volumes, *A Vida da Mente*, haviam sido concluídos. No entanto, as *Lições sobre a filosofia política de Kant*, publicadas postumamente, delineiam o que pode ser razoavelmente suposto como suas reflexões “maduras” sobre o julgamento político.

No primeiro volume de *A Vida da Mente*, que trata da faculdade de pensar, Arendt se esforça para distingui-la do “saber”. Ela se baseia na distinção de Kant entre conhecer ou compreender (*Verstand*) e pensar ou

raciocinar (*Vernunft*). A compreensão produz conhecimento positivo – é a busca de verdades cognoscíveis. A razão ou o pensamento, por outro lado, nos leva para além do conhecimento, colocando persistentemente questões que não podem ser respondidas do ponto de vista do conhecimento, mas que, no entanto, não podemos deixar de fazer. Para Arendt, pensar equivale a uma busca para entender o *significado* do nosso mundo, a atividade incessante e inquieta de questionar o que encontramos. O valor do pensamento não é que produz resultados positivos que podem ser considerados estabelecidos, mas que constantemente volta a questionar o significado que atribuímos às experiências, ações e circunstâncias. Isso, para Arendt, é intrínseco ao exercício da responsabilidade política – o engajamento dessa faculdade que busca sentido por meio de um questionamento implacável (incluindo o autoquestionamento). Foi precisamente o fracasso dessa capacidade que caracterizou a “banalidade” da propensão de Eichmann a participar do mal político.

A faculdade cognata de *julgamento* atraiu mais atenção em sua escrita, profundamente interconectada com o pensamento, mas distinta dele. Sua teoria do julgamento é amplamente considerada como uma das partes mais originais de sua *obra*, e certamente uma das mais influentes nos últimos anos.

A preocupação de Arendt com o julgamento político e sua crise na era moderna é um tema recorrente em sua obra. Como observado anteriormente, Arendt lamenta a “alienação do mundo” que caracteriza a era moderna, a destruição de um mundo institucional e experiencial estável que poderia fornecer um contexto estável no qual os humanos poderiam organizar sua existência coletiva. Além disso, recorde-se que na ação humana Arendt reconhece (para o bem ou para o mal) a capacidade

de trazer ao mundo o novo, o inesperado e o imprevisto. Essa qualidade de ação significa que ela constantemente ameaça desafiar ou exceder nossas categorias existentes de compreensão ou julgamento; precedentes e regras não podem nos ajudar a julgar adequadamente o que é inédito e novo.

Assim, para Arendt, nossas categorias e padrões de pensamento são sempre acossados por sua inadequação potencial em relação ao que são chamados a julgar. No entanto, esta aporia de julgamento atinge um ponto de crise no século XX sob o impacto repetido de seus eventos monstruosos e sem precedentes. A destruição em massa de duas Guerras Mundiais, o desenvolvimento de tecnologias que ameaçam a aniquilação global, a ascensão do totalitarismo e o assassinato de milhões nos campos de extermínio nazistas e os expurgos de Stalin explodiram efetivamente nossos padrões existentes de julgamento moral e político.

A tradição jaz em fragmentos estilhaçados ao nosso redor e “a própria estrutura dentro da qual a compreensão e o julgamento poderiam surgir desapareceu”. As bases compartilhadas de compreensão, transmitidas a nós em nossa tradição, parecem irremediavelmente perdidas. Arendt confronta a questão: com base em que se pode julgar o inédito, o incrível, o monstruoso que desafia nossas compreensões e experiências estabelecidas? Se quisermos julgar, agora deve ser “sem categorias preconcebidas e... sem o conjunto de regras costumeiras que é a moralidade”; deve ser “pensar sem corrimão”.

A fim de garantir a possibilidade de tal julgamento, Arendt deve estabelecer que existe de fato “uma faculdade humana independente, sem apoio da lei e da opinião pública, que julga novamente com total espontaneidade todos os atos e intenções sempre que surge a ocasião”. Isso para Arendt representa “uma das questões morais centrais de todos os

tempos, a saber... a natureza e a função do julgamento humano". É com esse objetivo e com essa pergunta em mente que a obra dos últimos anos de Arendt converge para a "filosofia política não escrita" da *Crítica do Juízo* de Kant.

Arendt evita o "julgamento determinado", julgamento que subsume os particulares sob um universal ou regra que já existe. Em vez disso, ela se volta para a explicação de Kant do "juízo reflexivo", o julgamento de um particular para o qual não existe regra ou precedente, mas para o qual algum julgamento deve ser feito. O que Arendt considera tão valioso no relato de Kant é que o julgamento reflexivo procede do particular com o qual é confrontado, mas, no entanto, tem um momento universalizante - ele procede da operação de uma capacidade que é compartilhada por todos os seres possuidores das faculdades da razão e compreensão. Kant exige que julguemos a partir desse ponto de vista comum, com base no que compartilhamos com todos os outros, deixando de lado nossas próprias preocupações ou interesses egocêntricos e privados. A faculdade de julgamento reflexivo exige que deixemos de lado considerações que são puramente privadas (questões de gosto pessoal e interesse privado) e, em vez disso, julguemos a partir da perspectiva do que compartilhamos com os outros (ou seja, devemos ser *desinteressados*). Arendt dá grande peso a essa noção de uma faculdade de julgamento que "pensa do ponto de vista de todos os outros".

Essa "maneira ampliada de pensar" ou "mentalidade ampliada" nos permite "comparar nosso julgamento não tanto com o real, mas com o julgamento meramente possível dos outros, e [assim] nos colocar na posição de todos os outros..." Para Arendt, esse "pensamento representativo" é possibilitado pelo exercício da imaginação - como Arendt coloca lindamente: "Pensar com uma mentalidade ampliada

significa que se treina a imaginação para ir visitar". "Ir visitar" dessa maneira nos permite fazer julgamentos individuais e particulares que podem, no entanto, reivindicar uma validade pública. Nessa faculdade, Arendt encontra uma base sobre a qual uma forma de julgamento político desinteressado e de mente pública poderia subverter, mas ser capaz de enfrentar as circunstâncias e escolhas sem precedentes com as quais a era moderna nos confronta.

8. Influência

Podemos considerar brevemente a influência que a obra de Arendt exerceu sobre outros pensadores políticos. Isso não é fácil de resumir, pois muitos e variados estudiosos buscaram inspiração em uma parte ou outra do trabalho de Arendt. No entanto, podemos notar a importância que seus estudos tiveram para a teoria e análise do *totalitarismo* e da natureza e origens da violência política. Da mesma forma, suas reflexões sobre a distinção das revoluções democráticas modernas foram importantes no desenvolvimento do pensamento republicano e para o recente renascimento do interesse em mobilizações cívicas e movimentos sociais (particularmente na esteira das 'revoluções de veludo' de 1989 nos antigos estados comunistas da Europa Oriental e Central).

Mais especificamente, Arendt influenciou decisivamente as tentativas críticas e emancipatórias de teorizar o raciocínio e a deliberação política. Por exemplo, Jürgen Habermas admite a influência formativa de Arendt sobre sua própria teoria da razão comunicativa e da ética do discurso. Particularmente importante é a maneira como Arendt passa a entender o poder, ou seja, como "a capacidade de concordar em comunicação não coagida sobre alguma ação comunitária". Seu modelo de ação como público, comunicativo, persuasivo e consensual reaparece

no pensamento de Habermas em conceitos como o de “poder comunicativo” que surge sempre que membros de um mundo da vida agem em conjunto por meio da linguagem.

Também reaparece em sua crítica à “cientificação da política” e sua concomitante defesa da prática, razão normativa no domínio das relações vida-mundo a partir da hegemonia dos modos de raciocínio teórico e técnico. Outros (como Jean-Luc Nancy) também foram influenciados por sua crítica ao moderno “nivelamento” tecnológico da distinção humana, muitas vezes lendo o relato de Arendt em conjunto com a crítica da tecnologia de Heidegger.

Sua teoria do julgamento tem sido usada por teóricos críticos e pós-modernos. Entre os primeiros, Seyla Benhabib recorre a ela explícita e extensivamente para salvar a ética do discurso de seus próprios excessos universalistas. A atenção de Arendt aos fenômenos particulares, concretos, únicos e vividos da vida humana fornece a Benhabib um forte corretivo para a tendência à abstração de Habermas, mas preservando o projeto de uma visão universalizante da vida ético-política.

9. Críticas e Controvérsias

Vale a pena notar algumas das críticas proeminentes que foram feitas contra o trabalho de Arendt.

A principal delas é sua confiança em uma distinção rígida entre o “privado” e o “público”, o *oikos* e a *polis*, para delimitar a especificidade do domínio político. Feministas apontaram que o confinamento do político ao âmbito fora do lar tem sido parte integrante da dominação da política pelos homens, e a correspondente exclusão das experiências de sujeição das mulheres da política legítima.

Os marxistas também apontaram para as consequências de confinar questões de distribuição material e gestão econômica ao domínio extra-político do *oikos*, deslegitimando assim questões de justiça social material, pobreza e exploração da discussão e contestação política. A deficiência dessa distinção na obra de Arendt é amplamente ilustrada por um incidente bem conhecido e frequentemente citado. Ao participar de uma conferência em 1972, ela foi questionada pelo teórico crítico da Escola de Frankfurt Albrecht Wellmer, sobre sua distinção entre o "político" e o "social" e suas consequências.

Arendt pronunciou que moradia e sem-teto (temas da conferência) não eram questões políticas, mas que eram externas ao político como esfera da efetivação da liberdade; o político é sobre a autorrevelação humana no discurso e na ação, não sobre a distribuição de bens, que pertence ao âmbito social como uma extensão do *oikos*. Pode-se dizer que o apego de Arendt a uma compreensão fundamental e originária da vida política perde precisamente o fato de que a política está intrinsecamente preocupada com a contestação do que conta como uma preocupação pública legítima, com a prática da política tentando introduzir novas questões "políticas", em domínios de interesse político legítimo.

Arendt também foi criticada por seu endosso excessivamente entusiasmado da *polis ateniense* como exemplo de liberdade política, em detrimento dos regimes e instituições políticas modernas. Da mesma forma, a ênfase que ela coloca na deliberação direta do cidadão como sinônimo de exercício da liberdade política exclui modelos representativos, e pode ser visto como impraticável no contexto das sociedades de massa modernas, com a delegação, especialização e amplas divisões de trabalho necessárias para lidar com sua complexidade. Sua elevação da política ao ápice do bem e dos objetivos

humanos também foi desafiada, rebaixando outros modos de ação e autorrealização humana a um status subordinado.

Há também inúmeras críticas que foram feitas a suas leituras não ortodoxas de outros pensadores e suas tentativas de sintetizar pontos de vista filosóficos conflitantes na tentativa de desenvolver sua própria posição (por exemplo, *phronesis*) com o modelo transcendental-formal de Kant).

Apesar de todas essas e de outras críticas, Arendt continua sendo uma das pensadoras políticas mais originais, desafiadoras e influentes do século XX, e seu trabalho sem dúvida continuará a inspirar a filosofia política à medida que entramos no século XXI.

10. Referências e Leituras Adicionais

a. Principais obras de Arendt

- *As Origens do Totalitarismo*, Nova York, Harcourt, 1951
- *A Condição Humana*, Chicago, University of Chicago Press, 1958
- *Entre Passado e Futuro*, Londres, Faber & Faber, 1961
- *Na Revolução*. Nova York, Pinguim, 1962
- *Eichmann em Jerusalém: um relatório sobre a banalidade do mal*, Londres, Faber & Faber, 1963
- *Sobre a violência*, Nova York, Harcourt, 1970
- *Homens em tempos sombrios*, Nova York, Harcourt, 1968
- *Crise da República*, Nova York, Harcourt, 1972
- *A Vida da Mente*, 2 vols., Londres, Secker & Warburg, 1978
- *Palestras sobre a filosofia política de Kant*, Brighton, Harvester Press, 1982
- *Amor e Santo Agostinho*, Chicago, University of Chicago Press, 1996

b. Leitura adicional recomendada

- Benhabib, Seyla: *O Modernismo Relutante de Hannah Arendt*. Londres, Sage, 1996
- Bernstein, Richard J: 'Hannah Arendt: As ambiguidades da teoria e da prática', em *Teoria Política e Práxis: Novas Perspectivas*, Terence Ball (ed.). Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977
- Bernstein, Richard J: *Perfis filosóficos: Ensaio em um modo pragmático*. Cambridge, Polity Press, 1986
- Critchley, Simon & Schroeder, William (eds): *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford, Blackwell, 1998
- d'Entrèves, Maurizio Passerin: *A filosofia política de Hannah Arendt*. Londres, Routledge, 1994
- Flynn, Bernard: *filosofia política no fechamento da metafísica*. Nova Jersey/Londres: Humanities Press International, 1992
- Habermas, Jürgen: 'Hannah Arendt: Sobre o conceito de poder' em *Perfis filosófico-políticos*. Londres, Heinemann, 1983
- Hinchman, Lewis P. & Hinchman, Sandra K: 'In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism', em *The Review of Politics*, 46, 2, 1984, pp 183-211
- Kielmansegg, Peter G., Mewes, Horst & Glaser-Schmidt, Elisabeth (eds): *Hannah Arendt e Leo Strauss: Emigrantes Alemães e Pensamento Político Americano após a Segunda Guerra Mundial*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc: *Retreating the Political*, Simon Sparks (ed). Londres, Routledge, 1997
- Parekh, Bhikhu: *Hannah Arendt e a busca por uma nova filosofia política*. Londres e Basingstoke, Macmillan Press, 1981

- Villa, Dana: *Arendt e Heidegger: o destino do político*. Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1996
- Villa, Dana (ed): *The Cambridge Companion to Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000

Informação sobre o autor

Majid Yar

Lancaster University

Reino Unido

KARL JASPERS

Karl Jaspers (1883-1969) iniciou sua carreira acadêmica trabalhando como psiquiatra e, após um período de transição, converteu-se à filosofia no início da década de 1920. Ao longo das décadas intermediárias do século XX, ele exerceu influência considerável em várias áreas da investigação filosófica: especialmente na epistemologia, na filosofia da religião e na teoria política.

A influência de Kant sobre Jaspers é amplamente reconhecida na literatura, na medida em que ele foi descrito como “O primeiro e o último kantiano” (Heinrich Barth, citado em Ehrlich 1975, 211). Normalmente, essa avaliação é baseada em sua confiança na transformação subjetiva-experiencial da filosofia kantiana, que reconstrói o transcendentalismo kantiano como uma doutrina de experiência particular e liberdade espontânea e enfatiza a importância constitutiva da existência vivida para o conhecimento autêntico.

No entanto, os atuais comentaristas de sua filosofia começaram a questionar essa visão. Jaspers obteve sua maior influência, não por meio de sua filosofia, mas por meio de seus escritos sobre as condições governamentais na Alemanha e, após o colapso do regime nacional-socialista, emergiu como um poderoso porta-voz da educação moral democrática e da reorientação na República Federal da Alemanha.

Apesar de sua importância na evolução da filosofia e da teoria política na Alemanha do século XX, hoje Jaspers é em grande parte um pensador negligenciado. As explicações que são dadas para isso são várias. Em primeiro lugar, argumenta-se que ele não fundou uma escola filosófica particular. Para ele, a filosofia é uma forma de pensar, que utiliza o conhecimento especializado e vai além dele. Ele acreditava que, ao se dedicar à filosofia, os indivíduos não conhecem os objetos, mas explicam e

atualizam seu ser como pensadores e, assim, tornam-se eles mesmos. Consequentemente, ele não atraiu uma coorte de apóstolos e, pelo menos fora da Alemanha, suas obras não são frequentemente objeto de grandes discussões filosóficas. Isso é em parte o resultado do fato de que os filósofos que agora desfrutam de um domínio indiscutível na história filosófica alemã moderna, especialmente Martin Heidegger, Georg Lukács e Theodor W. Adorno, escreveram depreciativamente sobre Jaspers e muitas vezes não estavam dispostos a levar seu trabalho totalmente a sério.

Outra explicação para a relativa marginalidade de Jaspers está relacionada à natureza problemática das traduções para o inglês de seus escritos, que tornam seu pensamento bastante incomunicável para leitores de países de língua inglesa. Para ter certeza, ele teve muita sorte com seus muitos tradutores, os mais proeminentes dos quais são Ralph Manheim e Ashton. Mas as traduções muitas vezes usam expressões enganosas, escolhem palavras diferentes para expressar a mesma palavra no original alemão e, assim, confundem os leitores. Também, omissões não indicadas e outros problemas que resultam do favorecimento de considerações estéticas sobre a precisão contribuem para falsificar o original.

Tem sido argumentado que Jaspers não poderia apelar para a mente filosófica de língua inglesa devido a ser muito especulativo e metafísico ou simplesmente além do alcance dos horizontes culturais anglo-americanos. A todos esses fatores, pode-se acrescentar o fato da associação de Jaspers com os períodos mais prosaicos da vida política alemã e de seu nome ser manchado por uma aura de bom senso burguês. No entanto, o trabalho de Jaspers estabeleceu os parâmetros para uma série de diferentes debates filosóficos, cujas consequências permanecem profundamente influentes na filosofia contemporânea, e nos últimos anos tem havido sinais de que uma

abordagem reconstrutiva mais favorável ao seu trabalho está começando a prevalecer.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Carreira
3. Escritos psiquiátricos iniciais
4. Os Escritos Filosóficos
5. Filosofia e Religião
6. Obras posteriores: A política do humanismo
7. Comentário e edição das obras completas (KJG)
8. Bibliografia
 - a. Principais obras de Jaspers
 - b. Literatura Secundária Seleccionada

1. Biografia

Karl Theodor Jaspers nasceu em 23 de fevereiro de 1883 na cidade de Oldenburg, no norte da Alemanha, perto do Mar do Norte, onde seus ancestrais viveram por gerações. Ele era filho de um banqueiro e representante do parlamento (*Landtagesabgeordneter*), Carl Wilhelm Jaspers (1850-1940) e Henriette Tantzen (1862-1941), que também veio de uma família envolvida no parlamento local.

O ambiente familiar de Jaspers foi fortemente influenciado pela cultura política do liberalismo do norte da Alemanha, e ele frequentemente se referia ao clima do pensamento democrático liberal inicial como um aspecto formativo de sua educação. Além disso, embora afirmasse não ter sido influenciado por nenhuma fé especificamente eclesial, seu pensamento também foi formado pelo espírito do protestantismo do norte

da Alemanha, e sua perspectiva filosófica pode, em muitos aspectos, ser colocada na tradição religiosamente influenciada de Kant e Kierkegaard.

Jaspers era aluno do Altes Gymnasium em Oldenburg. Desde a infância, Jaspers sofria de bronquiectasia crônica que prejudicava suas capacidades físicas e a consciência de suas deficiências físicas moldou sua rotina ao longo de sua vida adulta e formou sua sensibilidade para questões psicológicas, incluindo o sofrimento humano. Jaspers atribuiu sua capacidade de conduzir uma rotina normativa e dedicar sua vida ao trabalho criativo à disciplina rígida em relação à saúde.

Em 1910 ele se casou com Gertrud Mayer (1879-1974), que vinha de uma piedosa família de comerciantes judeus alemães. Na época, ela trabalhava como assistente no sanatório do neurologista e psiquiatra Oskar Kohnstamms (1871-1917) e era irmã de seus amigos íntimos Gustav Mayer e do filósofo Ernest Mayer. Somente graças ao seu casamento com o já conhecido filósofo Karl Jaspers Gertrud Mayer conseguiu permanecer na Alemanha durante o período nazista.

2. Carreira

Jaspers recebeu uma educação extremamente diversificada e abrangente. Ele inicialmente se matriculou como estudante de direito na Universidade de Heidelberg por três semestres (1901-1902). Apesar de seu já vívido interesse pela filosofia, que explorou por meio da *Ética* de Spinoza (1677) e da *Crítica da Razão Pura* de Kant (1781), ele decidiu que a medicina se baseava em sua crença de que ela iluminava melhor a própria vida e os desafios da existência humana. Jaspers começou seus estudos de medicina em Berlim (1902/1903), depois mudou-se para Göttingen (1903-1906) e finalmente os concluiu em Heidelberg (1906-1908). Ele apresentou sua dissertação, *Saudade e Crime* em 1908 e formou-se em medicina em

1909. Ele foi assistente de pesquisa na clínica psiquiátrica da universidade de Heidelberg de 1909 a 1915, onde trabalhou com alguns dos psiquiatras mais famosos da Alemanha, incluindo Nissl, Wilmanned, Gruhle e Mayer-Bruto.

Devido à sua doença com bronquiectasia, estava impossibilitado de realizar tarefas pesadas na clínica. O diretor da clínica psiquiátrica da universidade de Heidelberg, Franz Nissl, permitia que ele passasse a maior parte do tempo na biblioteca, e não na clínica e no laboratório. De fato, suas habilidades extraordinárias de pensamento crítico e observação abstrata de situações humanas já eram evidentes. De 1913 em diante, Jaspers leu filosofia sistematicamente. Em 1913 ele publicou *Psicopatologia Geral*, que já deixava transparecer os pontos de vista e métodos pertencentes ao mundo das humanidades e dos estudos sociais que ele considerava convergirem para a psicopatologia. No mesmo ano, obteve seu segundo doutorado (Habilitação) em psicologia pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Heidelberg, orientado por Wilhelm Windelband. Foi conferencista e mais tarde Professor Associado de Psicologia (professor adjunto) de 1913 a 1921. Nesse período, em 1919, publicou *Psicologia das Visões do Mundo*. Esta obra é considerada como uma obra de transição, em que seu método psicológico foi claramente moldado por influências e objetivos filosóficos, e já estava evoluindo para uma doutrina filosófica consistente e adquirindo algumas das principais questões que viriam a ser exploradas posteriormente dentro de sua filosofia da existência.

Então, em 1922, ele assumiu a cadeira de professor titular de filosofia na Universidade de Heidelberg (depois de Heinrich Maier), cargo do qual foi demitido em 1937 pelos nazistas. Em grande parte, as duas primeiras publicações importantes foram obras de psicologia que contêm muitos

elementos, embora de forma rudimentar, de sua filosofia posterior. Após sua nomeação como professor, ele não escreveu nada por dez anos, exceto dois pequenos trabalhos - *Uma patologia de Stirnberg e van Gogh* em 1922 e *A Ideia da Universidade* em 1923.

Enquanto trabalhava como psiquiatra em Heidelberg, Jaspers entrou em contato com Max Weber e também com outros intelectuais agrupados em torno de Weber, incluindo Ernst Bloch, Emil Lask, Georg Simmel e Lukács. Sua formação intelectual foi marcada de várias maneiras por esse meio intelectual. No nível político, ele integrou aspectos do entusiasmo de Weber pelo liberalismo heroico, pelo nacionalismo responsável e pela democracia de elite em seu próprio pensamento e atitudes. Em um nível mais teórico, suas ideias foram determinadas pelas respostas cada vez mais críticas à filosofia neokantiana, que dominou as discussões metodológicas em torno de Weber e Lukács e que posteriormente coloriram o horizonte intelectual durante a Primeira Guerra Mundial e durante a República de Weimar. Este período testemunhou o destronamento do neokantismo como a ortodoxia filosófica no estabelecimento acadêmico alemão, e foi marcado por uma proliferação de modelos filosóficos que rejeitaram o formalismo kantiano e buscaram integrar elementos experienciais, históricos e mesmo sociológicos ao discurso filosófico.

A tentativa de resgatar a filosofia kantiana do formalismo legalista da escola de filosofia neokantiana do sudoeste alemão, centrada em torno de Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband, tornou-se uma das características centrais da obra de Jaspers e, de muitas maneiras, toda a sua evolução filosófica foi motivada pelo desejo de reconstruir o pensamento kantiano, não como uma doutrina formalista de autolegislação, mas como um relato da experiência metafísica, da liberdade espontaneamente decisiva e da autêntica vida interior. Seu início de carreira como professor de filosofia

também foi profundamente (e adversamente) afetado pela hostilidade neokantiana a seu trabalho.

De fato, tanto os filósofos neokantianos quanto os fenomenológicos submeteram seu trabalho a críticas incisivas nos estágios iniciais de sua trajetória filosófica, e membros de ambos os campos, especialmente Rickert e Edmund Husserl, acusaram-no de importar questões antropológicas e experienciais para a filosofia e, assim, de contaminar a análise filosófica com conteúdos propriamente pertencentes a outras disciplinas.

Se Weber foi a primeira influência pessoal decisiva e Kant foi a primeira influência filosófica decisiva sobre Jaspers, no início dos anos 1920 ele encontrou uma outra figura que assumiu um papel decisivo em sua formação: Martin Heidegger. Não se pode afirmar sem qualificação que Heidegger determinou diretamente a estrutura conceitual ou pré-condições subjacentes da obra de Jaspers, nem que Heidegger assimilou aspectos do pensamento de Jaspers em sua própria filosofia.

Ao longo de suas trajetórias teóricas, as diferenças entre Heidegger e Jaspers foram, em muitos aspectos, maiores que as semelhanças. De fato, as controvérsias teóricas entre eles acabaram culminando em uma amarga alteração pessoal e política, causada pela simpatia publicamente declarada de Heidegger pelos nacional-socialistas em 1933. Jaspers sentiu-se pessoalmente ameaçado pela infame decisão de Heidegger de apoiar os nazistas, pois era casado com uma mulher judia, e ele já havia se ligado a eminentes políticos e filósofos liberais, principalmente Weber, que agora eram vilipendiados por Heidegger e outros intelectuais ligados ao "NSDAP".

Em 1933, o próprio Jaspers foi brevemente tentado a fazer certas declarações incautamente otimistas sobre o regime de Hitler. Na verdade,

essas observações não estavam totalmente em desacordo com suas outras publicações do início dos anos 1930. Nos últimos anos da República de Weimar, ele publicou uma obra política controversa, "Die geistige Situation der Zeit" (*A condição espiritual da época*, 1931), que – para seu profundo embaraço posterior – continha uma crítica cuidadosamente formulada à democracia parlamentar. Ao longo desse período, ele também enfatizou a relevância das ideias weberianas de liderança forte para a preservação da ordem política na Alemanha. O azedamento de suas relações com Heidegger, no entanto, parece ter endurecido sua mente em uma oposição estrita e sustentada ao nacional-socialismo e, ao contrário de Heidegger, suas obras da década de 1930 evitavam temas políticos e se concentravam amplamente na elaboração do interior ou aspectos religiosos de sua filosofia.

Em 1932, ele publicou sua trilogia "Philosophie" (*Filosofia*), consistindo em três volumes separados, cada um baseado em seu próprio objeto de transcendência: "Weltorientierung" (*Orientação do Mundo*), "Existenzerhellung" (*Iluminação da Existência*) e "Metaphysik" (*Metafísica*). Este livro é geralmente considerado como sua maior obra e ele testemunhou em retrospecto que era o trabalho mais próximo de seu coração. A escolha de não conceder ao livro o esperado título de "Filosofia Existencial", apesar do uso extensivo do termo "Existenzphilosophie", reflete seu descontentamento com o estreitamento de seu ideal norteador de "Philosophia Perennis" (*Filosofia Perene*). Mais tarde, em seu "Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit" (*Razão e anti-razão em nosso tempo*), de 1950, ele expressaria sua preferência pela expressão 'filosofia da razão'.

Apesar das relações às vezes envenenadas entre eles, no entanto, Heidegger e Jaspers são geralmente associados um ao outro como os dois pais fundadores da filosofia existencial na Alemanha. Essa interpretação de

seu status filosófico e relacionamento é no mínimo questionável. Heidegger ressentiu-se de ser descrito como um existencialista, e Jaspers, pelo menos depois de 1933, ressentiu-se de ser identificado com Heidegger. Mesmo durante sua amizade inicial, Heidegger era muito crítico da filosofia de Jaspers; ele escreveu um comentário sobre *Psicologia das visões de mundo*, no qual afirmou que a abordagem metodológica de Jaspers permaneceu enredada nas falsidades da metafísica subjetivista e da ontologia cartesiana, e que introduziu ilegitimamente as categorias da sociologia weberiana na análise filosófica.

Da mesma forma, ao longo de sua vida, Jaspers manteve um livro de notas críticas sobre Heidegger e descrevia rotineiramente a ontologia fundamental de Heidegger em um tom de desaprovação moral-humanista. No entanto, permanece um resíduo de validade na associação comum de Heidegger e Jaspers e, embora exija qualificação, essa associação não é enganosa em todos os aspectos. O existencialismo foi, e continua sendo, um movimento teórico altamente difuso, e não se pode esperar que dois filósofos ligados a esse movimento tenham pontos de vista semelhantes em todos os aspectos.

No entanto, o existencialismo tinha certas características unificadoras, e muitas delas eram comuns a Jaspers e Heidegger. Nos estágios iniciais de sua evolução, portanto, o existencialismo pode ser descrito como uma postura teórica que: a) afastou o discurso filosófico do formalismo kantiano e enfatizou a crença de que o conteúdo do pensamento deve residir em experiências e decisões particulares; b) seguiu Kierkegaard ao definir a filosofia como uma atividade apaixonada e profundamente engajada, na qual a integridade e a autenticidade do ser humano estão decisivamente implicadas; c) procurou superar as antinomias (razão/experiência; teoria/práxis; transcendência/imanência; razão pura/razão prática) que

determinam a tradição metafísica clássica ao incorporar todos os aspectos (cognitivos, práticos e sensoriais) da vida humana em um relato abrangente da existência racional e experiencial.

Se essa definição de existencialismo for aceita, então a sugestão de uma ligação familiar entre Jaspers e Heidegger não pode ser totalmente repudiada, pois ambos contribuíram para a reorganização do questionamento filosófico na década de 1920 de uma maneira que se conforma a essa definição. Em última análise, no entanto, as relações entre Heidegger e Jaspers degeneraram em um impasse terminal e, após a Segunda Guerra Mundial, Jaspers recusou-se a explicar ou exonerar as ações políticas de Heidegger durante os anos nazistas e até recomendou a um comitê de desnazificação que Heidegger deveria ser suspenso de seu cargo e das responsabilidades docentes universitárias.

Durante o período nazista de 1933 em diante, Jaspers foi excluído de qualquer cooperação na administração da universidade até ser demitido de sua cadeira como professor em 1937 e sujeito a uma proibição de publicação (Publikationsverbot). Durante a guerra, ele e sua esposa não corriam perigo físico. No entanto, ele se sentiu um homem marcado até o final da Segunda Guerra Mundial. Jaspers certa vez ouviu indiretamente que havia um plano para deportar ele e sua esposa para um campo de concentração em meados de abril de 1945. Felizmente, as tropas americanas chegaram a Heidelberg duas semanas antes, em 1º de abril de 1945. No entanto, depois de 1945, sua sorte mudou drasticamente e ele figurou com destaque na Lista Branca das forças de ocupação americanas: isto é, na lista de políticos e intelectuais que foram considerados imaculados por qualquer associação com o NSDAP, e que foram autorizados a desempenhar um papel público no processo de refundação política alemã.

A partir dessa época, Jaspers se definiu principalmente como um filósofo e educador popular. No primeiro papel, ele contribuiu com extensos comentários edificantes sobre questões de orientação política e moralidade cívica - primeiro, no estado provisório de 1945-1949 e depois, depois de 1949, nos primeiros anos da República Federal da Alemanha.

Na segunda função, como um dos professores responsáveis pela reabertura da Universidade de Heidelberg, para o qual foi nomeado pelo Exército Americano de Ocupação como reitor contemporâneo, escreveu longamente sobre a necessidade de reformas universitárias, enfatizou o papel da educação humanista liberal como meio de disseminar ideias democráticas por toda a Alemanha e assumiu um firme compromisso linha contra a reabilitação de professores com histórico de filiação nazista.

Em 1946, *A ideia da universidade* foi publicada de forma essencialmente diferente do livro com o mesmo título de 1923. A obra posterior apresenta a universidade como uma comunidade livre de estudiosos e estudantes engajados na tarefa de buscar a verdade. Como tal, a universidade e os estudiosos que a povoam podem e devem desempenhar um papel decisivo na reabilitação da Europa com base nas mais nobres ideias do iluminismo. Naquela época e ainda, Jaspers é um dos poucos que pode falar com justiça sobre o valor e a necessidade de tal postura contra as ameaças à liberdade e à humanidade.

O reconhecimento do nobre humanismo de Jaspers nos primeiros anos após a guerra é visível nas inúmeras honras que lhe foram concedidas, incluindo o Prêmio Goethe em 1947, o Prêmio da Paz do Comércio Livreiro Alemão em 1958, o Prêmio Erasmus em 1959 e o Prêmio da Fundação de Oldenburg para Cidadãos Honorários. De suas publicações pós-1945, portanto, as contribuições políticas de Jaspers são talvez as mais significativas. Sua contribuição para a promoção de uma

cultura cívica democrática na Alemanha Ocidental nessa época foi de grande importância, e seus escritos e transmissões de rádio moldaram, em parte, o consenso democrático em evolução gradual do início da República Federal.

Em “Die Schuldfrage” (*A Questão da Culpa Alemã*, 1946), publicado na época dos julgamentos de Nürnberg, ele argumentou que, embora nem todos os alemães pudessem ser legitimamente levados a julgamento por crimes de guerra, todos os alemães deveriam aceitar uma cumplicidade implícita no holocausto e somente a autorreflexão crítica de todos os alemães poderia levar à renovação cultural e política. Na década de 1950, ele apoiou as principais políticas dos governos liberal-conservadores liderados por Konrad Adenauer (1949-1963) e endossou particularmente a formação da Aliança Ocidental, que via como um meio de proteger os recursos culturais da Europa Ocidental de sua colonização pela União Soviética.

Ao longo desse tempo, no entanto, o teor cautelosamente conservador do pensamento político de Jaspers foi progressivamente modificado por suas frequentes e às vezes intensas trocas intelectuais com Hannah Arendt, que pode muito bem ser vista como a quarta grande influência em sua obra. Jaspers havia sido tutor e supervisor de Arendt antes de ela emigrar da Alemanha na década de 1930, mas o período após 1945 viu uma espécie de inversão de papéis nesse relacionamento, que Jaspers parece ter aceitado graciosamente. Influenciado pelo republicanismo agonístico de Arendt, ele gradualmente se voltou contra o espírito relativamente complacente de restauração política e intelectual no início da República Federal, e finalmente se dedicou a elaborar modelos de cidadania fundados em direitos constitucionais e identidades legalmente consagradas. A esse respeito, ele pode ser visto como um

importante precursor de Jürgen Habermas, e suas obras contêm uma concepção inicial da doutrina mais tarde conhecida como patriotismo constitucional.

Suas opiniões sobre a reunificação alemã também foram particularmente influentes; ele se opôs às perspectivas dominantes da época, alegando que a demanda por reunificação significava que a política alemã permanecia infectada com os traços prejudiciais de velhas ideias e ambições geopolíticas e impedia o redirecionamento fundamental da vida política alemã. Finalmente, então, em uma demonstração simbólica de desgosto com a persistência de atitudes políticas perniciosas na Alemanha, ele renunciou à sua cidadania alemã e, tendo atravessado a fronteira para a Universidade de Basel em 1948, tornou-se cidadão suíço.

Em seus últimos trabalhos, ele se aproximou da esquerda política, chegando a defender que somente uma revolução legal poderia garantir que o Estado alemão fosse organizado com base em uma constituição moralmente decisiva. Ele morreu de um derrame em Basel, Suíça, em 26 de fevereiro de 1969, aos 86 anos. Sua esposa, Gertrud Jaspers, que serviu como sua amanuense durante toda a sua vida como estudioso, morreu em Basel em 25 de maio de 1974, aos 95 anos.

3. Escritos psiquiátricos iniciais

Menos conhecida, pelo menos entre o mundo da psiquiatria de língua inglesa, é a contribuição duradoura de Jaspers ao campo da psiquiatria que precedeu seu trabalho filosófico e, em retrospecto, parece não totalmente alheia a ela, pelo menos em seu espírito orientador comum. Durante sua distinta carreira como psiquiatra, Jaspers realizou uma notável contribuição ao pensamento psiquiátrico, mais tarde chamado de 'A Escola de Heidelberg' e liderado por Kurt Schneider. Quando jovem,

ele escreveu vários artigos científicos sobre saudade e crimes, testes de inteligência, alucinações – todos ilustrados com históricos de casos detalhados. Além disso, Jaspers publicou relatórios sobre a patologia mental de Van Gogh e Stirnberg. Entre eles, destacam-se seu notável artigo de 1910, no qual apresentou seu método e princípios fundamentais sobre 'processos mentais' e 'desenvolvimento da personalidade', e um artigo sobre o método fenomenológico em psiquiatria de 1912, que estabeleceu seu status pioneiro como primeiro comentarista do estudo fenomenológico das experiências subjetivas no nível consciente.

Com apenas trinta anos, em 1913, enquanto trabalhava como médico no hospital psiquiátrico de Heidelberg, Jaspers publicou *Psicopatologia geral: um guia para estudantes, médicos e psicólogos*. Os objetivos deste livro foram fornecer a estrutura do campo científico da psicopatologia e seus fatos e abordagens relacionados, não apenas para praticantes neste campo, mas também para intelectuais interessados. Essa estrutura abrange os problemas e métodos que capturam o corpo de conhecimento do campo, em vez de evidências empíricas ou um sistema baseado em uma teoria.

Em vez de decidir entre as diferentes abordagens existentes em seu tempo, ele destacou sua peculiaridade que acarreta as justificativas inerentes e a maneira como elas podem se complementar e, juntas, retratar as várias faces da ciência psicopatológica. A sugestão do espírito de sua filosofia existencial, ainda a ser expressa, é aparente em sua declaração no prefácio do livro, segundo o qual “em psicopatologia é perigoso apenas aprender a matéria, nossa tarefa não é 'aprender psicopatologia', mas aprender a observar, fazer perguntas, analisar e pensar em termos psicopatológicos”. No entanto, apesar da impressionante realização do livro mencionado, que no mundo de língua

alemã foi reconhecido pelos principais psiquiatras como uma conquista monumental no campo, marcou o ponto culminante da produtividade psiquiátrica de Jaspers. Apenas dois anos depois, Jaspers se afastou para sempre da prática psiquiátrica e da medicina em geral, primeiro em direção à psicologia e depois à filosofia.

Curiosamente, porém, Jaspers achou por bem revisar e expandir o texto em algumas de suas várias edições. A primeira edição é a mais curta. Na segunda e terceira edições, houve pequenas alterações. A edição mais consideravelmente revisada e ampliada é a quarta, que apareceu em 1942. Em grande parte, a integração de muitas ideias de sua então já madura filosofia existencial a partir dos anos trinta, que mais que dobrou o escopo do texto, na verdade equivale a uma nova versão do livro. Agora, o subtítulo que aparecia nas versões anteriores foi retirado e no prefácio Jaspers indica seu alto objetivo de satisfazer a demanda de conhecimento, não só dos médicos, mas de todos os que fazem do homem o seu tema.

Nesta versão ampliada do livro, a marca da psicologia descritiva de Husserl é aparente na tentativa de abordar as experiências mentais internas de pessoas mentalmente doentes (principalmente pacientes esquizofrênicos) e considerá-las como indicativas dos fenômenos gerais da consciência humana, ou seja: delírios, modos de consciência do ego e modos de emoções. Ao mesmo tempo, a marca de Wilhelm Dilthey (1833-1911) era perceptível na centralidade dada à distinção entre 'compreender a psicologia' ("Verstehende Psychologie"), que se relaciona com conexões significativas e compreensíveis que são inerentes à personalidade e à biografia de alguém, e 'explicando a psicologia' ("Erklärende Psychologie"), que se concentra em conexões causais que estão enraizadas principalmente na biologia.

A convicção declarada de Jaspers de que os princípios metodológicos permanecem praticamente inalterados pelo aumento de materiais apoiou seus esforços para adicionar seções inteiras às novas versões do livro – seções que revelam apropriadamente sua visão filosófica sobre as considerações pertinentes na cura de doenças mentais. Apesar disso, Jaspers se opôs às tentativas de abordar ideias existencialistas para entender a doença mental. Para ele, não é possível que um ser humano como um todo adoeça ou, alternativamente, que doenças de qualquer tipo possam cobrir todo o ser, mas sempre há partes que permanecem não infectadas pela doença ou saudáveis.

Vale notar que o surgimento da quarta edição de *Psicopatologia Geral* foi permitido apesar da proibição de publicação a que Jaspers estava sujeito desde 1938 por sua resistência franca e intransigente ao regime nazista e sua persistente lealdade à esposa judia. Provavelmente o mesmo título de 1913 e o caráter científico, que encobria o fato da incorporação de seções consideráveis que ficaram marcadas com seu pensamento filosófico, ajudaram nesse sentido. Apesar de ter deixado de exercer a psiquiatria, Jaspers manteve seu interesse pela psicopatologia e estava plenamente ciente dos desenvolvimentos no campo, em particular no que diz respeito aos aspectos neurológicos e somáticos da doença mental.

No entanto, depois que a quarta edição apareceu, mais cinco foram impressas no mesmo formato da quarta, a última aparecendo em 1973. Existe uma tradução em inglês apenas para a sétima edição e foi publicada em 1963 por J. Hoenig e Miriam Hamilton. Por várias razões – começando por não considerar as 'causas reais' da doença mental, continuando com seu estilo carregado de escrita e argumentação, sua crítica severa (embora inconsistente) à psicanálise, que na época era considerada indispensável

em qualquer consideração sobre psicopatologia, e outras razões - a recepção da *Psicopatologia Geral* nos países de língua inglesa estava longe de ser entusiástica, exceto para os mais respeitosos, e às vezes até hostil.

4. Os Escritos Filosóficos

A primeira intervenção de Jaspers no debate filosófico, *Psicologia das visões de mundo*, construiu uma tipologia de atitudes mentais que, próxima ao modelo de tipos ideais de Weber, pretendia fornecer um relato interpretativo de disposições psicológicas básicas. O argumento subjacente neste trabalho é que o fato constitutivo da vida mental humana é a divisão entre sujeito e objeto. As formas psicológicas humanas - ou visões de mundo - são posicionadas como momentos antinômicos dentro dessa antinomia fundadora, e dão uma expressão paradigmática distinta à relação entre as inclinações e liberdades subjetivas humanas e os fenômenos objetivos que o sujeito encontra. Ao contrário de Weber, no entanto, Jaspers argumentou que a construção de visões de mundo não é um processo meramente neutro, a ser julgado de maneira não avaliativa. Em vez disso, todas as visões de mundo contêm um elemento de patologia; incorporam estratégias de defesa, supressão e subterfúgio, e concentram-se em torno de falsas certezas ou modos de racionalidade espúriamente objetivados, nos quais a mente humana se retira para obter segurança entre as possibilidades assustadoramente ilimitadas da existência humana.

As visões de mundo, em consequência, comumente assumem a forma de gaiolas objetivadas (*Gehäuse*), nas quais a existência se endurece contra conteúdos e experiências que ameaçam transcender ou desequilibrar as restrições defensivas que ela impôs sobre suas operações.

Embora algumas visões de mundo possuam um componente incondicionado, a maioria das visões de mundo existe como os limites de um aparato mental formado. É tarefa da intervenção psicológica, Jaspers assim argumentou, guiar a existência humana para além das antinomias restritas em torno das quais ela se estabiliza, e permitir-lhe confrontar-se decisivamente com as possibilidades mais autênticas, da vida subjetiva e objetiva, que ela apaga por meio de sua normalidade, disposições e atitudes racionais.

Além dessa tipologia psicológica, a análise de Jaspers das visões de mundo também contém uma crítica mais ampla da racionalidade humana. A maioria dos modos de racionalidade, sugeriu ele, são formas convenientemente instrumentais ou ideológicas, que servem a funções subjetivas e objetivas distintas, e habitualmente se interpõem no caminho do conhecimento genuíno. Ao mesmo tempo, porém, ele também afirmava que a racionalidade possui capacidades de integridade comunicativa e de autossuperação fenomenológica e, se exercida autenticamente, é capaz de escapar de sua forma estreitamente funcional, para se expor a novos conteúdos além de seus limites e antinomias, e para elaborar estruturas conceituais novas e mais unificadas cognitivamente. Ele indicou, portanto, que os conceitos epistemológicos formais de racionalidade devem ser expandidos para reconhecer que a experiência e as ações comprometidas são formadoras do conhecimento autêntico, e que a razão não pode, de maneira cartesiana, ser monadicamente deslocada de seus fundamentos históricos, sensoriais, experienciais e voluntaristas.

Desde o início, portanto, a obra de Jaspers, embora marcada metodologicamente por Weber, também foi indelevelmente marcada pela filosofia de Hegel e procurou integrar as pré-condições da fenomenologia

de Hegel em uma doutrina psicológica sistemática. De fato, nesse estágio inicial de seu desenvolvimento, o pensamento de Jaspers dependia de uma alteração existencial – ou kierkegaardiana – da filosofia hegeliana. Com isso, ele transpôs o processo dialético pelo qual Hegel explicou a superação das antinomias cognitivas na emergência da autoconsciência para uma análise da formação cognitiva que vê a resolução das antinomias da razão como efetuada por meio de experiências vitais, atos decisivos de autoconfrontação, ou transcendência comunicativa.

Neste trabalho inicial, Jaspers introduziu vários conceitos que assumiram grande importância para toda a sua obra. Mais importante, este trabalho contém uma teoria do limite (*Grenze*). Este termo designa tanto as formas e atitudes habituais do aparato mental humano quanto as experiências da mente ao reconhecer essas atitudes como momentos falsamente objetivados dentro de sua estrutura antinômica, e ao transcender esses limites ao se dispor de novas maneiras para consigo mesma e seus objetos. Em sua filosofia inicial, Jaspers atribuiu status central a "situações-limite" (*Grenzsituationen*). Situações-limite são momentos, geralmente acompanhados por experiências de pavor, culpa ou ansiedade aguda, nos quais a mente humana confronta as restrições e a estreiteza patológica de suas formas existentes e se permite abandonar as seguranças de sua limitação e, assim, entrar em um novo domínio de autoconsciência.

Em conjunto com isso, então, este trabalho também contém uma teoria do incondicionado (*das Unbedingte*). Nessa teoria, Jaspers defendia que as situações-limite são momentos incondicionados da existência humana, nos quais a razão é atraída por intensos impulsos ou imperativos, que a impelem a se expor aos limites de sua consciência e a buscar modos de conhecimento mais elevados ou mais refletidos. O incondicionado,

termo transportado das doutrinas kantianas da regressão sintética, é assim proposto por Jaspers como um ímpeto vital na razão, no qual a razão encontra sua forma como condicionada ou limitada e deseja transcender os limites dessa forma.

Em relação a isso, o trabalho psicológico inicial de Jaspers também introduziu, embora rudimentar, o conceito de comunicação existencial. Nisso, ele argumentou que a liberdade da consciência para superar seus limites e antinomias só pode ser elaborada por meio da fala: isto é, como um processo em que a consciência é elevada além de seus limites por meio de uma comunicação intensamente engajada com outras pessoas, e em que a comunicação comprometida ajuda a suspender os preconceitos e as atitudes fixas da consciência.

A consciência existencialmente aberta é, portanto, sempre comunicativa, e é somente onde ela abandona sua estrutura monológica que a consciência pode elaborar plenamente suas possibilidades existenciais. Nessa doutrina inicial da comunicação, Jaspers ajudou a moldar uma mudança comunicativa e intersubjetiva mais ampla na filosofia alemã; de fato, as ressonâncias de sua hermenêutica existencial permaneceram palpáveis nas obras muito posteriores de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Menos obviamente, no entanto, nessa doutrina ele também guiou o pensamento existencial inicial para longe de sua associação original com Kierkegaard e Nietzsche e, embora assimilando elementos kierkegaardianos de determinação e compromisso apaixonado, ele afirmou que o culto de Kierkegaard à interioridade, centrado na mudez da vida interior, foi uma tentativa frustrada de visualizar as condições de autenticidade humana. A decisão pela autossuperação autêntica e pela unidade cognitiva só pode ocorrer, argumentou ele, por meio da participação compartilhada no diálogo.

A principal publicação do período inicial de Jaspers, e provavelmente de toda a sua carreira, é a obra de três volumes: *Filosofia* (1932). Nesta obra, ele manteve o foco parcialmente hegeliano de suas publicações anteriores e seguiu o espírito da fenomenologia hegeliana ao fornecer um relato da formação da consciência humana, que compreende a consciência como procedente do nível de conhecimento imediato e progredindo através de uma sequência de antinomias para um nível de reflexão e autoconhecimento verdadeiramente unificados. Nisso, Jaspers novamente acentuou a afirmação de que as antinomias que a razão encontra e resolve em seu desdobramento como verdade são ao mesmo tempo antinomias cognitivas e experienciais, e que os momentos vividos da existência humana são sempre de relevância cognitivamente constitutiva para a formação da consciência.

Essas ideias, de fato, permaneceram centrais na filosofia de Jaspers ao longo de sua evolução subsequente. Em suas obras filosóficas posteriores, *Da verdade* (1947), ele continuou a dar destaque aos modelos cognitivos derivados da fenomenologia hegeliana e propôs um conceito de abrangente (*das Umgreifende*) para determinar as gradações fenomenológicas do pensamento e do ser. No entanto, além de sua preocupação com os temas hegelianos, a *Filosofia* também contém uma reconstrução fundamental dos temas kantianos, tem seu fundamento em uma reconstrução crítica da doutrina kantiana das ideias transcendentais e é construída em torno de um esforço para explicar os elementos do idealismo kantiano como uma doutrina sistemática da experiência metafísica subjetiva.

Os três volumes da *Filosofia* trazem os títulos *Orientação Filosófica do Mundo* (volume I), *A Iluminação da Existência* (volume II) e *Metafísica* (volume III). Foi escrito durante a década de 1920, depois que Jaspers

obteve o cargo de professor titular na Universidade de Heidelberg. Cada volume deste livro descreve assim um modo particular de ser: orientação, existência e transcendência metafísica são as três modalidades existenciais essenciais da vida humana.

Ao mesmo tempo, cada volume também descreve um modo particular de conhecer, que está correlacionado com um modo de ser: a orientação é determinada cognitivamente pelo conhecimento objetivamente verificável ou por formas-de-prova positivas ou científicas, a existência é determinada pela auto-existência subjetiva/existencial, reflexão e transcendência é determinada pela interpretação simbólica de conteúdos metafísicos. Juntos, os três volumes de *Filosofia* são projetados para mostrar como a existência humana e o conhecimento humano necessariamente progridem de um nível de ser e um nível de conhecimento para outro, e como a consciência evolui gradualmente, através do confronto com suas próprias antinomias, de um estado imediato e informe para uma condição de unidade e autoexperiência integral.

Os três volumes são, portanto, unidos pelo argumento de que, no nível do conhecimento objetivo imediato – da orientação no mundo – a consciência humana levanta questões subjetivo-existent sobre si mesma e os fundamentos de sua verdade que ela não pode resolver nesse nível de consciência, e encontra antinomias que o chamam a refletir existencialmente sobre si mesmo e a elevá-lo ao nível da existência ou da autorreflexão existencialmente comprometida. Nesse nível superior de consciência, então, transcendente, e que sua verdade é metafísica.

Cada nível do ser na *Filosofia* de Jaspers corresponde a uma das ideias transcendentais kantianas, e os modos de pensar e conhecer que definem cada nível de existência elucidam o conteúdo intelectual das ideias de Kant. O nível de orientação no mundo corresponde à ideia da

unidade do mundo; o nível de existência corresponde à ideia da imortalidade da alma; o nível de transcendência corresponde à ideia da existência necessária de Deus.

No entanto, enquanto Kant via as ideias transcendentais como as ideias reguladoras formais da razão, servindo, no máximo, para conferir organização sistemática às operações imanentes da razão, Jaspers via as ideias transcendentais como domínios de conhecimento vivido, através dos quais a consciência passa e por cujas antinomias experimentadas ela é formada e conduzida a um conhecimento de si como transcendente. Jaspers atribuiu assim às ideias transcendentais um conteúdo substancial e experiencial.

As ideias não marcam, como para Kant, simplesmente os limites formais do conhecimento, demarcando os limites do sentido contra questões especulativas ou metafísicas. Em vez disso, as ideias fornecem um impulso constante para a razão superar seus limites e buscar um conhecimento cada vez mais transcendente de si mesma, de seus conteúdos e de suas possibilidades. Em sua filosofia madura, portanto, Jaspers transformou as ideias transcendentais kantianas em ideias de transcendência, em que a consciência apreende e elabora a possibilidade do conhecimento substancial ou metafísico e do autoconhecimento.

Central para esse ajuste à concepção de ideias de Kant foi também uma crítica implícita, ainda que bastante fundamental, da distinção kantiana fundamental entre o transcendente e o transcendental. Em contraste com as leituras neokantianas contemporâneas de Kant, que estavam preparadas para reconhecer o elemento ideal no idealismo kantiano apenas, no máximo, como uma estrutura reguladora, gerada pelas próprias funções autônomas da razão, Jaspers argumentou que a filosofia kantiana sempre ao mesmo tempo contém e suprime uma visão

de transcendência vivida, e que as ideias kantianas devem ser encaradas como desafios à razão para pensar para além dos limites da sua autonomia, rumo a novos e mais autênticos conteúdos, autoexperiências e liberdades.

Ao substituir o transcendental pelo transcendente, no entanto, Jaspers não argumentou que os conteúdos transcendentais podem ser obtidos como elementos positivos do conhecimento humano. Pelo contrário, ele argumentou que a consciência só adquire conhecimento de sua transcendência ao contemplar as cifras evanescentes da transcendência., que significam os limites absolutos da consciência humana. Essas cifras podem ser encontradas na natureza, na arte, no simbolismo religioso ou na filosofia metafísica. Mas é característico de todas as cifras que, ao aludir à transcendência, também retenham à consciência o conhecimento transcendente, e que só possam atuar como índices da impossibilidade de tal conhecimento.

A atitude da consciência que apreende seus limites e sua transcendência possível, portanto, só pode ser uma atitude de naufrágio ou fracasso (*Scheitern*), e a transcendência pode intrometer-se na consciência humana apenas como experiência da absoluta insuficiência dessa consciência para interpretar seu caráter originário ou metafísico. Nesse nível, então, embora se opondo à formalidade e à vacuidade experiencial do neokantismo, Jaspers também aceitou a proibição kantiana original do conhecimento transcendente ou metafísico positivo.

Ele argumentou que a consciência sempre tem uma orientação metafísica para ser diferente ou transcendente a suas formas existentes, mas também afirmou que essa orientação só pode culminar factualmente em uma crise de transcendência ou em uma crise de metafísica. Embora reconsolidando os aspectos metafísicos da filosofia kantiana, portanto, a

própria metafísica de Jaspers é sempre uma metafísica pós-kantiana: é uma metafísica negativa, que resiste a toda sugestão de que a razão humana possa dar conta de essências metafísicas, que define o domínio do significado humano como formado por sua diferença em relação ao conhecimento metafísico positivo, mas que, no entanto, vê a razão, à maneira kierkegaardiana, como movida por um desejo desesperado para a transcendência metafísica.

A reconstrução metafísica de Jaspers do idealismo kantiano foi denunciada por outros filósofos, principalmente aqueles no amplo meio da Escola de Frankfurt, como um estágio em um curso mais amplo de degeneração cognitiva, que traduz falsamente conteúdos metafísicos absolutos em momentos da experiência interior humana. Apesar disso, há bons motivos para argumentar que a metafísica de Jaspers é uma crítica importante das explicações totalmente autonomistas da racionalidade propostas pelo neokantismo, e até coincide com as críticas do formalismo kantiano que sustentavam as filosofias amplamente associadas à Escola de Frankfurt.

Jaspers intuiu que o transcendentalismo kantiano suprimia um impulso profundo de transcendência, e esse aspecto do pensamento de Kant foi terrivelmente negligenciado por intérpretes que viam a filosofia de Kant como uma doutrina de pura imanência ou autonomia. O argumento posterior de Adorno de que o idealismo transcendental de Kant sempre contém um lamento sobre o fechamento da razão contra a transcendência foi assim antecipado por Jaspers, embora em termos subjetivistas, e Jaspers e Adorno - apesar de todas as suas diferenças políticas - podem ser colocados juntos como pensadores que se esforçaram para revitalizar os traços metafísicos no idealismo.

Em todo caso, a insistência de Jaspers, contra Kant e os neokantianos, de que a própria razão não é a única fonte de conhecimento, e que a tarefa da razão não é circunscrever proscritivamente a esfera de sua validade contra a transcendência, mas superar seus limites e vislumbrar conteúdos que não podem ser gerados por suas próprias funções autônomas, merece ser reabilitado como uma contribuição permanentemente significativa para os debates modernos sobre metafísica e epistemologia.

5. Filosofia e Religião

As influências de Weber, Kant, Hegel e Kierkegaard não são difíceis de discernir na obra de Jaspers. Da mesma forma, também não é difícil identificar as formas pelas quais sua obra foi influenciada por Nietzsche. Jaspers pegou de Nietzsche uma abordagem psicológica das perspectivas filosóficas e, como Nietzsche, tendia a ver as afirmações filosóficas, não como postulados formalmente verificáveis, mas como expressões de disposições mentais subjacentes. Por esta razão, ele também pegou de Nietzsche uma abordagem desdenhosa para reivindicações absolutizadas de conhecimento verdadeiro e uma rejeição resultante de todo purismo racional.

Mais especialmente, no entanto, como Heidegger, ele tomou de Nietzsche uma abordagem crítica aos resíduos da metafísica na filosofia europeia e negou a existência de essências externas ou indiferentes à experiência humana. Ao mesmo tempo, porém, Jaspers também posicionou claramente sua filosofia contra muitos elementos do legado nietzschiano. Ele se opôs claramente ao vitalismo naturalista que evoluiu a partir da obra de Nietzsche, e sua ênfase na subjetividade humana como

um locus de transcendência verdadeira significava que Kierkegaard, ao invés de Nietzsche, era o protótipo existencial de sua obra.

Outra importante influência formativa na filosofia de Jaspers, no entanto, foi Schelling. Embora às vezes criticasse o misticismo simples e a metafísica do processo natural nas obras religiosas de Schelling, sua reconstrução metafísica do idealismo kantiano rearticulava alguns elementos da filosofia positiva do último Schelling e refletia sua tentativa de explicar o conhecimento verdadeiro como uma experiência cognitiva em que a razão é transfigurada por seu encontro com outros conteúdos além de sua própria forma.

A esse respeito, Jaspers adotou de Schelling um modelo não-identitário de vida cognitiva, que vê o conhecimento verdadeiro (ou verídico) como obtido por meio de atos de interpretação e revelação positiva nos limites da consciência racional. Ao contrário de Schelling, ele sempre rejeitou reivindicações de conhecimento positivo absoluto; nessa medida, ele permaneceu - em última análise - um filósofo kantiano.

No entanto, ele simpatizava claramente com a crítica de Schelling ao negativismo epistemológico formal. De fato, através de sua transformação hermenêutica do idealismo em uma metafísica da interpretação simbólica, ele pode ser visto, como Schelling e Johann Georg Hamann antes dele, como um filósofo que pretendia invocar novamente a verdade da revelação, como um absoluto e conteúdo não idênticos do conhecimento, contra as evidências racionais da epistemologia, e assim por diante elaborando uma metodologia interpretativa adaptada a uma concepção da verdade como revelada ou revelada.

A discreta, mas importante, influência de Schelling na filosofia de Jaspers também fornece uma pista para a compreensão da filosofia da religião de Jaspers. Em um nível, Jaspers estava filosoficamente

comprometido com uma recuperação simpática de conteúdos religiosos. Ele insistia que a verdade só pode ser interpretada como um elemento de alteridade radical na razão, ou como a experiência da razão de seus próprios limites. Da mesma forma, ele insistia em que as condições da liberdade humana não são geradas apenas pela razão humana, mas são experimentadas como incursões de transcendência no pensamento racional.

Por essas razões, sua filosofia simpatiza com as implicações primárias da teologia da revelação e sustenta cautelosamente a reivindicação filosófica essencial da revelação: a saber, que a verdade é uma revelação da alteridade (transcendência) para a razão, ou pelo menos um momento interpretado de alteridade na razão. Ao mesmo tempo, entretanto, Jaspers não pode ser descrito de maneira óbvia como um filósofo religioso. Na verdade, ele era muito crítico da teologia da revelação e das religiões ortodoxas em geral, em vários aspectos bastante distintos.

Primeiro, ele argumentou que o centro da religião é sempre formado por uma afirmação falsamente objetivada ou absolutizada da verdade, que falha em reconhecer que a transcendência ocorre de várias maneiras e que as verdades transcendentais não podem ser concretizadas como um conjunto de declarações ou narrativas factuais. As cosmovisões religiosas são, portanto, exemplos de atitudes mentais limitadas, que buscam se apegar a uma doutrina uniforme para evitar o confronto com a incerteza e a instabilidade da transcendência. Ao colocar a transcendência como um elemento realizado da revelação, a religião de fato obstrui a capacidade de transcendência que todas as pessoas possuem; a religião afirma oferecer transcendência, mas na verdade a obstrui.

Em segundo lugar, então, como fundamentos do dogma e da ortodoxia doutrinária, as reivindicações de verdade reveladas eliminam o

aspecto autocrítico e comunicativo da razão humana e minam as pré-condições dialógicas da transcendência e do autoconhecimento existencial. Jaspers, portanto, via a religião ortodoxa como uma obstrução à comunicação, que coloca limites dogmáticos na capacidade humana comum de veracidade e transcendência. No entanto, como filósofo da transcendência, ele também deixou claro que a veracidade humana, ou a humanidade em geral, não pode ser concebida sem uma recuperação das abordagens interpretativas religiosas e sem o reconhecimento do fato de que os conteúdos fundadores da filosofia são transcendentais. Grande parte de sua obra, em consequência, pode ser interpretada como uma tentativa de libertar os conteúdos do pensamento religioso das ortodoxias dogmáticas impostas a esses conteúdos em nome da religião organizada.

A ideia central na filosofia da religião de Jaspers é o conceito de fé filosófica, exposto mais extensivamente em *Fé Filosófica* (1948) e *Fé Filosófica em Face da Revelação Cristã* (1962). Este conceito notoriamente difícil contém uma série de significados bastante distintos. Primeiro, significa que a verdadeira filosofia deve ser guiada por uma fé na transcendência originária da existência humana, e aquela filosofia que exclui ou ignora negativamente sua origem transcendente fica aquém das mais altas tarefas da filosofia. Em segundo lugar, no entanto, também significa que a verdadeira filosofia não pode simplesmente abandonar a racionalidade filosófica por conteúdos de verdade ou dogmas positivamente revelados, e que a função crítica da racionalidade tem um papel constitutivo na formação do conhecimento absoluto.

A esse respeito, Jaspers revisitou algumas das controvérsias sobre a relação entre religião e filosofia que moldaram a filosofia dos jovens hegelianos na década de 1830. Como os jovens hegelianos, ele insistiu que a fé precisa de filosofia, e a fé desvaloriza seus conteúdos sempre que

estes são proclamados dogmaticamente ou positivamente. Em terceiro lugar, então, esse conceito também indica que as evidências da fé são sempre paradoxais e incertas e que aqueles que buscam o conhecimento desses conteúdos devem aceitar uma atitude de relativismo filosófico e troca discursiva: se a fé resulta em dogmatismo, ela imediatamente mina suas pretensões de oferecer conhecimento transcendente.

O conceito de fé filosófica é assim proposto, não como uma doutrina de revelação factual ou transcendência consumada, mas como um guia para a comunicação transcendente, que equilibra o elemento da revelação na fé com um veto filosófico crítico ao absolutismo das reivindicações religiosas, e que conseqüentemente insiste que o conhecimento transcendente deve ser aceito como relativo e incompleto. A respeito disso, Jaspers sustentou os aspectos religiosos de sua filosofia em uma fina dialética entre afirmações teológicas e antropológicas. Ele deu a entender, em certo nível, que relatos puramente secularistas da vida humana ocluem a existência contra suas possibilidades e liberdades originárias transcendentais.

Ao mesmo tempo, porém, ele também sugeriu que a análise teológica pura fecha a humanidade contra a relatividade e a precariedade de suas verdades e contra os processos comunicativos através dos quais essas verdades são reveladas. Somente a filosofia que pode ao mesmo tempo abraçar e relativizar o secularismo e abraçar e relativizar a religião é capaz de empreender uma investigação existencial adequada, e a filosofia que, em qualquer direção, abandona a borda dialética entre esses dois compromissos deixa de ser filosofia genuína.

Essa atitude crítico-recuperadora em relação à investigação religiosa foi fundamental para muitas das controvérsias públicas nas quais Jaspers se envolveu. Os elementos religiosos de sua obra foram atacados pelo

teólogo calvinista Karl Barth, que denunciou a falta de conteúdo religioso objetivo em seu conceito de transcendência. Mais significativamente, porém, Jaspers também entrou em uma longa e influente controvérsia com Rudolf Bultmann, cujas ressonâncias ainda impactam o debate teológico liberal.

No centro desse debate estava a crítica de Jaspers à estratégia de desmitologização das escrituras de Bultmann: isto é, sua tentativa de esclarecer o conteúdo de verdade das escrituras eliminando os elementos históricos ou mitológicos do Novo Testamento e concentrando-se, em uma exegese entoada existencialmente, sobre os aspectos perenemente válidos e presentes da Bíblia. Na época em que Bultmann propôs pela primeira vez essa abordagem desmitificadora, Jaspers era amplamente (embora erroneamente) identificado com a ala liberal da teologia protestante, e talvez se esperasse que ele declarasse simpatia pela abordagem hermenêutica de Bultmann. Jaspers, no entanto, virou-se bruscamente para Bultmann.

Ele o acusou, primeiro, de propagar um falso racionalismo no debate religioso; segundo, de descartar arbitrariamente as manifestações, embutidas no mito, das experiências espirituais daqueles que viveram em épocas históricas anteriores; e, terceiro, de alinhar todas as experiências transcendentais a um esquema padrão de valor relativo e, assim, impor um novo sistema de ortodoxia na teologia e minar as múltiplas possibilidades de transcendência. Em oposição a Bultmann, portanto, Jaspers concluiu que somente uma hermenêutica religiosa baseada na liberalidade absoluta, excluindo toda ortodoxia, poderia ser adequada à tarefa de interpretar os conteúdos transcendentais da vida humana. Métodos interpretativos que apagam os traços da contingência histórica da transcendência e reduzem a transcendência a uma verdade religiosa

predeterminada, sugeriu ele, falham em refletir sobre o plural e as várias formas nas quais a transcendência pode ser interpretada, eles pressupõem erroneamente que a transcendência pode ser encerrada nas categorias de uma doutrina exclusiva, e subestimam a variabilidade histórica constitutiva da transcendência.

Como consequência, Jaspers defendeu implicitamente a importância das formas míticas ou simbólicas na investigação religiosa e indicou que tanto o mito quanto a religião contêm, em medida semelhante, os resíduos interpretados da transcendência.

Sua análise da religião culminou em uma discussão sobre a teologia trinitária que, ecoando a análise antropológica de Ludwig Feuerbach, afirmava que as três partes da trindade deveriam ser interpretadas, não como elementos factuais da divindade, mas como cifras simbólicas da possibilidade humana. Nisso, ele atribuiu um significado particular à segunda pessoa da Trindade, Jesus Cristo, como uma cifra para a possibilidade existencial humana de mudança interior, reversão e transformação. Onde quer que essa cifra seja hipostaticamente definida como mero fato positivo de crença, concluiu ele, entretanto, a liberdade de transcendência obtida por meio da interpretação e recuperação simpática dessa cifra é obstruída.

Subjacente ao interesse de Jaspers pela religião estava a determinação de converter os elementos da doutrina religiosa em um relato das possibilidades e liberdades humanas. De fato, a ambição por trás de seu trabalho sobre religião e mito era nada menos do que liberar a transcendência da teologia e permitir uma transformação interpretativa de essências concebidas religiosamente em momentos livres de auto-interpretação humana. Se seu pensamento pode realmente ser colocado no terreno do discurso teológico, portanto, sua abordagem da religião é

de extremo liberalismo e latitudinarismo, o que descarta a afirmação de que a transcendência é exclusiva ou mesmo predominantemente revelada pela religião.

A verdade da religião, ele insinuava, só se torna verdadeira se for interpretada como uma verdade humana, não como uma verdade originalmente externa ou anterior à humanidade. Em sua forma ortodoxa, porém, a religião normalmente impede o conhecimento da transcendência que pretende oferecer.

6. Obras posteriores: A política do humanismo

Essas reflexões humanísticas sobre a filosofia da religião não são componentes isolados da obra de Jaspers. Na verdade, sua crítica ao dogmatismo religioso evoluiu em conjunto com uma doutrina mais ampla do humanismo, que acabou se tornando o componente definidor de sua obra posterior. Indiscutivelmente, Jaspers sempre foi um humanista; certamente, se o humanismo é definido como uma doutrina que busca dar conta da especificidade, singularidade e dignidade da vida humana, sua obra pode, desde o início, ser vista como uma variante do humanismo filosófico.

O argumento percorre todas as suas primeiras obras de que os seres humanos se distinguem pelo fato de terem atributos autênticos de existência e transcendência - isto é, por sua capacidade de levantar questões sobre si mesmos e suas liberdades que não podem ser colocadas em termos materiais ou científicos, e por sua capacidade resultante de reversão decisiva, autotransformação e transcendência. A verdadeira humanidade é, portanto, uma condição de livre autodomínio e autenticidade transcendente.

Em termos gerais, o existencialismo pode ser dividido entre filósofos, como Jean-Paul Sartre, que definiu o existencialismo como um humanismo, e aqueles, como Heidegger, que viam a organização da filosofia em torno da análise da determinação humana como uma corrupção metafísica da filosofia. Jaspers claramente pertencia à primeira categoria de filósofos existenciais.

Em seus escritos após 1945, mais especialmente em "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" (*A Origem e Objetivo da História*, 1949) e "Die Atomombe und die Zukunft des Menschen" (*A Bomba Atômica e o Futuro da Humanidade*, 1961), Jaspers estruturou sua obra explicitamente como uma doutrina humanista. A partir dessa época, além disso, atribuiu maior importância às condições sociais e coletivas da integridade humana e tende a suavizar sua construção anterior da interioridade como lugar da liberdade humana.

De fato, mesmo o termo *Existenz* (existência) tornou-se cada vez mais escassa em suas publicações pós-1945, e foi substituída, em grande medida, por ideias de humanidade compartilhada, fundada, não nas experiências decisivas de transformação interior, mas nos recursos da cultura, da tradição e da vida política eticamente modulada. Central para essas obras posteriores, conseqüentemente, não foi apenas uma virada para a reflexão humanística, mas também uma investigação sobre a política do humanismo e as pré-condições distintamente humanas da existência política.

Amplamente reconstruído, em sua obra política posterior, ele argumentou que o surgimento do totalitarismo europeu - exemplificado tanto pelo nacional-socialismo quanto pelo comunismo - foi o resultado de um declínio na humanidade política e de uma crescente primazia de modos de racionalidade técnica ou instrumental, que corroem a autênticos

recursos da vida humana. Ele, portanto, procurou oferecer um relato de uma política humana, capaz de fornecer um bastião duradouro contra a desumanidade totalitária.

Primeiro, argumentou ele, a política humana deve ser sustentada por uma tradição cultural integral, de modo que os seres humanos possam interpretar as cifras de sua integridade nos conteúdos éticos de uma cultura nacional. A traição política da humanidade, ele sugeriu, geralmente é acompanhada por, e de fato pressupõe, uma traição cultural da humanidade, e a governança totalitária normalmente surge da erosão ou sujeição instrumental da cultura. No século XIX, Marx havia argumentado que o mal-estar reacionário da política alemã era causado pelo fato de que a sociedade alemã habitualmente permitia que a cultura substituísse a política e definia a relativamente despolitizada elite burguesa educada como o pilar da ordem social e o árbitro do progresso. Jaspers respondeu a essa caracterização da Alemanha afirmando que as sociedades que minam o papel cultural da elite burguesa são inerentemente instáveis e que a burguesia instruída tem um papel primordial a desempenhar na manutenção das pré-condições da cultura democrática.

Em segundo lugar, ele argumentou que a política humana deve ser baseada na livre comunicação entre os cidadãos: a liberdade comunicativa é um pré-requisito da virtude pública. A política humana, ele assim sugeriu, provavelmente é algum tipo de democracia, baseada em algum grau de consenso formado publicamente. Como Arendt, de fato, ele concluiu que a atomização social cria culturas nas quais o totalitarismo provavelmente florescerá, e que apenas o debate não regulamentado na esfera pública pode compensar essa patologia latente da sociedade de massa.

Em terceiro lugar, ele argumentou que os recursos de planejamento tecnológico, científico e econômico empregados pelo sistema político

devem ser mantidos no mínimo, e que a existência de uma esfera não planejada de interação humana é necessária para a manutenção de uma ordem política humana. A esse respeito, ele se opôs fervorosamente a todas as tendências de governança tecnocrática, que identificou tanto no bloco comunista na Europa Oriental quanto no estado de bem-estar social em rápida expansão da República Federal sob Adenauer. A tecnocracia, afirmou ele, é a forma objetiva das tendências instrumentais da razão humana e, se não for contrabalançada pelos recursos integralmente humanos da comunicação cultural ou racional, é provável que resulte em um governo opressivo. A esse respeito, ele se aproximou de variantes bastante padronizadas do liberalismo político e endossou o governo limitado, a relativa liberdade cultural e econômica e a proteção da sociedade contra a direção política irresponsável.

Em quarto lugar, ele também argumentou que uma política humana requer um aparato constitucional, consagrando direitos básicos, impondo ordem moral e legal nas operações do estado e restringindo os poderes de prerrogativa do aparato político. Assim como Kant, portanto, ele defendia a instituição de uma federação internacional de estados, com constituições, leis e tribunais internacionais compartilhados. Quinto, no entanto, ele também reteve aspectos da perspectiva democrática de elite que herdou de Weber, e continuou a argumentar que a política humana deve ser apoiada e guiada por pessoas razoáveis ou elites responsáveis.

Após os traumas do nacional-socialismo e da guerra, no entanto, é justo dizer que a filosofia política de Jaspers nunca foi além de uma atitude cética em relação à democracia pura, e seus escritos políticos nunca renunciaram totalmente ao senso de que a sociedade alemã não era suficientemente evoluída para suportar uma democracia, e os alemães exigiam educação e orientação para que a democracia se estabelecesse.

Mesmo em seus últimos escritos da década de 1960, nos quais ele declarou apoio provisório às atividades do movimento estudantil por volta de 1968, permanecem traços de simpatia pela elite democrática.

Apesar de toda a sua importância na política alemã moderna, portanto, sua filosofia da política sempre foi ligeiramente anacrônica, e sua posição permaneceu arraigada nos ideais personalistas de Estado que caracterizavam a antiga cultura política liberal da Alemanha Imperial e persistiam na franja conservadora-liberal da República de Weimar.

Jaspers deixou inacabado *Os Grandes Filósofos*, cujo objetivo declarado era “promover a felicidade de conhecer grandes homens e compartilhar seus pensamentos”, e empregou seu método pessoal de constante questionamento e luta. Trata-se de um projeto monumental de história universal da filosofia, cujos idealizadores foram os destacados filósofos que inspiraram o pensamento humano. Jaspers, que acreditava que somente através da comunicação com os outros podemos chegar a nós mesmos e à sabedoria, considerava os filósofos que ele discute neste livro como seus “eternos contemporâneos” e “os perturbadores” no sentido de pensadores para quem a dúvida e o desespero eram grandes. Os dois primeiros volumes desta obra foram publicados em 1958, enquanto o terceiro e o quarto foram reunidos a partir do vasto material de seus documentos póstumos. Os editores Ermarth e Ehrlich conseguiram, no entanto, costurar um livro coerente que, de acordo com o plano de Jaspers, abrange principalmente os filósofos que ele chamou de “os perturbadores”: pensadores para quem a dúvida e o desespero eram grandes. As traduções para o inglês foram feitas por Ralf Manheim e editadas por Hannah Arendt, e apareceram em partes até 1994.

7. Comentário e edição das obras completas (KJG)

A Academia de Heidelberg ("*Heidelberger Forum Edition*") e a academia de ciências em Göttingen iniciaram um projeto de reunir em uma edição padrão a variedade desconexa de edições distintas, comentários e traduções dos escritos de Karl Jaspers. O projeto é presidido por Otfried Höffe, juntamente com os editores Thomas Fuchs, Jens Halfwassen e Reinhard Schulz, com a cooperação de Anton Hügli, Kurt Salamun e Hans Saner. O projeto planejado consiste em três grandes divisões, totalizando 50 volumes: obras (I. 1-27), espólio (II. 1-11) e cartas (III. 1-12).

Enquanto a primeira divisão cobre todas as obras que foram impressas e publicadas durante a vida de Jaspers, a segunda e a terceira abrangem seleções do vasto material de seus artigos póstumos, alguns já publicados e outros que nunca apareceram. O objetivo geral do conjunto é reviver a investigação das pré-condições filosóficas, contemporâneas e culturais para o pensamento de Jaspers, e também traçar a história de seu impacto. O trabalho desta edição nas Universidades de Heidelberg e Oldenburg está previsto para durar 18 anos e é fruto da cooperação com a Fundação Karl Jaspers em Basel. Os editores recorrerão aos escritos inéditos guardados nos Arquivos Literários Alemães em Marbach e aos 11.000 volumes da Biblioteca de Pesquisa Jaspers na futura Casa de Karl Jaspers em Oldenburg. Além do próprio comentário, a edição pretende dar novos impulsos à pesquisa sobre o filósofo e permitir que os debates sobre questões culturais e políticas da atualidade beneficiem de uma espécie de pensamento que pode ser descrito como interdisciplinar e cosmopolita no melhor sentido desses termos. Por enquanto, existem os seguintes volumes:

Edição completa de Karl Jasper (KJG),

Basel: Editora Schwabe AG

I/3 *Escritos reunidos sobre psicopatologia* (2019)

Marazia, Chantal (ed.)

Fonfara, Dirk (colaborador)

I/6 *Psicologia das visões de mundo* (2019)

Immel, Oliver (ed.)

Fonfara, Dirk (colaborador)

I/10 *Da origem e objetivo da história* (2017)

Kurt Salamun (ed.)

I/13 *Fé Filosófica em Face da Revelação* (2016)

Bernd Weidmann (ed.)

com marcador de fita.

I/18 *Nietzsche* (2020)

Dominic Kaegi, Andreas Urs Sommer (Hg.)

I/21 *Escritos sobre a ideia de universidade* (2015)

Oliver Immel (ed.)

I/23 *A Questão da Culpa* (2017)

Dominic Kaegi (ed.)

II/1 *Princípios de filosofia, Introdução à vida filosófica* (Legado) (2019)

Weidmann Bernd (ed.)

I/8 *Escritos sobre Filosofia Existencial* (2018)

Dominic Kaegi (ed.)

III/8.1 *Correspondência selecionada com editores e tradutores* (2017)

Dirk Fonfara (ed.)

III/8.2 *Correspondência selecionada com Piper Verlag e Klaus Piper 1942-1968* (2020)

Dirk Fonfara (ed.)

8. Bibliografia

a. Principais obras de Jaspers

- 1909 "Saudade e Crime" (tese de doutorado). In Archives of Criminal Anthropology and Criminalistics, 35.
- 1910a "Uma contribuição para a questão: 'Desenvolvimento de uma personalidade' ou 'Processo'?", Journal for the Entire Neurology and Psychiatry , 1: 567-637.
- 1910b " O método de teste de inteligência e o conceito de demência ", Journal for the Whole Neurology and Psychiatry , (Critical Review): 402-452.
- 1911 " Sobre a análise de falsas percepções " (corporeidade e julgamento da realidade), Journal for the Entire Neurology and Psychiatry , 6: 460-535.
- 1912a " As falsas percepções ", Journal for the Whole Neurology and Psychiatry , 4 (Recensione): 289-354.
- 1912b " A Linha Fenomenológica de Pesquisa em Psicopatologia ", Journal of All Neurology and Psychiatry , 9:391-408.
- 1913a " Ligações causais e ' compreensíveis ' entre o destino e a psicose na demência precoce (esquizofrenia)", Journal of the Entire Neurology and Psychiatry , 14:158-263.
- 1913b Psicopatologia Geral , Um Guia para Estudantes, Médicos e Psicólogos , 1ª Edição, Berlin: Springer.
- 1919 Psychology of World Views , Berlim: Springer.
- 1923 Die Idee der Universität , Berlim: Springer. Traduzido como The Idea of the University , trad. HAT Reiche e HF Vanderschmidt, Boston: Beacon Press, 1959.

- 1931 *The Geistige Situation of the Times* , Berlim: de Gruyter. Traduzido como *Man in the Modern Age* , trad. E. Paul e C. Paul, Londres: Routledge, 1933.
- 1932 *Philosophie* , Berlim: Springer. Traduzido como *Filosofia* , trad. EB Ashton, Chicago: University of Chicago Press, 1969-1971.
- 1935 *Razão e Existência* , Groningen: Wolters. Traduzido como *Razão e Existência* , trad. W Earle, Nova York: Noonday Press, 1955.
- 1936 *Nietzsche: Introdução à compreensão de seu filosofar* , Berlin: de Gruyter. Traduzido como *Nietzsche: Uma Introdução à sua Atividade Filosófica* , trad. CF Wallraff e FJ Schmitz, Tucson: University of Arizona Press, 1965.
- 1938 *Existenzphilosophie* , Berlin: de Gruyter. Traduzido como *Filosofia da Existência* , trad. RF Grabau, Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- 1946 *Die Schuldfrage* , Heidelberg: Schneider. Traduzido como *The Question of German Guilt* , trad. EB Ashton, Nova York: The Dial Press, 1947.
- 1947 *Da Verdade* , Munique: Piper.
- 1948 *A Fé Filosófica* , Zurique: Artemis.
- 1949 *Da origem e objetivo da história* , Zurique: Artemis. Traduzido como *The Origin and the Goal of History* , trad. M. Bullock, New Haven: Yale University Press, 1953.
- 1950a *Einführung in die Philosophie* , Zurique: Artemis. Traduzido como *Caminho para a Sabedoria: Uma Introdução à Filosofia* , trans. R. Manheim, New Haven: Yale University Press, 1951.
- 1950b *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* , Munique: Piper. Traduzido como *Razão e Anti-Razão em nosso Tempo* , trad. S. Goodman, New Haven: Yale University Press, 1952.

- 1954 Die Frage der Entmythologisierung (com Rudolf Bultmann), Munique: Piper. Traduzido como Mito e Cristianismo: Uma Investigação sobre a Possibilidade de Religião sem Mito , trad. N. Gutermann, Nova York: Noonday Press, 1958.
- 195 Schelling: Grandeza e Destino , Munique: Piper.
- 1957 Die Großen Philosophen , volume I, Munique: Piper. Traduzido como The Great Philosophers , volume I, trad. R. Manheim, Nova York: Harcourt, Brace & World, 1962.
- 1960 Liberdade e Reunificação , Munique: Piper.
- 1961 A bomba atômica e o futuro do homem , Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag. Traduzido como A bomba atômica e o futuro do homem , trad. EB Ashton, Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- 1962 Fé Filosófica em Face da Revelação Cristã , Munique: Piper. Traduzido como Philosophical Faith and Revelation , trans. EB Ashton, Londres: Collins, 1967.
- 1965 General Psychopathology , 8ª Edição, Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- 1966 Quem pode treibt die Bundesrepublik? Munique: Piper. Traduzido como O Futuro da Alemanha , trad. EB Ashton, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

b. Literatura Secundária Selecionada

- Bakewell, Sarah, 2017, At the Existentialist Café: Freedom, Being, and Apricot Cocktails with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty and Others, New York: Other Press .

- Bormuth, Matthias, 2002, *Estilo de vida na era moderna, Karl Jaspers e psicanálise*, Stuttgart (Bad Cannstatt): Karl Jaspers' Philosophy and Pscyhopathology.
- —, 2006, *Life Conduct in Modern Times: Karl Jaspers and Psychoanalysis*, Dordrecht: Springer.
- —, 2010, "Psiquiatria como ciência cultural", *Dernervenerzt*, 81(11): 1346-1353.
- —, 2013a, "Karl Jaspers the pathographer", em Giovanni Stanghellini e Thomas Fuchs (eds.), *One Century of Karl Jaspers' General Pscyhopathology*, Oxford: Oxford University Press, 134-149.
- —, 2013b, "Liberdade e Mistério: Uma História Intelectual da Psicopatologia Geral de Jaspers", *Psychopathology*, 46(5): 281-288.
- —, 2019. "Karl Jaspers", *The Oxford Handbook of Phenomenological Pscyhopathology*, Oxford: Oxford University Press, 96-103.
- Ehrlich, Leonard H., 1975, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Ehrlich, Leonard H. e Wisser, Richard (eds.), 1988, *Karl Jaspers Today: Philosophy at the Threshold of the Future*, Lanham: University Press of America.
- — (eds.), 1993, *Karl Jaspers: Filósofo entre os filósofos*, Würzburg: Konigshausen & Neumann.
- Fuchs, Thomas, Thiemo Breyer e Christoph Mundt (eds.), 2013, *Karl Jaspers' Philosophy and Pscyhopathology*, Nova York, Heidelberg: Springer Science & Business Media.
- Harth, Dietrich (ed.), 1989, *Karl Jaspers, Pensando entre ciência, política e filosofia*, Stuttgart: JB Metzler Verlag.

- Hommel, Claus Uwe, 1968, *cifra e dogma, da relação entre filosofia e religião em Karl Jaspers* , Zurique: EVZ Verlag, Dept. Editio Academicas.
- Howey, Richard Lowell, 1973, *Heidegger e Jaspers em Nietzsche : Um Exame Crítico das Interpretações de Nietzsche de Heidegger e Jaspers* , The Hague: Nijhoff.
- Kirkbright, Suzanne, 2004, *Karl Jaspers: A Biography–Navigations in Truth* , New Haven: Yale University Press.
- Klein, Aloys, 1973, *Faith and Myth, Uma investigação crítica, religiosa-filosófica-teológica do conceito de mito por Karl Jaspers* , Munique: F. Schöningh.
- Lengert, Rudolf (ed.), 1983, *Filosofia da Liberdade* , Oldenburg: Holzberg.
- Miron, Ronny, 2012, *Karl Jaspers: From Selfhood to Being* , Amsterdam: Rodopi.
- ---, 2014, *The Desire for Metaphysics : Selected Papers on Karl Jaspers* , Champagne, IL: Common Ground.
- O'Connor, BF, 1988, *Um Diálogo entre Filosofia e Religião: A Perspectiva de Karl Jaspers* , Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Olson, Alan M., 1979, *Transcendência e Hermenêutica: Uma Interpretação da Filosofia de Karl Jaspers* , Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- --- (ed.), 1993, *Heidegger and Jaspers* , Filadélfia: Temple University Press.
- Örnek, Yusuf, 1983, *Karl Jaspers, Filosofia da Liberdade* , Freiburg e Munique: K. Alber.

- Peach, Filiz, 2008, Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers's Philosophy , Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Richli, Urs, 1967, Reflexão transcendental e decisão moral, Sobre o problema do autoconhecimento na metafísica em Jaspers e Kant , Bonn: H. Bouvier.
- Rinofner-Kreidl Sonja, 2014, "Intuicionismo fenomenológico e seu impacto psiquiátrico", em Filosofia e psicopatologia de Karl Jaspers, Thomas Fuchs, Thiemo Breyer e Christoph Mundt (eds.), Dordrecht: Springer, pp. 33-60.
- Samay, Sebastian, 1971, Reason Revisited: The Philosophy of Karl Jaspers , Dublin: Gill and Macmillan.
- Saner, Hans, 1970, Karl Jaspers em autotestemunhos e documentos pictóricos , Reinbek perto de Hamburgo: Rowholt.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.), 1957, The Philosophy of Karl Jaspers , Nova York: Tudor Publishing Company.
- Schneiders, Werner, 1965, Karl Jaspers na crítica , Bonn: H. Bouvier.
- Schrag, Oswald O., 1971, Existence, Existenz e Transcendence , Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Schrey, Heinz Horst, 1970, Dialogical Thinking , Darmstadt: Scientific Book Society.
- Schultheiss, Jürgen, 1981, filosofar como comunicação, uma tentativa de apologia de Karl Jaspers ao filosofar crítico , Meisenheim: Forum Academicum.
- Teoharova, Genoveva, 2005, a filosofia de Karl Jaspers no caminho para a filosofia mundial , Würzburg: Epistemata.
- Thornhill, Chris, 2002, Karl Jaspers: Política e Metafísica , Londres: Routledge.
- ---, 2013, Karl Jaspers: Politics and Metaphysics , Londres: Routledge.

- Walraff, Charles F., 1970, Karl Jaspers: An Introduction to his Philosophy , Princeton: Princeton University Press.
- ---, 1976/7, "Jaspers in English: A Failure of Communication", Philosophy and Phenomenological Research , 37: 537-549.
- Walters, Gregory J., 1988, Karl Jaspers e o Papel da Conversão na Era Nuclear , Lanham: University Press of America.
- --- (ed.), 1996, The Tasks of Truth : Essays on Karl Jaspers's Idea of the University , Frankfurt: P. Lang
- Young-Bruehl, Elisabeth, 1981, Freedom and Karl Jaspers' Philosophy , New Haven: Yale University Press

Autor: Ronny Miron

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

JEAN PAUL SARTRE

A trajetória filosófica de Jean Paul Sartre (1905-1980) centra-se, em sua primeira fase, na construção de uma filosofia da existência conhecida como existencialismo. As primeiras obras de Sartre são caracterizadas por um desenvolvimento da fenomenologia clássica, mas sua reflexão diverge da de Husserl na metodologia, na concepção de si mesmo e no interesse pela ética. Esses pontos de divergência são os pilares da fenomenologia existencial de Sartre, cujo objetivo é entender a existência humana e não o mundo como tal. Adotando e adaptando os métodos da fenomenologia, Sartre se propõe a desenvolver uma explicação ontológica do que é ser humano. As principais características dessa ontologia são a falta de fundamento e a liberdade radical que caracterizam a condição humana. Estes são contrastados com o ser não problemático do mundo das coisas. A substancial produção literária de Sartre acrescenta expressão dramática à coexistência sempre instável de fatos e liberdade em um mundo indiferente.

A ontologia de Sartre é explicada em sua obra-prima filosófica, *O Ser e o Nada*, onde ele define dois tipos de realidade que estão além de nossa experiência consciente: o ser do objeto da consciência e o da própria consciência. O objeto da consciência existe como "em-si", ou seja, de forma independente e não relacional. No entanto, a consciência é sempre consciência "de algo", por isso é definida em relação a outra coisa, e não é possível apreendê-la dentro de uma experiência consciente: ela existe como "para-si". Uma característica essencial da consciência é seu poder negativo, pelo qual podemos experimentar o "nada". Esse poder também está em ação dentro do eu, onde cria uma falta intrínseca de auto-identidade. Assim, a unidade do eu é entendida como uma tarefa para o para-si, e não como um dado.

Para se fundamentar, o eu precisa de projetos, que podem ser vistos como aspectos do projeto fundamental de um indivíduo e motivados por um desejo de “ser” que reside na consciência do indivíduo. A fonte deste projeto é uma escolha original espontânea que depende da liberdade do indivíduo. No entanto, a escolha de si pode levar a um projeto de autoengano como a má-fé, onde a própria natureza real como para-si é descartada para adotar a do em-si. Nossa única maneira de escapar do autoengano é a autenticidade, isto é, escolher de uma maneira que revele a existência do para-si como factual e transcendente. Para Sartre, meu próprio exercício da liberdade cria valores que qualquer outro ser humano colocado em minha situação poderia experimentar, pois cada projeto autêntico expressa uma dimensão universal na singularidade de uma vida humana.

Após um breve resumo da vida de Sartre, este artigo analisa os principais temas que caracterizaram os primeiros trabalhos filosóficos de Sartre. Em seguida, será analisada a ontologia desenvolvida na principal obra existencial de Sartre, *O Ser e o Nada*. Finalmente, é fornecida uma visão geral do desenvolvimento posterior dos temas existencialistas em suas obras posteriores.

ÍNDICE

1. A vida de Sartre
2. Trabalhos iniciais
 - a. Metodologia
 - b. O ego
 - c. Ética
 - d. Fenomenologia Existencial
3. A ontologia do *ser e do nada*

- a. O Ser do Fenômeno e a Consciência
- b. Dois tipos de ser
- c. Nada
- 4. O Para-Si no *Ser e no Nada*
 - a. Falta de auto-identidade
 - b. O projeto da má fé
 - c. O Projeto Fundamental
 - d. Desejo
- 5. Relações com os outros no *ser e no nada*
 - a. O problema das outras mentes
 - b. Relações humanas
- 6. Autenticidade
 - a. Liberdade
 - b. Autenticidade
 - c. Uma Dimensão Ética
- 7. Outras Contribuições à Fenomenologia Existencial
 - a. *Crítica da Razão Dialética*
 - b. *O problema do método*
- 8. Conclusão
- 9. Referências
 - a. As obras de Sartre
 - b. Comentários

1. A vida de Sartre

Sartre nasceu em 1905 em Paris. Depois de uma infância marcada pela morte precoce do pai, o importante papel desempenhado pelo avô e algumas experiências bastante infelizes na escola, Sartre terminou o ensino médio no Lycée Henri IV, em Paris. Após dois anos de preparação,

ingressou na prestigiosa Ecole Normale Supérieure, onde, de 1924 a 1929, entrou em contato com Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty e outros notáveis. Ele foi aprovado na 'Agrégation' em sua segunda tentativa, adaptando o conteúdo e o estilo de sua escrita aos requisitos bastante tradicionais dos examinadores. Este foi o seu passaporte para a carreira docente. Depois de lecionar filosofia em um liceu em Le Havre, obteve uma bolsa para estudar no Instituto Francês de Berlim, onde descobriu a fenomenologia em 1933 e escreveu *A transcendência do ego*.

Sua investigação fenomenológica sobre a imaginação foi publicada em 1936 e sua *Teoria das Emoções* dois anos depois. Durante a Segunda Guerra Mundial, Sartre escreveu sua magnum opus existencialista *O Ser e o Nada* e ensinou a obra de Heidegger em um acampamento de guerra. Ele esteve brevemente envolvido em um grupo da Resistência e lecionou em um liceu até o final da guerra. *Ser e nada* foi publicado em 1943 e *Existencialismo e humanismo* em 1946. Seu estudo sobre Baudelaire foi publicado em 1947 e o do ator Jean Genet em 1952.

Ao longo dos anos 30 e 40, Sartre também teve uma produção literária abundante com romances como *Náusea* e toca como *Intimacy (A parede)*, *As moscas*, *À Porta Fechada*, *As Mãos Sujas*. Em 1960, depois de três anos trabalhando nisso, Sartre publicou a *Crítica da Razão Dialética*. Nos anos 50 e 60, Sartre viajou para a URSS, Cuba, e se envolveu na promoção de ideias marxistas, condenando a invasão da URSS na Hungria e na Tchecoslováquia, e falando contra as políticas da França na Argélia. Ele era uma figura de destaque no Movimento pela Paz. Em 1964, ele recusou o prêmio Nobel de literatura. Ele esteve ativamente envolvido no levante de maio de 1968. Seu estudo sobre Flaubert, *O Idiota de*

Família, foi publicado em 1971. Em 1977, ele afirmou não ser mais marxista, mas sua atividade política continuou até sua morte em 1980.

2. Trabalhos Iniciais

Os primeiros trabalhos de Sartre são caracterizados por análises fenomenológicas envolvendo sua própria interpretação do método de Husserl. A metodologia de Sartre é husserliana (como demonstrado em seu artigo "Intencionalidade: um ideal fundamental da fenomenologia de Husserl") na medida em que é uma forma de análise intencional e eidética. Isso significa que os atos pelos quais a consciência atribui significado aos objetos são o que é analisado, e o que é procurado nos exemplos particulares sob exame é sua estrutura essencial. No cerne dessa metodologia está uma concepção de consciência como intencional, ou seja, como 'sobre' algo, uma concepção herdada de Brentano e Husserl. Sartre coloca sua própria marca nessa visão ao apresentar a consciência como sendo transparente, ou seja, sem "dentro", mas como uma "fuga" em direção ao mundo.

A distinção do desenvolvimento de Sartre da fenomenologia de Husserl pode ser caracterizada em termos da metodologia de Sartre, de sua visão do eu e de seus interesses éticos últimos.

a. Metodologia

A metodologia de Sartre difere da de Husserl em dois aspectos essenciais. Embora pense em suas análises como eidéticas, ele não tem nenhum interesse real na compreensão de Husserl de seu método como descobridor da Essência das coisas. Para Husserl, a análise eidética é uma clarificação que traz à tona o nível superior da essência que está oculta na 'imprecisão fluida' (Husserl, *Idéias*, I). Para Sartre, a tarefa de uma análise

eidética não entrega algo fixo imanente ao fenômeno. Ele ainda pretende descobrir o que é essencial, mas reconhece que a experiência fenomênica é essencialmente fluida.

Em *Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre substitui a imagem tradicional da passividade de nossa natureza emocional por uma participação ativa do sujeito em suas experiências emocionais. A emoção se origina de uma degradação da consciência diante de uma determinada situação. A apreensão consciente espontânea da situação que caracteriza uma emoção envolve o que Sartre descreve como uma transformação "mágica" da situação. Diante de um objeto que apresenta um problema intransponível, o sujeito tenta vê-lo de outra forma, como se fosse magicamente transformado. Assim, um perigo extremo iminente pode me fazer desmaiar, de modo que o objeto do meu medo não esteja mais ao meu alcance consciente. Ou, no caso de ira contra um obstáculo imóvel, posso atingi-lo como se o mundo fosse tal que essa ação pudesse levar à sua remoção.

A essência de um estado emocional não é, portanto, uma característica imanente do mundo mental, mas sim uma transformação da perspectiva do sujeito sobre o mundo. Em *A psicologia da imaginação*, Sartre demonstra seu método fenomenológico usando-o para assumir a visão tradicional de que imaginar algo é ter uma imagem disso em mente.

A descrição de Sartre sobre a imaginação elimina as representações e potencialmente permite um acesso direto ao que é imaginado; quando esse objeto não existe, ainda existe a intenção (ainda que malsucedida) de tomar consciência dele por meio da imaginação. Portanto, não há estrutura interna para a imaginação. É antes uma forma de direcionamento sobre o objeto imaginado. Imaginar um *Efalante* é, portanto, da mesma natureza

que perceber um elefante. Ambos são atos intencionais (ou dirigidos) espontâneos, cada um com seu próprio tipo de intencionalidade.

b. o ego

A visão de Sartre também diverge da de Husserl na importante questão do ego. Para Sartre, Husserl adotou a visão de que o sujeito é uma substância com atributos, como resultado de sua interpretação da unidade de apercepção de Kant. Husserl endossou a afirmação kantiana de que o 'eu penso' deve ser capaz de acompanhar qualquer representação da qual eu seja consciente, mas reificou esse 'eu' em um ego transcendental. Tal movimento não se justifica para Sartre, como ele explica em *A transcendência do ego*. Além disso, leva aos seguintes problemas para nossa análise fenomenológica da consciência.

O ego teria que figurar como um objeto em todos os estados de consciência. Isso resultaria na obstrução de nosso acesso consciente ao mundo. Mas isso entraria em conflito com a natureza direta desse acesso consciente. Correlativamente, a consciência seria dividida em consciência do ego e consciência do mundo.

No entanto, isso estaria em desacordo com a natureza simples e, portanto, indivisa de nosso acesso ao mundo por meio da experiência consciente. Em outras palavras, quando estou consciente de uma árvore, estou diretamente consciente dela e não sou eu mesmo um objeto da consciência. Sartre propõe, portanto, ver o ego como uma unidade produzida pela consciência.

Em outras palavras, ele acrescenta à imagem humeana do eu como um feixe de percepções, uma explicação de sua unidade. Essa unidade do ego é um produto da atividade consciente. Como resultado, a visão cartesiana tradicional de que a autoconsciência é a consciência que o ego

tem de si mesmo não se sustenta mais, uma vez que o ego não é dado, mas criado pela consciência. Que modelo Sartre propõe para nossa compreensão da autoconsciência e da produção do ego por meio da atividade consciente? A chave para responder à primeira parte da questão está na introdução de Sartre de um nível pré-reflexivo, enquanto a segunda pode então ser abordada examinando a atividade consciente no outro nível, ou seja, o da reflexão. Um exemplo de consciência pré-reflexiva é ver uma casa.

Esse tipo de consciência é direcionado a um objeto transcendente, mas isso não envolve meu foco nele, ou seja, não requer que um ego esteja envolvido em uma relação consciente com o objeto. Para Sartre, essa consciência pré-reflexiva é, portanto, impessoal: não há lugar para um 'eu' nesse nível. É importante ressaltar que Sartre insiste que a autoconsciência está envolvida em qualquer estado de consciência: é a consciência que esse estado tem de si mesmo. Isso explica a fenomenologia do 'ver', que é tal que o sujeito está claramente ciente de sua consciência pré-reflexiva da casa. Essa consciência não tem um ego como objeto, mas é a consciência de que existe um ato de 'ver'. A consciência reflexiva é o tipo de estado de consciência envolvido em minha visão de uma casa.

Para Sartre, o cogito surge como resultado do direcionamento da consciência para o consciente pré-reflexivo. Ao fazer isso, a consciência reflexiva toma a consciência pré-reflexiva como sendo minha. Assim, revela um ego na medida em que um 'eu' é colocado em foco: a consciência pré-reflexiva que é objetivada é vista como minha. Este 'eu' é o correlato da unidade que imponho aos estados pré-reflexivos de consciência através da minha reflexão sobre eles. Para explicar a prevalência da imagem cartesiana, Sartre argumenta que somos propensos à ilusão de que esse

'eu' já estava de fato presente antes do ato consciente reflexivo, ou seja, presente no nível pré-reflexivo. Ao substituir essa imagem tradicional por seu modelo de consciência de duas camadas, Sartre fornece uma descrição da autoconsciência que não depende de um ego preexistente e mostra como um ego é construído na reflexão.

c. Ética

Uma característica importante do trabalho fenomenológico de Sartre é que seu interesse último em realizar análises fenomenológicas é ético. Através deles, ele se opõe à visão, que é por exemplo a da teoria freudiana do inconsciente, de que existem fatores psicológicos que estão além do alcance de nossa consciência e, portanto, são desculpas potenciais para certas formas de comportamento.

Começando com o relato de Sartre sobre o ego, este é caracterizado pela afirmação de que ele é produzido pela consciência, e não antes dela. Como resultado, os relatos de agência não podem apelar para um ego pré-existente para explicar certas formas de comportamento. Em vez disso, os atos conscientes são espontâneos e, como toda consciência pré-reflexiva é transparente para si mesma, o agente é totalmente responsável por eles (e a fortiori por seu ego). Na análise das emoções de Sartre, a consciência afetiva é uma forma de consciência pré-reflexiva e, portanto, espontânea e autoconsciente. Contra as visões tradicionais das emoções como envolvendo a passividade do sujeito, Sartre pode, portanto, afirmar que o agente é responsável pela transformação pré-reflexiva de sua consciência por meio da emoção. No caso do imaginário, a visão tradicional do poder da fantasia para superar o pensamento racional é substituída por uma da consciência imaginária como uma forma de consciência pré-reflexiva.

Como tal, é novamente o resultado da espontaneidade da consciência e envolve estados mentais autoconscientes. Um indivíduo é, portanto, totalmente responsável pela atividade de sua imaginação. Em todos os três casos, um fator-chave no relato de Sartre é sua noção de espontaneidade da consciência. Para dissipar a aparente contra-intuitividade das alegações de que os estados emocionais e os voos da imaginação são ativos e, assim, fornecer uma explicação que faça justiça à fenomenologia desses estados, a espontaneidade deve ser claramente distinguida de um ato voluntário. Um ato voluntário envolve consciência reflexiva que está conectada com a vontade; a espontaneidade é uma característica da consciência pré-reflexiva.

d. Fenomenologia Existencial

Existe um fio comum a essas características específicas da abordagem fenomenológica de Sartre? A escolha de tópicos de Sartre para análise fenomenológica sugere um interesse na fenomenologia do que é ser humano, ao invés do mundo como tal. Esse privilégio da dimensão humana tem paralelos com o foco de Heidegger no Dasein ao abordar a questão do Ser. Esse aspecto da obra de Heidegger é o que pode ser propriamente chamado de existencial, na medida em que o modo de ser do Dasein é essencialmente distinto de qualquer outro ser.

Essa caracterização é particularmente adequada para a obra de Sartre, na medida em que suas análises fenomenológicas não servem a um propósito ontológico mais profundo como para Heidegger, que se distanciou de qualquer rotulagem existencial. Assim, em sua "Carta sobre o Humanismo", Heidegger nos lembra que a análise do Dasein é apenas um capítulo na investigação da questão do Ser. Para Heidegger, o humanismo

de Sartre é mais uma perspectiva metafísica que não retorna à questão mais profunda do sentido do Ser.

Sartre estabelece sua própria imagem do ser humano individual, primeiro se livrando de seu fundamento em um ego estável. Como Sartre mais tarde coloca em *O existencialismo é um humanismo*, ser humano é caracterizado por uma existência que precede sua essência. Como tal, a existência é problemática, e é em direção ao desenvolvimento de uma teoria existencialista completa do que é ser humano que a obra de Sartre evolui logicamente. Em relação ao que virá a ser o *Ser e o Nada*, as primeiras obras de Sartre podem ser vistas como um importante material preparatório para um relato existencial do ser humano. Mas a distinção da abordagem de Sartre para compreender a existência humana é, em última análise, guiada por seu interesse ético. Em particular, isso explica seu privilégio de uma forte noção de liberdade que veremos estar fundamentalmente em desacordo com a análise de Heidegger. Assim, a natureza dos tópicos de análise de Sartre, sua teoria do ego e seus objetivos éticos caracterizam o desenvolvimento de uma fenomenologia existencial. Examinemos agora os temas centrais desta teoria tal como são apresentados em *O Ser e o Nada*.

3. A Ontologia do Ser e do Nada

Ser e Nada pode ser caracterizado como uma investigação fenomenológica sobre a natureza do que é ser humano e, portanto, ser visto como uma continuação e expansão de temas que caracterizam as primeiras obras. Em contraste com estes, no entanto, uma ontologia é apresentada no início e orienta todo o desenvolvimento da investigação.

Uma das principais características desse sistema, que Sartre apresenta na introdução e no primeiro capítulo da Primeira Parte, é uma

distinção entre dois tipos de transcendência do fenômeno do ser. A primeira é a transcendência do ser e a segunda a da consciência. Isso significa que, a partir do fenômeno (aquilo que é nossa experiência consciente), existem dois tipos de realidade que estão além dele e são, portanto, transfenomenais. Por um lado, há o ser do objeto da consciência e, por outro, o da própria consciência. Estes definem dois tipos de ser, o em-si e o para-si. Trazer à tona aquilo que os separa envolve compreender a fenomenologia do nada. Isso revela a consciência como essencialmente caracterizável por meio de seu poder de negação, um poder que desempenha um papel fundamental em nossa condição existencial. Examinemos esses pontos com mais detalhes.

a. O Ser do Fenômeno e a Consciência

Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta o fenômeno como envolvendo tanto uma cobertura quanto uma revelação do ser. Para Sartre, o fenômeno revela, ao invés de esconder, a realidade. Qual é o status dessa realidade? Sartre considera a opção fenomenalista de ver o mundo como uma construção baseada na série de aparições. Ele aponta que o ser do fenômeno não é como sua essência, ou seja, não é algo que se apreende a partir dessa série.

Dessa forma, Sartre se afasta da concepção husserliana da essência como aquilo que sustenta a unidade das aparências de um objeto, para uma noção heideggeriana do ser do fenômeno como provedor dessa fundamentação. Assim como o ser do fenômeno transcende o fenômeno do ser, a consciência também o transcende. Sartre assim estabelece que se há percepção, deve haver uma consciência fazendo a percepção.

Como essas duas formas transfenomenais de ser se relacionam? Em oposição a uma consciência conceituante em relação de conhecimento a

um objeto, como em Husserl e na tradição epistemológica que ele herda, Sartre introduz uma relação de ser: a consciência (em uma forma pré-reflexiva) está diretamente relacionada ao ser do fenômeno. Esta é a versão de Sartre da relação ontológica de Heidegger de ser-no-mundo. Difere deste último em dois aspectos essenciais. Em primeiro lugar, não é uma relação prática e, portanto, distinta de uma relação com o que está à mão. Em vez disso, é simplesmente dado pela consciência. Em segundo lugar, não leva a nenhuma outra questão do Ser. Para Sartre, tudo o que existe para ser é dado na transfenomenalidade dos objetos existentes, e não há mais questão do Ser de todos os seres como para Heidegger.

b. Dois tipos de ser

Como vimos, tanto a consciência quanto o ser do fenômeno transcendem o fenômeno do ser. Como resultado, existem dois tipos de ser que Sartre, usando a terminologia de Hegel, chama de para-si (*'pour-soi'*) e o Em-si (*'en-soi'*).

Sartre apresenta o em-si como existindo injustificadamente independentemente do para-si, constituindo assim uma 'plenitude' absoluta. Existe de uma forma totalmente determinada e não relacional. Isso caracteriza plenamente sua transcendência da experiência consciente. Em contraste com o Em-si, o Para-si é caracterizado principalmente por uma falta de identidade consigo mesmo. Esta é uma consequência do seguinte. A consciência é sempre "de alguma coisa" e, portanto, definida em relação a outra coisa. Não tem natureza além disso e, portanto, é completamente translúcido. Na medida em que o para-si sempre transcende a experiência consciente particular (por causa da espontaneidade da consciência), qualquer tentativa de apreendê-lo dentro de uma experiência consciente está fadada ao fracasso.

De fato, como já vimos na distinção entre consciência pré-reflexiva e reflexiva, uma apreensão consciente da primeira a transforma. Isso significa que não é possível identificar o Para-si, pois falha a forma mais básica de identificação, isto é, consigo mesmo. Esta imagem é claramente aquela em que a região problemática do ser é a do Para-si, e é isso que *O Ser e o Nada* se concentrarão. Mas, ao mesmo tempo, surge outra questão importante. De fato, na medida em que Sartre rejeitou a noção de um fundamento de todos os seres no Ser, pode-se perguntar como algo como uma relação do ser entre a consciência e o mundo é possível. Essa questão se traduz em entender o significado da totalidade formada pelo para-si e pelo em-si e sua divisão nessas duas regiões do ser. Ao abordar esta última questão, Sartre encontra o conceito-chave que lhe permite investigar a natureza do Para-si.

c. Nada

Uma das contribuições mais originais da metafísica de Sartre reside em sua análise da noção de nada e na afirmação de que ele desempenha um papel central no cerne do ser (capítulo 1, primeira parte).

Sartre discute o exemplo de entrar em um café para encontrar Pierre e descobrir sua ausência de seu lugar habitual. Sartre fala dessa ausência como "assombrando" o café. É importante ressaltar que este não é apenas um estado psicológico, porque um 'nada' é realmente experimentado. O nada em questão também não é simplesmente o resultado da aplicação de um operador lógico, a negação, a uma proposição. Pois não é o mesmo dizer que não há rinoceronte no café e dizer que Pierre não está lá. A primeira é uma construção puramente lógica que nada revela sobre o mundo, enquanto a segunda sim. Sartre diz que aponta para um fato objetivo. No entanto, este fato objetivo não é simplesmente dado

independentemente dos seres humanos. Em vez disso, é produzido pela consciência. Assim Sartre considera o fenômeno da destruição. Quando um terremoto provoca um deslizamento de terra, ele modifica o terreno. Se, no entanto, uma cidade é aniquilada, o terremoto é visto como tendo destruído.

Para Sartre, só há destruição na medida em que os humanos identificam a cidade como 'frágil'. Isso significa que é a própria negação envolvida na caracterização de algo como destrutível que torna a destruição possível. Como tal negação é possível? A resposta está na afirmação de que o poder de negação é uma característica intrínseca da intencionalidade da consciência. Para identificar melhor esse poder de negação, vejamos o tratamento de Sartre do fenômeno do questionamento. Quando questiono algo, coloco a possibilidade de uma resposta negativa. Para Sartre, isso significa que opero uma nadificação do que é dado: o último está, portanto, "flutuando entre o ser e o nada". Sartre então observa que isso requer que o questionador seja capaz de se desprender da série causal do ser. E, ao nadificar o dado, desvincula-se de qualquer constrangimento determinístico. E Sartre diz que 'o nome (...) [de] essa possibilidade que todo ser humano tem de secretar um nada que o isola (...) é liberdade'.

Nosso poder de negar é, portanto, a chave que revela nossa natureza como livre. Abaixo, retornaremos à natureza da noção de liberdade de Sartre. E Sartre diz que 'o nome (...) [de] essa possibilidade que todo ser humano tem de secretar um nada que o isola (...) é liberdade'. Nosso poder de negar é, portanto, a chave que revela nossa natureza como livre. Abaixo, retornaremos à natureza da noção de liberdade de Sartre. E Sartre diz que 'o nome (...) [de] essa possibilidade que todo ser humano tem de secretar um nada que o isola (...) é liberdade'. Nosso poder de

negar é, portanto, a chave que revela nossa natureza como livre. Abaixo, retornaremos à natureza da noção de liberdade de Sartre.

4. O Para-Si no Ser e no Nada

A estrutura e as características do Para-si são o foco principal das análises fenomenológicas de *O ser e o nada*. Aqui, o tema do poder de negação da consciência é explorado em suas diferentes ramificações. Estes trazem à tona as reivindicações centrais do relato existencial de Sartre sobre a condição humana.

a. Falta de auto-identidade

A análise do nada fornece a chave para a compreensão fenomenológica do Para-si (capítulo 1, Parte Dois). Pois o poder negador da consciência está trabalhando dentro do eu. Ao aplicar a explicação desse poder negador ao caso da reflexão, Sartre mostra como a consciência reflexiva nega a consciência pré-reflexiva que toma como objeto. Isso cria uma instabilidade dentro do eu que emerge na reflexão: ele está dividido entre ser colocado como uma unidade e ser apreendido reflexivamente como uma dualidade. Essa falta de auto-identidade recebe outra reviravolta de Sartre: ela é colocada como uma tarefa. Isso significa que a unidade do eu é uma tarefa para o para-si, uma tarefa que equivale à busca do eu para se fundamentar.

Essa dimensão da tarefa introduz um componente temporal que é totalmente justificado pela análise sartreana da temporalidade. A falta de coincidência do Para-si consigo mesmo está no cerne do que é ser um Para-si. Com efeito, o Para-si não é idêntico ao seu passado nem ao seu futuro. Já não é mais o que era e ainda não é o que será. Assim, quando faço de quem sou o objeto de minha reflexão, posso tomar o que agora

está em meu passado como meu objeto, enquanto na verdade me movi para além disso.

Sartre diz que, portanto, não sou mais quem sou. Da mesma forma com o futuro: nunca coincido com o que serei. A temporalidade constitui outro aspecto do modo como a negação opera no Para-si. Esses êxtases temporais também mapeiam características fundamentais do para-si. Primeiro, o passado corresponde à facticidade de uma vida humana que não pode escolher o que já está dado de si. Em segundo lugar, o futuro abre possibilidades para a liberdade do para-si. A coordenação entre liberdade e facticidade é, no entanto, geralmente incoerente e, portanto, representa outro aspecto da instabilidade essencial no seio do Para-si.

b. O projeto da má fé

A forma como se manifesta a incoerência da dicotomia facticidade e liberdade é através do projeto de má-fé (capítulo 2, Parte I). Vamos primeiro esclarecer a noção de projeto de Sartre. O fato de a autoidentidade do Para-si ser colocada como uma tarefa para o Para-si equivale a definir projetos para o Para-si. Na medida em que contribuem para essa tarefa, podem ser vistos como aspectos do projeto fundamental do indivíduo. Isso especifica a maneira pela qual o para-si se compreende e se define como esse indivíduo, e não como outro. Voltaremos à questão do projeto fundamental a seguir.

Dentre os diversos tipos de projeto, o de má-fé tem importância genérica para uma compreensão existencial do que é ser humano. Essa importância deriva, em última análise, de sua relevância ética. A análise de Sartre sobre o projeto de má-fé é fundamentada em exemplos vívidos. Assim, Sartre descreve os movimentos precisos e educados de um garçom de café. Ao se comportar assim, o garçom está se identificando

com seu papel de garçom no modo de ser em si. Em outras palavras, o garçom está descartando sua natureza real como para-si, isto é, como facticidade livre, para adotar a do em-si. Ele está, assim, negando sua transcendência como para-si em favor do tipo de transcendência que caracteriza o em-si.

Desta forma, o ônus de sua liberdade, ou seja, a exigência de decidir por si mesmo o que fazer, é levantado de seus ombros, pois seu comportamento é como se estivesse gravado em pedra pela definição do papel que ele adotou. O mecanismo envolvido em tal projeto envolve uma contradição inerente. Com efeito, a própria identificação no âmago da má-fé só é possível porque o garçom é um para-si, podendo, sim, optar por adotar tal projeto. Assim, a liberdade do Para-si é pré-condição para o projeto de má-fé que a nega. A definição do ser do agente como um em-si é resultado da maneira como ele se representa para si mesmo.

Essa deturpação é, no entanto, aquela pela qual o agente é responsável. Em última análise, nada está oculto, pois a consciência é transparente e, portanto, o projeto de má-fé é perseguido enquanto o agente tem plena consciência de como as coisas são na consciência pré-reflexiva. Na medida em que a má-fé é um auto-engano, ela levanta o problema de explicar crenças contraditórias. Os exemplos de má-fé que Sartre dá servem para sublinhar como essa concepção de autoengano envolve, na verdade, um projeto baseado em representações inadequadas do que se é.

Não há, portanto, necessidade de recorrer a uma noção de inconsciente para explicar tais fenômenos. Eles podem ser explicados usando a dicotomia para-si/em-si, como projetos livremente adotados por agentes individuais. Uma primeira consequência é que isso representa uma alternativa aos relatos psicanalíticos de autoengano. Sartre estava

particularmente interessado em fornecer alternativas à teoria do auto-engano de Freud, com seu apelo aos mecanismos de censura responsáveis pela repressão, todos os quais estão além da consciência do sujeito, pois são inconscientes. A razão é que a teoria de Freud diminui a responsabilidade do agente. Pelo contrário, e esta é a segunda consequência da explicação de Sartre sobre a má-fé, a teoria de Sartre responsabiliza o indivíduo por uma forma de comportamento muito difundida, responsável por muitos dos males que Sartre procurou descrever em suas peças. Explicar como funciona a psicanálise existencial requer que primeiro examinemos a noção de projeto fundamental.

c. O Projeto Fundamental

Se o projeto de má-fé envolve uma deturpação do que é ser um para-si e, assim, fornece um poderoso relato de certos tipos de autoengano, não temos, ainda, nenhum relato da motivação que está por trás da adoção de tal projeto.

Como vimos acima, todos os projetos podem ser vistos como partes do projeto fundamental e, portanto, vamos nos concentrar na motivação para este último (capítulo 2, Parte Quatro). Que um para-si seja definido por tal projeto surge como consequência de o para-si colocar a si mesmo como uma tarefa de auto-identidade. Isso, por sua vez, é o resultado da experiência do para-si das clivagens introduzidas pela reflexão e pela temporalidade como uma falta de auto-identidade. Sartre descreve isso como a definição do 'desejo de ser'. Esse desejo é universal e pode assumir uma das três formas. Em primeiro lugar, pode visar uma transformação direta do para-si em um em-si.

Em segundo lugar, o Para-si pode afirmar sua liberdade que o distingue de um Em-si, de modo que busca por meio dela tornar-se seu

próprio fundamento (isto é, tornar-se Deus). A conjunção desses dois momentos resulta, em terceiro lugar, na aspiração do Para-si a outro modo de ser, o Para-si-em-si. Nenhum dos objetivos descritos nesses três momentos é realizável. Além disso, a tríade desses três momentos é, ao contrário da tríade tese-antítese-síntese hegeliana, inerentemente instável: se o para-si tentar alcançar um deles, entrará em conflito com os outros. Uma vez que todas as vidas humanas são caracterizadas por tal desejo (embora em diferentes formas individualizadas), Sartre forneceu uma descrição da condição humana que é dominada pela irracionalidade de projetos particulares.

Este quadro é particularmente ilustrado em *O Ser e o Nada* por um relato dos projetos de amor, sadismo e masoquismo, e em outras obras, por relatos biográficos das vidas de Baudelaire, Flaubert e Jean Genet. Com esta noção de desejo de ser, a motivação do projeto fundamental é, em última análise, explicada em termos da natureza metafísica do Para-si. Isso significa que a fonte de motivação para o projeto fundamental está na consciência. Assim, em particular, a má-fé, como tipo de projeto, é assim motivada. A escolha individual do projeto fundamental é uma escolha original. Consequentemente, uma compreensão do que é ser Flaubert, por exemplo, deve envolver uma tentativa de decifrar sua escolha original. Este exercício hermenêutico visa revelar o que faz de um indivíduo uma unidade. Isso fornece à psicanálise existencial seu princípio. Seu método envolve uma análise de todo o comportamento empírico do sujeito, visando apreender a natureza dessa unidade.

d. Desejo

O projeto fundamental foi apresentado como motivado por um desejo de ser. Como isso permite que Sartre forneça uma descrição dos

desejos como de fato direcionados para o ser, embora geralmente se pense que eles visam ter? Sartre discute o desejo no capítulo I da Parte I e novamente no capítulo II da Parte IV, após apresentar a noção de projeto fundamental.

Na primeira breve discussão sobre o desejo, Sartre o apresenta como buscando uma coincidência consigo mesmo que não é possível. Assim, na sede, há uma carência que busca ser satisfeita. Mas a satisfação da sede não é a supressão da sede, mas o objetivo de uma plenitude do ser em que desejo e satisfação se unem em uma síntese impossível. Como Sartre aponta, os humanos se apegam aos seus desejos. A mera satisfação pela supressão do desejo é, de fato, sempre decepcionante.

Outro exemplo dessa estrutura de desejo é a do amor. Para Sartre, o amante busca possuir a amada e assim integrá-la em seu ser: esta é a satisfação do desejo. Ele simultaneamente deseja que o amado permaneça além de seu ser como o outro que ele deseja, ou seja, ele deseja permanecer no estado de desejo. Esses são aspectos incompatíveis do desejo: o ser do desejo é, portanto, incompatível com sua satisfação. Na discussão mais longa sobre o tema "Ser e Ter", Sartre diferencia três relações com um objeto que pode ser projetado no desejo.

Estes são ser, fazer e ter. Sartre argumenta que as relações de desejo voltadas para o fazer são redutíveis a um dos outros dois tipos. Seu exame desses dois tipos pode ser resumido como segue. O desejo expresso em termos de ser visa o eu. E o desejo expresso em termos de ter visa a posse. Mas um objeto é possuído na medida em que está relacionado a mim por um vínculo ontológico interno, argumenta Sartre.

Através desse vínculo, o objeto é representado como minha criação. O objeto possuído é representado tanto como parte de mim quanto como minha criação. Com relação a esse objeto, sou visto,

portanto, tanto como um em-si quanto como dotado de liberdade. O objeto é, portanto, um símbolo do ser do sujeito, que o apresenta de forma conforme aos objetivos do projeto fundamental. Sartre pode, portanto, subsumir o desejo de ter sob o desejo de ser, e assim ficamos com um único tipo de desejo, o de ser.

5. Relações com os outros no ser e no nada

Até agora, apresentamos a análise do Para-si sem investigar como os diferentes Para-si individuais interagem. Longe de negligenciar a questão da intersubjetividade, isso representa uma parte importante da análise fenomenológica de Sartre em que os principais temas discutidos acima recebem sua confirmação e extensão para o domínio interpessoal.

a. O problema das outras mentes

No capítulo 1, Parte Três, Sartre reconhece que há um problema de outras mentes: como posso estar consciente do outro? Sartre examina muitas abordagens existentes para o problema de outras mentes. Olhando para o realismo, Sartre afirma que nenhum acesso a outras mentes é possível e que, para uma abordagem realista, a existência do outro é uma mera hipótese. Quanto ao idealismo, ele só pode ver o outro em termos de conjuntos de aparências. Mas a transfenomenalidade do outro não pode ser deduzida deles.

Sartre também olha para seus predecessores fenomenólogos, Husserl e Heidegger. O relato de Husserl é baseado na percepção de outro corpo a partir do qual, por analogia, posso considerar o outro como uma perspectiva consciente distinta sobre o mundo. Mas a tentativa de derivar a subjetividade do outro da minha nunca realmente sai da órbita de

meu próprio ego transcendental e, portanto, falha em chegar a um acordo com o outro como um ego transcendental distinto.

Sartre elogia Heidegger por entender que a relação com o outro é uma relação de ser, não epistemológica. No entanto, Heidegger não fornece nenhum fundamento para tomar a coexistência de Daseins ('ser-com') como uma estrutura ontológica. Qual é, para Sartre, a natureza da minha consciência do outro? Sartre fornece uma análise fenomenológica da vergonha e como o outro se apresenta nela. Quando espio pelo buraco da fechadura, estou completamente absorto no que estou fazendo e meu ego não aparece como parte desse estado pré-reflexivo. No entanto, quando ouço o rangido de uma tábua atrás de mim, percebo-me como objeto do olhar do outro. Meu ego aparece na cena dessa consciência reflexiva, mas é como um objeto para o outro.

Observe que alguém pode estar empiricamente errado sobre a presença desse outro. Mas tudo o que a tese de Sartre exige é que existam outros seres humanos. Essa objetivação do meu eu só é possível se o outro for dado como sujeito. Para Sartre, isso estabelece o que precisava ser provado: uma vez que outras mentes são obrigadas a dar conta de estados conscientes como os da vergonha, isso estabelece a priori sua existência. Isso não refuta o cético, mas dá a Sartre um lugar para o outro como condição a priori para certas formas de consciência que revelam uma relação do ser com o outro.

b. Relações humanas

Na experiência da vergonha, a objetivação do meu ego nega minha existência como sujeito. Eu, no entanto, tenho uma maneira de fugir disso. Isso se dá por meio de uma objetivação do outro. Ao reagir contra o olhar do outro, posso transformá-lo em objeto do meu olhar. Mas esta não

é uma relação estável. No capítulo 1, Parte Três, de *O Ser e o Nada*, Sartre vê implicações importantes desse movimento do objeto ao sujeito e vice-versa, na medida em que é distinguindo-se do outro que um para-si se individua. Mais precisamente, a objetivação do outro corresponde a uma afirmação de mim mesmo ao me distinguir do outro.

Esta afirmação é, no entanto, um fracasso, porque através dela nego a individualidade do outro e, portanto, nego aquilo em relação ao qual quero me afirmar. Assim, nega-se simultaneamente a dependência do outro que caracteriza a individuação de um eu particular. A instabilidade resultante é característica do estado tipicamente conflituoso de nossas relações com os outros. Sartre examina exemplos de relacionamentos que envolvem sadismo, masoquismo e amor. Em última análise, Sartre argumentaria que as instabilidades que surgem nas relações humanas são uma forma de má-fé intersubjetiva.

6. Autenticidade

Se a imagem que emerge do exame de Sartre sobre as relações humanas parece um tanto sem esperança, é porque a má-fé é onipresente e inescapável. Na verdade, a filosofia de Sartre tem uma mensagem muito positiva: temos uma liberdade infinita e isso nos permite fazer escolhas autênticas que escapam das garras da má fé. Portanto, entender a noção de autenticidade de Sartre exige que primeiro esclareçamos sua noção de liberdade.

a. Liberdade

Para Sartre (capítulo 1, Parte IV), cada agente é dotado de liberdade ilimitada. Esta afirmação pode parecer intrigante, dadas as limitações óbvias da liberdade de escolha de cada indivíduo. Claramente, as

restrições físicas e sociais não podem ser negligenciadas na maneira como fazemos escolhas. Este é, no entanto, um fato que Sartre aceita na medida em que o para-si é facticidade. E isso não leva a nenhuma contradição na medida em que a liberdade não é definida por uma capacidade de agir. A liberdade deve ser entendida como característica da natureza da consciência, ou seja, como espontaneidade. Mas há mais liberdade.

Por tudo isso, a liberdade de Pierre se expressa em optar por cuidar de sua avó doente ou ingressar na Resistência Francesa, escolhas para as quais de fato não existem fundamentos, a decisão de optar por qualquer um desses cursos de ação é significativa. Ou seja, optar por um do outro não é apenas uma decisão espontânea, mas tem consequências para o Para-si. Para expressar isso, Sartre apresenta sua noção de liberdade como equivalente a fazer escolhas e, de fato, não ser capaz de evitar fazer escolhas.

A concepção de escolha de Sartre pode ser melhor compreendida por referência à escolha original de um indivíduo, como vimos acima. Sartre vê toda a vida de um indivíduo como expressão de um projeto original que se desenvolve ao longo do tempo. Este não é um projeto do qual o indivíduo tenha conhecimento adequado, mas sim um projeto que ela possa interpretar (uma interpretação constantemente aberta à revisão). Escolhas específicas são, portanto, sempre componentes no tempo dessa escolha original de projeto que abrange o tempo.

b. Autenticidade

Com essa noção de liberdade como escolha espontânea, Sartre tem, portanto, os elementos necessários para definir o que é ser um autêntico ser humano. Isso consiste em escolher de uma maneira que reflita a natureza do Para-si como transcendência e facticidade. Essa noção de

autenticidade parece intimamente relacionada à de Heidegger, uma vez que envolve um modo de ser que exhibe um reconhecimento de que se é um Dasein. No entanto, ao contrário de Heidegger, a concepção de Sartre tem consequências práticas claras.

Pois o que se exige de uma escolha autêntica é que ela envolva uma coordenação adequada de transcendência e facticidade e, assim, evite as armadilhas de uma expressão descoordenada do desejo de ser. Isso equivale a não-apreender-se como liberdade e facticidade. Tal falta de coordenação adequada entre transcendência e facticidade constitui má-fé, seja em nível individual ou interpessoal. Tal noção de autenticidade é, portanto, bem diferente do que muitas vezes é popularmente deturpado como uma atitude tipicamente existencialista, ou seja, uma priorização absoluta da espontaneidade individual. Pelo contrário, um reconhecimento de como nossa liberdade interage com nossa facticidade exhibe a responsabilidade que temos de fazer escolhas apropriadas. São escolhas que não estão presas à má-fé.

c. Uma Dimensão Ética

Através das consequências práticas apresentadas acima, pode-se discernir uma ética existencialista. Apontamos que expressões aleatórias da espontaneidade de alguém não são o que a autenticidade significa, e Sartre enfatiza esse ponto em *Existencialismo e Humanismo*. Lá, ele afirma explicitamente que há uma normatividade ética sobre a autenticidade. Se alguém deve agir autenticamente, há alguma maneira de especificar melhor o que isso significa para a natureza das escolhas éticas? De fato, existem muitas afirmações em *O Ser e o Nada* que enfatizam um critério de universalidade não inteiramente diferente do de Kant. Isso não deveria ser

uma surpresa, já que tanto as abordagens de Sartre quanto as de Kant são baseadas no valor último de uma forte noção de liberdade.

Como aponta Sartre, ao escolher, um indivíduo compromete não apenas a si mesmo, mas toda a humanidade. Embora não existam valores a priori para Sartre, a escolha do agente cria valores da mesma forma que o artista o faz no âmbito estético. Os valores assim criados por um exercício adequado da minha liberdade têm uma dimensão universal, na medida em que qualquer outro ser humano poderia entendê-los se fosse colocado na minha situação. Há, portanto, uma universalidade que se expressa de formas particulares em cada projeto autêntico. Esta é uma primeira manifestação do que Sartre mais tarde se refere como o 'universal singular'.

7. Outras Contribuições à Fenomenologia Existencial

Se *O Ser e o Nada* representa o ápice da obra puramente existencialista de Sartre, o existencialismo permeia os escritos posteriores, ainda que de forma híbrida. Indicaremos brevemente como esses escritos posteriores estendem e transformam seu projeto de fenomenologia existencial.

a. Crítica da Razão Dialética

A experiência da guerra e o encontro com Merleau-Ponty contribuíram para despertar em Sartre o interesse pela dimensão política da existência humana: Sartre, assim, desenvolveu ainda mais sua compreensão existencialista dos seres humanos de uma forma compatível com o marxismo. Uma noção-chave para esta fase de seu desenvolvimento filosófico é o conceito de práxis. Isso amplia e transforma a do projeto: o homem como práxis é ao mesmo tempo algo que produz e é produzido.

As estruturas sociais definem um ponto de partida para cada indivíduo. Mas o indivíduo então estabelece seus próprios objetivos e, assim, vai além e nega o que a sociedade o definiu como. A gama de possibilidades que estão disponíveis para esta expressão de liberdade depende, no entanto, das estruturas sociais existentes. E pode ser que esse alcance seja muito limitado. Desta forma, a liberdade infinita da filosofia anterior é agora estreitada pelas restrições da situação política e histórica.

Na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre analisa diferentes dimensões da práxis. No primeiro volume, uma teoria dos "conjuntos práticos" examina o modo como uma práxis não se opõe mais a um Em-si, mas a instituições que se enrijeceram e constituem o que Sartre chama de 'prático-inerte'. O ser humano interioriza os traços universais da situação em que nasce, e isso se traduz em uma forma particular de se desenvolver como práxis. Este é o sentido que Sartre dá agora à noção de "universal singular".

b. O problema do método

Neste livro Sartre redefine o foco do existencialismo como o indivíduo entendido como pertencente a uma determinada situação social, mas não totalmente determinado por ela. Pois o indivíduo está sempre indo além do que lhe é dado, com seus próprios objetivos e projetos. Dessa forma, Sartre desenvolve um 'método regressivo-progressivo' que vê o desenvolvimento individual como explicado em termos de um movimento do universal expresso no desenvolvimento histórico e do particular expresso em projetos individuais. Assim, combinando uma compreensão marxista da história com os métodos da psicanálise existencial que são apresentados pela primeira vez em *O Ser e o Nada*, Sartre propõe um método para compreender a vida humana. Isso ele aplica em particular ao caso de uma análise de Flaubert. Vale notar, no

entanto, que desenvolver um relato da inteligibilidade da história é um projeto que Sartre abordou no segundo volume da *Crítica da Razão Dialética*, mas que ficou inacabado.

8. Conclusão

A compreensão existencialista de Sartre do que é ser humano pode ser resumida em sua visão de que a motivação subjacente para a ação deve ser encontrada na natureza da consciência, que é um desejo de ser. Cabe a cada agente exercer sua liberdade de modo que não perca de vista sua existência como facticidade, bem como ser humano livre. Ao fazer isso, ele compreenderá mais sobre a escolha original que toda a sua vida representa e, portanto, sobre os valores que são assim projetados.

Tal compreensão só é obtida vivendo esta vida particular e evitando as armadilhas de estratégias de autoengano como a má-fé. Esta autêntica opção pela vida humana representa a realização de um universal na singularidade da vida humana.

9. Referências e Leitura Adicional

a. obras de Sartre

- "Intencionalidade: um Ideal Fundamental da Fenomenologia de Husserl" (1970) trad. JPFell, *Jornal da Sociedade Britânica de Fenomenologia*, 1 (2), 4-5.
- *Psicologia da Imaginação* (1972) trad. Bernard Frechtman, Methuen, Londres.
- *Sketch for a Theory of the Emotions* (1971) trad. Philip Mairet, Methuen, Londres.

- *A Transcendência do Ego: Uma Teoria Existencialista da Consciência* (1957) transl. e ed. Forrest Williams e Robert Kirkpatrick, meio-dia, Nova York.
- *Ser e Nada: Um Ensaio sobre Ontologia Fenomenológica* (1958) trad. Hazel E. Barnes, intr. Mary Warnock, Methuen, Londres (abreviado como BN acima).
- *Existentialism and Humanism* (1973) trad. Philip Mairet, Methuen, Londres.
- *Crítica da Razão Dialética 1: Teoria dos Conjuntos Práticos* (1982) transl. Alan Sheridan-Smith, ed. Jonathan Rée, Verso, Londres.
- *O Problema do Método* (1964) trad. Hazel E. Barnes, Methuen, Londres.

b. Comentários

- Caws, P. (1979) *Sartre*, Routledge e Kegan Paul, Londres.
- Danto, AC (1991) *Sartre*, Fontana, Londres.
- Howells, C. (1988) *Sartre: The Necessity of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Howells, C. ed. (1992) *Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Murdoch, I. (1987) *Sartre: Romantic Rationalist*, Chatto e Windus, Londres.

Informação sobre o autor

Christian J. Onof

University College, Londres

Reino Unido

SIMONE DE BEAUVOIR

Simone de Beauvoir (1908-1986) foi uma das mais proeminentes filósofas e escritoras existencialistas francesas. Trabalhando ao lado de outros existencialistas famosos como Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Maurice Merleau-Ponty, de Beauvoir produziu um rico corpus de escritos, incluindo trabalhos sobre ética, feminismo, ficção, autobiografia e política.

O método de Beauvoir incorporou várias dimensões políticas e éticas. Em *A ética da ambiguidade*, ela desenvolveu uma ética existencialista que condenava o “espírito de seriedade” em que as pessoas se identificam muito facilmente com certas abstrações em detrimento da liberdade e responsabilidade individual. Em *O Segundo Sexo*, ela produziu um ataque articulado ao fato de que ao longo da história as mulheres foram relegadas a uma esfera de “imanência” e à aceitação passiva dos papéis que lhes são atribuídos pela sociedade. Nos *Mandarins*, ela ficcionalizou as lutas de existentes presos em relações sociais e pessoais ambíguas no final da Segunda Guerra Mundial. A ênfase na liberdade, responsabilidade e ambiguidade permeiam todas as suas obras e dão voz a temas centrais da filosofia existencialista.

Sua abordagem filosófica é notavelmente diversificada. Suas influências incluem a filosofia francesa de Descartes a Bergson, a fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger, o materialismo histórico de Karl Marx e Friedrich Engels e o idealismo de Immanuel Kant e Hegel. Além de suas atividades filosóficas, de Beauvoir também era uma figura literária talentosa, e seu romance, *Os Mandarins*, recebeu o prestigioso prêmio *Prix Goncourt* em 1954. Sua obra filosófica mais famosa e influente, *O Segundo Sexo* (1949), anunciou uma revolução feminista e

permanece até hoje um texto central na investigação da opressão e libertação das mulheres.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Ética
 - a. Pirro e Cineias
 - b. A Ética da Ambiguidade
3. Feminismo
 - a. O segundo sexo
4. Literatura
 - a. Romances
 - b. Histórias curtas
 - c. Teatro
5. Estudos Culturais
 - a. Observações de viagem
 - b. A maioria
 - c. Obras Autobiográficas
6. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Obras selecionadas de Beauvoir (em francês e inglês)
 - b. Livros selecionados sobre Beauvoir em inglês

1. Biografia

Simone de Beauvoir nasceu em 09 de janeiro de 1908 em Paris, filha de Georges Bertrand de Beauvoir e Françoise (nascida) Brasseur. Seu pai, George, cuja família tinha algumas pretensões aristocráticas, uma vez desejou ser ator, mas estudou direito e trabalhou como funcionário público, contentando-se com a profissão de secretário jurídico. Apesar de

seu amor pelo teatro e literatura, bem como seu ateísmo, ele permaneceu um homem firmemente conservador cujas tendências aristocráticas o atraíram para a extrema direita. Em dezembro de 1906, casou-se com Françoise Brasseur, cuja família burguesa rica ofereceu um dote significativo que foi perdido após a Primeira Guerra Mundial. Um pouco desajeitada e socialmente inexperiente Françoise era uma mulher profundamente religiosa que se dedicava a criar seus filhos na fé católica. Sua orientação religiosa e burguesa tornou-se fonte de sérios conflitos entre ela e sua filha mais velha, Simone. Os britânicos referem-se à Simone de Beauvoir como “de Beauvoir” e os americanos, como “Beauvoir”.

Nascida na manhã de 09 de janeiro de 1908, Simone-Ernestine-Lucie-Marie Bertrand de Beauvoir foi uma criança precoce e intelectualmente curiosa desde cedo. Sua irmã, Hélène (apelidada de “Poupette”) nasceu dois anos depois, em 1910, e Beauvoir imediatamente começou a instruir intensamente sua irmãzinha como estudante. Além de sua própria iniciativa independente, o zelo intelectual de Beauvoir também foi nutrido por seu pai, que lhe forneceu seleções cuidadosamente editadas das grandes obras da literatura e que a encorajou a ler e escrever desde cedo. Seu interesse em seu desenvolvimento intelectual perdurou até sua adolescência, quando sua futura carreira profissional, necessitada pela perda de seu dote, passou a simbolizar seu próprio fracasso. Consciente de que não podia fornecer um dote para suas filhas, o relacionamento de Georges com sua mais velha intelectualmente astuta tornou-se conflitante tanto pelo orgulho quanto pela decepção com as perspectivas dela. Beauvoir, ao contrário, sempre quis ser escritora e professora, em vez de mãe e esposa, e prosseguiu com vigor nos estudos.

Beauvoir começou sua educação na escola católica particular para meninas, o Institut Adeline Désir, onde permaneceu até os 17 anos. Foi

aqui que conheceu Elizabeth Mabilie (Zaza), com quem compartilhou uma amizade íntima e profunda até a morte prematura de Zaza em 1929. Embora o médico tenha atribuído a morte de Zaza à meningite, Beauvoir acreditava que sua amada amiga havia morrido de um coração partido em meio a uma briga com sua família por causa de um casamento arranjado.

Beauvoir fora uma criança profundamente religiosa como resultado de sua educação e do treinamento de sua mãe; porém, aos 14 anos, ela teve uma crise de fé e decidiu definitivamente que Deus não existia. Ela permaneceu atea até sua morte. Sua rejeição da religião foi seguida por sua decisão de buscar e ensinar filosofia. Apenas uma vez ela havia considerado o casamento com seu primo, Jacques Champigneulle. Ela nunca mais cogitou a possibilidade de casamento, preferindo viver a vida de uma intelectual.

Beauvoir passou nos exames de *baccalauréat* em matemática e filosofia em 1925. Ela então estudou matemática no Institut Catholique e literatura e línguas no Institut Sainte-Marie, passando nos exames em 1926 para certificados de estudos superiores em literatura francesa e latim, antes de começar seus estudos de filosofia em 1927. Estudando filosofia na Sorbonne, Beauvoir passou nos exames para Certificados em História da Filosofia, Filosofia Geral, Grego e Lógica em 1927, e em 1928, em Ética, Sociologia e Psicologia. Ela escreveu um *diploma* de pós-graduação em Leibniz para Léon Brunschvig e completou sua prática de ensino no liceu Janson-de-Sailly com colegas, Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss – com os quais permaneceu em diálogo filosófico.

Em 1929, ela ficou em segundo lugar no altamente competitivo exame de agregação de filosofia, derrotando Paul Nizan e Jean Hyppolite e perdendo por pouco para Jean-Paul Sartre, que ficou em primeiro (era sua segunda tentativa no exame). Ao contrário de Beauvoir, todos os três

homens haviam frequentado as melhores aulas preparatórias (*khâgne*) para a *agregação* e eram alunos oficiais da École Normale Supérieure. Embora não fosse uma aluna oficial, Beauvoir assistiu a palestras e sentou-se para a *agrégation* na École Normale. Aos 21 anos de idade, Beauvoir foi a aluna mais jovem a passar na *agrégation* em filosofia e, assim, tornou-se a professora de filosofia mais jovem da França.

Foi durante seu tempo na École Normale que ela conheceu Sartre. Sartre e seu círculo fechado de amigos (incluindo René Maheu, que lhe deu o apelido de "Castor", e Paul Nizan) eram notoriamente elitistas na École Normale. Beauvoir desejava fazer parte desse círculo intelectual e, após seu sucesso nas provas escritas para a *agregação* em 1929, Sartre pediu para ser apresentado a ela. Beauvoir juntou-se a Sartre e seus "companheiros" em sessões de estudo para se preparar para o extenuante componente de exame oral público da *agregação*. Pela primeira vez, ela encontrou em Sartre um intelecto digno (e, como ela afirmou, em alguns aspectos superior) ao seu – uma caracterização que levou a muitas suposições infundadas sobre a falta de originalidade filosófica de Beauvoir. Pelo resto de suas vidas, eles deveriam permanecer amantes "essenciais", enquanto permitiam casos de amor "contingentes" sempre que cada um desejasse. Apesar de nunca se casar (apesar da proposta de Sartre em 1931), ter filhos juntos, ou mesmo morar na mesma casa, Sartre e Beauvoir permaneceram parceiros intelectuais e românticos até a morte de Sartre em 1980.

O arranjo íntimo liberal entre ela e Sartre era extremamente progressista para a época e muitas vezes manchava injustamente a reputação de Beauvoir como uma mulher intelectual igual a seus colegas homens. Além de sua situação única com Sartre, Beauvoir tinha ligações íntimas com mulheres e homens. Alguns de seus relacionamentos mais

famosos incluíram o jornalista Jacques Bost, o autor americano Nelson Algren e Claude Lanzmann, o criador do documentário sobre o Holocausto, *Shoah*.

Em 1931, Beauvoir foi nomeada para ensinar em um liceu em Marselha, enquanto a nomeação de Sartre o levou a Le Havre. Em 1932, Beauvoir mudou-se para o Lycée Jeanne d'Arc em Rouen, onde deu aulas avançadas de literatura e filosofia. Em Rouen, ela foi oficialmente repreendida por suas críticas abertas à situação da mulher e seu pacifismo. Em 1940, os nazistas ocuparam Paris e em 1941, Beauvoir foi demitida de seu cargo de professora pelo governo nazista. Como resultado dos efeitos da Segunda Guerra Mundial na Europa, Beauvoir começou a explorar o problema do engajamento social e político do intelectual com seu tempo.

Após uma queixa dos pais feita contra ela por corromper uma de suas alunas, ela foi demitida do ensino novamente em 1943. Ela nunca deveria voltar a lecionar. Embora adorasse o ambiente da sala de aula, Beauvoir sempre quis ser escritora desde a mais tenra infância. Sua coleção de contos sobre mulheres, *Quand prime le spirituel* (*Quando as coisas do espírito vêm primeiro*) foi rejeitada para publicação e não publicada até muitos anos depois (1979). No entanto, seu relato ficcional da relação triangular entre ela, Sartre e sua aluna, Olga Kosakiewicz, *A Convidada*, foi publicado em 1943. Este romance, escrito de 1935 a 1937 (e lido por Sartre em forma de manuscrito quando ele começou a escrever *O Ser e o Nada*) ganhou seu reconhecimento público com sucesso.

A Ocupação inaugurou o que Beauvoir chamou de “período moral” de sua vida literária. De 1941 a 1943 ela escreveu seu romance, *Le Sang des Autres* (*O Sangue dos Outros*), que foi anunciado como um dos romances existenciais mais importantes da Resistência Francesa. Em 1943

ela escreveu seu primeiro ensaio filosófico, um tratado ético intitulado *Pirro e Cineias*. Por fim, esse período inclui a escrita de seu romance, *Todos os Homens são Mortais* escrito entre 1943-46 e sua única peça, *As bocas inúteis*, escrita em 1944.

Embora apenas superficialmente envolvido na Resistência, os compromissos políticos de Beauvoir sofreram um desenvolvimento progressivo nas décadas de 1930 e 1940. Juntamente com Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron e outros intelectuais, ela ajudou a fundar o jornal esquerdista politicamente não afiliado, *Tempos Modernos* em 1945, para os quais ela editou e contribuiu com artigos, incluindo em 1945, "Idealismo Moral e Realismo Político", "Existencialismo e Sabedoria Popular" e em 1946, "Olho por olho". Também em 1946, Beauvoir escreveu um artigo explicando seu método de fazer filosofia na literatura em "Literatura e Metafísica". A criação deste jornal e sua orientação esquerdista (que foi fortemente influenciada por sua leitura de Marx e do ideal político representado pela Rússia) coloriu sua relação incômoda com o comunismo. A própria revista e a questão dos compromissos políticos do intelectual se tornariam um grande tema de seu romance, *Os Mandarins* (1954).

Beauvoir publicou outro tratado ético, *Pour une Morale de l'Ambiguïté* (*A Ética da Ambiguidade*) em 1947. Embora nunca tenha ficado totalmente satisfeita com este trabalho, continua a ser um dos melhores exemplos de uma ética existencialista. Em 1955, ela publicou, "Devemos queimar Sade?" que novamente aborda a questão da ética na perspectiva das demandas e obrigações para com o outro.

Seguindo trechos avançados que apareceram em *Tempos Modernos* em 1948, Beauvoir publicou sua investigação revolucionária em dois volumes sobre a opressão da mulher, *Le Deuxième Sexe* (*O Segundo*

Sexo) em 1949. *O Segundo Sexo* solidificou-a como uma figura feminista para o resto de sua vida. De longe seu trabalho mais controverso, este livro foi abraçado por feministas e intelectuais, bem como impiedosamente atacado tanto pela direita quanto pela esquerda. A década de 70, famosa por ser uma época de movimentos feministas, foi abraçada por Beauvoir que participou de manifestações, continuou escrevendo e dando palestras sobre a situação das mulheres e assinando petições defendendo diversos direitos para as mulheres. Em 1970, Beauvoir ajudou a lançar o Movimento de Libertação das Mulheres Francesas ao assinar o Manifesto dos 343 pelo direito ao aborto e, em 1973, instituiu uma seção feminista em *Tempos Modernos*.

Após os inúmeros sucessos literários e o alto perfil de sua vida e de Sartre, sua carreira foi marcada por uma fama raramente experimentada pelos filósofos em vida. Essa fama resultou tanto de seu próprio trabalho quanto de sua relação e associação com Sartre. Para o resto de sua vida, ela viveu sob o escrutínio dos olhos do público. Ela foi muitas vezes considerada injustamente como uma mera discípula da filosofia sartreana (em parte, devido a suas próprias proclamações), apesar do fato de que muitas de suas ideias eram originais e seguiam direções radicalmente diferentes das obras de Sartre.

Durante a década de 1940, ela e Sartre, que já haviam desfrutado da cultura do café e da vida social de Paris, se viram refugiando-se na segurança de seu círculo íntimo de amigos, carinhosamente chamado de "Família". No entanto, sua fama não a impediu de continuar sua paixão ao longo da vida de viajar para terras estrangeiras que resultou em duas de suas obras, *América dia a dia* publicado pela primeira vez em 1948 e *A Longa Marcha* publicado em 1957. O primeiro foi escrito após sua turnê de

palestras nos Estados Unidos em 1947, e o último após sua visita com Sartre à China comunista em 1955.

Seu trabalho posterior incluiu a escrita de mais obras de ficção, ensaios filosóficos e entrevistas. Foi marcada não apenas por sua atuação política em questões feministas, mas também pela publicação de sua autobiografia em quatro volumes e seu engajamento político atacando diretamente a guerra francesa na Argélia e as torturas de argelinos por oficiais franceses. Em 1970, ela publicou um estudo impressionante sobre a opressão dos membros idosos da sociedade, *A maioria*. Este trabalho espelha a mesma abordagem que ela havia feito em *O Segundo Sexo* apenas com um objeto de investigação diferente.

Beauvoir viu a morte de seu companheiro ao longo da vida em 1980, que é contada em seu livro de 1981, *A Cerimônia do Adeus*. Após a morte de Sartre, Beauvoir escolheu sua companheira, Sylvie le Bon, que se tornou sua executora literária. Beauvoir morreu de edema pulmonar em 14 de abril de 1986.

2. Ética

a. Pirro e Cineias

Durante a maior parte de sua vida, Beauvoir se preocupou com a responsabilidade ética que o indivíduo tem para consigo mesmo, outros indivíduos e grupos oprimidos. Seus primeiros trabalhos, *Pirro e Cineias* (1944) aborda a questão da responsabilidade ética a partir de uma estrutura existencialista muito antes de Sartre tentar o mesmo esforço.

Este ensaio foi bem recebido, pois falava de uma França devastada pela guerra que lutava para encontrar uma saída da escuridão da Segunda Guerra Mundial. Começa como uma conversa entre Pirro, o antigo rei do Épiro, e seu principal conselheiro, Cineias, sobre a questão da ação. Cada

vez que Pirro faz uma afirmação sobre que terra conquistará, Cineas lhe pergunta o que fará depois? Por fim, Pirro exclama que descansará após a realização de todos os seus planos, ao que Cineas retruca: "Por que não descansar logo"? O ensaio é, assim, enquadrado como uma investigação sobre os motivos da ação e a preocupação existencial com o motivo pelo qual devemos agir.

Esta obra foi escrita por uma jovem Beauvoir em estreito diálogo com o Sartre do *Ser e do Nada* (1943). O quadro de uma liberdade individual engajada em um mundo objetivo se aproxima da concepção de Sartre do conflito entre ser-para-si (*l'être-pour-soi*) e ser-em-si (*l'être-en-soi*). Diferentemente de Sartre, a análise de Beauvoir do sujeito livre implica imediatamente uma consideração ética de outros sujeitos livres no mundo. O mundo externo muitas vezes pode se manifestar como uma realidade objetiva e esmagadora, enquanto o outro pode nos revelar nossa liberdade fundamental. Na falta de um Deus para garantir a moralidade, cabe ao indivíduo existente criar vínculo com os outros por meio da ação ética. Esse vínculo requer uma orientação fundamentalmente ativa para o mundo por meio de projetos que expressem nossa própria liberdade e encorajem a liberdade de nossos semelhantes. Porque ser humano é essencialmente romper o mundo dado por meio de nossa transcendência espontânea, ser passivo é viver, na terminologia sartreana, de má-fé.

Embora enfatizando os principais motivos sartreanos de transcendência, liberdade e situação neste trabalho inicial, Beauvoir leva sua investigação em uma direção diferente. Como Sartre, ela acredita que essa subjetividade humana é essencialmente um nada que rompe o ser por meio de projetos espontâneos. Esse movimento de ruptura do dado pela introdução da atividade espontânea é chamado de

transcendência. Beauvoir, como Sartre, acredita que o ser humano está constantemente engajado em projetos que transcendem a situação fática (cultural, histórica, pessoal etc.) em que o existente é lançado. No entanto, embora muito de sua nomenclatura e ideias obviamente surjam dentro de um discurso filosófico com Sartre, seu objetivo ao escrever *Pirro e Cineias* é um pouco diferente do dele.

Mais notavelmente, em *Pirro e Cineias*, ela constrói uma ética, que é um projeto adiado por Sartre em *O Ser e o Nada*. Além disso, ao invés de ver o outro (que em seu olhar me transforma em objeto) como uma ameaça à minha liberdade como Sartre queria, Beauvoir vê o outro como o eixo necessário de minha liberdade - sem o qual, em outras palavras, eu não poderia ser livre. Com o objetivo de elucidar uma ética existencialista, então, Beauvoir se preocupa com questões de opressão que estão em grande parte ausentes nos primeiros trabalhos de Sartre.

Pirro e Cineias é um texto ricamente filosófico que incorpora temas não apenas de Sartre, mas também de Hegel, Heidegger, Spinoza, Voltaire, Nietzsche e Kierkegaard. No entanto, Beauvoir é tão crítica a esses filósofos quanto admira. Por exemplo, ela critica Hegel por sua fé antiética no progresso que supera o indivíduo na busca implacável do Absoluto. Ela critica Heidegger por sua ênfase no ser-para-a-morte como minando a necessidade de estabelecer projetos, que são eles próprios fins e não são necessariamente projeções em direção à morte.

Beauvoir enfatiza que a transcendência de alguém é realizada através do projeto humano que estabelece seu próprio fim como valioso, em vez de depender de validação ou significado externo. O fim, portanto, não é algo separado da atividade, permanecendo como um valor estático e absoluto fora do existente que o escolhe. Em vez disso, o objetivo da ação é estabelecido como um fim através da própria liberdade que a coloca

como um empreendimento que vale a pena. Beauvoir mantém a crença existencialista na absoluta liberdade de escolha e na consequente responsabilidade que tal liberdade acarreta, enfatizando que os projetos de cada um devem brotar da espontaneidade individual e não de uma instituição, autoridade ou pessoa externa. Como tal, ela é fortemente crítica do absoluto hegeliano, a concepção cristã de Deus e entidades abstratas como a Humanidade, País e Ciência que exigem a renúncia do indivíduo à liberdade em uma Causa estática.

Todas as visões de mundo que exigem o sacrifício e o repúdio da liberdade diminuem a realidade, a espessura e a importância existencial do existente individual. Isso não quer dizer que devemos abandonar todos os projetos de unificação e avanço científico em favor de um solipsismo desinteressado, apenas que tais empreendimentos devem necessariamente honrar os existentes individuais de que são compostos. Além disso, em vez de serem forçados a causas de vários tipos, os existentes devem escolher ativamente e conscientemente participar delas. e importância existencial do indivíduo existente. Isso não quer dizer que devemos abandonar todos os projetos de unificação e avanço científico em favor de um solipsismo desinteressado, apenas que tais empreendimentos devem necessariamente honrar os existentes individuais de que são compostos.

Porque Beauvoir está tão preocupada neste ensaio com a liberdade e a necessidade de escolher conscientemente quem se é a cada momento, ela assume relações de escravidão, domínio, tirania e devoção que permanecem escolhas apesar das desigualdades que muitas vezes resultam dessas conexões com outros. Apesar da desigualdade de poder em tais relações, ela sustenta que nunca podemos fazer nada a favor ou contra os outros, ou seja, nunca podemos agir no lugar dos outros porque

cada indivíduo só pode ser responsável por si mesmo. No entanto, ainda somos moralmente obrigados a evitar prejudicar os outros. Ecoar um tema comum na filosofia existencialista, mesmo ficar em silêncio ou se recusar a se envolver em ajudar o outro, ainda é fazer uma escolha. A liberdade, em outras palavras, não pode ser evitada.

No entanto, ela também desenvolve a ideia de que, ao nos abstermos de encorajar a liberdade dos outros, estamos agindo contra o chamado ético do outro. Sem os outros, nossas ações estão destinadas a recair sobre si mesmas como inúteis e absurdas. No entanto, com outros que também são livres, nossas ações são retomadas e levadas além de si mesmas para o futuro – transcendendo os limites do presente e de nosso eu finito. Nossas próprias ações são chamadas para outras liberdades que podem optar por nos responder ou nos ignorar. Porque somos finitos e limitados e não há absolutos aos quais nossas ações possam ou devam se conformar, devemos realizar nossos projetos com risco e incerteza. Mas é justamente essa fragilidade que Beauvoir acredita que nos abre uma possibilidade genuína para a ética.

b. A Ética da Ambiguidade

De muitas maneiras, *A Ética da Ambiguidade* (1947) continua temas desenvolvidos pela primeira vez em *Pirro e Cineias*. Beauvoir continua a acreditar na contingência da existência, pois não há necessidade de existirmos e, portanto, não há essência humana predeterminada ou padrão de valor. De particular importância, Beauvoir expõe a ideia de que a liberdade humana requer a liberdade dos outros para que seja efetivada. Embora Beauvoir nunca tenha ficado totalmente satisfeita com *A Ética da Ambiguidade*, ela continua a ser um testemunho de sua preocupação de longa data com a liberdade, opressão e responsabilidade,

bem como a profundidade de sua compreensão filosófica da história da filosofia e de sua própria singularidade contribuições para isso.

Ela começa este trabalho afirmando a condição trágica da situação humana que experimenta sua liberdade como um impulso interno espontâneo que é esmagado pelo peso externo do mundo. A existência humana, ela argumenta, é sempre uma mistura ambígua da liberdade interna de transcender as condições dadas do mundo e o peso do mundo que se impõe a nós de uma maneira fora de nosso controle e não de nossa própria escolha. Para que possamos viver eticamente então, devemos assumir essa ambiguidade em vez de tentar fugir dela.

Em termos sartreanos, ela coloca um problema em que cada existente quer negar sua essência paradoxal como nada, desejando ser no sentido estrito, objetivo; um projeto fadado ao fracasso e à má-fé. De muitas maneiras, a tarefa de Beauvoir é descrever a conversão existencialista aludida por Sartre em *O Ser e o Nada*, mas adiada até a tentativa muito posterior e incompleta em seus *Cadernos para uma Moral*. Para Beauvoir, uma conversão existencialista nos permite viver autenticamente na encruzilhada da liberdade e da facticidade. Isso exige que engajemos nossa liberdade em projetos que surgem de uma escolha espontânea. Além disso, os fins e objetivos de nossas ações nunca devem ser estabelecidos como absolutos, separados de nós que os escolhemos.

Nesse sentido, Beauvoir impõe limites à liberdade. Ser livre não é ter licença livre para fazer o que quiser. Ao contrário, ser livre implica a assunção consciente dessa liberdade por meio de projetos que são escolhidos a cada momento. O significado das ações é assim concedido não a partir de alguma fonte externa de valores (digamos em Deus, a igreja, o estado, nossa família, etc.), mas no ato espontâneo do existente de escolhê-los. Cada indivíduo deve assumir positivamente seu projeto

(seja escrever um romance, graduar-se na universidade, presidir um tribunal, etc.) e não tentar escapar da liberdade fugindo para o gol como para um objeto estático. Assim, agimos eticamente apenas na medida em que aceitamos o peso de nossas escolhas e as consequências e responsabilidades de nossa liberdade ontológica fundamental. Como nos diz Beauvoir, "querer-se moralmente e querer-se livre são uma e a mesma decisão".

O ser humano genuíno, portanto, não reconhece nenhum absoluto estrangeiro que não tenha sido escolhido conscientemente e ativamente pela própria pessoa. Essa ideia talvez seja mais bem vista na crítica de Beauvoir a Hegel, que percorre todo o texto. Embora Hegel não seja o único filósofo com quem dialoga (ela se dirige a Kant, Marx, Descartes e Sartre também), ele representa a cristalização filosófica do desejo de que os seres humanos escapem de sua liberdade, submergindo-a em um absoluto externo. Assim, Hegel, para Beauvoir, configura um "Sujeito Absoluto" cuja realização só ocorre no final da história, justificando assim o sacrifício de inúmeros indivíduos na busca incansável de sua própria perfeição.

Como tal, o Absoluto de Hegel representa uma abstração que é tomada como a verdade da existência que aniquila em vez de preservar as vidas humanas individuais que o compõem. Somente uma filosofia que valorize a liberdade de cada indivíduo existente pode ser ética. Filosofias como as de Hegel, Kant e Marx, que privilegiam o universal, são construídas sobre a necessária diminuição do particular e, como tal, não podem ser sistemas autenticamente éticos. Beauvoir alega contra esses filósofos do absoluto, que o existencialismo abarca a pluralidade dos seres humanos concretos e particulares enredados em suas próprias situações únicas e engajados em seus próprios projetos.

No entanto, Beauvoir também é enfático que, embora a ética existencialista defenda a santidade dos indivíduos, um indivíduo está sempre situado dentro de uma comunidade e, como tal, existentes separados estão necessariamente ligados uns aos outros. Ela argumenta que todo empreendimento se expressa em um mundo povoado e, portanto, afetando outros seres humanos. Ela defende essa posição retomando uma ideia abordada em *Pirro e Cineias* e mais desenvolvida na *Ética*, de que os projetos individuais recaem sobre si mesmos se não houver outros com os quais nossos projetos se cruzem e que conseqüentemente levem nossas ações para além de nós no espaço e no tempo.

Para ilustrar a complexidade da liberdade situada, Beauvoir nos fornece um importante elemento de crescimento, desenvolvimento e liberdade em *A Ética da Ambiguidade*. A maioria dos filósofos começa suas discussões com um ser humano racional e maduro, como se apenas o adulto se preocupasse com a investigação filosófica. No entanto, Beauvoir incorpora uma análise da infância em que argumenta que a vontade, ou liberdade, se desenvolve ao longo do tempo. Assim, a criança não é considerada moral porque não tem ligação com um passado ou futuro e a ação só pode ser entendida como desdobramento ao longo do tempo. Além disso, a situação da criança nos dá um vislumbre do que Beauvoir chama de atitude de seriedade na qual os valores são dados, não escolhidos. De fato, é porque cada pessoa já foi criança que a atitude séria é a forma mais prevalente de má-fé.

Descrevendo as várias maneiras pelas quais os existentes fogem de sua liberdade e responsabilidade, Beauvoir cataloga uma série de diferentes atitudes inautênticas, que em várias formas são todas indicativas de uma fuga da liberdade. Como a criança não é moral nem imoral, a

primeira categoria real de má-fé consiste no “sub-homem” que, por tédio e preguiça, restringe o movimento originário da espontaneidade na negação de sua liberdade. Esta é uma atitude perigosa para se viver, porque mesmo que o sub-homem rejeite a liberdade, ele se torna um peão útil a ser recrutado pelo “homem sério” para decretar ações brutais, imorais e violentas. O homem sério é a atitude de fuga mais comum, pois encarna o desejo que todos os existentes compartilham de fundar sua liberdade em um padrão objetivo, externo. O homem sério sustenta valores absolutos e incondicionados aos quais subordina sua liberdade. O objeto no qual a atitude séria tenta se fundir não é importante - pode ser o militar para o general, a fama para a atriz, o poder para o político - o importante é que o eu se perca nele.

Mas, como Beauvoir já nos disse, toda ação perde o sentido se não for desejada a partir da liberdade, estabelecendo a liberdade como seu objetivo. Assim, o homem sério é o exemplo máximo de má-fé porque, em vez de buscar abraçar a liberdade, ele ou ela procura se perder em um ídolo externo. Todos os existentes são tentados a estabelecer valores de seriedade (digamos, por exemplo, afirmando ser “republicano” ou “liberal” como se esses apelidos fossem “coisas” substanciais que nos definissem em qualquer sentido essencial) para dar sentido às suas vidas. Mas a atitude de seriedade dá origem à tirania e à opressão quando a “Causa” é pronunciada mais importante do que aqueles que a compõem.

Outras atitudes de má-fé incluem o “niilista” que é uma atitude resultante de uma seriedade decepcionada voltada para si mesma. Quando o general entende que os militares são um falso ídolo que não justifica sua existência, ele pode se tornar um niilista e negar que o mundo tenha algum significado. O niilista deseja não ser nada que não seja diferente da realidade da liberdade humana para Beauvoir. No

entanto, o niilista não é uma escolha autêntica porque não afirma o nada no sentido de liberdade, mas no sentido de negação.

Apesar de mencionar outras atitudes interessantes de má-fé (como o "homem demoníaco" e o "homem apaixonado") a última atitude de importância é a atitude do "aventureiro". O aventureiro é interessante porque está tão próximo de uma atitude autenticamente moral. Desprezando os valores da seriedade e do niilismo, o aventureiro se lança na vida e escolhe a ação por si mesma. Mas o aventureiro se preocupa apenas com sua própria liberdade e projetos, e assim encarna uma atitude egoísta e potencialmente tirânica. O aventureiro demonstra uma tendência a se alinhar com quem quer que conceda poder, prazer e glória. E muitas vezes aqueles que concedem tais presentes, não têm o bem-estar da humanidade como sua principal preocupação.

Uma das maiores realizações de Beauvoir em *A Ética da Ambiguidade* se encontra em suas análises de situação e mistificação. Para o Sartre inicial, a situação (ou facticidade) de alguém é apenas aquilo que deve ser transcendido no surto espontâneo de liberdade. A situação é certamente um limite, mas é um limite a ser superado.

Beauvoir, no entanto, reconhece que algumas situações são tais que não podem ser simplesmente transcendidas, mas servem como inibidores estritos e quase insuperáveis da ação. Por exemplo, ela nos diz que existem povos oprimidos como escravos e muitas mulheres que existem em um mundo infantil em que valores, costumes, deuses e leis são dados a eles sem serem escolhidos livremente. Sua situação é definida não pela possibilidade de transcendência, mas pela imposição de instituições externas e estruturas de poder. Por causa do poder exercido sobre eles, suas limitações não podem, em muitas circunstâncias, serem transcendidos porque nem sequer são conhecidos.

Em outras palavras, sua situação parece ser a ordem natural do mundo. Assim, o escravo e a mulher são confundidos em acreditar que seu destino lhes é atribuído pela natureza. Como explica Beauvoir, porque não podemos nos revoltar contra a natureza, o opressor convence os oprimidos de que sua situação é o que é porque são naturalmente inferiores ou escravos. Desta forma, o opressor mistifica os oprimidos, mantendo-os ignorantes de sua liberdade, impedindo-os de se revoltarem. Beauvoir aponta com razão que simplesmente não se pode alegar que aqueles que são mistificados ou oprimidos estão vivendo de má fé. Só podemos julgar as ações desses indivíduos como emergentes de sua situação.

Somente a atitude autenticamente moral entende que a liberdade de si requer a liberdade dos outros. Agir sozinho ou sem se preocupar com os outros não é ser livre. Como explica Beauvoir, "nenhum projeto pode ser definido exceto por sua interferência com outros projetos". Assim, se meu projeto cruza com outros que são escravizados - literalmente ou por mistificação - também não sou verdadeiramente livre. Além disso, se eu não procurar ativamente ajudar aqueles que não são livres, estou implicado em sua opressão.

Como este livro foi escrito após a Segunda Guerra Mundial, não é tão surpreendente que Beauvoir se preocupasse com questões de opressão e libertação e a responsabilidade ética que cada um de nós tem uns com os outros. Claramente ela considera a atitude de seriedade a principal culpada em movimentos nacionalistas como o nazismo, que manipulam as pessoas para que acreditem em uma Causa como um comando absoluto e inquestionável, exigindo o sacrifício de inúmeros indivíduos.

Beauvoir nos implora para lembrar que nunca podemos preferir uma Causa a um ser humano e que o fim não justifica necessariamente os

meios. Nesse sentido, Beauvoir é capaz de promover uma ética existencial que afirma a realidade dos projetos e sacrifícios individuais, ao mesmo tempo em que sustenta que tais projetos e sacrifícios têm significado apenas em uma comunidade compreendida de indivíduos com passado, presente e futuro.

3. Feminismo

a. O Segundo Sexo

A maioria dos filósofos concorda que a maior contribuição de Beauvoir para a filosofia é sua revolucionária obra-prima, *O Segundo Sexo*. Publicado em dois volumes em 1949 (condensado em um texto dividido em dois "livros" em inglês), este trabalho encontrou imediatamente um público ávido e críticas duras. *O Segundo Sexo* foi tão controverso que o Vaticano o colocou (junto com seu romance, *Os Mandarins*) no Índice de livros proibidos.

Na época em que *O Segundo Sexo* foi escrito, muito pouca filosofia séria sobre as mulheres de uma perspectiva feminista havia sido feita. Com exceção de um punhado de livros, os tratamentos sistemáticos da opressão das mulheres, tanto historicamente quanto na era moderna, eram quase inéditos. Impressionante pela amplitude da pesquisa e pela profundidade de seus insights centrais, *O Segundo Sexo* permanece até hoje um dos textos fundamentais em filosofia, feminismo e estudos das mulheres.

A tese principal de *O Segundo Sexo* gira em torno da ideia de que a mulher tem sido mantida em uma relação de opressão de longa data com o homem por meio de seu rebaixamento a ser o "Outro" do homem. De acordo com a filosofia hegeliana e sartreana, Beauvoir considera que o eu precisa da alteridade para se definir como sujeito; a categoria da

alteridade, portanto, é necessária na constituição do eu como eu. No entanto, supõe-se que o movimento de auto compreensão através da alteridade seja recíproco, na medida em que o eu é muitas vezes tão objetivado por seu outro quanto o eu o objetiva. O que Beauvoir descobre em sua investigação multifacetada sobre a situação da mulher é que a mulher é consistentemente definida como o Outro pelo homem que assume o papel do Self.

Como Beauvoir explica em sua Introdução, a mulher “é o incidental, o essencial, em oposição ao essencial. Ele é o Sujeito, ele é o Absoluto – ela é o Outro”. Além disso, Beauvoir sustenta que a existência humana é uma interação ambígua entre transcendência e imanência, mas os homens foram privilegiados em expressar a transcendência por meio de projetos, enquanto as mulheres foram forçadas à vida repetitiva e não criativa da imanência. Beauvoir se propõe, assim, a investigar como surgiu essa relação radicalmente desigual e quais estruturas, atitudes e pressupostos continuam a manter seu poder social.

A obra está dividida em dois grandes temas. O primeiro livro investiga os “Fatos e Mitos” sobre as mulheres a partir de múltiplas perspectivas, incluindo o biológico-científico, psicanalítico, materialista, histórico, literário e antropológico. Em cada um desses tratamentos, Beauvoir tem o cuidado de afirmar que nenhum deles é suficiente para explicar a definição da mulher como o Outro do homem ou sua consequente opressão.

No entanto, cada um deles contribui para a situação geral da mulher como o Outro sexo. Por exemplo, em sua discussão sobre biologia e história, ela observa que as mulheres experimentam certos fenômenos como gravidez, lactação e menstruação que são estranhos à experiência dos homens e, portanto, contribuem para uma diferença marcante na

situação das mulheres. No entanto, essas ocorrências fisiológicas de forma alguma fazem com que a mulher seja subordinada diretamente ao homem, pois a biologia e a história não são meros “fatos” de um observador imparcial, mas sempre incorporadas e interpretadas a partir de uma situação.

Além disso, ela reconhece que a psicanálise e o materialismo histórico contribuem com grandes insights sobre a vida sexual, familiar e material da mulher, mas falham em dar conta de todo o quadro. No caso da psicanálise, nega a realidade da escolha e, no caso do materialismo histórico, negligencia levar em conta a importância existencial dos fenômenos que reduz a condições materiais.

A discussão filosoficamente mais rica do Livro I vem da análise dos mitos de Beauvoir. Lá ela aborda o modo como as análises anteriores (biológicas, históricas, psicanalíticas etc.) contribuem para a formulação do mito do “Eterno Feminino”. Esse mito paradigmático, que incorpora vários mitos da mulher sob ele (como o mito da mãe, da virgem, da pátria, da natureza etc.) tenta prender a mulher a um ideal impossível negando a individualidade e a situação de todos os tipos de mulheres. De fato, o ideal estabelecido pelo Eterno Feminino configura uma expectativa impossível porque as diversas manifestações do mito da feminilidade aparecem como contraditórias e duplicadas. Por exemplo, a história nos mostra que para tantas representações da mãe como a guardiã respeitada da vida, há tantas representações dela quanto o odiado prenúncio da morte. A contradição que o homem sente por ter nascido e ter que morrer se projeta na mãe que assume a culpa por ambos. Assim, a mulher como mãe é odiada e amada e as mães individuais são irremediavelmente apanhadas na contradição. Essa operação dupla e contraditória aparece em todos os

mitos femininos, obrigando assim a mulher a assumir injustamente o fardo e a culpa pela existência.

O Livro II começa com a afirmação mais famosa de Beauvoir: "Ninguém nasce, mas se torna uma mulher". Com isso, Beauvoir pretende destruir o essencialismo que afirma que as mulheres nascem "femininas" (de acordo com o que a cultura e o tempo definem), mas são construídas para ser assim através da doutrinação social. Usando uma ampla gama de relatos e observações, a primeira seção do Livro II traça a educação da mulher desde a infância, passando pela adolescência e, finalmente, até suas experiências de lesbianismo e iniciação sexual (se ela tiver alguma).

Em cada etapa, Beauvoir ilustra como as mulheres são forçadas a abrir mão de suas reivindicações de transcendência e subjetividade autêntica por uma aceitação progressivamente mais rigorosa do papel "passivo" e "alienado" às demandas "ativas" e "subjetivas" do homem. A passividade e a alienação da mulher são então exploradas no que Beauvoir intitula sua "Situação" e suas "Justificativas". Beauvoir estuda os papéis de esposa, mãe e prostituta para mostrar como as mulheres, em vez de transcenderem através do trabalho e da criatividade, são forçadas a existências monótonas de ter filhos, cuidar da casa e ser os receptáculos sexuais da libido masculina.

Por manter a crença existencialista na absoluta liberdade ontológica de cada existente independentemente do sexo, Beauvoir nunca afirma que o homem conseguiu destruir a liberdade da mulher ou torná-la de fato um "objeto" em relação à sua subjetividade. Ela permanece uma liberdade transcendente apesar de sua objetificação, alienação e opressão.

Embora certamente não possamos afirmar que o papel da mulher como o Outro é culpa dela, também não podemos dizer que ela é sempre inteiramente inocente em sua sujeição. Como retomado na discussão de *A*

Ética da Ambiguidade, Beauvoir acredita que são muitas as atitudes possíveis de má-fé onde o existente foge de sua responsabilidade em valores e crenças pré-fabricados. Muitas mulheres que vivem em uma cultura patriarcal são culpadas da mesma ação e, portanto, são de certa forma cúmplices em sua própria subjugação por causa dos aparentes benefícios que ela pode trazer, bem como a trégua da responsabilidade que promete. Beauvoir discute três atitudes inautênticas particulares nas quais as mulheres escondem sua liberdade: "A Narcisista", "A Mulher Apaixonada" e "A Mística". Em todas essas três atitudes, as mulheres negam o impulso original de sua liberdade, submergindo-a no objeto; no caso do primeiro, o objeto é ela mesma, o segundo, seu amado e o terceiro, o absoluto ou Deus.

Beauvoir conclui seu trabalho afirmando várias demandas concretas necessárias para a emancipação da mulher e a recuperação de sua individualidade. Em primeiro lugar, ela exige que a mulher possa transcender através de seus próprios projetos livres com todo o perigo, risco e incerteza que isso implica. Assim, a mulher moderna "orgulha-se de pensar, agir, trabalhar, criar, nos mesmos termos que os homens; em vez de tentar menosprezá-los, ela se declara igual a eles." A fim de garantir a igualdade da mulher, Beauvoir defende tais mudanças nas estruturas sociais, como cuidados infantis universais, educação igualitária, contracepção e aborto legal para as mulheres - e talvez o mais importante, a liberdade econômica da mulher e a independência do homem. Para alcançar esse tipo de independência, Beauvoir acredita que as mulheres se beneficiarão da não alienação, trabalho produtivo não explorador até certo ponto. Em outras palavras, Beauvoir acredita que as mulheres se beneficiarão tremendamente com o trabalho. No que diz respeito ao casamento, o núcleo familiar é prejudicial para ambos os parceiros,

principalmente para a mulher. O casamento como qualquer outra escolha autêntica, deve ser escolhido ativamente e em todos os momentos, ou então é uma fuga da liberdade para uma instituição estática.

A ênfase de Beauvoir no fato de que as mulheres precisam ter acesso aos mesmos tipos de atividades e projetos que os homens a coloca, até certo ponto, na tradição do feminismo liberal ou de segunda onda. Ela exige que as mulheres sejam tratadas como iguais aos homens e que as leis, costumes e educação sejam alterados para encorajar isso. No entanto, *O Segundo Sexo* sempre mantém sua crença existencialista fundamental de que cada indivíduo, independentemente de sexo, classe ou idade, deve ser encorajado a definir a si mesmo e a assumir a responsabilidade individual que vem com a liberdade. Isso requer não apenas focar em instituições universais, mas no existente individual situado lutando dentro da ambiguidade da existência.

4. Literatura

a. Romances

Em suas autobiografias, Beauvoir frequentemente afirma que, embora sua paixão pela filosofia tenha durado toda a vida, seu coração sempre estava decidido a se tornar uma autora de grande literatura. O que ela conseguiu fazer foi escrever algumas das melhores literaturas existencialistas do século 20. Assim como Camus e Sartre descobriram, a preocupação do existencialismo com o indivíduo jogado em um mundo absurdo e forçado a agir se presta bem ao meio artístico da ficção. Todos os romances de Beauvoir incorporam temas, problemas e questões existenciais em sua tentativa de descrever a situação humana em tempos de turbulência pessoal, agitação política e agitação social.

Seu primeiro romance, *A Convidada* foi publicado em 1943. Abrindo com uma citação de Hegel sobre o desejo da autoconsciência de buscar a morte do outro, o livro é um complexo estudo psicológico das batalhas travadas para a individualidade. Situado durante a preparação para a Segunda Guerra Mundial, ele mapeia a complexidade da guerra em relacionamentos individuais.

A protagonista, Françoise, é forçada a perceber que não é o centro do mundo e que seu relacionamento com seu amante, Pierre, não é garantido, mas deve, como todos os relacionamentos, ser constantemente escolhido e conquistado. Este trabalho trouxe seu reconhecimento e levou à escrita de um de seus romances mais aclamados pela crítica, *O Sangue dos Outros*, em 1945. Este trabalho passa a ter em conta a responsabilidade social que o nosso tempo exige. Situado durante a ocupação alemã da França, segue a vida do líder patriota, Jean Blomart e sua agonia ao enviar sua amante para a morte. Este trabalho foi anunciado como um dos principais romances existenciais da Resistência e é um testemunho da contradição muitas vezes trágica entre a responsabilidade que temos para nós mesmos, para aqueles que amamos e para nosso povo e a humanidade como um todo.

Em 1946, Beauvoir publicou *Todos os homens são mortais*, que gira em torno da questão da mortalidade e da imortalidade. Quando uma aspirante a atriz descobre que um homem misterioso e taciturno é imortal, ela fica obcecada com sua própria imortalidade, que ela acredita que será levada por ele para a eternidade após sua morte. Embora este trabalho não tenha sido tão bem recebido pela crítica e pelo público, é especialmente provocativo com os fenômenos do tempo e da mortalidade e o desejo que todos os seres humanos compartilham de alcançar a

imortalidade de qualquer forma que pudermos, e como isso leva a uma negação da experiência vivida no aqui e agora.

Os Mandarins, o romance mais famoso e aclamado pela crítica de Beauvoir, foi publicado em 1954 e logo depois ganhou o prestigioso prêmio francês de literatura, o Prix Goncourt. Este trabalho é um estudo profundo das responsabilidades que o intelectual tem para com sua sociedade. Ele explora as virtudes e armadilhas da filosofia, jornalismo, teatro e literatura como esses meios de comunicação tentam falar com sua idade e implementar mudanças sociais.

Os Mandarins traz uma série de preocupações pessoais de Beauvoir, uma vez que se demora com as questões do comunismo e do socialismo, os medos do imperialismo americano e da bomba nuclear e a relação do intelectual individual com outros indivíduos e com a sociedade. Também levanta as questões de lealdade pessoal e política e como os dois geralmente entram em conflito com resultados trágicos. Finalmente, o romance de Beauvoir, *As Belas Imagens* (1966), explora a constelação de relacionamentos, hipocrisia e costumes sociais na sociedade parisiense.

b. Histórias curtas

Beauvoir escreveu duas coleções de contos. O primeiro, *Quando as coisas do espírito vêm primeiro*, não foi publicado até 1979, embora tenha sido sua primeira obra de ficção submetida (e rejeitada) para publicação (em 1937). Como a década de 1930 foi menos receptiva tanto para escritoras quanto para histórias sobre mulheres, não é tão peculiar que essa coleção tenha sido rejeitada apenas para ser redescoberta e estimada mais de quarenta anos depois. Este trabalho oferece uma visão fascinante das preocupações de Beauvoir com as mulheres e suas atitudes e situações únicas muito antes da escrita de *O Segundo Sexo*.

Dividido em cinco capítulos, cada um intitulado pelo nome da personagem feminina principal, expõe a hipocrisia das classes altas francesas que escondem seus próprios interesses por trás de um véu de absolutos intelectuais ou religiosos. As histórias retomam as questões das exigências esmagadoras da piedade religiosa e da renúncia individual, a tendência a engrandecer nossa vida para os outros e a crise de identidade quando somos obrigadas a enfrentar nossos enganos, e a dificuldade de ser uma mulher submetida à burguesia e educação religiosa e expectativas. A segunda coleção de contos de Beauvoir, *A Mulher Desiludida*, foi publicado em 1967 e foi consideravelmente bem recebido. Isso também oferece estudos separados de três mulheres, cada uma das quais está vivendo de má fé de uma forma ou de outra. À medida que cada um encontra uma crise em seus relacionamentos familiares, ela se envolve em uma fuga de sua responsabilidade e liberdade. Esta coleção expande temas encontrados em sua ética e feminismo da cumplicidade muitas vezes negada na própria ruína.

c. Teatro

Beauvoir escreveu apenas uma peça, *As Bocas Inúteis* que foi encenada em 1945 - o mesmo ano da fundação de *Tempos Modernos*. Claramente enredado nas questões da Segunda Guerra Mundial na Europa, o dilema desta peça se concentra em quem vale a pena sacrificar em benefício do coletivo. Esta peça foi influenciada pela história das cidades italianas do século XIV que, quando sitiadas e enfrentando fome em massa, expulsaram os velhos, doentes, fracos, mulheres e crianças para se defenderem para que houvesse o suficiente para os homens fortes sustentarem. fora um pouco mais. A peça se passa

exatamente em tais circunstâncias que eram assustadoramente ressonantes para a França ocupada pelos nazistas.

Fiel aos compromissos éticos de Beauvoir, que afirmam a liberdade e a santidade do indivíduo apenas dentro da liberdade e do respeito de sua comunidade, a cidade decide se levantar junto e derrotar o inimigo ou morrer junto. Embora a peça contenha uma série de importantes e bem temas éticos e feministas, não teve tanto sucesso quanto suas outras expressões literárias. Embora nunca mais tenha escrito para o teatro, muitos dos personagens de seus romances (por exemplo, em *A Convidada*, *Todos os homens são mortais* e *Os Mandarins*) são dramaturgos e atores, mostrando sua confiança nas artes teatrais para transmitir dilemas existenciais e sociopolíticos cruciais.

5. Estudos Culturais

a. Observações de viagem

Beauvoir sempre foi apaixonada por viajar e embarcou em muitas aventuras tanto sozinha quanto com Sartre e outros. Duas viagens tiveram um tremendo impacto sobre ela e foram o impulso para dois grandes livros. O primeiro, *América dia a dia*, foi publicado em 1948, um ano após sua turnê de palestras nos Estados Unidos em 1947. Durante essa visita, ela passou um tempo com Richard e Ellen Wright, conheceu Nelson Algren e visitou várias cidades americanas como Nova York, Chicago, Hollywood, Las Vegas, Nova Orleans e San Antonio. Durante sua estada, ela foi contratada pelo New York Times para escrever um artigo intitulado "Uma existencialista olha para os americanos", publicado em 25 de maio de 1947. Ele oferece uma crítica penetrante dos Estados Unidos como um país tão promissor, mas também um escravo da novidade, da cultura material e de uma fixação patológica no presente em detrimento do passado. Tais

temas são repetidos com mais detalhes em *América dia a dia*, que também aborda a questão das relações raciais tensas da América, imperialismo, anti-intelectualíssimo e tensões de classe.

A segunda grande obra que saiu das viagens de Beauvoir resultou de sua viagem de dois meses à China com Sartre em 1955. Publicado em 1957, *A Longa Marcha* é um relato geralmente positivo do vasto país comunista. Embora perturbada pela censura e pela cuidadosa coreografia de sua visita pelos comunistas, ela descobriu que a China estava trabalhando para melhorar a vida de seu povo. Os temas do trabalho e da situação do trabalhador são comuns ao longo deste trabalho, assim como a situação da mulher e da família. Apesar da amplitude de sua investigação e do desejo de Beauvoir de estudar uma cultura completamente estrangeira, foi um embaraço crítico e pessoal. Mais tarde, ela admitiu que foi feito mais para ganhar dinheiro do que para oferecer uma análise cultural séria da China e de seu povo. Independentemente dessas críticas um tanto justificadas, é uma exploração interessante da tensão entre capitalismo e comunismo, o eu e seu outro, e o que significa ser livre em diferentes contextos culturais.

b. A maioria

Em 1967, Beauvoir iniciou um estudo monumental do mesmo gênero e calibre de *O Segundo Sexo*. *A Velhice*, 1970, teve sucesso crítico instantâneo. *O Segundo Sexo* foi recebido com considerável hostilidade por muitos grupos que não queriam ser confrontados com uma crítica desagradável de suas atitudes sexistas e opressivas em relação às mulheres; *A Velhice*, no entanto, foi geralmente bem recebido, embora também critique os preconceitos da sociedade em relação a outro grupo oprimido: os idosos. Esta obra magistral toma o medo da velhice como um

fenômeno cultural e busca dar voz a uma classe de seres humanos silenciada e detestada. Atacando as injustiças sofridas pelos velhos, Beauvoir complica com sucesso um problema muito simplificado. Por exemplo, ela observa que, dependendo do trabalho ou da classe, a velhice pode chegar mais cedo ou mais tarde.

Aqueles que são materialmente mais favorecidos podem comprar bons remédios, alimentação e exercícios e, assim, viver muito mais e envelhecer menos rapidamente do que um mineiro que tem 50 anos. Além disso, ela percebe a conexão filosoficamente complexa entre idade e pobreza e idade e desumanização.

Como ela havia feito com *O Segundo Sexo*, Beauvoir aborda o assunto de *A Velhice* a partir de uma variedade de perspectivas, incluindo a biológica, antropológica, histórica e sociológica. Além disso, explora a questão da idade a partir da perspectiva do ser humano idoso vivo em relação ao seu corpo, tempo e mundo externo. Assim como com *O Segundo Sexo*, esta obra posterior está dividida em dois livros, o primeiro que trata da “Velhice vista de fora” e o segundo de “Ser-no-Mundo”.

Beauvoir explica a motivação dessa divisão em sua Introdução, onde escreve: “Toda situação humana pode ser vista de fora – vista do ponto de vista de um estranho – ou de dentro, na medida em que o sujeito assume e ao mesmo tempo transcende”. Continuando a defender sua crença na ambiguidade fundamental da existência que sempre se situa no topo da contradição de imanência e transcendência, objetividade e subjetividade, Beauvoir trata o sujeito da idade tanto como um objeto de conhecimento histórico-cultural quanto como a experiência vivida em primeira mão. de indivíduos idosos.

O que ela conclui de sua investigação sobre a experiência, o medo e o estigma da velhice é que, embora o processo de envelhecimento e o

declínio para a morte seja um fenômeno existencial inescapável para aqueles seres humanos que vivem o suficiente para vivenciá-lo, não há necessidade de odiarmos os membros mais velhos da sociedade. Há uma certa aceitação do medo da idade sentido pela maioria das pessoas porque, ironicamente, ele é mais o oposto da vida do que a morte. No entanto, isso não exige que os idosos apenas se resignem a esperar a morte ou que os membros mais jovens da sociedade os tratem como a classe invisível.

Em vez disso, Beauvoir argumenta de maneira verdadeiramente existencialista que a velhice ainda deve ser uma época de projetos e relacionamentos criativos e significativos com os outros. Isso significa que, acima de tudo, a velhice não deve ser um tempo de tédio, mas um tempo de ação política e social contínua. Isso requer uma mudança de orientação entre os próprios idosos e dentro da sociedade como um todo, que deve transformar sua ideia de que uma pessoa só é valiosa na medida em que é lucrativa. Em vez disso, tanto os indivíduos quanto a sociedade devem reconhecer que o valor de uma pessoa está em sua humanidade, que não é afetada pela idade.

c. Obras Autobiográficas

Em sua autobiografia, Beauvoir nos conta que, ao querer escrever sobre si mesma, teve que primeiro explicar o que significava ser mulher e que essa percepção foi a gênese de *O Segundo Sexo*. No entanto, Beauvoir também embarcou com sucesso no relato de sua vida em quatro volumes de autobiografia detalhada e filosoficamente rica. Além de pintar um retrato vibrante de sua própria vida, Beauvoir também nos dá acesso a outras figuras influentes do século 20, desde Camus, Sartre e Merleau-Ponty, a Richard Wright, Jean Cocteau, Jean Genet, Antonin Artaud e Fidel

Castro entre muitos outros. Embora sua autobiografia abranja tanto terreno não filosófico quanto filosófico, é importante não subestimar o papel que a autobiografia tem no desenvolvimento teórico de Beauvoir.

De fato, muitos outros existencialistas, como Nietzsche, Sartre e Kierkegaard, adotam o autobiográfico como um componente-chave do filosófico. Beauvoir sempre manteve a importância da situação e da experiência do indivíduo diante da contingência e da ambiguidade da existência. Através do relato de sua vida, temos uma imagem única e pessoal das lutas de Beauvoir como filósofa, reformadora social, escritora e mulher durante um período de grande conquista cultural e artística e convulsão política.

O primeiro volume de sua autobiografia, *Memórias de uma filha obediente* (1958), traça a infância de Beauvoir, seu relacionamento com seus pais, sua profunda amizade com Zaza e sua educação ao longo dos anos na Sorbonne. Neste volume, Beauvoir mostra o desenvolvimento de sua personalidade intelectual e independente e as influências que a levaram a decidir se tornar filósofa e escritora. Ele também apresenta uma imagem de uma mulher que foi crítica de sua classe e suas expectativas em relação às mulheres desde tenra idade. O segundo volume de sua autobiografia, *A Força da Idade* (1960) é frequentemente considerado o mais rico de todos os volumes. *Memórias de uma filha obediente* foi bem recebido comercial e criticamente. Retomando os anos de 1929-1944, Beauvoir retrata sua transição de estudante para adulta e a descoberta da responsabilidade pessoal na guerra e na paz. Em muitos pontos, ela explora as motivações de muitos de seus trabalhos, como *O Segundo Sexo* e *Os Mandarins*. A terceira parte de sua autobiografia, *A Força das Coisas* (1963; publicado em dois volumes separados) abrange o período de tempo desde a conclusão da Segunda Guerra Mundial em 1944 até o

ano de 1962. Nesses volumes, Beauvoir torna-se cada vez mais consciente da responsabilidade política do intelectual para com seu país e época.

No volume entre 1944-1952 (*Depois da Guerra*), Beauvoir descreve o florescimento intelectual da Paris pós-guerra, rica em anedotas sobre escritores, cineastas e artistas. O volume com foco na década entre 1952-1962 (*Tempos Difíceis*), mostra uma Beauvoir muito mais moderada e um tanto cínica que está se conformando com a fama, a idade e as atrocidades políticas cometidas pela França em sua guerra com a Argélia (retomada em seu trabalho com Gisèle Halimi e no caso de Djamila Boupacha). Por causa de sua brutal honestidade sobre os temas do envelhecimento, morte e guerra, este volume de sua autobiografia foi menos bem recebido do que os dois anteriores. A parcela final na crônica de sua vida mapeia os anos de 1962-1972. *Tudo Dito e Feito* (1972) mostra uma filósofa e feminista mais velha e mais sábia que relembra sua vida, seus relacionamentos e suas realizações e reconhece que tudo foi para o melhor. Aqui Beauvoir mostra seus compromissos com o feminismo e a mudança social em uma clareza apenas sugerida em volumes anteriores e ela continua a lutar com as virtudes e armadilhas do capitalismo e do comunismo.

Além disso, ela retorna a obras anteriores, como *O Segundo Sexo*, para reavaliar suas motivações e suas conclusões sobre literatura, filosofia e ato de lembrar. Ela volta novamente aos temas da morte e do morrer e seu significado existencial quando começa a experimentar a morte daqueles que ama.

Embora não seja propriamente considerada uma "autobiografia", vale a pena mencionar mais duas facetas da literatura auto-reveladora de Beauvoir. A primeira consiste em seus trabalhos sobre a vida e a morte de entes queridos. Nessa área, encontramos seu relato sensível e pessoal da

morte de sua mãe em *Uma Morte Muito Suave* (1964). Este livro é frequentemente considerado um dos melhores de Beauvoir em seu retrato diário da ambiguidade do amor e da experiência da perda. Em 1981, após a morte de Sartre no ano anterior, ela publicou *A Cerimônia do Adeus*, que narra a progressão de um Sartre idoso e enfermo até a morte. Este trabalho foi um tanto controverso, pois muitos leitores perderam suas qualidades como uma homenagem ao falecido e grande filósofo e, em vez disso, consideraram uma exposição inadequada sobre sua doença.

A segunda faceta da vida de Beauvoir que pode ser considerada autobiográfica é a publicação por Beauvoir das cartas de Sartre para ela em *Cartas a Castor e Outros* (1983) e de sua própria correspondência com Sartre em *Cartas a Sartre* publicadas após sua morte em 1990. Finalmente, *Um Amor Transatlântico*, compilado por Sylvie le Bon de Beauvoir em 1997 e publicado em 1998, apresenta as cartas de Beauvoir (originalmente escritas em inglês) a Nelson Algren. Cada uma dessas obras nos oferece outra perspectiva sobre a vida de uma das filósofas mais poderosas do século 20 e uma das intelectuais femininas mais influentes na história do pensamento ocidental.

6. Referências e Leituras Complementares

a. Obras selecionadas de Beauvoir (em francês e inglês)

- Beauvoir, Simone de. *Adieux: Adeus a Sartre*. Traduzido por Patrick O'Brian. Harmondsworth: Penguin, 1986. Tradução inglesa de *La cérémonie des adieux* (Paris: Gallimard, 1981).
- Beauvoir, Simone de. *Todos os homens são mortais*. Traduzido por Leonard M. Friedman. Nova York: WW Norton & Co., 1992. Tradução para o inglês de *Tous les Hommes sont Mortels* (Paris: Gallimard, 1946).

- Beauvoir, Simone de. *Tudo dito e feito*. Traduzido por Patrick O'Brian. Nova York: Paragon House, 1993. Tradução inglesa de *Tout compte fait* (Paris: Gallimard, 1972).
- Beauvoir, Simone de. *América Dia a Dia*. Traduzido por Carol Cosman. Berkeley: University of California Press, 1990. Tradução inglesa de *L'Amérique au jour le jour* (Paris: Gallimard, 1954).
- Beauvoir, Simone de. Sons & Co. Ltd., 1968. Tradução para o inglês de *Les belles images* (Paris: Gallimard, 1966).
- Beauvoir, Simone de. *O Sangue dos Outros*. Traduzido por Roger Senhouse e Yvonne Moyse. Nova York: Pantheon Books, 1948. Tradução para o inglês de *Le sang des autres* (Paris: Gallimard, 1945).
- Beauvoir, Simone de. *A maioria*. Traduzido por Patrick O'Brian. Nova York: WW Norton & Company, 1996. Tradução inglesa de *La vieillesse* (Paris: Gallimard, 1970).
- Beauvoir, Simone de. "Em defesa de Djamila Boupacha." *Le Monde*, 3 de junho de 1960. Apêndice B em *Djamila Boupacha: A história da tortura de uma jovem argelina que chocou a opinião liberal francesa*; Introdução a *Djamila Boupacha*. Editado por Simone de Beauvoir e Gisèle Halimi. Traduzido por Peter Green. Nova York: The Macmillan Company, 1962. Traduções para o inglês de *Djamila Boupacha* (Paris: Gallimard, 1962).
- Beauvoir, Simone de. *A Ética da Ambiguidade*. Traduzido por Bernard Frechtman. Nova York: Citadel Press, 1996. Tradução para o inglês de *Pour une morale de l'ambiguïté* (Paris: Gallimard, 1947). Beauvoir, Simone de Beauvoir, Simone de. *Força das Circunstâncias*, Vol. I: *Depois da Guerra, 1944-1952*; Vol. 2: *Tempos Difíceis, 1952-1962*. Traduzido por Richard Howard. Nova York: Paragon House, 1992. Tradução para o inglês de *La force des choses* (Paris: Gallimard, 1963).

- Beauvoir, Simone de *Cartas a Sartre*. Traduzido e Editado por Quintin Hoare. Londres: Vintage, 1992. Tradução inglesa de *Lettres à Sartre* (Paris: Gallimard, 1990).
- Beauvoir, Simone de. *A Longa Marcha*. Traduzido por Austryn Wainhouse. Nova York: The World Publishing, 1958. Tradução inglesa de *La longue marche* (Paris: Gallimard, 1957).
- Beauvoir, Simone de. *Os mandarins*. Traduzido por Leonard M. Friedman. Nova York: WW Norton & Co., 1991. Tradução inglesa de *Les mandarins* (Paris: Gallimard, 1954).
- Beauvoir, Simone de. *Memórias de uma filha obediente*. Traduzido por James Kirkup. Middlesex: Penguin Books, 1963. Tradução inglesa de *Mémoires d'une jeune fille rangée* (Paris: Gallimard, 1958).
- Beauvoir, Simone de. *O Primo da Vida*. Traduzido por Peter Green. Nova York: Lancer Books, 1966. Tradução inglesa de *La force de l'âge* (Paris: Gallimard, 1960).
- Beauvoir, Simone de. *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 1944.
- Beauvoir, Simone de. *O Segundo Sexo*. Traduzido por HM Parshley. Nova York: Vintage Books, 1989. Tradução inglesa de *Le deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949).
- Beauvoir, Simone de. *Devemos Queimar Sade?* Traduzido por Annette Michelson, *O Marquês de Sade*. Nova York: Grove Press, 1966. Tradução inglesa de *Faut-il brûler Sade?* (Paris: Gallimard, 1955).
- Beauvoir, Simone de. *Ela veio para ficar*. Traduzido por Roger Senhouse e Yvonne Moyse. Nova York: WW Norton & Co., 1954. Tradução inglesa de *L'Invitée* (Paris: Gallimard, 1943).
- Beauvoir, Simone de. *Um caso de amor transatlântico: Cartas a Nelson Algren*. Compilado e anotado por Sylvie le Bon de Beauvoir. Nova York: The New Press, 1998.

- Beauvoir, Simone de. *Uma Morte Muito Fácil*. Traduzido por Patrick O'Brian. Nova York: Pantheon Books, 1965. Tradução inglesa de *Une mort très douce* (Paris: Gallimard, 1964).
- Beauvoir, Simone de. *Quando as coisas do espírito vêm em primeiro lugar*. Traduzido por Patrick O'Brian. Nova York: Pantheon Books, 1982. Tradução inglesa de *Quand prime le spirituel* (Paris: Gallimard, 1979).
- Beauvoir, Simone de. *Quem Deve Morrer?* Traduzido por Claude Francis e Fernande Gontier. Florissant: River Press, 1983. Tradução inglesa de *Les bouches inutiles* (Paris: Gallimard, 1945).
- Beauvoir, Simone de. *A Mulher Destruída*. Traduzido por Patrick O'Brian. Nova York: Pantheon Books, 1969. Tradução inglesa de *La femme rompue* (Paris: Gallimard, 1967).

b. Livros selecionados sobre Beauvoir em inglês

- ARP, Kristana. *Os laços da liberdade*. Chicago: Open Court Publishing, 2001.
- Bair, Deirdre. *Simone de Beauvoir: Uma biografia*. Nova York: Summit Books, 1990.
- Bauer, Nancy. *Simone de Beauvoir, Filosofia e Feminismo*. Nova York: Columbia University Press, 2001.
- Bergoffen, Débora. *A Filosofia de Simone de Beauvoir: Fenomenologias de Gênero, Generosidades Eróticas*. Albany: SUNY Press, 1997.
- Fallaize, Elizabeth. *Os romances de Simone de Beauvoir*. Londres: Routledge, 1988.
- Fullbrook, Kate e Edward. *Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: A reconstrução de uma lenda do século XX*. Nova York: Livros Básicos: 1994.

- Le Doeuff, Michele. *A escolha de Hipparchia: um ensaio sobre mulheres, filosofia, etc.* Traduzido por Trista Selous. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- Lundgren-Gothlin, Eva. *Sexo e Existência: 'O Segundo Sexo' de Simone de Beauvoir.* Traduzido por Linda Schenck. Hannover: Wesleyan University Press, 1996.
- Moi, Toril. *Teoria Feminista e Simone de Beauvoir*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Moi, Toril. *Simone de Beauvoir: A formação de uma mulher intelectual*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Ok, Judite. *Simone de Beauvoir*. Nova York: Pantheon Books, 1986.
- Scholz, Sally J. *On de Beauvoir*. Belmont: Wadsworth, 2000.
- Schwarzer, Alice. *Após o segundo sexo: conversas com Simone de Beauvoir*. Traduzido por Marianne Howarth. Nova York: Pantheon Books, 1984.
- SIMÕES, Margarida. *Beauvoir e o segundo sexo: feminismo, raça e as origens do existencialismo*. Lanham: Rowman e Littlefield, 1999.
- SIMÕES, Margarida. ed. *Interpretações feministas de Simone de Beauvoir*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Vinges, Karen. *Filosofia como Paixão: O Pensamento de Simone de Beauvoir*. Traduzido por Anne Lavelle. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Informação sobre o autor

Shannon Mussett

Utah Valley University

EUA

MAURICE MERLEAU-PONTY

A obra de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) é comumente associada ao movimento filosófico denominado existencialismo e sua intenção de começar com uma análise das experiências, percepções e dificuldades concretas da existência humana. No entanto, ele nunca propôs exatamente os mesmos relatos extremos de liberdade radical, ser-para-a-morte, responsabilidade angustiada e relações conflitantes com os outros, pelos quais o existencialismo se tornou famoso e notório nas décadas de 1940 e 1950. Talvez por isso, ele inicialmente não recebeu a mesma atenção que seus contemporâneos e amigos franceses, Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir.

Hoje em dia, porém, suas análises fenomenológicas estão sem dúvida recebendo mais atenção do que em qualquer outro, tanto na França quanto no contexto anglo-americano, porque elas mantêm uma relevância contínua em campos tão diversos quanto ciência cognitiva, ética médica, ecologia, sociologia e psicologia. Embora seja difícil resumir o trabalho de Merleau-Ponty em proposições claras, podemos dizer que ele procurou desenvolver uma redescrição radical da experiência corporificada (com primazia dada aos estudos da percepção) e argumentou que esses fenômenos não poderiam ser adequadamente entendido pela tradição filosófica por sua tendência a oscilar entre duas alternativas falhas e igualmente insatisfatórias: o empirismo e, o que ele chamou, intelectualismo.

Este artigo buscará explicar sua compreensão de percepção, movimento corporal, hábito, *Fenomenologia da Percepção*, antes de explorar a enigmática ontologia do quiasma e da carne que é tão evocativamente descrita em seu livro inacabado, *O Visível e o Invisível*.

ÍNDICE

1. Vida e obras
2. Filosofia primitiva
 - a. Hábito
 - b. Filosofia e Reflexão
 - c. Ambiguidade
3. Filosofia posterior
 - a. A Crítica da Fenomenologia da Percepção
 - b. O Quiasma/Reversibilidade
 - c. O outro
 - d. Hiper-Reflexão
4. Referências e Leitura Adicional
 - a. Escritos
 - b. Alguns comentários e coleções de ensaios

1. Vida e Obras

Maurice Merleau-Ponty nasceu em 14 de março de 1908 e, como muitos outros de sua geração, seu pai foi morto na Primeira Guerra Mundial. Ele completou sua educação em filosofia na Ecole Normale Supérieure em 1930, e rapidamente se tornou um dos principais filósofos franceses do período durante e imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, também serviu na infantaria. Além de ser presidente de psicologia infantil na Sorbonne em 1949, ele era o mais jovem presidente de filosofia no College de France quando recebeu esse cargo em 1952. Ele continuou a desempenhar essa função até sua morte prematura em 1961, e foi também um importante colaborador da influente revista política, literária e filosófica *Tempos modernos*. Embora ele repetidamente se recusasse a ser explicitamente nomeado editor ao lado de seu amigo e

compatriota Jean-Paul Sartre, ele era pelo menos tão importante nos bastidores.

Junto com Sartre, ele tem sido frequentemente associado ao existencialismo do movimento filosófico, embora nunca tenha proposto os mesmos relatos extremos de liberdade, responsabilidade angustiada e relações conflitantes com os outros, pelos quais o existencialismo se tornou famoso e notório. De fato, ele passou grande parte de sua carreira contestando e reformulando muitas das posições de Sartre, incluindo uma crítica sustentada do que via como a ontologia dualista e cartesiana de Sartre. Ele também passou a discordar do marxismo linha-dura de Sartre, e isso foi, sem dúvida, um fator importante no que acabou sendo um final bastante amargo para sua amizade. Para a avaliação de Merleau-Ponty de suas diferenças, veja *Aventuras da Dialética*, mas para a versão de Sartre dos eventos, veja *Situações*.

Embora ele tenha morrido antes de completar sua obra final que procurou reorientar completamente a filosofia e a ontologia (*O visível e o invisível*), seu trabalho mantém uma importância para a filosofia europeia contemporânea. Tendo sido um dos primeiros a relacionar o estruturalismo e a ênfase linguística de pensadores como Saussure com a fenomenologia, sua influência ainda é considerável, e uma quantidade crescente de estudos está sendo dedicada a seus trabalhos.

Sua filosofia foi fortemente influenciada pela obra de Husserl, e seu tipo particular de fenomenologia estava preocupado em refutar o que ele via como tendências gêmeas da filosofia ocidental; aqueles sendo o empirismo, e o que ele chamou de intelectualismo, mas que é mais comumente referido como idealismo. Ele procurou rearticular a relação entre sujeito e objeto, eu e mundo, entre vários outros dualismos, e seus primeiros e intermediários trabalhos o fizeram principalmente por meio de

uma descrição do corpo vivido e existencial (ver *A Fenomenologia da Percepção*). Ele argumentou que o significado do corpo, ou o corpo-sujeito como ele às vezes se referia a ele, é frequentemente subestimado pela tradição filosófica que tende a considerar o corpo simplesmente como um objeto que uma mente transcendente ordena para desempenhar funções variadas. A esse respeito, seu trabalho foi fortemente baseado em relatos de percepção e tendeu a enfatizar uma inerência corporificada no mundo que é mais fundamental do que nossas capacidades reflexivas, embora ele também afirme que a própria percepção é intrinsecamente cognitiva. Seu trabalho é frequentemente associado à ideia da 'primazia da percepção', embora em vez de rejeitar as formas científicas e analíticas de conhecer o mundo, Merleau-Ponty simplesmente quisesse argumentar que tal conhecimento é sempre derivado em relação às exigências mais práticas de exposição do corpo ao mundo.

2. Filosofia Primitiva

Quando perguntado se estava pensando em se aposentar por causa da doença e dos estragos da idade avançada, o Papa João Paulo II confirmou que sim, e lamentou o fato de seu corpo não ser mais um instrumento dócil, mas uma gaiola. Embora seja difícil negar que um corpo dócil que pode ser usado instrumentalmente pode ser preferível à sua alternativa decadente - um corpo que nos impede de agir como gostaríamos - ambas as posições estão unidas por uma adesão muito literal à dualidade mente-corpo, e a subordinação de um termo dessa dualidade; o corpo. É claro que essa forma dualista de pensar, e a denúncia do corpo que costuma acarretar, certamente não se restringe às tradições religiosas. Essa depreciação da incorporação governa a maior

parte do pensamento metafísico, e talvez até mesmo o pensamento filosófico, pelo menos até Nietzsche.

Embora seja uma figura importante na fenomenologia francesa, Merleau-Ponty, pelo menos até recentemente, raramente recebeu a atenção de muitos de seus compatriotas. Na minha opinião, isso foi um descuido considerável, pois é duvidoso que qualquer outro filósofo, fenomenólogo ou outro, tenha prestado tanta atenção ao significado do corpo em relação a si mesmo, ao mundo e aos outros. Não há relação ou aspecto de sua fenomenologia que não implique o corpo, ou o que ele chama de corpo-sujeito (que é posteriormente considerado em termos de sua noção mais geral da carne) e significativamente, suas descrições nos permitem reconceber o problema da incorporação em termos da capacidade prática do corpo de agir, e não em termos de qualquer traço essencial.

Na *Fenomenologia da Percepção*, que é sem dúvida sua principal obra, Merleau-Ponty se propõe a expor a natureza problemática das dicotomias filosóficas tradicionais e, em particular, aquele dualismo aparentemente antigo envolvendo a mente e o corpo. Não é por acaso que a consideração desse dualismo desempenha um papel tão importante em toda a sua obra, uma vez que a constituição do corpo como um 'objeto' é também um momento central na construção da ideia de um mundo objetivo que existe 'lá fora' (PP 72). Uma vez que essa concepção do corpo é problematizada, também o é, de acordo com Merleau-Ponty, toda a ideia de um mundo exterior que é inteiramente distinguível do sujeito pensante.

Merleau-Ponty critica a tendência da filosofia de se enquadrar em duas categorias principais, nenhuma das quais é capaz de lançar muita luz sobre os problemas que procura enfrentar. Ele é igualmente crítico dos

relatos racionalistas e cartesianos da humanidade, bem como das tentativas mais empíricas e behavioristas de designar a condição humana.

O racionalismo é problemático porque ignora nossa situação e, conseqüentemente, a natureza contingente do pensamento, quando faz do mundo, ou pelo menos do significado, a propriedade imanente da mente reflexiva. Uma citação de Descartes é ilustrativa desse tipo de atitude:

“Se eu por acaso olhar pela janela para os homens que passam na rua, não deixo de dizer, ao vê-los, que vejo homens... que cobrem fantasmas ou bonecos que se movem apenas por meio de molas? Mas eu os julgo como realmente homens e, portanto, entendo, pelo único poder de julgamento que reside em minha mente, o que eu acreditava ter visto com meus olhos” (Crossley 10).

A priorização de Descartes do mental acima do físico (e de fato a própria dualidade) é muito óbvia aqui e isso é algo que Merleau-Ponty rejeita veementemente. Além de ser injusto para a experiência existencial, também deixa intocado o problema do julgamento significativo. O relato pressupõe o julgamento significativo de chapéus e capas, em vez de explicar como essa percepção pode realmente ser significativa. Voltaremos a tais críticas ao cartesianismo ao longo deste capítulo, mas por enquanto é mais importante para nós ter uma compreensão precisa de onde Merleau-Ponty situa sua filosofia, do que uma compreensão sistemática de exatamente por que ele refuta o racionalismo, ou o que ele chama de intelectualismo.

Segundo Merleau-Ponty, o empirismo também torna nosso mundo cultural uma ilusão, ao ignorar a conexão interna entre o objeto e o ato. Para ele, a percepção não é meramente o resultado do funcionamento de órgãos individuais, mas também um ato humano vital e performativo no

qual o “eu” percebe através dos órgãos relevantes. Cada um dos sentidos informa os outros em virtude de seu projeto comportamental comum, ou preocupação com um determinado esforço humano, e a percepção é inconcebível sem esse funcionamento complementar. O empirismo geralmente ignora isso, e Merleau-Ponty afirma que qualquer que seja sua eficácia em explicar certos fenômenos, esse tipo de causalidade científica e analítica não pode realmente avaliar o significado e a ação humana.

Como aponta um crítico, “se tentarmos localizar e seccionar as várias atividades que se manifestam no nível corporal, perdemos a significação da própria ação” (Barral 94). Nos termos da filosofia posterior de Merleau-Ponty, tal análise “recuperaria tudo exceto a si mesma como um esforço de recuperação, esclareceria tudo exceto seu próprio papel” (VI 33).

O ponto principal a extrair disso é que, para Merleau-Ponty, tanto o empirismo quanto o intelectualismo são posições eminentemente falhas:

“No primeiro caso, a consciência é muito pobre, no segundo muito rica para que qualquer fenômeno apele de forma convincente. O empirismo não consegue ver que precisamos saber o que estamos procurando, caso contrário não estaríamos procurando, e o intelectualismo falha em ver que precisamos ignorar o que estamos procurando, ou igualmente não deveríamos estar procurando” (PP 28).

Não é difícil ver por que Merleau-Ponty estaria preocupado em minar tais tendências dicotômicas. Essencialmente, garante que alguém exista como uma coisa constituinte (sujeito) ou como uma coisa (objeto). Além disso, esse debate filosófico perene sobre se a humanidade é livre ou determinada é mais do que tangencialmente relacionado, e todas essas questões parecem estar inextricavelmente entrelaçadas no que Foucault chama apropriadamente de “duplo empírico-transcendental do

pensamento moderno". Esse dualismo ontológico de imanência e transcendência – ver mente/corpo, pensamento/linguagem, eu/mundo, dentro/fora – está na vanguarda de todas as tentativas de Merleau-Ponty de reorientar a filosofia.

Embora Merleau-Ponty não queira negar de forma simplista a possibilidade de relações cognitivas entre sujeito e objeto, ele quer repudiar a sugestão de que esses fatos são fenomenologicamente primitivos. Pode ser útil, em uma situação particular, conceber um vidente e um visto, um sujeito e um objeto. Muitos empreendimentos científicos dependem frutuosamente do ideal metodológico de uma consciência desapegada que observa fatos brutos sobre o mundo. Merleau-Ponty pode acomodar isso, desde que os termos de tais dualidades sejam reconhecidos como constituídos relacionalmente.

Em outras palavras, para ele, o que vê e o visto se condicionam mutuamente e, claro, há um sentido óbvio em que nossa capacidade de ver depende de nossa capacidade de ser visto – ou seja, de estar fisicamente corporificado no que Merleau-Ponty ocasionalmente descreveu como um mundo "interindividual".

Nesse repúdio da filosofia metafísica tradicional e de sua relação sujeito-objeto dominante, talvez não seja surpreendente que Merleau-Ponty, ao falar de seu método fenomenológico, sugira que "a demanda por uma descrição pura exclui igualmente o procedimento de reflexão analítica sobre o único lado, e o da explicação científica, por outro" (PP ix). Somente evitando essas tendências, segundo ele, podemos "redescobrir, como anterior às ideias de sujeito e objeto, o fato de minha subjetividade e do objeto nascente, aquela camada primordial na qual tanto as coisas quanto as ideias vêm a ser" (PP 219).

A *Fenomenologia da Percepção* é, portanto, unida pela afirmação de que somos nossos corpos e que nossa experiência vivida desse corpo nega a separação do sujeito do objeto, da mente do corpo, etc. (PP xii). Nesse estado de ser corporificado, onde o ideal e o material estão intimamente ligados, a existência humana não pode ser confundida em nenhum paradigma particular, pois, como sugere Nick Crossley, “não há significado que não seja corporificado, nem matéria que não seja significativa” (Crossley 14).

Deve ficar claro a partir disso que a afirmação de Merleau-Ponty de que 'eu sou meu corpo' não pode ser simplesmente interpretada como advogando uma posição de tipo materialista e behaviorista. Ele não quer negar ou ignorar aqueles aspectos de nossa vida que são comumente chamados de 'mentais' – e o que sobraria se ele o fizesse? – mas ele quer sugerir que o uso dessa 'mente' é inseparável de nossa natureza corporal, situada e física. Isso significa simplesmente que a mente que percebe é um corpo encarnado ou, para colocar o problema de outra forma, ele enriquece o conceito de corpo para permitir que ele pense e perceba. É também por essas razões que nos serviremos melhor ao nos referirmos ao indivíduo não apenas como um corpo, mas como um corpo-sujeito.

Praticamente toda a *Fenomenologia da Percepção* é dedicada a ilustrar que o corpo não pode ser visto apenas como um objeto, ou entidade material do mundo. A percepção tem sido um tema proeminente nas tentativas de Merleau-Ponty de estabelecer isso, e mesmo em seu trabalho mais recente, ele ainda mantém sua primazia como nossa relação mais clara com o Ser, e na qual a inadequação do pensamento dualista é mais explicitamente revelada. No entanto, apesar dos títulos de duas de suas principais obras (*Fenomenologia da percepção* e *A primazia da percepção*), a percepção, pelo menos como o termo é usualmente

interpretado, paradoxalmente, não é realmente um princípio orientador em seu trabalho. Isso porque os modos práticos de ação do corpo-sujeito são indissociáveis do corpo-sujeito que percebe (ou pelo menos se informam mutuamente), pois é justamente por meio do corpo que temos acesso ao mundo.

A percepção, portanto, envolve o sujeito que percebe em uma situação, em vez de posicioná-lo como um espectador que de alguma forma se abstraiu da situação. Há, portanto, uma interconexão de ação e percepção, ou como Merleau-Ponty coloca, “toda habitualidade perceptiva ainda é um hábito motor” (PP 153).

Isso garante que não haja distinção vivida entre o ato de perceber e a coisa percebida. Isso ficará mais claro em sua filosofia posterior, onde a figura do quiasma se torna um importante motivo ontológico para explicar como e por que isso acontece. Nesta fase, porém, basta reconhecer que para Merleau-Ponty, “na atitude natural, não tenho *percepções*” (PP 281). Além disso, nas “Notas de Trabalho” de sua obra final e inacabada, *O Visível e o Invisível*, afirma que “excluímos o termo percepção na medida em que já implica um recorte do vivido em atos descontínuos, ou uma referência a coisas cujo estatuto não é especificado, ou simplesmente uma oposição entre o visível e o invisível” (VI 157-8).

Assim, como Gary Madison apontou, “o que tradicionalmente tem sido referido como 'percepção', não mais figura no modo de pensamento pós-fundacionalista de Merleau-Ponty” (MPHP 83). Na medida em que podemos realmente falar da explicação da percepção de Merleau-Ponty, ela sugere essencialmente a mesma coisa que o restante de sua obra (e apesar da incrível amplitude e perspicácia de sua obra, não se pode negar que a *Fenomenologia da percepção* é repetitivo); critica nossa tendência de bifurcar entre duas posições. Merleau-Ponty sugere que:

“Partimos de um mundo em si que agiu sobre nossos olhos de modo a nos fazer vê-lo, e agora temos consciência ou pensamento sobre o mundo, mas a natureza do mundo permanece inalterada; ainda se define pela exterioridade mútua absoluta de suas partes, e apenas é duplicado em toda a sua extensão por um pensamento que o sustenta” (PP 39).

Em outras palavras, o paradigma perceptivo comum que envolve ver algo passivamente e depois interpretar essa percepção biológica é, para Merleau-Ponty, falso. A presunção ainda é que alguém existe como uma coisa ou como uma consciência (PP 198), mas o corpo-sujeito que percebe não se conforma a nenhuma dessas posições; seu modo de existência é manifestamente mais complicado e ambíguo. Por mais que tentemos, não podemos ver os cacos quebrados de uma garrafa de cerveja simplesmente como a soma de sua cor, forma etc., o que é algo 'quebrado' etc., vem junto, e não atrás, da nossa percepção daquela garrafa.

Para Merleau-Ponty, a percepção não pode ser caracterizada como um tipo de pensamento em um clássico, sentido reflexivo, mas igualmente claro, também está longe de ser um processo de terceira pessoa onde obtemos acesso a algum objeto puro e rarefeito. Assim como para Heidegger não podemos ouvir ruído puro, mas sempre um ruído de alguma atividade, os objetos que encontramos no mundo são sempre de um tipo particular e relevantes para certas intenções humanas (explícitas ou não), e não podemos sair dessa instrumentalidade para algum reino de objetos purificados ou, nesse caso, pensamento.

A percepção, então, não é meramente passiva perante a estimulação sensorial, mas, como sugere Merleau-Ponty, é uma “receptividade criativa”. A esse respeito, é interessante observar que nosso vernáculo moderno incorpora essa dimensão mais 'ativa' e apropriativa da

percepção. Afinal, muitas vezes alguém é elogiado por observações "perceptivas" e, para que isso funcione como um elogio, deve admitir a influência criativa de um indivíduo e, portanto, alguma responsabilidade sobre a maneira pela qual ele percebe.

De forma mais empírica, também vale ressaltar que, se fôssemos meramente passivos diante de uma imagem sensorial, não seria possível ver diferentes aspectos das coisas como tantas vezes fazemos, ou mesmo que diferentes indivíduos construíssem uma determinada representação diferentemente.

Considere o famoso exemplo de Jastrow/Wittgenstein em que uma imagem pode ser interpretada de várias maneiras como um pato ou um coelho, ou o proeminente diagrama psicológico que destaca a capacidade de um indivíduo de ver um vaso em um momento e dois rostos se confrontando no momento seguinte, dependendo de qual parte do diagrama eles determinam ser o plano de fundo.

Esses estudos experienciais parecem reforçar o ponto fundamental de Merleau-Ponty de que não somos simplesmente passivos diante da estimulação sensorial, pois a experiência visual parece mudar, e, no entanto, nada muda opticamente em relação à cor, forma ou distância. O que literalmente vemos, ou notamos, não é simplesmente o mundo objetivo, mas é condicionado por uma miríade de fatores que garantem que a relação entre o sujeito que percebe e o objeto percebido não seja de exclusão. Em vez disso, cada termo existe apenas por meio de sua relação dialética com o outro e, a partir dessa análise do corpo-sujeito que percebe, Merleau-Ponty conclui enigmaticamente que "dentro e fora são inseparáveis. O mundo está totalmente dentro e eu estou totalmente fora de mim" (PP 407).

Para Merleau-Ponty, essa inseparabilidade entre interno e externo faz com que o estudo do percebido acabe revelando o sujeito que percebe. Como ele diz, “o corpo atrairá para si os fios intencionais que o ligam ao seu entorno e, finalmente, nos revelará o sujeito que percebe como o mundo percebido” (PP). É precisamente este entrelaçamento ambíguo do interior e do exterior, tal como se revela numa análise fenomenológica do corpo, que o intelectualismo da filosofia não consegue apreciar. Segundo Merleau-Ponty, os filósofos da reflexão ignoram a condição paradoxal de toda subjetividade humana: isto é, o fato de sermos ao mesmo tempo parte do mundo e coextensivos a ele, constituindo, mas também constituídos (PP 453).

No entanto, se a percepção não é fundada em um componente objetivo ou subjetivo (por exemplo, não é recebida objetivamente antes de uma interpretação subjetiva), mas por uma abertura recíproca que reside entre essas categorias, pode-se observar que isso pareceria dotar percepção com uma instabilidade que claramente não tem. A filosofia de Merleau-Ponty tem os meios para atender a essa estabilidade.

Sua análise da tendência do corpo de buscar um equilíbrio por meio de enfrentamento habilidoso, ou o que ele chama de forma um tanto problemática de “habitualidade”, afirma como a percepção é aprendida, principalmente por meio da imitação, em um ambiente corporificado e comunal. Embora a percepção esteja sujeita a mudanças, assim como as comunidades podem mudar ao longo do tempo, essa possibilidade certamente não permite grandes flutuações na experiência perceptiva de um momento para o outro. O hábito, e a produção de esquemas em relação à mobilização do corpo, “dá à nossa vida a forma de generalidade e prolonga nossos atos pessoais em disposições estáveis” (PP 146). Essa tendência de nosso corpo em buscar seu próprio equilíbrio e formar

hábitos, é um componente infinitamente importante do corpo-sujeito de Merleau-Ponty, e é um tema ao qual voltaremos.

No momento, porém, devemos retornar a outras manifestações do argumento de Merleau-Ponty para o corpo-sujeito. Outra ideia de significado central para ele é o fato de que o corpo está sempre presente, e que sua ausência (e até certo ponto também sua variação) é inconcebível (PP 91). Isso significa que não podemos tratar o corpo como um objeto disponível para leitura, que pode ou não fazer parte do nosso mundo, pois não é algo que possamos prescindir. É o erro da psicologia clássica, para não falar do empirismo de todas as ciências, tratar o corpo como objeto, quando para Merleau-Ponty um objeto "só é objeto na medida em que pode ser afastado de mim... a presença é tal que comporta uma ausência possível. Agora a permanência do meu corpo é inteiramente diferente em espécie" (PP 90).

Outro fator contra a concepção do corpo como sendo completamente constituído, e um objeto em si mesmo, é o fato de que ele é aquilo pelo qual existem objetos. Nossa motilidade, ou seja, nossa capacidade de movimento corporal, atesta que o corpo não pode ser mero servidor da consciência, pois "para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, o objeto deve primeiro existir para ele, nosso corpo não deve pertencer ao domínio do em-si" (PP 139). Este termo sartreano será atribuído com mais significado à medida que progredirmos, mas, por enquanto, basta ver que Merleau-Ponty está tornando explícito que os aspectos de um objeto revelados a um indivíduo dependem de sua posição corporal.

Para ele, também está claro que não temos o mesmo privilégio em ver nossos próprios corpos, como temos em ver outros 'objetos'. Para Merleau-Ponty, isso ocorre porque "a apresentação de objetos em

perspectiva não pode ser compreendida exceto pela resistência de meu corpo a toda variação de perspectiva" (PP 92). Não podemos ver nosso corpo como o outro o vê, e como diz Merleau-Ponty, "o reflexo do corpo sobre si mesmo sempre aborta no último minuto" (VI 9). Acho que é relativamente claro que precisamos do outro para atingir a verdadeira consciência de nós mesmos como corpo-sujeito. Mesmo nossa visão de nós mesmos no espelho é sempre mediada pela imagem corporal e, portanto, pelo outro, e parece que não podemos olhar para nossa própria imagem no espelho da mesma maneira que podemos apreciar a aparência dos outros.

Merleau-Ponty oferece um exemplo particularmente bom do corpo como meio de comunicação, que também deixa claro que um modelo sujeito-objeto de troca tende a privar os fenômenos existenciais de sua verdadeira complexidade. Ele sugere que:

"Se eu toco com minha mão esquerda minha mão direita enquanto ela toca um objeto, o objeto da mão direita não é o toque da mão direita: o primeiro é um entrelaçamento de ossos, músculos e carne que atinge um ponto no espaço, o segundo atravessa espaço como um foguete para descobrir o objeto exterior em seu lugar" (PP 92).

Mais significativamente, a mão que se toca representa a capacidade do corpo de ocupar a posição de objeto que percebe e de sujeito da percepção, se não ao mesmo tempo, pelo menos em constante oscilação. No entanto, como ele diz, "quando eu aperto minhas duas mãos juntas, não se trata de duas sensações sentidas juntas como se percebe dois objetos colocados lado a lado, mas uma configuração ambígua em que ambas as mãos podem alternar o papel de 'tocar' e ser 'tocado'" (PP 93). Mark Yount expressa bem o ponto de vista de Merleau-Ponty, quando sugere que "a reflexividade desse tocar-tocar ultrapassa a lógica da

dicotomia: os dois não se distinguem inteiramente, pois os papéis podem ser invertidos; mas os dois não são idênticos, já que tocar e tocar nunca podem coincidir totalmente” (MPHP 216-7).

Este duplo toque e invasão do toque sobre o tocado (e vice-versa), onde sujeito e objeto não podem ser inequivocamente discernidos, é considerado representativo da percepção e da sensibilidade em geral. Prevalecendo a ontologia mais explícita de *O Visível e o Invisível* (e com o qual nos preocuparemos cada vez mais), Merleau-Ponty, portanto, defende tacitamente a “reversibilidade” do corpo, sua capacidade de ser senciante e sensível, e reafirma sua afirmação básica de que a consciência encarnada é a fenômenos centrais dos quais mente e corpo são momentos abstratos (PP 193).

a. Hábito

No entanto, Merleau-Ponty tem outro ponto relacionado e de vital importância a fazer sobre o status de nossos corpos, o que os impede de serem categorizados simplesmente como objetos. Segundo ele, nos movemos diretamente e em união com nossos corpos. Como ele aponta, “não preciso conduzi-lo (*o corpo*) para a conclusão de um movimento, ele está em contato com ele desde o início e se impulsiona para esse fim” (PP 94, grifo meu). Em outras palavras, não precisamos verificar se temos duas pernas antes de nos levantarmos, pois estamos necessariamente *com* nossos corpos. As consequências dessa ideia simples, entretanto, são mais extensas do que se pode presumir.

Num plano mais complicado, a arena desportiva testemunha este estar com os nossos corpos, tal como o aceno, ou outro gesto, que simplesmente responde a dadas circunstâncias sem a intervenção de concepções filosóficas tradicionais de pensamento e/ou intenção. Por

exemplo, o jogador de basquete que diz estar “na zona” percebe o terreno de acordo com algumas intenções gerais, mas estas são modificadas pela situação em que se encontra. Suas ações são solicitadas pelas situações que os confrontam, em constante evolução.

Curiosamente, em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty também faz uso de uma analogia esportiva. Ele sugere que:

“Para o jogador em ação, o campo de futebol não é um 'objeto', ou seja, o termo ideal que pode dar origem a uma multiplicidade de visões perspectivas e permanecer equivalentes sob suas aparentes transformações. É perpassado por linhas de força (as 'linhas de jarda'; aquelas que demarcam a área penal) e articulado em setores (por exemplo, as 'aberturas' entre os adversários) que convocam para um determinado modo de ação e que iniciam e orientam a ação como se o jogador não soubesse disso. O próprio campo não lhe é dado, mas presente como termo imanente de suas intenções práticas; o jogador se torna um com ele e sente a direção do gol, por exemplo, tão imediatamente quanto os planos vertical e horizontal de seu próprio corpo” (SB 168).

Essa passagem implica que para perceber o campo de futebol não é necessário que um indivíduo tenha consciência de percebê-lo, mas esse não é o único significado desse modo de ser revelado. As percepções/ações do esportista revelam uma forma de inteligência que informa muito de nossa interação cotidiana, e que refuta muitas posições dicotômicas (PP 142), sendo a mais óbvia delas a insistência de que um ato separado de interpretação (para determinar um objetivo ou intenção), é necessário para dar uma forma significativa à ação.

Além disso, as descrições de atividade esportiva de Merleau-Ponty também implicam que, à medida que refinamos nossas habilidades para

lidar com a existência (com base em experiências passadas), os cenários aparecem como solicitantes de respostas hábeis adquiridas, e é esse aspecto de seu trabalho que atrai a atenção de Hubert Dreyfus. Para Dreyfus, esse “enfrentamento hábil não requer uma representação mental de seu objetivo. Pode ser proposital sem que o agente tenha um propósito” e esse modo de existência pré-reflexivo revela muitas das postulações do pensamento dualista como abstrações.

Além disso, se essa ação proposital sem um propósito (além de melhor acomodar-se à situação em que está imerso) é evitada, digamos, se um determinado jogador de golfe começar a refletir sobre as complexidades de seu swing, onde seus pés estão posicionados, perspectiva mental etc., ao invés de simplesmente responder, é certamente provável que eles percam a forma. E daí? Pode-se perguntar. Segundo Merleau-Ponty, a questão é que “seja um sistema de poderes motores ou perceptivos, nosso corpo não é um objeto para um 'eu penso', é um agrupamento de significados vividos que se movem em direção ao seu equilíbrio” (PP 153).

A ênfase no pensamento racionalista e sua tendência a dissecar o comportamento humano através do 'eu penso', pode conspirar para nos afastar da aclimatação do corpo ao seu próprio ambiente. Merleau-Ponty, portanto, parece explorar uma motivação mais básica para a ação humana do que geralmente é considerado o caso. Em vez de focar em nosso desejo de atingir certos prazeres ou atingir certos objetivos, sua análise revela a tendência mais primordial do corpo de formar arcos intencionais e tentar alcançar um equilíbrio com o mundo.

Referindo-se à atividade corporificada, Merleau-Ponty deixa claro que nossas ações e as percepções envolvidas nessas ações são amplamente habituais; aprendido por meio da imitação e capacidade de resposta

dentro de um ambiente e de uma comunidade. De fato, sem essa base pré-reflexiva, os jogos de linguagem seriam impossíveis de aprender, e como Wittgenstein também estava começando a fazer praticamente no mesmo momento histórico (início dos anos 1940), Merleau-Ponty enfatiza, portanto, a importância filosófica do ato de aprender, e por implicação, treinamento.

Segundo ele, a filosofia geralmente não tem sido capaz de abordar adequadamente esses fenômenos (PP 142), e vale a pena repetir o que considero uma frase importante da *Fenomenologia da percepção*. Merleau-Ponty sugere que o empirismo e o intelectualismo (os dois resultados lógicos do pensamento metafísico), “estão de acordo em que nenhum deles pode apreender a consciência no ato de aprender, e que nenhum deles atribui a devida importância a essa ignorância circunscrita, que ainda vazia, mas sempre intenção determinada que é a própria atenção” (PP 28).

Essa ênfase na consciência no ato de aprender é também o que Dreyfus pretende explorar em relação à filosofia de Merleau-Ponty, e ele concorda que no ato de aprender a consciência está irremediavelmente incorporada. Dreyfus pergunta: “se tudo é semelhante a tudo em um número indefinidamente grande de maneiras, o que restringe o espaço de possíveis generalizações para que o aprendizado por tentativa e erro tenha chance de sucesso? Aqui é onde entra o corpo”. Vale a pena sugerir que isso pode se aplicar igualmente se tudo for dessemelhante, diferente de tudo o mais – o corpo restringe essa gama díspar de fenômenos ou, mais precisamente, os torna inteligíveis. A nossa hábil encarnação permite-nos encontrar “solicitações cada vez mais diferenciadas para agir” e permite-nos reagir às situações, de maneiras que anteriormente se mostraram bem-sucedidas e que não requerem pensamento intencional.

No entanto, para começar a entender o que podem envolver as “solicitações corporificadas para agir” de Dreyfus, vale a pena considerar a sugestão de outro comentarista, que também enfatiza a importância do corpo na aprendizagem:

“Os movimentos do corpo são desenvolvidos quase sem esforço consciente, na maioria dos casos. Parece haver uma espécie de inteligência do corpo: aprende-se uma nova dança sem analisar a sequência dos movimentos. As crianças aprendem as danças com muita facilidade e bem... Esta é também a razão pela qual os hábitos podem ser formados: o corpo parece ter entendido e retido o novo significado” (Barral 137).

A partir dessa descrição, podemos constatar que geralmente não é por meio de reflexão e análise conscientes que uma dança ou outro jogo de linguagem é aprendido, mas por meio de repetidos esforços corporificados que são modificados até que os movimentos “certos” sejam alcançados. Essa inteligência do corpo (por exemplo, sua capacidade de inovar e reter novos significados) novamente nega a forte ênfase que grande parte da tradição filosófica colocou na interpretação e, certamente, em qualquer concepção de interpretação que se oponha a uma percepção puramente passiva. Isso também pode ser visto como aplicável tanto ao intelectual quanto ao dançarino. Ao reagir ao seu próprio conjunto de influências diferentes, mas ainda assim distintas, elas ainda escolhem modos de ação em relação ao sucesso passado. Mesmo nas atividades aparentemente “refletidas”, o corpo se inclina para um equilíbrio.

Vale explicitar que esse hábito a que nos referimos está longe de ser apenas uma propensão mecanicista ou behaviorista a seguir determinada linha de ação. Nosso modo habitual de ser está sendo constantemente alterado (por menor que seja), e o ponto é que o hábito é muito mais

parecido com uma competência, ou uma "habilidade flexível, um poder de ação e reação" (Crossley 12), que podem ser mobilizados em diferentes condições para alcançar diferentes efeitos (PP 143). No entanto, podemos querer perguntar, como faz Merleau-Ponty, "se a habitualidade não é uma forma de conhecimento nem uma ação involuntária, o que é então?" Segundo ele, "é o conhecimento nas mãos, que só surge quando o esforço corporal é feito, e não pode ser formulado desvinculado desse esforço" (PP 144).

Outro bom exemplo dessa inteligência prática e corporificada que Merleau-Ponty nos aponta insistentemente é a condução de um automóvel. Estamos intimamente cientes de como a caixa de câmbio de um determinado carro precisa ser tratada, sua capacidade de virar, acelerar, frear etc. e, mais importante, também das dimensões do veículo. Quando refletimos sobre nosso próprio estacionamento, é notável que haja tão poucos solavancos, considerando quantas vezes somos realmente forçados a chegar muito perto.

De fato, mesmo ao dar marcha à ré, muitos motoristas não precisam realmente monitorar o andamento de seu carro, porque eles "sabem" (no sentido de uma harmonia entre objetivo e intenção) qual resultado os vários movimentos do volante provavelmente induzirão. O carro é absorvido em nosso esquema corporal quase com a mesma precisão que temos em relação à nossa própria espacialidade. Torna-se uma "área de sensibilidade" que amplia "o alcance e o raio ativo do toque" (PP 143) e mais do que pensar no carro, é mais correto sugerir que pensemos do ponto de vista do carro, e conseqüentemente também perceber nosso ambiente de uma maneira diferente (Crossley 12). Notavelmente, esse pensamento não é reflexivo ou interpretativo - não precisamos perceber a distância até um estacionamento e depois refletir sobre o fato de estarmos

em um carro de tais e tais proporções, antes que a delicada manobra possa ser tentada. Em vez disso, é um domínio prático de uma técnica que garante que as regras dadas possam ser seguidas cegamente (ou pelo menos sem pensamento reflexivo) e, no entanto, com uma inteligência incorporada.

Em um parágrafo da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty capta as questões em questão particularmente bem. Ele observa que:

“Dissemos anteriormente que é o corpo que “entende” na aquisição da habitualidade. Essa maneira de dizer parecerá absurda se compreender for subsumir um dado sensível a uma ideia e se o corpo for um objeto. Mas o fenômeno da habitualidade é justamente o que nos leva a rever nossa noção de “entender” e nossa noção de corpo. Compreender é experimentar a harmonia entre o que se pretende e o que se dá, entre a intenção e a performance – e o corpo é a nossa ancoragem no mundo” (PP 144).

Nesse parágrafo, Merleau-Ponty define a compreensão como uma harmonia entre o que almejamos e o que é dado, entre a intenção e a performance, e isso também lança alguma luz sobre sua sugestão de que a consciência não é primariamente uma questão de “eu penso isso”, mas de “eu posso” (PP 137). A ação neste paradigma é espontânea e prática, e é claro que nos movemos fenomenalmente de uma maneira um tanto antitética à distinção mente-corpo (PP 145).

No entanto, vale ressaltar que, embora o hábito e a tendência de buscar um equilíbrio possam nos ajudar a nos ajustar às circunstâncias do nosso mundo, eles não apenas facilitam as coisas. Para Merleau-Ponty, “o que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centralizá-la completamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão” (PP 85). O ponto de Merleau-Ponty

parece ser que, embora o corpo busque o equilíbrio, como corpo mortal e temporal, ele também está excluído do equilíbrio perpétuo (cf. PP 346).

A alegação de Merleau-Ponty de que conhecer está longe de ser um imperativo para a ação humana será considerada em mais detalhes, mas no momento é mais importante considerar algumas outras consequências de sua descrição da incorporação, particularmente em relação à sua sugestão de que nos movemos espontânea e pré-reflexiva, de acordo com nossos corpos. De acordo com sua versão do cogito pré-reflexivo, quando alguém faz um gesto para que um amigo se aproxime, não há nenhum pensamento precedente ou auxiliar preparado dentro de mim que motive minha ação (PP 111). Não percebo um determinado sinal em minha mente e então decido agir de acordo com ele, ou se o faço, é uma ocorrência rara e derivada. Segundo Merleau-Ponty, a imensa diferença postulada pela tradição filosófica entre pensar e perceber (e, claro, mente e corpo), a imensa diferença postulada pela tradição filosófica entre pensar e perceber (e, claro, mente e corpo), é, portanto, revelada como um erro.

No entanto, esta sugestão de que a existência pré-reflexiva não requer interpretação, ou qualquer formulação prévia de intenção, é importante e merece consideração prolongada. Insistindo que não podemos discernir um estado interior que antecede a expressão desse estado, Merleau-Ponty sugere que “não estou diante do meu corpo, estou nele ou melhor, sou ele... Se ainda podemos falar de interpretação em relação à percepção do próprio corpo, devemos dizer que ele interpreta a si mesmo” (PP 150). Seria difícil imaginar uma relação muito mais próxima com o corpo do que isso, e Merleau-Ponty em outro lugar vai tão longe a ponto de sugerir que:

“Nada muda quando o sujeito é encarregado de interpretar ele mesmo suas reações, o que é próprio da introspecção. Quando lhe

perguntam se consegue ler as letras inscritas num painel ou distinguir os detalhes de uma forma, não confiará numa vaga "impressão de legibilidade". Ele tentará ler ou descrever o que lhe é apresentado" (SB 183).

Segundo Merleau-Ponty, então, não existe um correlato 'mental' da leitura que possibilite saber definitivamente que a leitura está ocorrendo. Diante da exigência de que comprovem ter efetivamente lido, o indivíduo só pode se referir, com circularidade, às palavras que ele próprio leu, repetindo o que está à sua frente. Se uma justificativa adicional for exigida, eventualmente pode-se responder apenas apontando que "isso é simplesmente o que eu faço" e que essas são as práticas nas quais me engajo.

Recusando-se a conceder ao "mental" qualquer status privilegiado, Merleau-Ponty chega a sugerir que:

"Se eu tentar estudar o amor ou o ódio puramente a partir da observação interior, encontrarei muito pouco para descrever: algumas dores, algumas palpitações - em suma, agitações banais que não revelam a essência do amor ou do ódio... Devemos rejeitar o preconceito que faz do amor, do ódio ou da raiva "realidades interiores", deixando-as acessíveis a uma única testemunha: a pessoa que as sente. Raiva, vergonha, ódio e amor não são fatos psíquicos escondidos no fundo da consciência do outro: são tipos de comportamento ou estilos de conduta que são visíveis de fora" (SNS 52-3).

A subjetividade humana não é mais concebida como residindo em um domínio inacessível e privado do 'mental'. Em vez disso, a noção de corpo-sujeito de Merleau-Ponty implica uma afirmação da interação pública e superficial e das qualidades fisionômicas de nossos corpos. Isso

não exclui sentimentos profundos, mas apenas sugere que eles devem necessariamente se manifestar em nossas vidas públicas. Uma perturbação suscitada na vida afetiva de um indivíduo terá repercussões correlatas na vida física, perceptiva e expressiva dessa pessoa. Obviamente, isso terá ramificações significativas sobre como concebemos as relações com o outro, mas essas não são apenas observações irreverentes destinadas apenas a refutar o intelectualismo e o empirismo.

Merleau-Ponty refletiu sobre as consequências e reconheceu, por exemplo, que os japoneses expressam a emoção do amor de maneiras significativamente diferentes do arquétipo do cidadão francês ou australiano. Mas para ele esta variação cultural, "ou para ser mais preciso, esta diferença de comportamento, corresponde a uma diferença nas próprias emoções. Não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização do corpo, é a própria maneira como nos deparamos com a situação e a vivemos. Sentimentos e condutas passionais são inventados como palavras" (PP 189).

Esta citação é um pouco enganosa, porque a filosofia da situação de Merleau-Ponty não quer sugerir que a conduta passional, ou as palavras, podem simplesmente ser construídas do nada por um indivíduo autorrealizado. A palavra invenção, que parece implicar um indivíduo inventando algo, é o termo problemático aqui. Tanto a conduta passional quanto as palavras, entretanto, são inventadas, mas por uma comunidade e, portanto, subentendem qualquer existência individual.

b. Filosofia e Reflexão

No entanto, para alguns críticos, a noção de corpo-sujeito de Merleau-Ponty, e sua ênfase no arco intencional que nos inclina para um equilíbrio e sugere tacitamente a natureza derivada do pensamento e da

interpretação, induz uma imagem da humanidade que é muito fácil, e não refletivo o suficiente. Existe, afinal, uma tendência a interpretar sua posição como sendo uma defesa de relações simples e espontâneas e um desejo nostálgico de alguma inerência primordial no Ser. Foi sugerido que a fenomenologia de Merleau-Ponty não dá a devida atenção à reflexão e a outros fatores que podem complicar esse estado espontâneo e pré-reflexivo.

Por outro lado, também pode ser afirmado que a filosofia da situação de Merleau-Ponty não só pode acomodar a racionalidade, como também a consigna em seu devido lugar. Embora de muitas maneiras sua filosofia afirme a primazia da percepção (amplamente interpretada para incorporar a ação prática da qual não pode ser distinguida), isso não ocorre simplesmente com o custo de sacrificar a validade dos processos racionais. Em vez disso, tenta fundamentá-los em nossa situação e reforçar que a reflexão não deve fingir ignorância de suas origens na experiência perceptiva. Seu ponto é simplesmente que o “eu posso” precede e condiciona a possibilidade do “eu sei” (PP 137). Como afirma Merleau-Ponty, há “um privilégio da razão, mas precisamente para entendê-la adequadamente, devemos começar por recolocar o pensamento entre os fenômenos da percepção” (PrP 222).

O pensamento analítico, e a filosofia per se, podem e devem ser usados para tornar a experiência pré-reflexiva inteligível, pois como ele aponta:

“Não se trata de colocar a fé perceptiva no lugar da reflexão, mas, ao contrário, de levar em conta a situação total, que envolve a referência de um ao outro. O que é dado não é um mundo maciço e opaco, ou um universo de pensamento adequado; é uma reflexão que se volta

para a densidade do mundo para esclarecê-la, mas que, vindo em segundo lugar, reflete apenas sua própria luz" (VI 35).

De fato, apesar do anseio nostálgico que Merleau-Ponty às vezes parece ter de uma união primordial com o mundo, ele deixa claro que nunca se volta à experiência imediata. É apenas uma questão de saber se devemos tentar entendê-la, e ele acredita que tentar expressar a experiência imediata não é trair a razão, mas, ao contrário, trabalhar para seu engrandecimento. A filosofia é, pois, um meio para melhorar os nossos modos de viver, e a razão tem um papel nisso, desde que se baseie nas exigências fenomenológicas do sujeito e do seu mundo de vida. Embora sua filosofia esteja posicionada à margem da filosofia e da não-filosofia, ela não é antifilosófica em nenhum aspecto.

c. Ambiguidade

Além disso, Merleau-Ponty não pretende sugerir que a cumplicidade de corpo e mente que vemos no hábito e no domínio de uma determinada técnica implica uma consciência absoluta da própria "subjetividade". Segundo ele, "há a certeza absoluta do mundo em geral, mas não de nada em particular" (PP 344). Conhecer um indivíduo em uma manifestação particular pode pressupor uma compreensão da humanidade em sua totalidade, mas certamente não uma motivação singular para um ato particular. As relações vividas nunca podem ser apreendidas perfeitamente pela consciência, pois o corpo-sujeito nunca está inteiramente presente a si mesmo. O comportamento significativo é vivenciado, em vez de tematizado e refletido, e isso garante que as ações de determinados indivíduos "possam ser significativas sem que eles estejam total ou reflexivamente conscientes do significado que sua ação cria ou incorpora.

Nesse sentido, o ator que se comporta não é um sujeito pleno no sentido cartesiano. Ela não é totalmente transparente para si mesma" (Crossley 12). Há ambiguidade, então, justamente porque não somos capazes de uma reflexão desencarnada sobre nossas atividades, mas estamos envolvidos em um arco intencional que absorve tanto nosso corpo quanto nossa mente (PP 136). Para Merleau-Ponty, tanto o intelectualismo quanto o empirismo pressupõem "um universo perfeitamente explícito em si mesmo" (PP 41), mas residindo entre essas duas posições, seu corpo-sujeito na verdade requer ambiguidade e, em certo sentido, indeterminação.

Segundo Merleau-Ponty, a ambiguidade prevalece tanto em minha percepção das coisas quanto no conhecimento que tenho de mim mesmo, principalmente por causa de nossa situação temporal que ele insiste não pode deixar de ser ambígua. Ele sugere que:

"Meu controle sobre o passado e o futuro é precário e minha posse de meu próprio tempo é sempre adiada até um estágio em que eu possa compreendê-lo completamente, mas esse estágio nunca pode ser alcançado, pois seria mais um momento limitado pelo horizonte de seu futuro, e exigindo, por sua vez, ulteriores desenvolvimentos para ser compreendido" (PP 346 cf. 426).

Em tais sentimentos, Merleau-Ponty parece sugerir que a relação que temos conosco é sempre tipificada pela alteridade, por conta de uma explosão temporal em direção ao futuro que nos impede de estar sempre presentes. O termo "alteridade" é basicamente sinônimo de alteridade e diferença radical, mas também enfatiza a mudança e a transformação de uma forma que esses termos não podem fazer. Não pode haver um momento "agora" fechado em si mesmo porque o tempo também sempre tem esse aspecto reflexivo que tem consciência de si mesmo e que nos

abre para experiências além de nossos horizontes particulares de significado.

De fato, é por causa dessa alteridade temporal que Merleau-Ponty afirma que nunca podemos dizer “eu” absolutamente (PP 208). Em vez disso, ele sugere: “Eu me conheço apenas na medida em que sou inerente ao tempo e ao mundo, isto é, eu me conheço apenas em minha ambiguidade” (PP 345). Em outra parte da *Fenomenologia da percepção*, ele sugere que o sujeito é o tempo e o tempo é o sujeito (PP 431-2), e esses sentimentos não estão muito longe de certas concepções “pós-modernas” de subjetividade.

Além disso, a tentativa de levar a sério a noção de ambiguidade envolveria, ou pelo menos deveria envolver também a desconstrução do que se chama de 'metafísica da presença'. Sendo a “marca de um pensamento que está resolutamente tentando superar o próprio pensamento oposto” (MPHP 120), a ênfase de Merleau-Ponty na ambiguidade, se consistentemente aderida, parece capaz de refutar as várias leituras dele que afirmam que ele é excessivamente preocupado com a presença.

Mary Barral coloca o ponto de Merleau-Ponty muito bem, quando ela sugere que “uma vez que não podemos ficar na alternativa de não entender o sujeito, ou de não saber nada sobre o objeto, devemos buscar o objeto no próprio cerne de nossa experiência... compreender o paradoxo de haver um “para-nós” do “em-si” (Barral 130 cf. PP 71). Em outras palavras, devemos alcançar a compreensão do que Merleau-Ponty descreve em outro lugar como “o paradoxo da transcendência na imanência” (PrP 16) – isto é, entender que os objetos nos são dados, influenciados por nós, assim como nós são influenciados pelos objetos que

nos cercam. Para Merleau-Ponty, essa interdependência e invasão mútua é evidente em todos os aspectos da percepção e da subjetividade.

Como ele deixa claro, “sempre que tento entender a mim mesmo, todo o tecido do mundo perceptível vem também, e com ele vêm os outros que estão presos nele (CeS 15). Nas palavras conclusivas do *Fenomenologia da Percepção* ele insiste que “o homem é uma rede de relações” (PP 456), ou “o homem é um nó de relações”, dependendo da tradução, e a forte implicação da filosofia de Merleau-Ponty é que isso não é um nó (ou rede) da variedade górdia, e que essas relações não são algo que possamos, ou mesmo devamos, querer desvendar. A interdependência do nó é o que dá à humanidade suas próprias qualidades e, ao dissecá-la, corremos o risco de perder aquilo que nos estabelece como humanos.

Mas acho que esse ponto é melhor explorado por Merleau-Ponty quando ele descreve como, ao escrever seus textos filosóficos, ele pode não necessariamente ter uma ideia precisa de onde exatamente sua discussão está levando, mas, “como que por mágica”, as palavras fluem de ele e lentamente se tornar um todo convincente (PP 177). Isso não deve ser descartado como meramente sintomático de uma suposta falta continental de rigor filosófico. Todos os papéis, analíticos ou não, não são escritos na cabeça, totalmente elaborados, antes de serem colocados. O processo de colocá-los inevitavelmente causa alterações. Merleau-Ponty abraça esse aspecto da escrita e não o considera apenas a tentativa derivada de transcrever fielmente algum pensamento autopresente. No entanto, há também o ponto adicional de que exatamente de onde deriva a criação escrita (a palavra particular, tanto quanto o livro inteiro) é um ponto fundamentalmente ambíguo, uma vez que não é nem o sujeito

autopresente, nem o mundo cultural, que determina o produto, mas o nó, a relação de soma de todas as redes.

Novamente, isso também requer uma certa ambiguidade no centro de nossa experiência. Tentar discernir o que é um projeto legítimo e autêntico de si, que não é induzido pelas exigências da própria sociedade, é infinitamente difícil. Na verdade, não é uma possibilidade para Merleau-Ponty e por causa de suas conotações de um individualismo inatingível, ele se recusou a usar o conceito existencial de autenticidade para toda a sua carreira. Mas ele não gostaria de dizer que algo parecido, mas ligeiramente diferente da autenticidade (ou seja, um indivíduo aceitando sua própria situação de forma empoderadora), é uma impossibilidade. De muitas maneiras, esta é uma exigência ética primária dele.

Finalmente, no entanto, esta ambiguidade no cerne da nossa experiência estará sempre presente e um caminho autêntico não é aquele que escolhemos conscientemente tentando garantir que somos a única origem dos nossos projetos, tentando de alguma forma o que ele afirma ser impossível; isto é, a transcendência de nosso ambiente. Em vez disso, a sugestão de Merleau-Ponty é que as circunstâncias nos apontam e, de fato, nos permitem encontrar um caminho (PP 456). A situação humana é tanto um produto da "mente" quanto de nossa situação sócio-histórica, e a conquista moral é uma tênue aceitação desses fatos.

3. Filosofia Posterior

Merleau-Ponty morreu antes de ter a oportunidade de terminar *O Visível e o Invisível*, que pretendia ser um texto de proporções consideráveis. Ele nos deixou três capítulos razoavelmente completos, bem como suas "Notas de Trabalho" para o restante deste livro, e dessas duas fontes fica evidente que seu pensamento sofreu algumas

transformações. No entanto, as opiniões variam amplamente quanto à extensão dessas mudanças. De fato, vale lembrar que em um ensaio inédito em vida, Merleau-Ponty descreve sua carreira filosófica como dividida em duas fases distintas: ele nos conta que a primeira fase de sua obra – até e incluindo a *Fenomenologia da Percepção* – envolveu uma tentativa de restaurar o mundo da percepção e de afirmar a primazia do cogito pré-reflexivo.

Em outras palavras, neste período de sua obra ele pretendia enfatizar uma inerência no mundo que é mais fundamental do que nossas capacidades de pensamento/reflexão. A segunda fase distinta de sua obra, que se refere predominantemente ao *Visível e ao Invisível*, bem como à abandonada *Prosa do Mundo*, caracteriza-se como uma tentativa de “mostrar como a comunicação com os outros, e o pensamento, assumem e vão além do domínio da percepção”. Isso é importante por várias razões, não apenas porque sugere uma mudança bastante importante na direção. A ideia de que a comunicação com os outros vai além do domínio da percepção é suficientemente radical para colocá-lo em desacordo com pelo menos uma certa definição da fenomenologia.

Ostensivamente em oposição a esse tipo de caracterização, o livro *Ontologia de Merleau-Ponty*, de Martin Dillon, enfatizou que esses dois períodos da carreira de Merleau-Ponty estão intimamente conectados. Dillon minimiza o significado de citações de Merleau-Ponty como a que acabou de ser citada e, em vez disso, insiste que *O Visível e o Invisível* se preocupa principalmente em trazer os resultados do trabalho anterior, que muitas vezes são principalmente psicológicos, para sua explicação ontológica. Merleau-Ponty também sugeriu coisas semelhantes às vezes (cf. VI 176) e, de acordo com esse tipo de relato, a ontologia de sua filosofia posterior já estava implícita em seus trabalhos anteriores.

Apesar de concordar com as linhas gerais dessa posição, existem, no entanto, alguns problemas com tal caracterização que sugerem que a verdade dessa disputa pode estar em algum lugar entre esses respectivos relatos. Os aspectos mais radicais de *O Visível e o Invisível* são ignorados pela visão que funde esses dois períodos principais, e o tratamento de Merleau-Ponty da obra de Sartre em seus dois textos principais (VI e PP) também parece ser significativamente diferente. No entanto, é mais por razões exegéticas do que filosóficas que separei o pensamento de Merleau-Ponty em dois grandes períodos.

a. A Crítica da Fenomenologia da Percepção

Antes de começarmos a examinar sua tentativa final de contornar a dicotomia sujeito-objeto, primeiro é necessário ter uma ideia de por que Merleau-Ponty pensou que sua filosofia deveria mudar. Basicamente, sua principal crítica à *Fenomenologia da Percepção* é que ela permanece confinada a uma filosofia da consciência ou a um paradigma da filosofia da mente. Ele pensa que, em certa medida, a *Fenomenologia da Percepção* permanece cartesiana, na medida em que parte da posição do filósofo reflexivo em sua torre de marfim. Merleau-Ponty sugere que esse ponto de partida pressupõe um sujeito fazendo a reflexão e, portanto, tem um elemento de humanismo sobre isso.

Mais importante, no entanto, ele sugere que esse ponto de partida também significa que os problemas que ele levanta são em grande parte insolúveis, já que ele nunca se afasta da dicotomia sujeito/objeto. Se não está claro o que todas essas referências a uma dicotomia sujeito-objeto significam, estou simplesmente apontando a tendência da filosofia ocidental de postular aquilo que é visto dentro do campo de visão como um objeto, enquanto aquilo que olha, ou não perceber, é o sujeito. Várias

versões desse tipo de pensamento têm se repetido ao longo da tradição, e isso explica em parte a tendência que temos de pensar em termos de coisas do mundo (por exemplo, objetos empíricos ou fatos) e a capacidade humana de refletir sobre essas coisas brutas, coisas do mundo e, portanto, as transcendem. Geralmente mantemos uma diferença muito distinta entre nós e os objetos do mundo – digamos, o assento em que nos sentamos – e pode-se sugerir que somos livres e eles são determinados, por exemplo. Ou mesmo que não se queira afirmar que a atividade humana é predominantemente reflexiva (e geralmente isso equivale a dizer que é livre), os filósofos e a maioria de nós em geral, pensam em termos da diferença entre o fato empírico do que fizemos, e nossa razão que transcende esse comportamento. Essa distinção objeto/consciência é um dualismo.

Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty sugere que a *Fenomenologia da Percepção* acabou fracassando em superar esse modo de pensar dualista. Claro, não há dúvida de que Merleau-Ponty é um pouco duro em relação aos seus relatos retrospectivos de sua filosofia anterior, e também está simplificando as coisas se ele quer que acreditemos que a *Fenomenologia da Percepção* não problematiza significativamente esse assunto – dicotomia objeto, e qualquer uma das filosofias outros dualismos tradicionais.

O que está claro, porém, é que *O Visível e o Invisível* tenta efetuar uma transição de algo como uma fenomenologia da consciência (que é basicamente apenas uma análise de como os objetos que percebemos se apresentam a nós), para uma filosofia do Ser. Ser é outra daquelas palavras em filosofia que são frequentemente usadas, mas talvez relativamente raramente compreendidas. Isso ocorre em parte porque não é algo que possamos fixar ou definir, porque excede todos os nossos recursos para

tentar descrevê-lo. Vamos sugerir, hesitantemente, que Ser é aquilo que permite que a existência seja possível, e Merleau-Ponty torna-se cada vez mais preocupado com tais questões.

Esse afastamento de uma filosofia baseada no sujeito também teve algumas consequências importantes para o tipo de filosofia que ele estava interessado em escrever. Seu trabalho não é mais uma análise tão estrita da subjetividade fenomenológica, e isso significa que, de certa forma, *O visível e o invisível* é um pouco mais difícil de entender do que seu trabalho anterior. Não é existencial no sentido que a *Fenomenologia da Percepção* o é. Este texto anterior é caracterizado por numerosas descrições fenomenológicas de nossa atividade cotidiana e das situações que nos confrontam, e seu trabalho posterior está mais preocupado com questões ontológicas.

Ontologia significa apenas o estudo do Ser, daquilo que permite que as coisas existam, e é nesse tipo de terreno que Merleau-Ponty se move. Pode-se até sugerir que *O Visível e o Invisível* dá os resultados da *Fenomenologia da Percepção* seu significado ontológico. Nesse sentido, o pensamento influenciado e, muitas vezes, psicológico de seus trabalhos anteriores, revelar-se-ia também pressupondo uma explicação da estrutura do Ser, que só mais tarde veio a ser elaborada. É evidente, no entanto, que seu pensamento mudou na medida em que a noção de subjetividade, e seu lugar de controle, é ainda mais diminuída. As referências ao corpo-sujeito também estão visivelmente ausentes em sua filosofia posterior, e ele parece ter decidido que tal terminologia é inadequada. As consequências desse afastamento de uma orientação subjetiva se tornarão mais aparentes quando considerarmos sua ontologia mais adiante neste ensaio.

Merleau-Ponty também faz outro comentário importante sobre a *Fenomenologia da Percepção*, e suas razões para escrever uma nova ontologia, que vale a pena explorar. Segundo ele, um dos principais fatores que o levaram a trilhar esse caminho diferente foi a convicção de que o cogito tácito ou pré-reflexivo de sua filosofia anterior é problemático (VI 179). O cogito pré-reflexivo é basicamente apenas a ideia de que existe um cogito antes da linguagem, ou, para dizer de forma grosseira, que existe um eu anterior tanto à linguagem quanto ao pensamento com o qual podemos almejar um contato mais próximo. A noção de um cogito pré-reflexivo pressupõe, portanto, a possibilidade de uma consciência sem linguagem e exhibe algo como um desejo nostálgico de retornar a alguma experiência bruta e primordial. Isso é algo pelo qual pensadores como Irigaray criticaram Merleau-Ponty, e em *O Visível e o Invisível* ele veio para compartilhar esse tipo de preocupação.

Em suas próprias palavras, ele sugere que, embora esse conceito de cogito pré-reflexivo, ou tácito, possa dar a entender como a linguagem não é impossível, não pode, no entanto, dar a entender como ela é possível (VI 179). Embora um lógico possa fazer uma careta com tal sugestão, Merleau-Ponty certamente está ciente desse paradoxo e procura explicar os problemas que ele associa a esse conceito de cogito tácito. Ele sugere que, como todas as outras filosofias da consciência, sua noção de cogito pré-reflexivo depende da ilusão da significação não linguística e *O Visível e o Invisível* tentam questionar a própria coerência de tal conceito. Como ele afirma em uma de suas “notas de trabalho”:

“O que chamo de cogito tácito é impossível. Para ter a ideia de pensar (no sentido de pensamento de ver e pensamento de sentir), para fazer a redução fenomenológica às próprias coisas, para

regressar à imanência e à consciência, é preciso ter palavras. É pela combinação de palavras que formo a atitude transcendental” (VI 171).

Mais tarde, ele passa a falar da “mitologia da autoconsciência à qual a palavra consciência se refere” e afirma que “existem apenas diferenças entre significações” e linguagem (VI 171).

Segundo Merleau-Ponty, o cogito tácito é, portanto, um produto da linguagem, e da linguagem do filósofo, em particular. Ele continua a falar de um mundo de silêncio, mas o conceito do cogito pré-reflexivo importa a linguagem da filosofia da consciência para a equação e, portanto, deturpa a relação entre visão e fala. A famosa redução fenomenológica às próprias coisas, que tenta isolar o mundo exterior, é, portanto, encarada como uma nostalgia deslocada e não como uma possibilidade real.

Há um sentido em que a desistência de Merleau-Ponty do cogito pré-reflexivo também acarreta algo como uma desistência da fenomenologia, apesar do fato de que a incorporação ainda é um fator importante em *O Visível e o Invisível*. A título de esclarecimento, vale notar que ele ainda pensa que a análise do corpo é uma das melhores maneiras de evitar a dicotomia sujeito-objeto que ele afirma ser típica da maior parte do pensamento filosófico. Ao mesmo tempo, entretanto, seu abandono da ideia de um cogito pré-reflexivo, ou consciência antes do significado linguístico, no mínimo serve para radicalizar a fenomenologia. Isso também significa que a linguagem passa a desempenhar um papel muito mais importante em sua filosofia do que anteriormente.

De fato, Merleau-Ponty usou tanto a linguística quanto a ênfase do estruturalismo baseada na linguagem para criticar Sartre, entre outros de seus contemporâneos, que só atribuíam à linguagem um papel mínimo em suas filosofias. Ele também era amigo e usava o trabalho de pessoas como Jacques Lacan (um psicanalista que sugeriu que o inconsciente é

estruturado como uma linguagem), Claude Levi-Strauss (um antropólogo estruturalista que dedicou sua principal obra *A Mente Selvagem* à memória de Merleau-Ponty), e também Ferdinand De Saussure (um linguista que mostrou o papel fundamental que as diferenças desempenham na linguagem e cujo trabalho inspirou muitos filósofos recentes, incluindo Derrida).

Merleau-Ponty estava, portanto, muito envolvido no que é chamado de virada linguística, e um aspecto curioso do lugar de Merleau-Ponty dentro da tradição filosófica é que, apesar da atenção duradoura que ele concede ao problema da linguagem, o trabalho de pensadores como aqueles citados acima, e outros que se inspiraram neles (Derrida e Foucault, por exemplo), tem sido usado para criticá-lo. De uma maneira importante, ele paradoxalmente lançou as bases para sua própria difamação e falta de moda nos círculos intelectuais franceses, e foi apenas nos últimos 15 anos que se percebeu que sua fenomenologia levou muito a sério as reivindicações de tais pensadores e até mesmo antecipou alguns aspectos do que veio a ser chamado de pensamento "pós-moderno". Lévi-Strauss realmente encontra *O Visível e o Invisível* são uma síntese do estruturalismo com a fenomenologia, e ele não está sozinho nesse aspecto.

b. O Quiasma/Reversibilidade

Em vez de manter um dualismo tradicional em que mente e corpo, sujeito e objeto, eu e outro, e assim por diante, são entidades discretas e separadas, em *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty argumenta que há um sentido importante em que tais pares também estão associados. Por exemplo, ele não contesta que há uma divergência, ou deiscência, em nossa situação corporificada que se evidencia na diferença que existe entre

tocar e ser tocado, entre olhar e ser olhado, ou entre o senciente e o sensível em seu vocabulário próprio.

Ao contrário, essa divergência é considerada um fator necessário e constitutivo para permitir que a subjetividade seja possível. No entanto, ele sugere que, em vez de envolver um simples dualismo, essa divergência entre tocar e ser tocado, ou entre o senciente e o sensível, também permite a possibilidade de sobreposição e invasão entre esses dois termos.

Por exemplo, Merleau-Ponty fez a famosa sugestão de que a experiência do toque não pode ser entendida sem referência ao potencial tácito para que essa situação seja revertida. Como aponta Thomas Busch, *O Visível e o Invisível* destaca que “no toque do corpo de si mesmo é encontrada uma diferenciação e uma invasão que não é nem pura identidade nem não-identidade” (MPHP 110). Justificar esta afirmação em detalhes adequados nos levaria muito longe das principais preocupações deste ensaio, mas é importante reconhecer que a inicial de Merleau-Ponty, e eu acho que a presunção permissível, é que nunca podemos tocar simultaneamente nossa mão direita enquanto ela está também tocando um objeto do mundo. Ele sugere que “ou minha mão direita realmente passa para a categoria dos tocados, mas então seu domínio sobre o mundo é interrompido, ou ela retém seu domínio sobre o mundo, mas então eu realmente não o toco” (VI 148). Existe então, um gap (ou *ecart* em francês) entre nós mesmos como tocantes e nós mesmos como tocados, uma divergência entre os aspectos sencientes e sensíveis de nossa existência, mas essa lacuna é importantemente distinta de meramente restabelecer ainda outro dualismo. Tocar e tocar não são simplesmente ordens separadas de ser no mundo, pois são reversíveis, e essa imagem de nossa mão esquerda tocando nossa mão direita faz mais do que meramente

representar a capacidade do corpo de ser tanto objeto perceptivo quanto sujeito da percepção em constante oscilação (como é sem dúvida o caso na dicotomia observada, observada, de Sartre, bem como nas oscilações senhor-escravo que tal concepção induz). Como sugere Merleau-Ponty:

"Posso identificar a mão tocada na mesma que daqui a pouco estará tocando... Nesse feixe de ossos e músculos que minha mão direita apresenta à minha esquerda, posso antecipar por um instante a encarnação dessa outra mão direita, viva e móvel, que empurro para as coisas para explorá-las. O corpo tenta... tocar-se enquanto é tocado e inicia uma espécie de reflexão reversível" (PP 93).

Isso sugere que a mão que tocamos, enquanto toca um objeto inanimado, não é apenas outro "objeto", mas outra substância carnal que é capaz de inverter a situação atual e ser móvel e até agressiva. Dado que não podemos tocar a nós mesmos, ou mesmo a outra pessoa, sem esse reconhecimento de nossa própria tangibilidade e capacidade de sermos tocados pelos outros, parece que a consciência de como é ser tocado invade, ou mesmo sobrevém, à experiência de tocar (VI 147).

Qualquer distinção absoluta entre estar no mundo como tocante e estar no mundo como tocado, priva os fenômenos existenciais de sua verdadeira complexidade. Nossa subjetividade corporificada nunca está localizada puramente em nossa tangibilidade ou em nosso toque, mas no entrelaçamento desses dois aspectos, ou onde as duas linhas de um quiasma se cruzam. O quiasma, então, é simplesmente uma imagem para descrever como essa sobreposição e invasão pode ocorrer entre um par que, no entanto, mantém uma divergência, na medida em que tocar e tocar obviamente nunca são exatamente a mesma coisa.

De acordo com Merleau-Ponty, essas observações também retêm uma aplicabilidade que se estende muito além da relação existente entre

tocar e ser tocado. Ele afirma que mente e corpo (VI 247, 259), a fé perceptiva e sua articulação (VI 93), sujeito e objeto, eu e mundo (VI 123), bem como muitos outros dualismos relacionados, estão todos associados quiasmicamente, e ele chama essa interdependência dessas várias noções diferentes de carne (VI 248-51). As consequências bastante radicais desse entrelaçamento tornam-se mais óbvias quando Merleau-Ponty começa a descrever as interações dessa carne corporificada. Em um estágio de *O Visível e o Invisível* ele sugere que a percepção de que o mundo não é simplesmente um objeto:

“não significa que houve uma fusão ou coincidência de mim com ele: ao contrário, isso ocorre porque uma espécie de deiscência abre meu corpo em dois, e porque entre meu corpo olhado e meu corpo olhando, meu corpo tocado e meu corpo tocando, há sobreposição ou invasão, de modo que podemos dizer que as coisas passam para dentro de nós, assim como nós para as coisas” (VI 123).

De acordo com Merleau-Ponty, então, essa divergência não dualista entre tocar e ser tocado, que exige alguma forma de invasão entre os dois termos, também significa que o mundo é capaz de nos invadir e nos alterar, assim como somos capazes de alterar isto. Tal ontologia rejeita qualquer antinomia absoluta entre eu e mundo, bem como qualquer noção de subjetividade que priorize um indivíduo racional, autônomo, capaz de impor sua escolha a uma situação que lhe é inteiramente externa. Para colocar o problema em termos sartreanos, embora às vezes possa ser eficaz distinguir entre transcendência e facticidade [um termo técnico de Martin Heidegger que no uso de Merleau-Ponty se refere à soma de “fatos” brutos sobre nós, incluindo nossa situação social e nossos atributos físicos, habilidades e circunstâncias], ou Ser-para-si e Ser-em-si, Merleau-Ponty

pensa que tais noções também se sobrepõem de maneira a minar qualquer diferença absoluta entre esses dois termos.

Como consequência, a concepção de Sartre de uma liberdade absoluta em relação a uma situação também se torna insustentável pelo reconhecimento das maneiras pelas quais o eu e o mundo estão entrelaçados quiasmicamente, embora isso não sugira que o mundo possa ser reduzido a nós. De fato, Merleau-Ponty afirma explicitamente que precisamente o que raramente é considerado é esse fato paradoxal de que, embora sejamos do mundo, não somos o mundo (VI 127), e ao afirmar a interdependência da humanidade e das "coisas" do mundo de uma forma que não permite fusão nem distância absoluta, ele defende uma inerência corporificada de um tipo diferente.

c. O outro

Dado que ele raramente faz distinção entre a estrutura de nossas relações com os outros e a estrutura de nossas relações com o mundo, suas descrições também dizem respeito diretamente ao problema do outro, que tem recebido muita atenção nos últimos tempos sob os auspícios do que se costuma chamar de alteridade.

A ontologia quiasmática de Merleau-Ponty garante que, em certo sentido, o outro já está sempre entrelaçado dentro do sujeito, e ele sugere explicitamente que o eu e o não-eu são apenas o anverso e o reverso um do outro (VI 83, 160). Se eu puder apresentar sua posição um pouco esquematicamente, basicamente sua filosofia posterior tenta reforçar que o eu e o outro também são constituídos relacionalmente por meio de sua potencial reversibilidade. Um exemplo disso pode ser o modo como olhar para outra pessoa – ou mesmo para um pintor olhando para as árvores, segundo um dos exemplos mais enigmáticos de Merleau-Ponty – sempre

envolve também o reconhecimento tácito de que também podemos ser olhado. No entanto, em vez de simplesmente oscilar entre esses dois modos de ser – observador e observado, como diria a filosofia sartreana – para Merleau-Ponty cada experiência está prometida à outra de tal forma que nunca somos simplesmente um observador desencarnado, ou uma consciência transcendental.

Em vez disso, a alteridade do olhar do outro já está sempre envolvida em nós e, em vez de exaltar indevidamente a alteridade, colocando-a como sempre elusiva, ou reconhecível apenas como liberdade que transcende minha liberdade, em vez disso, ele afirma uma interdependência do eu e do outro que envolve essas categorias se sobrepondo e se entrelaçando, mas sem nunca se reduzirem umas às outras. Uma consequência da posição de Merleau-Ponty é que as questões relativas à alteridade do outro se tornam algo como uma abstração, pelo menos se elas tentam conceber esse outro sem referência à subjetividade com a qual ele está sempre quiasmicamente entrelaçado.

Como sugeriu Dorothy Olkowski, “se deve haver espaço no mundo para os outros como outros, deve haver alguma conexão entre o eu e o outro que exceda a vida puramente psíquica” (Olkowski 4), e isso é visto como uma necessidade ontológica, em vez de do que uma tentativa de propor uma tese que nos restitua a afeição primordial que temos pelo outro. Para Merleau-Ponty, um tratamento responsável da alteridade consiste em reconhecer que a alteridade já está sempre entrelaçada na subjetividade, ao invés de obscurecer esse fato projetando um indivíduo autopresente que é confrontado por uma alteridade que é essencialmente inacessível e além da compreensão. Longe de ser meramente uma coisa negativa, a alteridade do outro é muito complicada para ser simplesmente colocada como aquilo que sempre nos escapará, e tal descrição ignora as

maneiras importantes pelas quais o eu e o outro estão parcialmente entrelaçados.

Em *O Visível e o Invisível*, portanto, há uma reivindicação tácita sobre em que consiste um tratamento responsável da alteridade do outro, mesmo que Merleau-Ponty raramente considere noções como responsabilidade de maneira explícita. Sua ontologia final quer insistir que a alteridade é algo que só pode ser apreciado ao ser encontrado e no reconhecimento do fato de que não pode haver alteridade absoluta. Se a alteridade absoluta é apenas sinônimo de morte, e inconcebível para a humanidade, então o que deve ser considerado, segundo Merleau-Ponty, é a maneira paradoxal como o eu e o outro se entrelaçam, mas também, e ao mesmo tempo, divergente.

De fato, Merleau-Ponty também tem o cuidado de não cair vítima do que foi chamado, às vezes depreciativamente, de horizontalidade da fenomenologia. Ele dedica um capítulo inteiro intitulado "Interrogatório e intuição" para se distanciar dessa tendência da fenomenologia – que ele remonta a Hegel, Husserl e Bergson – de incluir tudo o mais sob o conceito de contexto e pano de fundo. Gerar uma coincidência entre o eu e o mundo (ou o eu e o outro) é tão antitético para seus propósitos filosóficos quanto defender uma vasta diferença abissal, e Merleau-Ponty afirma que quando estamos excessivamente seguros do outro, assim como quando estamos excessivamente inseguro do outro, uma apreensão inadequada das relações humanas acena.

Para Merleau-Ponty, a alteridade é aquilo que não pode ser reduzido à lógica de um ou/ou, como ele não quer esposar uma versão sartreana das relações humanas onde o outro nunca pode ser realmente compreendido, e ainda assim sua filosofia não ignora redutivamente essa alteridade. Ele sugere que: "essa distância infinita, essa proximidade

absoluta expressa de duas maneiras – como sobrevoo ou como fusão – a mesma relação com a própria coisa. São dois positivismos...” (VI 127), de fato, nenhum dos quais ele deseja associar à sua nova ontologia.

Na tentativa de evitar essa tendência dualista de conceber o outro como além da compreensão de um sujeito, ou como domesticado pelo sujeito e seus horizontes de significação, *O Visível e o Invisível* enfatiza que o outro já está sempre nos invadindo, embora não seja redutível a nós, e para Merleau-Ponty, o risco dessa sobreposição ao outro pode e deve estar sempre presente (VI 123). Sua filosofia consistentemente alude à maneira pela qual essa invasão não é simplesmente uma coisa ruim. Para Merleau-Ponty, interagir e influenciar o outro (mesmo contribuindo para modificá-lo permanentemente) não constitui necessariamente uma negação de sua alteridade. Pelo contrário, se bem feito, de fato atesta isso, porque estamos abertos à possibilidade de sermos influenciados e mudados pela diferença que eles trazem para nossa interação com eles. Essa é a ética que sua ontologia da carne pressupõe tacitamente,

d. Hiper-Reflexão

Antes de temas como a morte da filosofia e o não-espço da filosofia começarem a dominar o cenário filosófico, Merleau-Ponty já havia começado a articular um problema semelhante, embora possivelmente sem compartilhar exatamente as mesmas consequências niilistas que alguns proponentes mais recentes de uma com uma profunda desconfiança na filosofia da reflexão, Merleau-Ponty procurou garantir que a reflexão não fosse indevidamente exaltada na *Fenomenologia da percepção* e em *O Visível e o Invisível* reafirma essa afirmação, embora em termos ligeiramente diferentes, por meio de sua metodologia adotada de “hiper-reflexão”, que também é referida como sinônimo de

“hiperdialética”. Existem vários aspectos dessa noção que requerem delineamento, mas o mais óbvio deles diz respeito ao papel da filosofia e precisamente ao que ele pensa que ela pode realizar.

Em um estágio de *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty afirma de forma bastante controversa que nas descrições do filósofo do mundo sensível, “não há mais identidade entre a experiência vivida e o princípio de não-contradição” (VI 87). A aparente negação de Merleau-Ponty da lei da não-contradição requer uma consideração mais aprofundada, pois desafia um dos princípios mais fundamentais da filosofia ocidental desde Aristóteles. Ao explicar sua rejeição a esse princípio, ele sugere que:

“A situação do filósofo que fala distintamente daquilo de que fala, na medida em que essa situação afeta o que ele diz com um certo conteúdo latente que não é o seu conteúdo manifesto... aplicam-se, entre a operação de viver o mundo e as entidades e negatividades nas quais ele o expressa” (VI 87).

Para Merleau-Ponty, então, a experiência vivida pode entrar em contradição por causa de um resíduo dessa diferença entre o ato de falar e o que é falado, bem como uma divergência correlata entre um conteúdo latente e um conteúdo manifesto. Essa divergência que ele teoriza sugere uma situação que parece intimamente relacionada ao que Jacques Derrida tem insistido mais recentemente em sua estratégia de desconstrução, na medida em que ambos os filósofos apontam para a inevitabilidade de uma expressão filosófica contendo elementos contrários em si.

Embora Derrida também tenha considerado implicitamente a possibilidade de que a lei da não contradição possa ser falsa, ao sugerir que pode ser uma lei de impureza ou “um princípio de contaminação”, é importante verificar que existem algumas semelhanças surpreendentes entre as descrições de Merleau-Ponty e Derrida da natureza

necessariamente dupla de uma filosofia que nunca pode recapturar a fé pré-reflexiva, ou coincidir consigo mesma em um momento de autopresença. Essa estranha proximidade entre a desconstrução e a própria metodologia de Merleau-Ponty não pode ser explorada em detalhes neste ensaio, mas Jean-Francois Lyotard e Rodolphe Gasche são dois importantes pensadores "continentais" que reconheceram a maneira pela qual a noção de um hiperdesenvolvimento de Merleau-Ponty -a reflexão antecipou aspectos da desconstrução.

É claro que, ao contrário de Derrida, a crítica da reflexão de Merleau-Ponty, e seu subsequente apelo a uma hiper-reflexão, localiza-se obviamente principalmente em uma análise do corpo onde ele discerne uma divergência necessária e constitutiva dentro da situação corporificada. Como vimos, este *ecart* é descrito de várias maneiras como a diferença entre o senciante e o sensível, o tangível e o tocado e, para Merleau-Ponty, também se aplica a várias outras divergências, incluindo uma entre a fé perceptiva e sua articulação (VI 87). Mais uma vez, esse conceito é mais facilmente demonstrado por meio de um exemplo que contemplamos anteriormente - ou seja, a mão esquerda de um indivíduo tocando a mão direita, enquanto a mão direita também toca simultaneamente outro objeto. Desta situação, Merleau-Ponty sugere que:

"Se minha mão esquerda está tocando minha mão direita, e se eu desejo de repente apreender com minha mão direita o trabalho de minha mão esquerda enquanto ela toca, essa reflexão do corpo sobre si mesmo sempre falha no último momento: no momento em que sinto minha mão esquerda com minha mão direita, paro correspondentemente de tocar minha mão direita com minha mão esquerda" (VI 9, cf a PP 108).

De acordo com Merleau-Ponty, há, portanto, uma divergência fundamental dentro do corpo, mas assim como essa lacuna garante a impossibilidade de qualquer autopercepção completa e abrangente, é também o que permite a percepção e, de fato, subjetividade para ser possível. É importante verificar que, se nossa divergência corporificada inaugura nossa capacidade de percepção (bem como de linguagem e reflexão), essa mesma divergência também garante que haja certos limites sobre essa capacidade. Assim como não podemos atingir reflexivamente uma autoidentidade com a mão que estamos tocando, para Merleau-Ponty a filosofia da reflexão não pode superar inteiramente divergências semelhantes (VI 38).

Em sua crítica a Hegel, Sartre e outros, Merleau-Ponty insiste que “a reflexão recupera tudo exceto a si mesma como um esforço de recuperação, ela esclarece tudo exceto seu próprio papel” (VI 33). Há uma divergência temporal que impede que a tentativa de recuperação de sentido via reflexão coincida com aquilo que ela tenta demarcar. A tarefa da hiper-reflexão, então, é garantir que a reflexão esteja sempre consciente de sua própria finitude. Está, portanto, um pouco afastado da própria reflexão filosófica e reside no que vários teóricos chamam de não-espço da filosofia. A proximidade de tais sentimentos com Derrida tem sido amplamente reconhecida (e também ocasionalmente contestada), mas o que é irrefutável é que Merleau-Ponty está preocupado com a tendência da tradição metafísica de exaltar a autopresença, bem como o racionalismo que isso geralmente acarreta.

Embora o pensamento reflexivo tradicional seja inevitável e de fato indispensável, a ideia de que a filosofia é capaz de espelhar ou transcender a natureza é menosprezada (VI 99). A filosofia e outras atividades reflexivas

não podem recuperar a fé pré-reflexiva ou redescobrir algum imediatismo puro (VI 35, 99). Pelo contrário, afirma que:

“O que aqui propomos, e opomos à procura da essência, não é o regresso ao imediato, a coincidência, a fusão efetiva com o existente, a procura de uma integridade original, de um segredo perdido e por redescobrir, que anularia nossas perguntas e até repreenderia a linguagem. Se a coincidência for perdida, isso não é um acidente; se o Ser está oculto, isso é em si uma característica do Ser e nenhuma revelação nos fará compreendê-lo” (VI 121-2).

Claro, esta é uma caracterização bastante negativa do que a hiper-reflexão envolve, e vale a pena divagar para considerar mais precisamente o que Merleau-Ponty quer que sua filosofia alcance. De acordo com ele:

“O que chamamos de hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de atingir a verdade porque contempla sem restrições a pluralidade das relações e o que se convencionou chamar de ambiguidade. A má dialética é aquela que pensa recompor o ser por um pensamento tético, por um conjunto de enunciados, por tese, antítese e síntese; a boa dialética é aquela que tem consciência de que toda tese é uma idealização, que o Ser não é feito de idealizações ou de coisas ditas... mas de todos unidos onde a significação nunca está exceto na tendência” (VI 94).

Embora essa passagem reafirme o papel duradouro da ambiguidade em sua filosofia, a hiperdialética de Merleau-Ponty também é descrita como reconhecendo que não apenas toda tese é uma idealização, mas que o Ser não pode ser determinado por meio de tais idealizações. Ele também sugere que tal pensamento dialético:

“Abunda no mundo sensível, mas com a condição de que o mundo sensível tenha sido despojado de tudo o que as ontologias lhe

acrescentaram. Uma das tarefas da dialética, enquanto pensamento situacional, pensamento em contato com o ser, é sacudir as falsas evidências, denunciar as significações cortadas da experiência do ser, esvaziadas – e criticar-se na medida em que ele próprio se torna um deles” (VI 92).

A hiperdialética de Merleau-Ponty é concebida como um pensamento situacional que deve criticar todo pensamento que ignore a natureza condicional das idealizações, e também deve manter uma vigilância para garantir que ele próprio não se torne um deles. É por isso que Merleau-Ponty descreve seu projeto como propondo uma ontologia 'indireta', ao invés de uma ontologia direta (VI 179).

Sem dúvida, esses temas merecem uma atenção mais prolongada, mas parece haver uma conexão significativa e subestimada entre o que a hiper-reflexão de Merleau-Ponty busca alcançar e o que a metodologia desconstrutiva de Derrida tentou mais recentemente. Sem divagar indevidamente a esse respeito, sua obra mantém uma relevância para a filosofia europeia contemporânea, e até porque muitos teóricos estão convencidos de que ele é um recurso valioso que não sucumbe aos excessos de seus sucessores na cena francesa.

4. Referências e Leitura Adicional

a. Escritos

- *Aventuras da Dialética*, trad. Bem, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- *Os Escritos Essenciais de Merleau-Ponty*, ed. Fisher, Nova York: Harcourt, 1969 (referido como EW no texto principal).
- *Humanismo e Terror: Um Ensaio sobre o Problema Comunista*, trad. O'Neill, Boston: Beacon Press, 1969.

- *Fenomenologia da Percepção*, trad. Smith, Londres: Routledge e Kegan Paul, 1962 (PP no texto).
- *A Primazia da Percepção: e Outros Ensaios sobre Fenomenologia, Psicologia, Filosofia da Arte, História e Política*, ed. Edie, Evanston: Northwestern University Press, 1964 (PrP no texto).
- *Prosa do Mundo*, trad. O'Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- *Sense and Nonsense*, trad. Dreyfus & Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press, 1964 (SNS no texto).
- *Sinais*, trad. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964 (S no texto).
- *A Estrutura do Comportamento*, trad. Fischer, Londres: Methuen, 1965 (SB no texto).
- *O Visível e o Invisível*, trad. Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968 (VI no texto).

b. Alguns comentários e coleções de ensaios

- Barral, M., *Merleau-Ponty: O Papel do Corpo-Sujeito nas Relações Interpessoais*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965 (Barral no texto).
- Busch, T., e Gallagher, S., (eds) *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, Albany: State University of New York Press, 1992 (MPHP no texto).
- Crossley, N., *The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty*, Aldershot, England: Brookfield USA, Avebury Series in Philosophy, 1994 (Crossley no texto).
- Dillon, M., *Ontologia de Merleau-Ponty*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

- Dillon, M., (ed) *Ecart and Differance: Merleau-Ponty and Derrida on Seeing and Writing*, New Jersey: Humanities Press, 1997.
- Evans, F e Lawlor, L., (eds) *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, Albany: State University of New York Press, Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, 2000.
- Langer, M., *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Hampshire: MacMillan Press, 1989.
- Madison, G., *The Phenomenology of Merleau-Ponty: A Search for the Limits of Consciousness*, Athens: Ohio University Press, 1981.
- Olkowski, D., e Morley, J., (eds) *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, Albany: State University of New York Press, 1999 (Olkowski no texto).
- Priest, S., *Merleau-Ponty*, Londres: Routledge, 1998.
- Schmidt, J., *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*, New York: St Martin's Press, 1985.

Informação sobre o autor

Jack Reynolds

La Trobe University

Australia

ALBERT CAMUS

Camus (1913-1960) foi um jornalista, dramaturgo, romancista, ensaísta filosófico e laureado com o Nobel franco-argelino. Embora não fosse filósofo por formação avançada ou profissão, ele fez contribuições importantes e vigorosas para uma ampla gama de questões da filosofia moral em seus romances, resenhas, artigos, ensaios e discursos - do terrorismo e violência política ao suicídio e pena de morte. Ele é frequentemente descrito como um escritor existencialista, embora ele mesmo tenha negado o rótulo. Camus começou sua carreira literária como jornalista político e como ator, diretor e dramaturgo em sua Argélia natal. Mais tarde, enquanto vivia na França ocupada durante a Segunda Guerra Mundial, tornou-se ativo na Resistência e, de 1944 a 1947, atuou como editor-chefe do jornal *Combat*.

Em meados do século, com base na força de seus três romances (*O Estranho*, *A Peste* e *A Queda*) e dois ensaios filosóficos do tamanho de um livro (*O Mito de Sísifo* e *O Rebelde*), ele havia alcançado uma reputação e leitores internacionais. Foi nessas obras que ele introduziu e desenvolveu as ideias filosóficas gêmeas - o conceito de Absurdo e a noção de Revolta - que o tornaram famoso. Estas são as ideias que as pessoas pensam imediatamente quando ouvem o nome Albert Camus falado hoje.

O Absurdo pode ser definido como uma tensão ou oposição metafísica que resulta da presença da consciência humana - com sua demanda sempre premente por ordem e sentido na vida - em um universo essencialmente sem sentido e indiferente. Camus considerava o Absurdo uma característica fundamental e até definidora da condição humana moderna. A noção de Revolta refere-se tanto a um caminho de ação resolvida quanto a um estado de espírito. Pode assumir formas extremas como o terrorismo ou um egoísmo imprudente e desenfreado (ambos

rejeitados por Camus), mas basicamente, e em termos simples, consiste em uma atitude de desafio heroico ou resistência a tudo o que oprime os seres humanos. Ao conceder a Camus seu prêmio de literatura em 1957, o comitê do Prêmio Nobel citou seus esforços persistentes para “iluminar o problema da consciência humana em nosso tempo”.

Ele foi homenageado por sua própria geração, e ainda é admirado hoje, por ser um escritor de consciência e um defensor da literatura imaginativa como veículo de discernimento filosófico e verdade moral. Ele estava no auge de sua carreira - trabalhando em um romance autobiográfico, planejando novos projetos para teatro, cinema e televisão.

ÍNDICE

1. Vida
2. Carreira Literária
3. Camus, Literatura Filosófica e o Romance de Ideias
4. Funciona
 - a. Ficção
 - b. Drama
 - c. Ensaios, cartas, coleções em prosa, artigos e resenhas
5. Filosofia
 - a. Antecedentes e Influências
 - b. Desenvolvimento
 - c. Temas e ideias
 - I. O Absurdo
 - II. Revolta
 - III. O lado de fora
 - IV. Culpa e Inocência
 - V. Cristianismo vs. “Paganismo”

VI. Individual vs. História e Cultura de Massa

VII. Suicídio

VIII. A pena de morte

6. Existencialismo

7. Camus, Colonialismo e Argélia

8. Significado e Legado

9. Referências e Leituras Adicionais

a. Obras de Albert Camus

b. Estudos Críticos e Biográficos

1. Vida

Albert Camus nasceu em 7 de novembro de 1913, em Mondovi, uma pequena vila perto da cidade portuária de Bonê (atual Annaba), na região nordeste da Argélia Francesa. Ele era o segundo filho de Lucien Auguste Camus, veterano militar e balconista de expedição de vinho, e de Catherine Helene (Sintes) Camus, governanta e trabalhadora de meio período (nota: embora Camus acreditasse que seu pai era alsaciano e um emigrante de primeira geração, pesquisas do biógrafo Herbert Lottman indicam que a família Camus era originária de Bordeaux e que o primeiro Camus a deixar a França para a Argélia era na verdade o bisavô do autor, que no início do século 19 se tornou parte da primeira onda de colonos europeus no novo caldeirão do norte da África).

Logo após a eclosão da Primeira Guerra Mundial, quando Camus tinha menos de um ano de idade, seu pai foi chamado de volta ao serviço militar e, em 11 de outubro de 1914, morreu de ferimentos de estilhaços sofridos na primeira batalha do Marne. Quando criança, a única coisa que Camus aprendeu sobre seu pai foi que ele adoeceu violentamente depois de testemunhar uma execução pública. Essa anedota, que aparece de

forma ficcional no romance "O estrangeiro" do autor e também contada em seu ensaio filosófico "Reflexões sobre a guilhotina", afetou fortemente Camus e influenciou sua oposição à pena de morte ao longo da vida.

Após a morte de seu pai, Camus, sua mãe e seu irmão mais velho se mudaram para Argel, onde moraram com seu tio materno e avó em seu apartamento apertado no segundo andar no bairro operário de Belcourt. A mãe de Camus, Catherine, que era analfabeta, parcialmente surda e sofria de uma patologia da fala, trabalhava em uma fábrica de munição e limpava casas para ajudar a sustentar a família. Em seu romance autobiográfico publicado postumamente "O Primeiro Homem", Camus relembra esse período de sua vida com um misto de dor e afeto ao descrever as condições de extrema pobreza (o apartamento de três cômodos não tinha banheiro, eletricidade e água encanada) aliviados por viagens de caça, passeios em família, jogos de infância e flashes cênicos de sol, praia, montanha e deserto.

Camus frequentou a escola primária na Ecole Communale local, e foi lá que ele encontrou o primeiro de uma série de professores-mentores que reconheceram e estimularam a inteligência viva do menino. Essas figuras paternas o apresentaram a um novo mundo de história e imaginação e a paisagens literárias muito além das ruas empoeiradas de Belcourt e da pobreza da classe trabalhadora. Embora estigmatizado como aluno da nação (ou seja, filho de um veterano de guerra dependente do bem-estar público) e prejudicado por problemas de saúde recorrentes, Camus se destacou como estudante e acabou recebendo uma bolsa de estudos para frequentar o ensino médio no Grand Lycee, localizado perto do famoso bairro Kasbah,

Foi na escola secundária que Camus se tornou um ávido leitor (absorvendo Gide, Proust, Verlaine e Bergson, entre outros), aprendeu

latim e inglês e desenvolveu um interesse vitalício por literatura, arte, teatro e cinema. Ele também gostava de esportes, especialmente futebol, sobre o qual escreveu uma vez (relembrando sua experiência inicial como goleiro): “Aprendi ... que uma bola nunca chega da direção que você esperava. Isso me ajudou mais tarde na vida, especialmente na França continental, onde ninguém joga direito.” Foi também nesse período que Camus sofreu seu primeiro ataque grave de tuberculose, doença que o afligia, intermitentemente, ao longo de sua carreira.

Quando terminou o Bacharelado em junho de 1932, Camus já estava contribuindo com artigos para o *Sud*, uma revista mensal literária, e ansioso para uma carreira em jornalismo, artes ou ensino superior. Os quatro anos seguintes (1933-37) foram um período especialmente ocupado em sua vida, durante o qual ele frequentou a faculdade, trabalhou em biscates, casou-se com sua primeira esposa (Simone Hié), divorciou-se, ingressou brevemente no Partido Comunista e efetivamente começou sua carreira profissional, teatral e escritora. Entre seus vários empregos durante o tempo estavam períodos de trabalho de escritório de rotina, onde um trabalho consistia em uma gravação e peneiração de dados meteorológicos, como *Bartleby*, e outro envolvia embaralhar papéis em uma agência de licenças de automóveis. Pode-se muito bem imaginar que foi como resultado dessa experiência que sua famosa concepção da luta de Sísifo, desafio heroico diante do Absurdo, começou a tomar forma em sua imaginação.

Em 1933, Camus se matriculou na Universidade de Argel para obter seu diploma de estudos superiores, especializando-se em filosofia e obtendo certificados em sociologia e psicologia ao longo do caminho. Em 1936, tornou-se cofundador, junto com um grupo de jovens intelectuais, do *Théâtre du Travail*, uma companhia de atuação profissional

especializada em drama com temas políticos de esquerda. Camus serviu a empresa como ator e diretor e também contribuiu com roteiros, incluindo sua primeira peça publicada *Revolta nas Astúrias*, um drama baseado em uma revolta de trabalhadores malfadada durante a Guerra Civil Espanhola. Nesse mesmo ano, Camus também obteve seu diploma e completou sua dissertação, um estudo sobre a influência de Plotino e do neoplatonismo no pensamento e nos escritos de Santo Agostinho.

Nos três anos seguintes, Camus se estabeleceu como um autor emergente, jornalista e profissional de teatro. Após sua decepção e eventual expulsão do Partido Comunista, ele reorganizou sua companhia dramática e a renomeou como *Théâtre de l'Equipe* (literalmente Teatro da Equipe). A mudança de nome sinalizou uma nova ênfase no drama clássico e na estética de vanguarda e um afastamento da política trabalhista e do agitprop. Em 1938, ele se juntou à equipe de um novo jornal diário, o *Alger Républicain*, onde suas atribuições como repórter e revisor cobriam tudo, desde literatura europeia contemporânea até julgamentos políticos locais. Foi durante esse período que ele também publicou suas duas primeiras obras literárias - *Betwixt e Between*, uma coleção de cinco peças curtas semiautobiográficas e filosóficas (1937) e *Núpcias*, uma série de celebrações líricas intercaladas com reflexões políticas e filosóficas sobre o norte da África e o Mediterrâneo.

A década de 1940 testemunhou a ascensão gradual de Camus ao posto de intelectual literário de classe mundial. Começou a década como autor e dramaturgo aclamado localmente, mas era uma figura praticamente desconhecida fora da cidade de Argel; no entanto, ele terminou a década como um romancista, dramaturgo, jornalista, ensaísta filosófico e defensor da liberdade reconhecido internacionalmente. Esse período de sua vida começou de forma auspiciosa – guerra na Europa,

ocupação da França, censura oficial e uma repressão cada vez maior aos jornais de esquerda.

Camus ainda estava sem emprego estável ou renda fixa quando, após se casar com sua segunda esposa, Francine Faure, em dezembro de 1940, partiu de Lyon, onde trabalhava como jornalista, e retornou à Argélia. Para ajudar a fazer face às despesas, ele ensinou em meio período (história e geografia francesa) em uma escola particular em Oran. O Estrangeiro, que foi finalmente publicado em 1942 com uma resposta crítica favorável, incluindo uma longa e penetrante revisão de Jean-Paul Sartre. O romance o impulsionou para a fama literária imediata.

Camus voltou à França em 1942 e um ano depois começou a trabalhar para o jornal clandestino Combat, braço jornalístico e voz do movimento de Resistência Francesa. Durante esse período, enquanto lutava contra recorrentes surtos de tuberculose, ele também publicou O Mito de Sísifo, sua anatomia filosófica do suicídio e do absurdo, e ingressou na Gallimard Publishing como editor, cargo que ocupou até sua morte.

Após a Libertação, Camus continuou como editor de Combat, supervisionou a produção e publicação de duas peças, O Mal-entendido e Calígula, e assumiu um papel de liderança na sociedade intelectual parisiense na companhia de Sartre e Simone de Beauvoir, entre outros. No final dos anos 40, sua crescente reputação como escritor e pensador foi ampliada pela publicação de A Peste, romance alegórico e parábola ficcional sobre a ocupação nazista e o dever de revolta, e pelas viagens de palestras aos Estados Unidos e América do Sul. Em 1951 publicou O rebelde, uma reflexão sobre a natureza da liberdade e da rebelião e uma crítica filosófica da violência revolucionária.

Esta obra poderosa e controversa, com sua condenação explícita do marxismo-leninismo e sua denúncia enfática da violência desenfreada como meio de libertação humana, levou a um eventual desentendimento com Sartre e, juntamente com sua oposição à Frente de Libertação Nacional da Argélia, a ele ser tachado de reacionário na opinião de muitos comunistas europeus. No entanto, sua posição também o estabeleceu como um defensor declarado da liberdade individual e um crítico apaixonado da tirania e do terrorismo, praticados pela esquerda ou pela direita.

Em 1956, Camus publicou o romance curto e confessional *A Queda*, que infelizmente seria a última de suas grandes obras concluídas e que, na opinião de alguns críticos, é o mais elegante e o mais subestimado de todos os seus livros. Durante esse período, ele ainda sofria de tuberculose e talvez ainda mais gravemente assolado pela deterioração da situação política em sua Argélia natal – que agora passara de manifestações e ataques terroristas e guerrilheiros ocasionais para violência aberta e insurreição. Camus ainda esperava defender algum tipo de reaproximação que permitisse que a população muçulmana nativa e a minoria *pied noir* francesa vivessem pacificamente em uma nova nação descolonizada e amplamente integrada, se não totalmente independente. Infelizmente, a essa altura, como ele dolorosamente percebeu, as chances de tal resultado estavam se tornando cada vez mais improváveis.

No outono de 1957, após a publicação de *O Exílio e o Reino*, uma coleção de contos de ficção, Camus ficou chocado com a notícia de que havia recebido o Prêmio Nobel de literatura. Ele absorveu o anúncio com sentimentos mistos de gratidão, humildade e espanto. Por um lado, o prêmio foi obviamente uma tremenda honra. Por outro lado, ele não apenas sentia que seu amigo e estimado colega romancista André Malraux

era mais merecedor, mas também sabia que o próprio Nobel era amplamente considerado o tipo de prêmio geralmente dado aos artistas no final de uma longa carreira.

No entanto, como ele indicou em seu discurso de aceitação em Estocolmo, ele considerou sua própria carreira ainda em pleno voo, com muito ainda a realizar e desafios de escrita ainda maiores pela frente: "toda pessoa, e certamente todo artista, quer ser reconhecido. Eu também. Mas não consegui compreender sua decisão sem comparar seu impacto retumbante com meu próprio status real. Um homem quase jovem, rico apenas em suas dúvidas, e com seu trabalho ainda em andamento... como poderia um homem não sentir uma espécie de pânico ao ouvir um decreto que o transporta de repente... E com que sentimentos poderia aceitar esta honra num momento em que outros escritores da Europa, entre eles os maiores, estão condenados ao silêncio, e mesmo num momento em que o país onde nasceu passa por uma miséria sem fim?".

É claro que Camus não poderia saber, enquanto falava essas palavras, que a maior parte de sua carreira de escritor estava de fato para trás. Nos dois anos seguintes, ele publicou artigos e continuou a escrever, produzir e dirigir peças, incluindo sua própria adaptação de *Os Possessos*, de Dostoiévski. Ele também formulou novos conceitos para cinema e televisão, assumiu um papel de liderança em um novo teatro nacional experimental e continuou a fazer campanha pela paz e uma solução política na Argélia. Infelizmente, nenhum desses últimos projetos seria levado a cabo. Em 4 de janeiro de 1960, Camus morreu tragicamente em um acidente de carro enquanto era passageiro de um veículo dirigido por seu amigo e editor Michel Gallimard, que também sofreu ferimentos fatais. O autor foi sepultado no cemitério local em Lourmarin, uma aldeia provençal onde ele, sua esposa e filhas viveram por quase uma década.

Ao saber da morte de Camus, Sartre escreveu um elogio comovente no *France-Observateur*, saudando seu ex amigo e adversário político não apenas por suas ilustres contribuições à literatura francesa, mas especialmente pela heroica coragem moral e “humanismo teimoso” que ele trouxe à tona contra os “acontecimentos maciços e deformados do dia”.

2. Carreira Literária

De acordo com a avaliação perceptiva de Sartre, Camus era menos um romancista e mais um escritor de contos e parábolas filosóficas na tradição de Voltaire. Essa avaliação está de acordo com o próprio julgamento de Camus de que suas obras ficcionais não eram romances verdadeiros, uma forma que ele associou aos panoramas sociais densamente povoados e ricamente detalhados de escritores como Balzac, Tolstoi e Proust, mas sim contes (“contos”) e recitas (“narrativas”) combinando insights filosóficos e psicológicos.

A esse respeito, também vale a pena notar que em nenhum momento de sua carreira Camus se descreveu como um pensador profundo ou reivindicou o título de filósofo. Em vez disso, ele quase sempre se referia a si mesmo com simplicidade, mas com orgulho, como *un écrivain* – um escritor. Este é um fato importante para se ter em mente ao avaliar seu lugar na história intelectual e na filosofia do século XX, pois de forma alguma ele se qualifica como um construtor de sistemas ou teórico ou mesmo como um pensador disciplinado. Em vez disso, ele era (e aqui novamente a avaliação de Sartre é astuta) uma espécie de crítico polivalente e filósofo moderno: um desmistificador de mitologias, um crítico de fraudes e superstições, um inimigo do terror, uma voz da razão e da compaixão e um franco defensor da liberdade – em suma, uma figura na

tradição iluminista de Voltaire e Diderot. Por esta razão, ao avaliar a carreira e o trabalho de Camus, pode ser melhor simplesmente tomá-lo em sua própria palavra e caracterizá-lo antes de tudo como um escritor – aconselhadamente anexando o epíteto “filosófico” para maior precisão e definição.

3. Camus, Literatura Filosófica e Romance de Ideias

Para definir exatamente por que e em que sentido distinto Camus pode ser chamado de escritor filosófico, podemos começar comparando-o com outros autores que mereceram a designação. De imediato, podemos eliminar qualquer comparação com os esforços de Lucrécio e Dante, que se comprometeram a desdobrar cosmologias e sistemas filosóficos inteiros em versos épicos. Camus obviamente não tentou nada do tipo.

Por outro lado, podemos traçar pelo menos uma comparação limitada entre Camus e escritores como Pascal, Kierkegaard e Nietzsche – isto é, com escritores que foram antes de tudo filósofos ou escritores religiosos, mas cujas realizações estilísticas e talento literário lhes deram uma lugar especial no panteão da literatura mundial. Aqui podemos notar que o próprio Camus estava muito consciente de sua dívida para com Kierkegaard e Nietzsche (especialmente no estilo e estrutura de *O Mito de Sísifo* e *O Rebelde*) e que ele poderia muito bem ter seguido seus passos literário-filosóficos se sua tuberculose não o desviasse para a ficção e o jornalismo o impedisse de seguir uma carreira acadêmica.

Talvez o próprio Camus tenha definido melhor seu próprio status particular como escritor filosófico quando escreveu (com autores como Melville, Stendhal, Dostoiévski e Kafka especialmente em mente): “Os grandes romancistas são romancistas filosóficos”; isto é, escritores que

evitam a explicação sistemática e criam seu discurso usando “imagens em vez de argumentos” (O Mito de Sísifo 74).

Por sua própria definição, Camus é um escritor filosófico no sentido de que (a) concebeu sua própria visão de mundo distinta e original e (b) procurou transmitir essa visão principalmente por meio de imagens, personagens e eventos ficcionais e por meio de apresentação dramática, ao invés de análise crítica e discurso direto.

Ele também é um romancista de ideias e um romancista psicológico e, a esse respeito, ele certamente se compara mais de perto a Dostoiévski e Sartre, dois outros escritores que combinam uma perspectiva filosófica única e distinta, uma percepção psicológica aguda e um estilo dramático de apresentação (assim como Camus, Sartre foi um dramaturgo produtivo, e Dostoiévski continua sendo talvez o mais dramático de todos os romancistas, como Camus entendeu claramente, tendo adaptado tanto *Os irmãos Karamazov* e *Os Possuídos* para o palco.)

4. Obras

A reputação de Camus repousa em grande parte nos três romances publicados durante sua vida – *O Estranho*, *A Peste* e *A Queda* – e em seus dois principais ensaios filosóficos – *O Mito de Sísifo* e *O Rebelde*. No entanto, seu corpo de trabalho também inclui uma coleção de ficção curta, *O Exílio e o Reino*; um romance autobiográfico, *O Primeiro Homem*; uma série de obras dramáticas, mais notavelmente *Calígula*, *O Mal-entendido*, *O Estado de Sítio* e *Os Justos*; várias traduções e adaptações, incluindo novas versões de obras de Calderón, Lope de Vega, Dostoiévski e Faulkner; e uma extensa variedade de ensaios, peças em prosa, resenhas críticas, discursos e entrevistas transcritos, artigos e trabalhos de jornalismo.

Um breve resumo e descrição dos mais importantes escritos de Camus são apresentados a seguir como preparação para uma discussão mais ampla de sua filosofia e visão de mundo, incluindo suas principais ideias e temas filosóficos recorrentes.

a. Ficção

O Estranho (L'Etranger, 1942) – De suas frias linhas iniciais, “mãe morreu hoje. Ou talvez ontem; não posso ter certeza”, para sua sombria imagem final de uma execução pública programada para ocorrer sob a “indiferença benigna do universo”, o primeiro e mais famoso romance de Camus assume a forma de uma narrativa concisa, plana e em primeira pessoa, por seu personagem principal Meursault, um jovem muito comum de hábitos banais e afeto sem emoção que, inexplicavelmente e de maneira quase distraída, mata um árabe e depois é preso, julgado, condenado e sentenciado à morte. O estilo neutro do romance – típico do que o crítico Roland Barthes chamou de “grau zero de escrita” – serve como veículo perfeito para as descrições e comentários de seu narrador anti-herói, o último “outsider” e uma pessoa que parece observar tudo, inclusive sua própria vida,

A Peste (La Peste, 1947) – Ambientada na cidade costeira de Oran, o segundo romance de Camus é a história de um surto de peste, traçada desde seu início sutil, insidioso e ignorado e domínio horrível e aparentemente irresistível até seu clímax e declínio final, tudo contado do ponto de vista de um dos sobreviventes. Camus não fez nenhum esforço para esconder o fato de que seu romance era parcialmente baseado e poderia ser interpretado como uma alegoria ou parábola da ascensão do nazismo e do pesadelo da Ocupação.

No entanto, a metáfora da peste é mais complicada e mais flexível do que isso, estendendo-se para significar o Absurdo em geral, bem como qualquer calamidade ou desastre que teste a coragem dos seres humanos, sua resistência, sua solidariedade, seu senso de responsabilidade, sua compaixão e sua vontade. No final do romance, a praga finalmente recua.

A Queda (La Chute, 1956) – o terceiro romance de Camus, e o último a ser publicado durante sua vida, é na verdade um monólogo dramático pronunciado por M. Jean-Baptiste Clamence, um dissipado, cínico, ex-advogado parisiense (que agora chama a si mesmo de “juiz-penitente”) para um auditor não identificado (portanto, indiretamente para o leitor).

Situado em um bar decadente no distrito da luz vermelha de Amsterdã, o trabalho é uma pequena obra-prima de compressão e estilo: um romance confessional (e semiautobiográfico), um estudo de caráter cativante e retrato psicológico, e ao mesmo tempo um discurso filosófico abrangente sobre culpa e inocência, expiação e punição, bem e mal.

b. Drama

Camus começou sua carreira literária como dramaturgo e diretor de teatro e estava planejando novas obras dramáticas para cinema, teatro e televisão no momento de sua morte. Além de suas quatro peças originais, ele também publicou várias adaptações de sucesso (incluindo peças de teatro baseadas em obras de Faulkner, Dostoiévsky e Calderón). Ele se orgulhava particularmente de seu trabalho como dramaturgo e homem do teatro. No entanto, suas peças nunca alcançaram a mesma popularidade, sucesso crítico ou nível de incandescência que seus romances mais famosos e ensaios importantes.

Calígula (1938, produzido pela primeira vez em 1945) – “Os homens morrem e não são felizes”. Tal é a queixa contra o universo pronunciada

pelo jovem imperador Calígula, que na peça de Camus é menos o lunático assassino, escravo do incesto, narcisista e megalomaníaco da história romana do que um mártir-herói teatral do Absurdo: um homem que carrega sua discussão filosófica com a falta de sentido da existência humana a uma espécie de extremo fanático, mas lógico. Camus descreveu seu herói como um homem “obcecado pelo impossível” disposto a perverter todos os valores e, se necessário, destruir a si mesmo e a todos ao seu redor na busca da liberdade absoluta. Calígula foi a primeira tentativa de Camus de retratar uma figura em absoluto desafio ao Absurdo.

O mal-entendido (Le Malentendu, 1944) – Nesta exploração sombria do Absurdo, um filho volta para casa enquanto esconde sua verdadeira identidade de sua mãe e irmã. As duas mulheres administram uma pensão onde, para sobreviver, assassinam e roubam silenciosamente seus clientes. Através de um emaranhado de mal-entendidos e identidade equivocada, eles acabam assassinando seu visitante não reconhecido. Camus explicou o drama como uma tentativa de capturar a atmosfera de mal-estar, corrupção, desmoralização e anonimato que ele experimentou enquanto vivia na França durante a ocupação alemã. Apesar dos temas sombrios e do estilo sombrio da peça, ele descreveu sua filosofia como “otimista”.

Estado de Sítio (L'Etat de Siege, 1948) – Este estranho drama alegórico combina características do jogo de moralidade medieval com elementos de Calderón e do barroco espanhol; ele também apresenta temas apocalípticos, pedaços de comédia de *music hall* e uma boa medida de coleção de teatros de vanguarda. A obra marcou um afastamento significativo do estilo dramático normal de Camus. Também resultou em desaprovação praticamente universal e críticas negativas de frequentadores de teatro e críticos de Paris, muitos dos quais esperavam uma peça baseada no recente romance de Camus, A Peste. A peça se

passa na cidade portuária espanhola de Cádiz, famosa por suas praias, carnavais e músicos de rua.

No final do primeiro ato, os cidadãos normalmente descontraídos e despreocupados caem sob o domínio de um ditador espalhafatoso e uniformizado chamado Peste (baseado no Generalíssimo Franco) e seu secretário de prancheta (que acaba sendo uma encarnação moderna e burocrática da figura medieval Morte). Uma das preocupações proeminentes da peça é o tema orwelliano da degradação da linguagem via política totalitária e burocracia (simbolizada no palco por pedidos de silêncio, cenas em pantomima e um coro amordaçado). Como observa um personagem, “estamos constantemente nos aproximando daquele momento perfeito em que nada que alguém diga vai despertar o menor eco na mente de outra pessoa”.

Os Justos (*Les Justes*, 1950) – Apresentada pela primeira vez em Paris com críticas amplamente favoráveis, esta peça é baseada em personagens da vida real e um evento histórico real: o assassinato em 1905 do grão-duque russo Sergei Alexandrovich por Ivan Kalyayev e outros membros da Organização de Combate do Partido Socialista Revolucionário. A peça dramatiza efetivamente as questões que Camus mais tarde exploraria em detalhes em *O Rebelde*, especialmente a questão de saber se atos de terrorismo e violência política podem ser moralmente justificados (e em caso afirmativo, com quais limitações e em quais circunstâncias específicas).

O histórico Kalyayev desperdiçou sua oportunidade original de bombardear a carruagem do Grão-Duque porque o Duque estava acompanhado por sua esposa e dois sobrinhos jovens. No entanto, este não foi um ato de consciência da parte de Kalyayev, mas uma decisão puramente prática baseada em seu cálculo de que o assassinato de

crianças seria um retrocesso para a revolução. Após a conclusão bem-sucedida de sua missão de bombardeio e a prisão subsequente, Kalyayev saudou sua execução por motivos igualmente práticos e puramente políticos, acreditando que sua morte promoveria a causa da revolução e da justiça social.

O Kalyayev de Camus, por outro lado, é uma figura muito mais angustiada e conscienciosa, nem tão frio nem tão calculista quanto sua contraparte da vida real. Ao ver as duas crianças na carruagem, ele se recusa a jogar sua bomba não porque isso seria politicamente inconveniente, mas porque está emocionalmente sobrecarregado, temporariamente enervado pela expressão triste em seus olhos. Da mesma forma, no final da peça, ele abraça sua morte não tanto porque ela ajudará a revolução, mas quase como uma forma de penitência cármica, como se fosse realmente algum tipo de dever sagrado ou exigência metafísica que deve ser cumprida para que a verdadeira justiça seja alcançada.

c. Ensaios, cartas, coleções em prosa, artigos e resenhas

O Averso e o Direito (*L'Envers et l'endroit*, 1937) – Esta pequena coleção de peças filosóficas semiautobiográficas, semificcionais poderia ser descartada como juvenil e amplamente ignorada se não fosse pelo fato de representar a primeira tentativa de Camus formular uma perspectiva de vida e uma visão de mundo coerentes. A coleção, que de certa forma serve de germe ou ponto de partida para a filosofia posterior do autor, é composta por cinco ensaios líricos. Em “Ironia” (“*L'Ironie*”), reflexão sobre juventude e velhice, Camus afirma, à maneira de um jovem discípulo de Pascal, nossa essencial solidão na vida e na morte. Em “Entre o sim e o não” (“*Entre Oui et Non*”) ele sugere que esperar é tão vazio e inútil quanto desesperar, mas ele vai além do niilismo ao postular um valor fundamental

para a existência-no-mundo. Em "A morte na alma" ("La Mort dans l'ame") ele fornece uma espécie de revisão de viagem existencial, contrastando suas impressões da Europa Central e Oriental (que ele vê como purgatorial e necrosante) com a vida mais espontânea da Itália e da cultura mediterrânea.

A peça afirma assim a preferência ao longo da vida do autor pela cor e vitalidade do mundo mediterrâneo, e especialmente do norte da África, em oposição ao que ele percebe como a frieza sem alma da Europa moderna. Em "Amor à vida" ("Amour de vivre") ele afirma que não pode haver amor pela vida sem desespero da vida e, portanto, reafirma amplamente a visão essencialmente trágica da Grécia Antiga de que a própria beleza da existência humana depende em grande parte de sua brevidade e fragilidade. O ensaio de conclusão, "O avesso e o direito" ("L'Envers et l'endroit"), resume e enfatiza novamente os temas românticos da coleção como um todo: nossa fundamental "solidão", a importância da imaginação e a abertura à experiência, o imperativo de "viver como se...".

Núpcias (Noces, 1938) – Esta coleção de quatro narrativas rapsódicas complementa e amplifica a filosofia juvenil expressa em O avesso e o direito. Que a alegria está necessariamente entrelaçada com o desespero, que a brevidade da vida confere um prêmio à experiência intensa e que o mundo é belo e violento – esses são, mais uma vez, os principais temas de Camus. "Verão em Argel", que é provavelmente o melhor (e mais conhecido) dos ensaios da coleção, é uma celebração lírica, às vezes quase extática, do mar, do sol e da paisagem norte-africana. Afirmando um credo desafiadoramente ateu, Camus conclui com uma das ideias centrais de sua filosofia: "Se há pecado contra a vida, não consiste tanto em se desesperar, mas em esperar outra vida e em fugir da implacável grandeza desta."

O Mito de Sísifo (*Le Mythe de Sisyphe*, 1943) – Se há uma única obra de não-ficção que pode ser considerada uma afirmação essencial ou fundamental da filosofia de Camus, é este extenso ensaio sobre a ética do suicídio (eventualmente traduzido e reembalado para publicação americana em 1955). É aqui que Camus apresenta formalmente e articula plenamente sua ideia mais famosa, o conceito do Absurdo, e sua imagem igualmente famosa da vida como uma luta de Sísifo.

Desde sua provocativa frase de abertura – “Existe apenas um problema filosófico realmente sério, e esse é o suicídio” – até sua conclusão comovente e paradoxal – “A própria luta em direção às alturas é suficiente para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz” – o livro tem algo interessante e desafiador em quase todas as páginas e é repleto de aforismos e insights brilhantes. No final, Camus rejeita o suicídio: o Absurdo não deve ser evitado nem pela religião (“suicídio filosófico”) nem pela aniquilação (“suicídio físico”); a tarefa de viver não deve apenas ser aceita, deve ser abraçada.

O Rebelde (*L'Homme Revolte*, 1951) – Camus considerou este trabalho uma continuação da investigação crítica e filosófica do Absurdo que ele iniciou com O Mito de Sísifo. Só que desta vez sua principal preocupação não é o suicídio, mas o assassinato. Ele aborda a questão de saber se atos de terrorismo e violência política podem ser moralmente justificados, que é basicamente a mesma questão que ele havia abordado anteriormente em sua peça Os Justos.

Depois de argumentar que uma vida autêntica envolve inevitavelmente alguma forma de revolta moral consciente, Camus acaba concluindo que apenas em casos raros e muito bem definidos a violência política é justificada. A crítica de Camus à violência revolucionária e ao terror neste trabalho, e particularmente sua avaliação cáustica do

marxismo-leninismo (que ele acusou de sacrificar vidas inocentes no altar da História), tocou os nervos em toda a Europa e levou em parte à sua célebre rixa com Sartre e outros esquerdistas franceses.

Resistência, rebelião e morte (1960) – Esta coleção póstuma interessa aos estudantes de Camus principalmente porque reúne uma variedade incomum de seus escritos de não-ficção sobre uma ampla gama de tópicos, desde arte e política até as vantagens do pessimismo e as virtudes (do ponto de vista de um descrente) do cristianismo. De especial interesse são duas peças que ajudaram a garantir a reputação mundial de Camus como uma voz da liberdade: “Cartas a um amigo alemão”, um conjunto de quatro cartas originalmente escritas durante a ocupação nazista, e “Reflexões sobre a guilhotina”, uma denúncia da pena de morte citada para menção especial pelo comitê do Nobel e, eventualmente, revisada e republicada como um ensaio complementar para acompanhar o colega adversário da pena de morte, “Reflexões sobre o enforcamento”, de Arthur Koestler.

5. Filosofia

Para enfatizar novamente um ponto feito anteriormente, Camus se considerava antes de tudo um escritor (*un écrivain*). De fato, o orientador da dissertação de Camus escreveu em sua dissertação a avaliação: “Mais um escritor do que um filósofo”. E em vários momentos de sua carreira também aceitou os rótulos de jornalista, humanista, romancista e até moralista. No entanto, ele aparentemente nunca se sentiu à vontade para se identificar como filósofo – um termo que ele parece ter associado a um treinamento acadêmico rigoroso, pensamento sistemático, consistência lógica e uma doutrina ou corpo de ideias coerente e cuidadosamente definido.

Isso não quer dizer que Camus carecia de ideias ou dizer que seu pensamento não pode ser considerado uma filosofia pessoal. É simplesmente apontar que ele não foi um pensador sistemático, ou mesmo notavelmente disciplinado e que, ao contrário de Heidegger e Sartre, por exemplo, ele mostrou muito pouco interesse pela metafísica e ontologia, o que parece ser uma das razões pelas quais ele consistentemente negou que fosse um existencialista. Em suma, ele não era muito dado à filosofia especulativa ou a qualquer tipo de teorização abstrata. Seu pensamento é quase sempre relacionado a eventos atuais (por exemplo, a Guerra Espanhola, revolta na Argélia) e é consistentemente fundamentado na realidade moral e política realista.

a. Antecedentes e Influências

Embora tenha sido batizado, criado e educado como católico e invariavelmente respeitoso para com a Igreja, Camus parece ter sido um pagão nato que quase não mostrava nenhum instinto de crença no sobrenatural. Mesmo quando jovem, ele era mais um adorador do sol e amante da natureza do que um menino notável por sua piedade ou fé religiosa. Por outro lado, não há como negar que a literatura e a filosofia cristãs serviram como uma influência importante em seu pensamento inicial e desenvolvimento intelectual. Como um jovem estudante do ensino médio, Camus estudou a Bíblia, leu e saboreou os místicos espanhóis Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, e foi apresentado ao pensamento de Santo Agostinho, que mais tarde serviria como tema de sua dissertação de bacharelado e se tornaria - como um colega escritor norte-africano, quase existencialista e observador-crítico consciencioso de sua própria vida - uma importante influência ao longo da vida.

Na faculdade, Camus absorveu Kierkegaard, que, depois de Agostinho, foi provavelmente a maior influência cristã em seu pensamento. Ele também estudou Schopenhauer e Nietzsche – sem dúvida os dois escritores que mais auxiliaram em seu próprio caminho de pessimismo desafiador e ateísmo. Outras influências notáveis incluem não apenas os principais filósofos modernos do currículo acadêmico – de Descartes e Spinoza a Bergson – mas também, e tão importante quanto, escritores filosóficos como Stendhal, Melville, Dostoiévski e Kafka.

b. Desenvolvimento

As duas primeiras expressões da filosofia pessoal de Camus são suas obras *O Aveso* e *o Direito* (1937) e *Núpcias* (1938). Aqui ele desenvolve o que é essencialmente uma celebração hedonista, na verdade quase primitivista, da natureza e da vida dos sentidos. Na tradição poética romântica de escritores como Rilke e Wallace Stevens, ele oferece uma forte rejeição de todas as vidas futuras e um abraço enfático do aqui e agora. Não há salvação, argumenta ele, nem transcendência; há apenas o gozo da consciência e do ser natural. Uma vida, esta vida, é suficiente. Céu e mar, montanha e deserto, têm sua própria beleza e magnificência e constituem um céu suficiente.

O crítico John Cruikshank denominou esse estágio do pensamento de Camus de “ateísmo ingênuo” e o atribuiu ao seu “mediterrâneo” extático e um tanto imaturo. “Naïve” parece uma caracterização adequada para uma filosofia que é romanticamente ousada e descomplicada, mas um tanto carente de sofisticação e clareza lógica. Por outro lado, se tivermos em mente a formação teatral de Camus e a preferência pela apresentação dramática, pode haver mais profundidade e complexidade em seu pensamento aqui do que aparenta. Ou seja, assim como seria

simplista e redutivo equiparar a filosofia da revolta de Camus à de seu personagem Calígula (que é no máximo uma espécie de porta-voz extremista ou louco do autor), da mesma forma é possível que os *pensées* e opiniões apresentadas em *Núpcias* e *O Averso* e *o Direito* não são tanto os pontos de vista de Camus, mas são observações poeticamente elevadas de um narrador artisticamente trabalhado - um exuberante alter ego que é muito mais espontâneo e de espírito livre do que seu autor mais naturalmente reservado e sóbrio.

De qualquer forma, independentemente dessa avaliação das ideias expressas em *O Averso* e *o Direito* e *Núpcias*, fica claro que esses primeiros escritos representam um estágio inicial importante, embora comparativamente bruto e simples, no desenvolvimento de Camus como pensador, onde suas opiniões diferem marcadamente de sua filosofia mais madura em vários aspectos notáveis. Em primeiro lugar, o Camus das *Núpcias* ainda é um jovem de vinte e cinco anos, cheio de *joie de vivre* juvenil. Ele favorece uma vida de impulso e ousadia como foi honrado e praticado tanto na literatura romântica quanto nas ruas de Belcourt.

Recém-casado e divorciado, criado na pobreza e em ambientes fechados, cercado por problemas de saúde, este jovem desenvolve uma paixão compreensível por ar puro, espaço aberto, sonhos coloridos, vistas panorâmicas e as perspectivas e desafios de tirar o fôlego do mundo maior. Consequentemente, o Camus do período 1937-38 é um escritor decididamente diferente do Camus que subirá ao estrado em Estocolmo quase vinte anos depois.

O jovem Camus é mais um sensualista e buscador de prazeres, mais um dândi e esteta, do que a figura mais endurecida e austera que suportará a Ocupação enquanto serve na clandestinidade francesa. Ele é um escritor apaixonado em sua convicção de que a vida deve ser vivida de

forma vívida e intensa - na verdade, de forma rebelde (para usar o termo que assumirá cada vez mais importância em seu pensamento). Ele também é um escritor atraído por causas, embora ainda não seja o autor que se tornará mundialmente famoso por sua seriedade moral e compromisso apaixonado com a justiça e a liberdade. Tudo isso é compreensível. Afinal, o Camus de meados da década de 1930 ainda não havia testemunhado e absorvido o espetáculo devastador e os efeitos desiludidos da Guerra Civil Espanhola, a ascensão do fascismo, do hitlerismo e do stalinismo, o surgimento da guerra total e das armas de destruição em massa, e o terrível reinado de genocídio e terror que caracterizaria o período 1938-1945.

Foi sob pressão e em resposta direta aos acontecimentos desse período que a filosofia madura de Camus - com seu núcleo central de temas e ideias humanísticas - emergiu e gradualmente tomou forma. Essa filosofia madura não é mais um "ateísmo ingênuo", mas uma marca muito reflexiva e crítica de incredulidade. É orgulhosa e inconsolavelmente pessimista, mas não de forma polêmica ou autoritária. É inflexível, teimoso, decididamente cético. É tolerante e respeitoso com os credos religiosos mundiais, mas ao mesmo tempo totalmente antipático a eles. No final, é uma filosofia afirmativa que aceita e aprova, e à sua maneira abençoa, nossa terrível mortalidade e nosso isolamento fundamental no mundo.

c. Temas e ideias

Independentemente de estar produzindo drama, ficção ou não-ficção, Camus em seus escritos maduros quase sempre retoma e reexplora as mesmas questões filosóficas básicas. Esses topoi recorrentes constituem os componentes-chave de seu pensamento. Eles incluem temas como o Absurdo, alienação, suicídio e rebelião que quase automaticamente vêm à

mente sempre que seu nome é mencionado. Portanto, qualquer resumo de seu lugar na filosofia moderna seria incompleto sem pelo menos uma breve discussão dessas ideias e como elas se encaixam para formar uma visão de mundo distinta e original.

I. O Absurdo

Mesmo os leitores não familiarizados com as obras de Camus estão cientes de sua reputação como o expositor filosófico, anatomista e poeta-apóstolo do Absurdo. De fato, como até escritores de *sitcoms* e comediantes de *stand-up* aparentemente entendem (fato estranho: o episódio final cômico de Seinfeld foi comparado a O Estranho, e o pensamento de Camus foi usado para explicar episódios de Os Simpsons), é em grande parte através do pensamento e dos escritos do autor franco-argelino de que o conceito de absurdo se tornou parte não apenas da literatura mundial e da filosofia do século XX, mas também da cultura popular moderna.

O que significa então a noção de Absurdo? Ao contrário da visão transmitida pela cultura popular, o Absurdo (pelo menos nos termos de Camus) não se refere simplesmente a uma vaga percepção de que a vida moderna é repleta de paradoxos, incongruências e confusão intelectual (embora essa percepção seja certamente consistente com sua fórmula). Em vez disso, como ele enfatiza e tenta deixar claro, o Absurdo expressa uma desarmonia fundamental, uma incompatibilidade trágica, em nossa existência. Com efeito, ele argumenta que o Absurdo é o produto de uma colisão ou confronto entre nosso desejo humano de ordem, significado e propósito na vida e o vazio e indiferente "silêncio do universo": "O absurdo não está no homem nem no mundo", explica Camus, "mas na presença deles juntos... é o único vínculo que os une".

Então aqui estamos nós: pobres criaturas buscando desesperadamente esperança e significado em um mundo sem esperança e sem sentido. Sartre, em seu ensaio-resenha de *O Estranho*, fornece um brilho adicional à ideia: "O absurdo, com certeza, não reside no homem nem no mundo, se você considerar cada um separadamente. Mas como a característica dominante do homem é 'estar no mundo', o absurdo é, no fundo, uma parte inseparável da condição humana". O Absurdo, então, se apresenta na forma de uma oposição existencial. Ela surge da demanda humana por clareza e transcendência, por um lado, e um cosmos que não oferece nada disso, por outro. Tal é o nosso destino: habitamos um mundo indiferente aos nossos sofrimentos e surdo aos nossos protestos.

Na visão de Camus, há três possíveis respostas filosóficas a essa situação. Duas delas ele condena como evasivas, e a outra ele apresenta como uma solução adequada.

A primeira escolha é direta e simples: suicídio físico. Se decidirmos que uma vida sem algum propósito ou significado essencial não vale a pena ser vivida, podemos simplesmente escolher nos matar. Camus rejeita essa escolha como covarde. Em seus termos, é um repúdio ou renúncia à vida, não uma verdadeira revolta.

A segunda escolha é a solução religiosa de postular um mundo transcendente de consolo e significado além do Absurdo. Camus chama essa solução de "suicídio filosófico" e a rejeita como transparentemente evasiva e fraudulenta. Adotar uma solução sobrenatural para o problema do Absurdo (por exemplo, através de algum tipo de misticismo ou salto de fé) é aniquilar a razão, que na visão de Camus é tão fatal e autodestrutiva quanto o suicídio físico. Com efeito, em vez de se retirar do confronto absurdo entre o eu e o mundo como o suicídio físico, o crente religioso

simplesmente remove o mundo ofensivo e o substitui, por meio de uma espécie de abracadabra metafísica, por uma alternativa mais agradável.

A terceira opção – na visão de Camus, a única solução autêntica e válida – é simplesmente aceitar o absurdo, ou melhor ainda, abraçá-lo e continuar vivendo. Uma vez que o Absurdo, em sua opinião, é uma característica inevitável, na verdade definidora, da condição humana, a única resposta adequada a ele é a aceitação plena, inabalável e corajosa. A vida, diz ele, pode “ser vivida melhor se não tiver sentido”.

O exemplo por excelência dessa opção de coragem espiritual e revolta metafísica é o mítico Sísifo do ensaio filosófico de Camus. Condenado ao trabalho eterno em sua rocha, plenamente consciente da desesperança essencial de sua situação, Sísifo, no entanto, segue em frente. Ao fazê-lo, torna-se para Camus um ícone soberbo do espírito de revolta e da condição humana. Levantar-se a cada dia para lutar uma batalha que você sabe que não pode vencer, e fazer isso com inteligência, graça, compaixão pelos outros e até mesmo senso de missão, é enfrentar o Absurdo com espírito de verdadeiro heroísmo.

Ao longo de sua carreira, Camus examina o Absurdo de múltiplas perspectivas e através dos olhos de muitos personagens diferentes – do louco Calígula, que é obcecado pelo problema, ao estranhamente distante e ao mesmo tempo egocêntrico Meursault, que parece indiferente a ele mesmo, quando ele exemplifica e é finalmente vitimado por ele. Em O Mito de Sísifo, Camus a traça em personagens específicos da lenda e da literatura (Don Juan, Ivan Karamazov) e também em certos tipos de personagens (o Ator, o Conquistador), todos os quais podem ser entendidos como uma versão ou manifestação de Sísifo, o herói absurdo arquetípico.

[Nota: Uma noção de Absurdo bastante diferente, mas possivelmente relacionada, é proposta e analisada na obra de Kierkegaard, especialmente em Temor e Temor e A Repetição. Para Kierkegaard, no entanto, o Absurdo descreve não uma condição humana essencial e universal, mas a condição e a natureza especiais da fé religiosa - um estado paradoxal em que questões de vontade e percepção que são objetivamente impossíveis podem, no entanto, ser verdadeiras. Embora seja difícil dizer se Camus tinha Kierkegaard particularmente em mente quando desenvolveu seu próprio conceito de absurdo, pode haver pouca dúvida de que o cavaleiro da fé de Kierkegaard é, de certa forma, um importante predecessor do Sísifo de Camus: ambas as figuras estão envolvidas em coisas impossíveis e tarefas infinitamente agonizantes, que eles, no entanto, perseguem com confiança e até alegremente. No desafio quixotesco e no solipsismo do cavaleiro, Camus encontrou um modelo para seu próprio ideal de afirmação heroica e revolta filosófica.]

II. Revolta

O tema companheiro do Absurdo na obra de Camus (e o único outro tópico filosófico ao qual ele dedicou um livro inteiro) é a ideia de Revolta. O que é revolta? Simplesmente definido, é o espírito de desafio de Sísifo diante do Absurdo. Mais tecnicamente e menos metaforicamente, é um espírito de oposição contra qualquer percepção de injustiça, opressão ou indignidade na condição humana.

A rebelião no sentido de Camus começa com um reconhecimento de limites, que definem a individualidade essencial e o sentido central do ser e, portanto, não devem ser infringidos - como quando um escravo enfrenta seu mestre e diz "até agora, e não mais, serei ordenado." Essa definição do

eu como inviolável em algum momento parece ser um ato de puro egoísmo e individualismo, mas não é.

Na verdade, Camus argumenta longamente para mostrar que um ato de revolta consciente é, em última análise, muito mais do que apenas um gesto individual ou um ato de protesto solitário. O rebelde, escreve ele, sustenta que existe um "bem comum mais importante que seu próprio destino" e que existem "direitos mais importantes que ele mesmo". Ele age "em nome de certos valores que ainda são indeterminados, mas que ele sente serem comuns a si mesmo e a todos os homens" (O Rebelde 15-16).

Camus prossegue afirmando que "uma análise da rebelião leva ao menos à suspeita de que, contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo, existe uma natureza humana, como acreditavam os gregos". Afinal, "Por que se rebelar", ele pergunta, "se não há nada permanente no eu que valha a pena preservar?" O escravo que se levanta e se afirma, na verdade o faz por "bem de todos no mundo". Ele declara com efeito que "todos os homens - mesmo o homem que o insulta e o oprime - têm uma comunidade natural". Aqui podemos notar que a ideia de que pode haver de fato uma natureza humana essencial é, na verdade, mais do que uma "suspeita" no que diz respeito ao próprio Camus. Na verdade, para ele, era mais como um artigo fundamental de sua fé humanista. De qualquer forma, representa um dos princípios centrais de sua ética e é um dos princípios que diferencia sua filosofia do existencialismo.

A verdadeira revolta, então, é realizada não apenas para o eu, mas também em solidariedade e por compaixão pelos outros. E por isso Camus é levado a concluir que a revolta também tem seus limites. Se começa e envolve necessariamente o reconhecimento da comunidade humana e de uma dignidade humana comum, não pode, sem trair seu próprio caráter

verdadeiro, tratar os outros como se carecesse dessa dignidade ou não fizessem parte dessa comunidade.

No final, é notável, e de fato surpreendente, como a filosofia da revolta de Camus, apesar do fervoroso ateísmo e individualismo do autor, ecoa a ética kantiana com sua proibição de tratar os seres humanos como meios e seu ideal da comunidade humana como um reino de fins.

III. O lado de fora

Um tema recorrente na obra literária de Camus, que também aparece em seus escritos morais e políticos, é o caráter ou perspectiva do “estranho” ou forasteiro. Meursault, o lacônico narrador de *O Estranho*, é o exemplo mais óbvio. Ele parece observar tudo, até mesmo seu próprio comportamento, de uma perspectiva externa. Como um antropólogo, ele registra suas observações com distanciamento clínico ao mesmo tempo em que é observado cautelosamente pela comunidade ao seu redor.

Camus veio por essa perspectiva naturalmente. Como um europeu na África, um africano na Europa, um infiel entre os muçulmanos, um católico faltoso, um desistente do Partido Comunista, um resistente clandestino (que às vezes teve que usar nomes de código e identidades falsas), um “filho do estado” criado por uma mãe viúva (que era analfabeta e praticamente surda e muda), Camus viveu a maior parte de sua vida em vários grupos e comunidades sem estar realmente integrado a eles. Essa visão de fora, a perspectiva do exílio, tornou-se sua postura característica como escritor. Isso explica tanto a precisão fria e objetiva (“zero grau”) de grande parte de seu trabalho quanto o alto valor que ele atribuiu aos ansiados ideais de amizade, comunidade, solidariedade e fraternidade.

IV. Culpa e Inocência

Ao longo de sua carreira de escritor, Camus mostrou um profundo interesse em questões de culpa e inocência. Mais uma vez Meursault em *O Estranho* fornece um exemplo marcante. Ele é legalmente inocente do assassinato de que é acusado? Ou ele é tecnicamente culpado? Por um lado, parece não ter havido intenção consciente por trás de sua ação. De fato, a matança ocorre quase como por acidente, com Meursault em uma espécie de torpor distraído, distraído pelo sol.

Deste ponto de vista, seu crime parece surreal e seu julgamento e subsequente condenação uma farsa. Por outro lado, é difícil para o leitor não compartilhar a visão de outros personagens do romance, especialmente os acusadores, testemunhas e júri de Meursault, a cujos olhos ele parece ser um ser humano seriamente defeituoso - na melhor das hipóteses, um tipo de homem oco e, na pior das hipóteses, um monstro de egocentrismo e insularidade.

O romance final brilhantemente elaborado de Camus, *A Queda*, continua seu grande interesse pelo tema da culpa, desta vez por meio de um narrador virtualmente obcecado por ele. O significativamente chamado Jean-Baptiste Clamence (uma voz no deserto pedindo clemência e perdão) é torturado pela culpa após um incidente aparentemente casual. Enquanto caminhava para casa em uma noite chuvosa de novembro, ele mostra pouca preocupação e quase nenhuma reação emocional ao mergulho suicida de uma jovem no Sena.

Mas depois o incidente começa a atormentá-lo e, eventualmente, ele passa a ver sua inação como típica de um longo padrão de vaidade pessoal e como uma colossal falta de simpatia humana de sua parte. Arruinado pelo remorso e auto-aversão, ele gradualmente desce para um inferno figurativo. Anteriormente um advogado, ele é agora um auto-

descrito “juiz-penitente” (uma combinação de pecador, tentador, promotor e confessor) que aparece todas as noites em seu refúgio local, um bar de marinheiros perto do distrito da luz vermelha de Amsterdã, onde, um pouco à maneira do Ancient Mariner de Coleridge, ele conta sua história para quem quer que a ouça. Nas seções finais do romance, em meio a imagens e simbolismos distintamente cristãos, ele declara sua visão crucial de que, apesar de nossas pretensões de justiça, somos todos culpados. Portanto, nenhum ser humano tem o direito de emitir julgamento moral final sobre outro.

Em uma reviravolta final, Clamence afirma que seu autorretrato ácido também é um espelho para seus contemporâneos. Portanto, sua confissão é também uma acusação – não apenas de seu companheiro anônimo (que serve como o ouvinte mudo de seu monólogo), mas, em última análise, também do palestrante hipócrita.

V. Cristianismo vs. “Paganismo”

O tema da culpa e da inocência nos escritos de Camus relaciona-se intimamente com outra tensão recorrente em seu pensamento: a oposição de ideias e influências cristãs e pagãs. No fundo, um adorador da natureza e, por instinto, um cético e incrédulo, Camus, no entanto, manteve um interesse e respeito ao longo da vida pela filosofia e literatura cristãs. Em particular, ele parece ter reconhecido Santo Agostinho e Kierkegaard como parentes intelectuais e escritores com quem compartilhava uma paixão comum pela controvérsia, floreio literário, auto-escrutínio e auto-dramatização. Imagens, símbolos e alusões cristãs abundam em toda a sua obra (provavelmente mais do que na escrita de qualquer outro ateu declarado na literatura moderna), e temas cristãos – julgamento, perdão, desespero, sacrifício, paixão e assim por diante – permeiam os romances.

(Meursault e Clamence, vale a pena notar, são apresentados não apenas como pecadores, demônios e párias, mas em vários casos explicitamente, e não inteiramente ironicamente, como figuras de Cristo.)

Enquanto isso, ao lado e contra esse *leitmotiv* de imagens e temas cristãos, Camus define os principais componentes de sua cosmovisão essencialmente pagã. Como Nietzsche, ele mantém uma admiração especial pelos valores heroicos gregos e pessimismo e por virtudes clássicas como coragem e honra. O que pode ser chamado de valores românticos também merece uma estima particular dentro de sua filosofia: paixão, absorção no puro ser, uma apreciação e, de fato, uma vontade de deleitar-se com a experiência sensorial bruta, a glória do momento, a beleza do mundo.

Como resultado dessa dualidade de influência, o problema filosófico básico de Camus se torna como conciliar seu senso agostiniano de pecado original (culpa universal) e mal moral desenfreado com seu ideal pessoal de primitivismo pagão (inocência universal) e com sua convicção de que o mundo natural e nossa vida nela tem beleza e valor intrínsecos. Pode um mundo absurdo ter valor intrínseco? O pessimismo autêntico é compatível com a visão de que há uma dignidade essencial à vida humana? Tais questões levantam a possibilidade de que possa haver profundas inconsistências lógicas dentro da filosofia de Camus, e alguns críticos (notadamente Sartre) sugeriram que essas inconsistências não podem ser superadas exceto por meio de algum tipo de salto de fé kierkegaardiano por parte de Camus – neste caso, um salto levando a uma crença não em Deus, mas no homem.

Tal salto está certamente implícito em uma observação muito citada da “Carta a um amigo alemão” de Camus, onde ele escreveu: “Continuo acreditando que este mundo não tem significado sobrenatural... cara”.

Pode-se encontrar afirmações e protestos semelhantes em nome da humanidade ao longo dos escritos de Camus. Eles são quase uma marca registrada de seu estilo filosófico. Oraculares e pomposos, eles claramente têm mais força retórica do que potência lógica. Por outro lado, se estamos tentando localizar o lugar de Camus na tradição filosófica europeia, eles fornecem uma forte pista de onde ele pertence. Surpreendentemente, o sentimento aqui, lugar-comum do Iluminismo e do liberalismo tradicional, está muito mais próximo em espírito do exuberante humanismo secular do Renascimento italiano do que do ceticismo agnóstico do pós-modernismo contemporâneo.

VI. Individual vs. História e Cultura de Massa

Um tema principal da literatura e do pensamento crítico europeu do início do século XX é a ascensão da civilização de massa moderna e seus efeitos sufocantes de alienação e desumanização. Isso se tornou um tema difundido na época em que Camus estava estabelecendo sua reputação literária. A ansiedade pelo destino da cultura ocidental, já intensa, atingiu níveis apocalípticos com o surgimento repentino do fascismo, do totalitarismo e das novas tecnologias de coerção e morte. Aqui estava então um assunto pronto para um escritor das visões políticas e humanísticas de Camus. Ele respondeu à ocasião com força e eloquência típicas.

De uma forma ou de outra, os temas da alienação e da desumanização como subprodutos de um mundo cada vez mais técnico e automatizado entram em quase todas as obras de Camus. Até mesmo seu conceito de Absurdo é multiplicado por um mundo social e econômico em que predominam rotinas sem sentido e repetições entorpecentes. A labuta de Sísifo é espelhada e ampliada na linha de montagem, no escritório de

negócios, no escritório do governo e, especialmente, na colônia penal e no campo de concentração.

De acordo com esse tema, o sempre ambíguo Meursault, em *O Estranho*, pode ser entendido tanto como uma manifestação deprimente da emergente personalidade de massa (isto é, como uma figura desprovida de sentimentos e paixões humanas básicas) e, inversamente, como um solitário resistente, um último espécime remanescente do antigo romantismo - e, portanto, uma figura que é vista como perigosa e alienígena pela maioria robótica. Da mesma forma, *A Peste* pode ser interpretada, em pelo menos um nível, como uma alegoria na qual a humanidade deve ser preservada da pestilência fatal da cultura de massa, que converte seres humanos anteriormente livres, autônomos e de mente independente em uma nova espécie sem alma.

Em vários momentos do romance, o narrador de Camus descreve a praga como se fosse um funcionário público ou burocrata maçante, mas altamente capaz: "Era, acima de tudo, um adversário astuto e incansável; um organizador habilidoso, fazendo seu trabalho minuciosamente e bem. (180) 'Mas parecia que a peste havia se estabelecido para sempre em sua forma mais virulenta, e cobrava seu número diário de mortes com o zelo pontual de um bom funcionário público'". (235)

Essa identificação da peste com a burocracia civil opressora e a rotinização do carisma antecipa a peça do autor *O Estado de Sítio*, onde a peste é novamente usada como símbolo do totalitarismo - só que desta vez é personificada de forma quase caricata como um tipo de funcionário do governo arrogante ou gerente de escritório do inferno. Vestido com um uniforme militar espalhafatoso enfeitado com fitas e condecorações, o personagem Peste (um retrato satírico do Generalíssimo Francisco Franco - ou *El Caudillo*, como ele gostava de se denominar) é acompanhado de

perto por seu secretário pessoal e leal assistente Morte, retratada como uma burocrata formal e oficiosa que também prefere roupas militares e que carrega uma prancheta e um caderno sempre presentes.

Então Peste é um ditador fascista, e Morte um comissário solícito. Juntos, esses números representam um sistema de controle generalizado e microgestão que ameaça o futuro da sociedade de massa.

Em suas reflexões sobre esse tema da desumanização pós-industrial, Camus difere da maioria dos outros escritores europeus (e especialmente daqueles de esquerda) ao ver a reforma de massa e os movimentos revolucionários, incluindo o marxismo, como representando pelo menos uma ameaça tão grande à liberdade individual como capitalismo avançado. Ao longo de sua carreira, ele continuou a valorizar e defender virtudes antiquadas, como coragem pessoal e honra, que outros intelectuais de esquerda tendiam a ver como reacionários ou burgueses.

VII. Suicídio

O suicídio é o tema central de O Mito de Sísifo e serve como tema de fundo em Calígula e A Queda. Em Calígula, o louco personagem-título, em um ataque de horror e repulsa pela falta de sentido da vida, preferiria morrer - e trazer o mundo para baixo com ele - a aceitar um cosmos indiferente ao destino humano ou que não se submeteria a sua individualidade. Em A Queda, o ato suicida de um estranho serve como ponto de partida para um amargo ritual de autoexame e remorso por parte do narrador.

Como Wittgenstein (que tinha um histórico familiar de suicídio e sofria de crises de depressão), Camus considerava o suicídio a questão fundamental para a filosofia moral. No entanto, ao contrário de outros filósofos que escreveram sobre o assunto (de Cícero e Sêneca a Montaigne

e Schopenhauer), Camus parece desinteressado em avaliar os motivos e justificativas tradicionais para o suicídio (por exemplo, para evitar uma doença longa, dolorosa e debilitante ou como uma resposta a uma tragédia ou escândalo pessoal). De fato, ele parece interessado no problema apenas na medida em que representa uma possível resposta ao Absurdo. Seu veredicto sobre o assunto é sem reservas e claro: a única resposta corajosa e moralmente válida ao Absurdo é continuar vivendo – “Suicídio não é uma opção”.

VIII. A pena de morte

Desde o momento em que ouviu pela primeira vez a história da náusea e repulsa literal de seu pai depois de testemunhar uma execução pública, Camus começou uma oposição vocal e vitalícia à pena de morte. As execuções por guilhotina eram um espetáculo público comum na Argélia durante sua vida, mas ele se recusou a comparecer e recuou amargamente à sua menção.

A condenação da pena capital é explícita e implícita em seus escritos, por exemplo, no longo confinamento do Estranho Meursault, durante seu julgamento e sua eventual execução são apresentados como parte de um elaborado ritual cerimonial envolvendo autoridades públicas e religiosas. A racionalidade sombria desse processo de assassinato legalizado contrasta marcadamente com a natureza repentina, irracional e quase acidental de seu crime real. Da mesma forma, em O mito de Sísifo, o suposto suicídio é contrastado com seu oposto fatal, o homem condenado à morte, e somos continuamente lembrados de que uma sentença de morte é nosso destino comum em um universo absurdo.

A oposição de Camus à pena de morte não é especificamente filosófica. Ou seja, não se baseia em uma teoria ou princípio moral

específico (como a objeção utilitária de Cesare Beccaria de que a pena capital é errada porque não foi comprovado que tenha um efeito dissuasor maior que a prisão perpétua). A oposição de Camus, ao contrário, é humanitária, conscienciosa, quase visceral. Como Victor Hugo, seu grande antecessor nesta questão, ele vê a pena de morte como uma barbárie flagrante – um ato de revolta de sangue e vingança coberto com um fino verniz de lei e civilidade para torná-la aceitável para as sensibilidades modernas. Que seja também um ato de vingança dirigido principalmente aos pobres e oprimidos, e que receba sanção religiosa, torna-o ainda mais hediondo e indefensável em sua opinião.

O ensaio de Camus “Reflexões sobre a guilhotina” fornece um exame detalhado da questão. Uma declaração pessoal eloquente com *insights* psicológicos e filosóficos convincentes, inclui a refutação direta do autor aos argumentos retribucionistas tradicionais em favor da pena capital (como a afirmação de Kant de que a morte é a pena legalmente apropriada, de fato moralmente exigida, para assassinato). A todos que argumentam que o assassinato deve ser punido na mesma moeda, Camus responde: a pena capital é o mais premeditado dos assassinatos, ao qual nenhum ato criminoso, por mais calculado que seja, pode ser comparado. Para que houvesse uma equivalência, a pena de morte teria que punir um criminoso que avisasse sua vítima da data em que lhe infligiria uma morte horrível e que, a partir daquele momento, a havia confinado à sua mercê por meses. Tal monstro não deve ser encontrado na vida privada.

Camus conclui seu ensaio argumentando que, no mínimo, a França deveria abolir o espetáculo selvagem da guilhotina e substituí-lo por um procedimento mais humano (como a injeção letal). Mas ele ainda mantém uma escassa esperança de que a pena capital seja completamente abolida em algum momento no futuro: “Na Europa unificada do futuro, a abolição

solene da pena de morte deve ser o primeiro artigo do Código Europeu que todos esperamos". O próprio Camus não viveu para ver o dia, mas sem dúvida ficaria satisfeito em saber que a abolição da pena capital é agora um pré-requisito essencial para a adesão à União Europeia.

6. Existencialismo

Camus é frequentemente classificado como um escritor existencialista, e é fácil perceber porquê. As afinidades com Kierkegaard e Sartre são patentes. Ele compartilha com esses filósofos (e com os outros grandes escritores da tradição existencialista, de Agostinho e Pascal a Dostoiévski e Nietzsche) um interesse habitual e intenso pela psique humana ativa, pela vida da consciência ou do espírito tal como é realmente vivenciada e vivida. Como esses escritores, ele visa nada menos que uma exegese completa e sincera da condição humana e, como eles, exhibe não apenas uma atração filosófica, mas também um compromisso pessoal com valores como individualismo, livre escolha, força interior, autenticidade, personalidade pessoal, e autodeterminação.

No entanto, um fato preocupante permanece: ao longo de sua carreira, Camus negou repetidamente que fosse um existencialista. Esta foi uma autoavaliação precisa e honesta? Por um lado, alguns críticos questionaram essa "negação" (usando o termo quase em seu sentido clínico moderno), atribuindo-a à célebre "rixa" política Sartre-Camus ou a uma certa teimosia ou mesmo contrariedade por parte de Camus. Na opinião deles, Camus se qualifica como, no mínimo, um existencialista enrustido e, em certos aspectos (por exemplo, em sua preocupação incondicional e apaixonada pelo indivíduo) como um espécime ainda mais verdadeiro do tipo do que Sartre.

Por outro lado, além de sua rejeição pessoal ao rótulo, parece haver razões sólidas para contestar a afirmação de que Camus é um existencialista. Por um lado, é digno de nota que ele nunca mostrou muito interesse (na verdade, ele evitou amplamente) por questões metafísicas e ontológicas (a razão de ser filosófica de Heidegger e Sartre). Claro que não há nenhuma regra que diga que um existencialista deve ser um metafísico. No entanto, a aparente aversão de Camus à discussão filosófica técnica sugere uma maneira pela qual ele se distanciou do pensamento existencialista contemporâneo.

Outro ponto de divergência é que Camus parece ter considerado o existencialismo como uma visão de mundo completa e sistemática, ou seja, uma doutrina totalmente articulada. Em sua opinião, para ser um verdadeiro existencialista, era preciso se comprometer com toda a doutrina (e não apenas com pedaços dela), e isso aparentemente era algo que ele não estava disposto a fazer.

Outro ponto de separação, e possivelmente decisivo, é que Camus desafiou ativamente e se separou do lema existencialista de que o ser precede a essência. Em última análise, contra Sartre em particular e os existencialistas em geral, ele se apegava à sua crença instintiva em uma natureza humana comum. Em sua opinião, a existência humana inclui necessariamente um elemento essencial de dignidade e valor, e a esse respeito ele parece surpreendentemente mais próximo da tradição humanista de Aristóteles a Kant do que da tradição moderna de ceticismo e relativismo de Nietzsche a Derrida (este último seu compatriota e, pelo menos em seu compromisso com os direitos humanos e oposição à pena de morte, seu sucessor e descendente espiritual).

7. Camus, Colonialismo e Argélia

Um dos principais tópicos e até preocupações dos estudos recentes de Camus tem sido a atitude do escritor, refletida tanto em sua ficção quanto em sua não-ficção, em relação ao colonialismo europeu em geral e sua resposta ao “problema” ou “questão” franco-argelina (como era muitas vezes denominado) em particular. A primeira coisa que se pode notar a esse respeito é que, ao contrário de Sartre e muitos outros intelectuais europeus, Camus nunca fez uma crítica formal ao colonialismo. Tampouco assinou nenhum dos frequentes manifestos e declarações deplorando a prática – pecado pelo qual foi duramente criticado e até acusado de covardia moral. Em 1958, em parte para explicar e reivindicar a si mesmo, mas principalmente para ilustrar e dar voz às dolorosas complexidades da reforma colonial e da descolonização, ele publicou *Crônicas Argelinas*, uma coleção de seus escritos sobre o “problema” vexatório que ele pessoalmente agonizou por mais de vinte anos.

Além de seu silêncio percebido sobre a questão do colonialismo (um silêncio, como revela as *Crônicas da Argélia*, motivado por seu medo de que falar agressivamente seria mais provável de aumentar as tensões do que garantir a Argélia pós-colonial unida e independente que ele esperava), Camus também foi criticado pelo apagamento virtual de personagens e cultura árabes de sua ficção. O escritor e político irlandês Conor Cruise O'Brien fez uma tentativa parcial de resgatar Camus dessa crítica argumentando que *A Queda* ser lida como uma obra autobiográfica em que Camus confessa seus próprios fracassos pessoais, incluindo sua culpa por se tornar um cidadão privilegiado em um país pobre.

Vários escritores, e mais proeminente e vigorosamente Edward Said, denunciaram a quase total ausência de personagens árabes nos romances e histórias de Camus. Além disso, os poucos personagens árabes que

aparecem, apontam esses críticos, são inevitavelmente mudos e anônimos. Eles são figuras sombrias, incluindo a vítima de assassinato sem nome no centro climático de *O Estranho*, ou meros corpos, como os argelinos nativos incontáveis e não identificados que presumivelmente compõem a maior parte do número de mortos em *A Peste*, mas que de outra forma não têm papel de fala ou mesmo presença visível no romance. Nessa mesma linha de crítica, *A investigação de Meursault* é uma resposta ficcional e metaficcional a Camus do escritor argelino Kamel Daoud. Uma releitura dos personagens e eventos de *O Estranho*, contada do ponto de vista do irmão do árabe assassinado, o romance representa tanto uma repreensão corretiva quanto uma homenagem literária ao famoso original. Na introdução de sua recente edição ampliada das *Crônicas da Argélia*, Alice Kaplan aborda essas e outras críticas relacionadas e cita passagens relevantes da própria escrita de Camus em resposta a elas.

8. Importância e Legado

Obviamente, os escritos de Camus continuam sendo a principal razão de sua contínua importância e a principal fonte de seu legado cultural, mas sua fama também se deve à sua vida exemplar. Ele realmente viveu sua filosofia; assim, é em suas posições políticas pessoais e declarações públicas, bem como em seus livros, que seus pontos de vista são claramente articulados. Em suma, ele legou não apenas suas palavras, mas também suas ações. Tomadas em conjunto, essas palavras e ações incorporam um conjunto central de valores democráticos liberais – incluindo tolerância, justiça, liberdade, mente aberta, respeito pela personalidade, condenação da violência e resistência à tirania – que podem ser totalmente aprovados e postos em prática pelo engajado governo intelectual moderno.

Em um nível puramente literário, uma das contribuições mais originais de Camus ao discurso moderno é seu estilo de prosa distinto. Conciso e duro, mas ao mesmo tempo lírico, e de fato capaz de grandes voos de emoção e sentimento, o estilo de Camus representa uma tentativa deliberada de sua parte de se casar com a famosa clareza, elegância e precisão seca da tradição da filosofia francesa com a forma mais sonora e opulenta da ficção romântica do século XIX. O resultado é algo como um cruzamento entre Hemingway (um favorito de Camus) e Melville (outro favorito) ou entre Diderot e Hugo.

Na maior parte, quando lemos Camus, encontramos a sintaxe simples, o vocabulário simples e o aforismo mordaz típico do teatro moderno ou da ficção policial *noir*. A propósito, vale a pena notar que Camus era fã dos romances de Dashiell Hammett e James M Cain e que seu próprio trabalho influenciou o estilo e os heróis solitários existencialistas de uma sucessão de escritores policiais posteriores, incluindo John D McDonald e Lee Child. Esse estilo suave e lacônico frequentemente se torna um contraponto ou trampolim para reflexões extensas e descrições pródigas quase à maneira de Proust. Aqui podemos notar que essa tentativa de reconciliação ou união de estilos opostos não é apenas um gesto estético por parte do autor: é também uma afirmação moral e política. Ela diz, com efeito, que a vida da razão e a vida do sentimento não precisam ser opostas.

Talvez a maior inspiração e exemplo que Camus fornece aos leitores contemporâneos seja a lição de que ainda é possível a um pensador sério enfrentar o mundo moderno (com plena compreensão de suas contradições, injustiças, falhas brutais e absurdos) com quase nenhum grão de esperança, mas totalmente sem cinismo. Ler Camus é encontrar palavras como justiça, liberdade, humanidade e dignidade usadas de

forma clara e aberta, sem desculpas ou constrangimento, e sem as expressões faciais dolorosas ou irônicas ou aspas invisíveis que quase automaticamente acompanham esses termos no discurso público hoje.

Em Estocolmo, Camus concluiu seu discurso de aceitação do Nobel com um lembrete emocionante e um desafio aos escritores modernos: "A nobreza de nosso ofício", declarou ele, "será sempre enraizada em dois compromissos, ambos difíceis de manter: a recusa de mentir sobre o que se sabe e a resistência à opressão". Camus deixou uma obra fiel ao seu próprio credo de que as artes da linguagem devem sempre ser usadas a serviço da verdade e a serviço da liberdade.

9. Referências e Leituras Complementares

Obras de Albert Camus

O Estranho. Trad. Stuart Gilberto. Nova York: Vintage Random House, 1946.

O primeiro romance de Camus, um retrato clássico do "estranho" publicado originalmente na França como *L'Etranger* por Librairie Gallimard em 1942.

A Praga. Trad. Stuart Gilberto. Nova York: Vintage-International, 1991.

Segundo romance de Camus, publicado originalmente na França como *La Peste* por Librairie Gallimard em 1947.

A Queda. Trad. Justin O'Brien. Nova York: Vintage Random House, 1956.

Terceiro romance de Camus, um monólogo confessional publicado originalmente na França como *La Chute* por Librairie Gallimard em 1956.

O Mito de Sísifo e outros Ensaios. Trad. Justin O'Brien. Nova York: Vintage Random House, 1955.

Uma meditação filosófica sobre o suicídio originalmente publicada como *Le Mythe de Sisyphe* por Librairie Gallimard em 1942.

O Rebelde. Trad. Anthony Bower. Nova York: Vintage Random House, 1956.

Um ensaio filosófico sobre a ética da rebelião e violência política originalmente publicado como *L'Homme Revolte* por Librairie Gallimard em 1951.

Exílio e Reino. Trad. Justin O'Brien. Nova York: Vintage Random House, 1958.

Uma coleção de ficção curta originalmente publicada como *L'Exil et le Royaume* por Librairie Gallimard em 1957.

Ensaio líricos e críticos. Ed. Felipe Thody. Trad. Ellen Conroy Kennedy. Nova York: Vintage Random House, 1970.

Uma seleção de escritos críticos, incluindo ensaios sobre Melville, Faulkner e Sartre, além de todos os primeiros ensaios de *Between and Nuptials*.

Resistência, Rebelião e Morte. Trad. Justin O'Brien. Nova York: Vintage International, 1995.

Uma coleção de ensaios sobre uma ampla variedade de tópicos políticos, desde a pena de morte até a Guerra Fria.

Calígula e três outras peças. Trad. Stuart Gilberto. Nova York: Vintage Random House, 1958.

Uma coleção de quatro das obras dramáticas mais conhecidas de Camus: *Calígula*, *The Misunderstanding*, *The State of Siege* e *The Just Assassins*, com um prefácio do autor.

O Primeiro Homem. Trad. David Hagood. Nova York: Alfred Knopf, 1995.

Um romance póstumo, parcialmente autobiográfico.

Camus em Combate: Escritos 1944-1947. Ed. Jaqueline Levi-Valenci. Trad. Arthur Goldhammer. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Uma coleção de artigos e editoriais que Camus escreveu durante e após a Segunda Guerra Mundial para o jornal da Resistência Francesa *Combat*.

Crônicas da Argélia. Ed. Alice Kaplan. Trad. Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Belknap Press, 2013.

Uma coleção de escritos políticos de Camus na Argélia.

b. Estudos Críticos e Biográficos

BARTES, Rolando. Grau Zero de Redação. Nova York: Hill e Wang, 1968.

Bloom, Harold, ed. Alberto Camus. Nova York: Chelsea House, 1989.

Brée, Germain. Camus. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1961.

Brée, Germaine, ed. Camus: uma coleção de ensaios críticos. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962.

Cruickshank, John. Albert Camus e a Literatura de Revolta. Londres: Oxford University Press, 1959.

Cruickshank, John. O Romancista como Filósofo. Londres: Oxford University Press, 1959.

Foley, John. Albert Camus: Do Absurdo à Revolta. Montreal: McGill-Queens University Press, 2008.

Hughes, Edward J. ed. O companheiro de Cambridge para Camus. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2007.

Kauffman, Walter, ed. Religião de Tolstoi a Camus. Nova York: Harper, 1964.

Lottman, Herbert R. Albert Camus: Uma Biografia. Corte Madera, CA: Gingko Press, 1997.

Malraux, André. Anti-Memórias. Nova York: Holt, Rinehart e Winston, 1968.

Margerrison, Christine. et al. Albert Camus no século 21: uma reavaliação de seu pensamento no alvorecer do novo milênio. Amsterdã, Holanda: Rodopi, 2008.

McBride, Joseph. Albert Camus: Filósofo e Littérateur. Nova York: St. Martin's Press, 1992.

O'Brien, Conor Cruise. Camus. Londres: Faber e Faber, 1970.

Disse, Eduardo. "Camus e a experiência imperial francesa." Em Cultura e Imperialismo. Nova York: Vintage Books, 1994.

Sartre, Jean-Paul. " O Estranho de Camus." Em Situações. Nova York: George Braziller, 1965.

Ronald D Srigley. A Crítica da Modernidade de Albert Camus. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2011.

Thrody, Filipe. Alberto Camus, 1913-1960. Londres: Hamish Hamilton, 1961.

TODD, Oliveira. Albert Camus: Uma Vida. Nova York: Alfred A. Knopf, 1997.

Zaretsky, Roberto. Uma vida que vale a pena ser vivida: Albert Camus e a busca de sentido. Cambridge, MA: Belknap Press da Harvard University Press, 2013.

Informações sobre o autor

David Simpson

DePaul University

USA

GOTTLOB FREGE

Gottlob Frege (1848-1925) foi um lógico, matemático e filósofo alemão que desempenhou um papel crucial no surgimento da lógica moderna e da filosofia analítica. As obras lógicas de Frege foram revolucionárias e muitas vezes são consideradas como representando a ruptura fundamental entre as abordagens contemporâneas e a tradição aristotélica mais antiga. Ele inventou a lógica quantificacional moderna e criou o primeiro sistema totalmente axiomático para a lógica, que era completo em seu tratamento de proposições e lógica de primeira ordem, e também representou o primeiro tratamento da lógica de ordem superior.

Na filosofia da matemática, ele foi um dos mais ardentes proponentes do logicismo, a tese de que as verdades matemáticas são verdades lógicas, e apresentou críticas influentes a pontos de vista rivais, como o psicologismo e o formalismo. Sua teoria do significado, especialmente sua distinção entre o sentido e a referência das expressões linguísticas, foi inovadora na semântica e na filosofia da linguagem. Ele teve uma influência profunda e direta em pensadores como Russell, Carnap e Wittgenstein. Frege é frequentemente chamado de fundador da lógica moderna, e às vezes é até anunciado como o fundador da filosofia analítica.

ÍNDICE

1. Vida e obras
2. Contribuições para a Lógica
3. Contribuições para a Filosofia da Matemática
4. A teoria do sentido e da referência
5. Referências e Leitura Adicional

1. Vida e Obras

Frege nasceu em 8 de novembro de 1848 na cidade costeira de Wismar, no norte da Alemanha. Seu nome de batismo completo era Friedrich Ludwig Gottlob Frege. Pouco se sabe sobre sua juventude. Seu pai, Karl Alexander Frege, e sua mãe, Auguste (Bialloblotzsky) Frege, trabalhavam em uma escola particular para meninas fundada em parte por Karl. Ambos também foram diretores da escola em vários momentos: Karl ocupou o cargo até sua morte em 1866, quando Auguste assumiu até a morte dela em 1878. O escritor alemão Arnold Frege, nascido em Wismar em 1852, pode ter sido o irmão mais novo de Frege, mas isso não foi confirmado. Frege provavelmente viveu em Wismar até 1869; nos anos de 1864-1869, ele é conhecido por ter estudado no *Ginásio* de Wismar.

Na primavera de 1869, Frege iniciou seus estudos na Universidade de Jena. Lá, ele estudou química, filosofia e matemática, e deve ter impressionado Ernst Abbe em matemática, que mais tarde se tornou um dos benfeitores de Frege. Após quatro semestres, Frege transferiu-se para a Universidade de Göttingen, onde estudou matemática e física, bem como filosofia da religião com Hermann Lotze (às vezes, pensa-se que Lotze teve um impacto profundo nas visões filosóficas de Frege). No final de 1873, Frege concluiu sua dissertação de doutorado, sob a orientação de Ernst Schering, intitulada *Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene* ("Sobre uma representação geométrica de figuras imaginárias em um plano"), e recebeu seu PhD.

Em 1874, por recomendação de Ernst Abbe, Frege recebeu uma cátedra na Universidade de Jena, onde permaneceu o resto de sua vida intelectual. Sua posição não foi assalariada durante os primeiros cinco anos e ele foi sustentado por sua mãe. O *Habilitationsschrift* ("Tese de Habilitação") de Frege, intitulado *Rechnungsmethoden, die auf eine*

Erweiterung des Grössenbegriffes gründen ("Métodos de cálculo baseados em uma amplificação do conceito de magnitude"), foi incluído com o material enviado para obter a posição. Envolve a teoria de funções matemáticas complexas e contém as sementes dos avanços de Frege na lógica e na filosofia da matemática.

Frege teve uma carga pesada de ensino durante seus primeiros anos em Jena. No entanto, ele ainda teve tempo para trabalhar em sua primeira grande obra em lógica, que foi publicada em 1879 sob o título *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* ("Conceitografia: Uma Linguagem Formular do Pensamento Puro Decalcada Sobre a da Aritmética"). Nela, Frege apresentou pela primeira vez sua invenção de um novo método para a construção de uma linguagem lógica. Após a publicação do *Conceitografia*, ele foi promovido a professor adjunto, seu primeiro cargo assalariado. No entanto, o livro não foi bem revisado pelos contemporâneos de Frege, que aparentemente acharam sua notação lógica bidimensional difícil de compreender e falharam em ver suas vantagens sobre abordagens anteriores, como a de Boole.

Algum tempo depois da publicação do *Conceitografia*, Frege casou-se com Margaret Lieseburg (1856-1905). Eles tiveram pelo menos dois filhos, que infelizmente morreram jovens. Anos depois, eles adotaram um filho, Alfred. No entanto, pouco mais se sabe sobre a vida familiar de Frege.

Frege pretendia usar a linguagem lógica do *Conceitografia* para realizar seu programa logicista de tentar mostrar que todas as verdades básicas da aritmética poderiam ser derivadas de axiomas puramente lógicos. No entanto, a conselho de Carl Stumpf, e dada a má recepção do *Conceitografia*, Frege decidiu escrever uma obra na qual ele

descreveria suas visões logicistas informalmente em linguagem comum, e argumentaria contra visões rivais. O resultado foi seu *Die Grundlagen der Arithmetik* ("Os fundamentos da aritmética"), publicado em 1884. No entanto, esse trabalho parece ter sido virtualmente ignorado pela maioria dos contemporâneos de Frege.

Logo depois, Frege começou a trabalhar em sua tentativa de derivar as leis básicas da aritmética dentro de sua linguagem lógica. No entanto, seu trabalho foi interrompido por mudanças em seus pontos de vista. No final da década de 1880 e início da década de 1890, Frege desenvolveu novas e interessantes teorias sobre a natureza da linguagem, funções e conceitos e lógica filosófica, incluindo uma nova teoria do significado baseada na distinção entre sentido e referência. Essas visões foram publicadas em artigos influentes como "*Funktion und Begriff*" ("Função e conceito", 1891), "*Über Sinn und Bedeutung*" ("Sobre o sentido e a referência", 1892) e "*Über Begriff und Gegenstand*" ("Sobre Conceito e Objeto", 1892).

Esse amadurecimento das visões semântica e filosófica de Frege levou a mudanças em sua linguagem lógica, forçando-o a abandonar um rascunho quase completo de seu trabalho em lógica e fundamentos da matemática. No entanto, em 1893, Frege finalmente terminou um volume revisado, empregando um sistema lógico ligeiramente revisado. Esta foi a sua magnum opus, *Grundgesetze der Arithmetik* ("Leis Básicas da Aritmética"), volume I. No primeiro volume, Frege apresentou sua nova linguagem lógica e passou a usá-la para definir os números naturais e suas propriedades. Seu objetivo era fazer deste o primeiro de uma obra de três volumes; na segunda e na terceira, passaria à definição dos números reais e à demonstração de suas propriedades.

Mais uma vez, porém, a obra de Frege foi criticada desfavoravelmente por seus contemporâneos. Mesmo assim, foi promovido novamente em 1894, agora ao cargo de Professor Ordinário Honorário. É provável que Frege tenha recebido a oferta de professor titular, mas recusou para evitar assumir funções administrativas adicionais. Seu novo cargo não era remunerado, mas ele conseguia sustentar a si mesmo e à família com uma bolsa da Fundação Carl Zeiss, fundação que dava dinheiro para a Universidade de Jena e com a qual Ernst Abbe estava intimamente envolvido.

Por causa da recepção desfavorável de seus trabalhos anteriores, Frege foi forçado a providenciar para que o volume II do *Leis* fosse publicado às suas próprias custas. Não foi até 1902 que Frege foi capaz de fazer tais arranjos. No entanto, enquanto o volume já estava em processo de publicação, Frege recebeu uma carta de Bertrand Russell, informando-o de que era possível provar uma contradição no sistema lógico do primeiro volume do *Leis*, que incluía um cálculo ingênuo para classes. Frege ficou, em suas próprias palavras, "atônito". Ele foi forçado a preparar rapidamente um apêndice em resposta. Nos dois anos seguintes, ele continuou a fazer um trabalho importante. Uma série de artigos intitulada "*Über die Grundlagen der Geometrie*" ("Sobre os fundamentos da geometria") foi publicada entre 1903 e 1906, representando o lado de Frege em um debate com David Hilbert sobre a natureza da geometria e a construção e compreensão adequadas de sistemas axiomáticos dentro da matemática.

No entanto, por volta de 1906, provavelmente devido a alguma combinação de problemas de saúde, a perda precoce de sua esposa em 1905, frustração por não ter encontrado uma solução adequada para o paradoxo de Russell e desapontamento com a contínua má recepção de

seu trabalho, Frege parece perdeu seu vapor intelectual. Ele produziu muito pouco trabalho entre 1906 e sua aposentadoria em 1918. No entanto, ele continuou a influenciar outros durante este período. Russell incluiu um apêndice sobre Frege em seu livro *Princípios da Matemática*, de 1903.

É a partir disso que Frege ficou um pouco mais conhecido, inclusive por um estudante austríaco que estudava engenharia em Manchester, na Inglaterra, chamado Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein estudou de perto o trabalho de Frege e Russell e, em 1911, escreveu a ambos sobre sua própria solução para o paradoxo de Russell. Frege o convidou para Jena para discutir seus pontos de vista. Wittgenstein fez isso no final de 1911. Os dois se envolveram em um debate filosófico e, enquanto Wittgenstein relatou que Frege "limpou o chão" com ele, Frege ficou suficientemente impressionado com Wittgenstein que sugeriu que ele fosse para Cambridge estudar com Russell - uma sugestão que teve profunda importância para a história da filosofia. Além disso, Rudolf Carnap foi um dos alunos de Frege de 1910 a 1913 e, sem dúvida, Frege teve uma influência significativa no interesse de Carnap pela lógica e semântica e seu subsequente desenvolvimento intelectual e sucessos.

Após sua aposentadoria em 1918, Frege mudou-se para Bad Kleinen, perto de Wismar, e conseguiu publicar uma série de artigos importantes, "*Der Gedanke*" ("O Pensamento", 1918), "*Der Verneinung*" ("Negação", 1918), e "*Gedankengefüge*" ("Pensamentos Compostos", 1923). No entanto, essas não eram obras totalmente novas, mas rascunhos posteriores de obras que ele havia iniciado na década de 1890.

Em 1924, um ano antes de sua morte, Frege finalmente voltou à tentativa de entender os fundamentos da aritmética. No entanto, a essa altura, ele havia desistido completamente de seu logicismo, concluindo

que os paradoxos da classe ou da teoria dos conjuntos o tornavam impossível. Em vez disso, ele tentou desenvolver uma nova teoria da natureza da aritmética baseada nas intuições kantianas puras do espaço. No entanto, ele não conseguiu escrever muito ou publicar nada sobre sua nova teoria. Frege morreu em 26 de julho de 1925, aos 76 anos.

Na época de sua morte, as próprias obras de Frege ainda não eram muito conhecidas. Ele não viveu para ver o profundo impacto que teria sobre o surgimento da filosofia analítica, nem para ver seu tipo de lógica – devido ao campeonato de Russell – substituir totalmente as formas anteriores de lógica. No entanto, ao deixar seu trabalho inédito para seu filho adotivo, Alfred, ele escreveu profeticamente: “Acredito que há coisas aqui que um dia serão muito mais valorizadas do que são agora. Cuide para que nada se perca”. Mais tarde, Alfred deu os papéis de Frege a Heinrich Scholz, da Universidade de Münster, para custódia. Infelizmente, porém, eles foram destruídos em um bombardeio aliado em 25 de março de 1945. Embora Scholz tivesse feito cópias de algumas das peças mais importantes, boa parte das obras não publicadas de Frege foram perdidas.

Embora fosse um polemista feroz, às vezes até satírico, o próprio Frege era um homem quieto e reservado. Ele era de direita em suas opiniões políticas e, como muitos conservadores de sua geração na Alemanha, era conhecido por desconfiar de estrangeiros e ser bastante antissemita. Ele mesmo luterano, Frege parece ter desejado ver todos os judeus expulsos da Alemanha, ou pelo menos privados de certos direitos políticos. Essa característica desagradável da personalidade de Frege decepcionou gravemente alguns dos seus descendentes intelectuais.

2. Contribuições à Lógica

Treinado como matemático, o interesse de Frege pela lógica surgiu de seu interesse pelos fundamentos da aritmética. No início de sua carreira, Frege se convenceu de que as verdades da aritmética são lógicas, verdades analíticas, concordando com Leibniz, e discordando de Kant, que pensava que o conhecimento aritmético era baseado na "intuição pura", assim como pensadores mais empiristas como Mill, que pensava que a aritmética era baseada na observação.

Em outras palavras, Frege subscreveu o *logicismo*. Seu logicismo era modesto em um sentido, mas muito ambicioso em outros. O logicismo de Frege limitava-se à aritmética; ao contrário de outros lógicos históricos importantes, como Russell, Frege não pensava que a geometria fosse um ramo da lógica. No entanto, o logicismo de Frege era muito ambicioso em outro aspecto, pois ele acreditava que se poderia provar todas as verdades da aritmética *dedutivamente* a partir de um número limitado de axiomas lógicos. De fato, o próprio Frege se propôs a demonstrar todas as leis básicas da aritmética dentro de seu próprio sistema de lógica.

Frege concordava com Leibniz que a linguagem natural era inadequada para tal tarefa. Assim, Frege buscou criar uma linguagem que combinasse as tarefas do que Leibniz chamou de "*calculus ratiocinator*" e "*língua característica*", ou seja, uma linguagem logicamente perspicaz em que as relações lógicas e as possíveis inferências seriam claras e inequívocas. O próprio termo de Frege para tal linguagem, "Conceitografia" provavelmente foi emprestado de um artigo sobre as ideias de Leibniz escrito por Adolf Trendelenburg.

Apesar de Boole e outros que trabalham na tradição leibniziana terem feito tentativas de moldar pelo menos o núcleo dessa linguagem, Frege considerou seu trabalho inadequado por várias razões. A lógica de

Boole usava alguns dos mesmos sinais usados na matemática, exceto com diferentes significados lógicos. Frege achou isso inaceitável para uma linguagem que deveria ser usada para demonstrar verdades matemáticas, porque os sinais seriam ambíguos. A lógica de Boole, embora inovadora em alguns aspectos, era fraca em outros. Foi dividida em “lógica primária” e “lógica secundária”, bifurcando seus elementos proposicionais e categóricos, e não poderia lidar adequadamente com múltiplas generalidades. Analisou proposições em termos de conceitos de sujeito e predicado, que Frege considerou imprecisos e antiquados.

Frege via as fórmulas da matemática como o paradigma de uma escrita clara e inequívoca. O tipo de linguagem lógica de Frege foi modelado na linguagem internacional da aritmética e substituiu o estilo sujeito/predicado da análise lógica pelas noções de função e argumento. Em matemática, uma equação como “ $f(x) = x^2 + 1$ ” afirma que f é uma função que toma x como argumento e produz como valor o resultado da multiplicação de x por si mesmo e da adição de um. A fim de tornar sua linguagem lógica adequada para outros propósitos além da aritmética, Frege expandiu a noção de função para permitir argumentos e valores além dos números. Ele definiu um *conceito* (*Begriff*) como uma função que tem um valor de verdade, seja um dos objetos abstratos, o Verdadeiro ou o Falso, como seu valor para qualquer objeto como argumento. Veja abaixo mais informações sobre a compreensão de Frege sobre conceitos, funções e objetos.

O conceito *ser humano* é entendido como uma função que tem o Verdadeiro como valor para qualquer argumento que seja humano, e o Falso como valor para qualquer outro. Suponha que “ $H()$ ” represente esse conceito e “ a ” seja uma constante para Aristóteles e “ b ” seja uma constante para a cidade de Boston. Então “ $H(a)$ ” significa Verdadeiro, enquanto

" $H(b)$ " representa o Falso. Na terminologia de Frege, diz-se que um objeto para o qual um conceito tem o valor de Verdadeiro "*cai sob*" o conceito.

Os valores de tais conceitos poderiam então ser usados como argumentos para outras funções. Em seus próprios sistemas lógicos, Frege introduziu sinais que representam a negação e as funções condicionais. Sua própria notação lógica era bidimensional. No entanto, vamos substituir a própria notação de Frege por uma notação mais contemporânea. Para Frege, a função condicional, " $\rightarrow$ " é entendida como uma função cujo valor é o Falso se seu primeiro argumento for o Verdadeiro e o segundo argumento for qualquer coisa diferente do Verdadeiro, e é o Verdadeiro caso contrário. Portanto, " $H(b) \rightarrow H(a)$ " representa o Verdadeiro, enquanto " $H(a) \rightarrow H(b)$ " representa o Falso. O sinal de negação " $\sim$ " representa uma função cujo valor é o Verdadeiro para todos os argumentos, exceto o Verdadeiro, para o qual seu valor é o Falso. Os sinais de conjunção e disjunção poderiam então ser definidos a partir dos sinais de negação e condicionais. Frege também introduziu um signo de identidade, representando uma função cujo valor é o Verdadeiro se os dois argumentos são o mesmo objeto, e o Falso caso contrário, e um signo, que ele chamou de "a horizontal", ou seja, " $-$ ", que representa uma função que tem Verdadeiro como valor para Verdadeiro como argumento e tem Falso como valor para qualquer outro argumento.

Variáveis e quantificadores são usados para expressar generalidades. Frege entende os quantificadores como "conceitos de segundo nível". A distinção entre níveis de funções envolve que tipo de argumentos as funções recebem. Na visão de Frege, ao contrário dos objetos, todas as funções são "insaturadas" na medida em que requerem argumentos para produzir valores. Mas diferentes tipos de funções requerem diferentes

tipos de argumentos. Funções que recebem objetos como argumento, como aquelas referidas por " $() + ()$ " ou " $H()$ ", são chamadas de funções de primeiro nível. Funções que usam funções de primeiro nível como argumento são chamadas de funções de segundo nível. O quantificador, " $\forall x(\dots x \dots)$ ", é entendido como representando uma função que recebe uma função de primeiro nível como argumento e produz o valor Verdadeiro se a função-argumento tiver o valor Verdadeiro como para todos os valores de x , e tem o Falso como valor caso contrário. Assim, " $\forall x H(x)$ " representa o Falso, pois o conceito $H()$ não possui o Verdadeiro como valor para todos os argumentos. No entanto, " $\forall x[H(x) \rightarrow H(x)]$ " significa Verdadeiro, pois o conceito complexo $H() \rightarrow H()$ tem o valor Verdadeiro para todos os argumentos. O quantificador existencial, agora escrito " $\exists x(\dots x \dots)$ " é definido como " $\sim \forall x \sim(\dots x \dots)$ ".

Aqueles familiarizados com a lógica de predicados moderna reconhecerão os paralelos entre ela e a lógica de Frege. Frequentemente, Frege é creditado por ter fundado a lógica de predicados. No entanto, a lógica de Frege é, de certa forma, diferente da lógica de predicados moderna. Como vimos, um sinal como " $H()$ " é um sinal para uma *função* no sentido mais estrito, assim como os conectivos condicionais e de negação. O condicional de Frege não é, como o conectivo moderno, algo que flanqueia declarações para formar uma declaração. Em vez disso, flanqueia termos para valores de verdade para formar um termo para um valor de verdade. O " $H(b)$ de Frege $\rightarrow H(a)$ " é simplesmente um nome para o Verdadeiro, por si só não afirma nada. Portanto, Frege introduz um sinal que chamou de "golpe de julgamento", $\vdash$, usado para afirmar que o que se segue representa o Verdadeiro. Assim, enquanto " $H(b) \rightarrow H(a)$ " é simplesmente um termo para um valor de verdade, " $\vdash H(b) \rightarrow H(a)$ " afirma que esse valor de verdade é o verdadeiro, ou neste caso, que se Boston é

humano, então Aristóteles é humano. Além disso, o sistema lógico de Frege era de segunda ordem. Além de quantificadores abrangendo objetos, também continha quantificadores abrangendo funções de primeiro nível. Assim, " $\vdash \forall x \exists F [F(x)]$ " afirma que todo objeto se enquadra em pelo menos um conceito.

A lógica de Frege assumiu a forma de um sistema axiomático. Na verdade, Frege foi o primeiro a adotar uma abordagem totalmente axiomática da lógica e o primeiro a sugerir que as regras de inferência deveriam ser explicitamente formuladas e diferenciadas dos axiomas. Ele começou com um número limitado de axiomas fixos, introduziu regras de inferência explícitas e procurou derivar todas as outras verdades lógicas (incluindo, para ele, as verdades da aritmética) a partir deles.

O primeiro sistema lógico de Frege, o de 1879, *Conceitografia*, tinha nove axiomas (um dos quais não era independente), uma regra de inferência explícita e também empregava uma segunda e uma terceira regra de inferência implicitamente. Ele representou a primeira axiomatização da lógica e foi completo em seu tratamento tanto da lógica proposicional quanto da lógica quantificada de primeira ordem. Ao contrário do sistema posterior de Frege, o sistema do *Conceitografia* era totalmente consistente (desde então, provou-se impossível criar um sistema para lógica de ordem superior com um número finito de axiomas que seja completo e consistente).

Para facilitar a dedução, no sistema lógico dos *Leis Básicas* de 1893, Frege usou menos axiomas e mais regras de inferência: sete e doze, respectivamente, desta vez não deixando nada implícito. O *Leis Básicas* também expandiu o sistema do *Conceitografia* adicionando axiomas que regem o que Frege chamou de "faixas de valor" (*Wertverläufe*) de funções, entendidas como objetos correspondentes aos mapeamentos

completos de valor-argumento gerados por funções. No caso dos conceitos, suas faixas de valores foram identificadas com suas extensões. Embora Frege às vezes também se referisse às extensões de conceitos como "*classes*", ele não concebeu essas classes como agregados ou coleções. Eles foram simplesmente entendidos como objetos correspondentes aos mapeamentos completos de valor-argumento gerados por conceitos considerados como funções.

Frege então introduziu dois axiomas que lidam com essas faixas de valores. A mais infame foi sua Lei Básica V, que afirma que o valor de verdade do intervalo de valores da função F sendo idêntico ao intervalo de valores da função G é o mesmo que o valor de verdade de F e G tendo o mesmo valor para cada argumento. Se alguém concebe intervalos de valor como mapeamentos de valor de argumento, então esta certamente parece ser uma hipótese plausível. Porém, a partir dela, é possível provar um forte teorema de pertinência de classe: que para qualquer objeto x , esse objeto está na extensão do conceito F se e somente se o valor de F para x como argumento for Verdadeiro.

Dado que as próprias gamas de valores são tomadas como objetos, se o conceito em questão é o de ser uma extensão de um conceito não incluído em si mesmo, pode-se concluir que a extensão desse conceito é em si apenas no caso de não ser. Portanto, o sistema lógico do *Leis Básicas* era inconsistente devido ao Paradoxo de Russell. No entanto, o núcleo do sistema do *Leis*, ou seja, o sistema menos os axiomas que regem as faixas de valores, é consistente e, como o sistema do *Conceitografia*, é completo em seu tratamento da lógica proposicional e da lógica de predicados de primeira ordem.

Dada a extensão em que é aceita hoje, pode ser difícil apreciar plenamente a abordagem verdadeiramente inovadora e radical que Frege

adotou para a lógica. Frege foi o primeiro a tentar transcrever as velhas afirmações da lógica categórica em uma linguagem que emprega variáveis, quantificadores e funções de verdade. Frege foi o primeiro a entender uma declaração como "todos os alunos são esforçados" como dizendo mais ou menos o mesmo que "para todos os valores de x , se x é um aluno, então x é trabalhador". Isso tornou possível capturar a conexão lógica entre declarações como "todos os alunos são esforçados ou todos os alunos são inteligentes" e "todos os alunos são trabalhadores ou inteligentes" (por exemplo, que o primeiro implica o segundo). Em sistemas lógicos anteriores, como o de Boole, em que os elementos proposicionais e quantificacionais foram bifurcados, a conexão foi totalmente perdida. Além disso, o sistema lógico de Frege foi o primeiro a ser capaz de capturar declarações de generalidade múltipla, como "toda pessoa ama alguma cidade", usando vários quantificadores na mesma fórmula lógica. Isso também era impossível em todos os sistemas lógicos anteriores.

De fato, os "primeiros" de Frege na lógica são numerosos demais para serem listados. Vimos aqui que ele inventou a moderna teoria da quantificação, apresentou a primeira axiomatização completa da lógica proposicional e de "predicados" de primeira ordem (a última da qual ele inventou completamente), tentou a primeira formulação da lógica de ordem superior, apresentou a primeira lógica coerente e análise completa de variáveis e funções, primeiro mostrou ser possível reduzir todas as funções de verdade à negação e ao condicional, e fez a primeira distinção clara entre axiomas e regras de inferência em um sistema formal. Como veremos, ele também fez avanços na lógica da matemática. Não é de admirar que ele seja frequentemente anunciado como o fundador da lógica moderna.

Na “filosofia da lógica” de Frege, a lógica é tornada verdadeira por um reino de entidades lógicas. As funções lógicas, os intervalos de valores e os valores de verdade, o Verdadeiro e o Falso, são considerados entidades objetivamente reais, existindo à parte dos mundos material e mental (como veremos abaixo, Frege também estava comprometido com outras entidades lógicas, como sentidos e pensamentos). Os axiomas lógicos são verdadeiros porque expressam pensamentos verdadeiros sobre essas entidades. Assim, Frege negou a visão popular de que a lógica é sem conteúdo e sem compromisso metafísico. Frege também foi um crítico severo do psicologismo na lógica: a visão de que as verdades lógicas são verdades sobre a psicologia.

Enquanto Frege acreditava que a lógica poderia prescrever leis sobre como as pessoas deveriam pensar, a lógica não é a ciência de como as pessoas pensam. As verdades lógicas permaneceriam verdadeiras mesmo que ninguém acreditasse nelas nem as usasse em seu raciocínio. Se os humanos fossem geneticamente projetados para usar regularmente a chamada “regra de inferência” de afirmar o consequente, etc., isso não a tornaria logicamente válida. O que é verdadeiro ou falso, válido ou inválido, não depende da psicologia de ninguém ou das crenças de ninguém. Pensar de outra forma é confundir algo ser verdadeiro com algo ser-considerado-verdadeiro.

3. Contribuições para a Filosofia da Matemática

Frege foi um ardente defensor do logicismo, a visão de que as verdades da aritmética são verdades lógicas. Talvez suas contribuições mais importantes para a filosofia da matemática tenham sido seus argumentos para essa visão. Ele também apresentou críticas significativas contra pontos de vista rivais. Vimos que Frege foi um crítico severo do

psicologismo na lógica. Ele pensava da mesma forma sobre o psicologismo na matemática. Os números não podem ser equiparados às imagens mentais de ninguém, nem as verdades da matemática às verdades psicológicas. As verdades matemáticas são objetivas, não subjetivas.

Frege também criticou a visão de Mill de que as verdades aritméticas são verdades empíricas, baseadas na observação. Frege apontou que não são apenas coisas observáveis que podem ser contadas, e que as verdades matemáticas parecem se aplicar também a essas coisas. Na opinião de Mill, os números devem ser tomados como conglomerados de objetos. Frege rejeita essa visão por várias razões. Em primeiro lugar, um conglomerado de duas coisas é o mesmo que um conglomerado diferente de duas coisas e, se não, em que sentido eles são iguais? Em segundo lugar, um conglomerado pode ser visto como composto de um número diferente de coisas, dependendo de como as partes são contadas. *Um baralho de cartas contém cinquenta e duas cartas*, mas cada carta consiste em uma multidão de átomos. Não há um "número" exclusivamente determinado de todo o conglomerado. Ele também reiterou os argumentos de outros: que as verdades matemáticas parecem apodíticas e conhecíveis *a priori*.

Ele também argumentou contra a visão kantiana de que as verdades aritméticas são baseadas na pura intuição da sucessão do tempo. Seu principal argumento contra essa visão, no entanto, foi simplesmente seu próprio trabalho, no qual ele mostrou que as verdades sobre a natureza da sucessão e da sequência podem ser provadas puramente a partir dos axiomas da lógica.

Frege também era um oponente do formalismo, a visão de que a aritmética pode ser entendida como o estudo de sistemas formais não

interpretados. Embora a linguagem lógica de Frege representasse uma espécie de sistema formal, ele insistia que seu sistema formal era importante apenas por causa do que seus signos representam e suas proposições significam.

Os próprios signos, independentemente do que signifiquem, não são importantes. Sugerir que a matemática é simplesmente o estudo do sistema formal é, aos olhos de Frege, confundir o signo com a coisa significada. Sugerir que a aritmética é o estudo de sistemas formais também sugere, absurdamente, que a fórmula " $5 + 7 = 12$ ", escrita em algarismos arábicos, não é a mesma verdade que a fórmula " $V + VII = XII$ ", escrita em números romanos. Frege sugere também que essa confusão teria o resultado absurdo de que os números são simplesmente os numerais, os sinais na página, e que deveríamos ser capazes de estudar suas propriedades com um microscópio.

Frege sugere que pontos de vista rivais são muitas vezes o resultado da tentativa de entender o significado dos termos numéricos da maneira errada, por exemplo, na tentativa de entender seu significado independentemente dos contextos em que aparecem nas sentenças. Se simplesmente nos pedirem para considerar o que "dois" significa independentemente do contexto de uma frase, é provável que simplesmente imaginemos o numeral "2", ou talvez algum conglomerado de duas coisas.

Assim, nos *Fundamentos*, Frege defende seu famoso *princípio do contexto*, de "nunca perguntar pelo significado de uma palavra isoladamente, mas apenas no contexto de uma proposição". O *Fundamentos* é uma obra anterior, escrita antes de Frege ter feito a distinção entre sentido e referência (ver abaixo). É uma questão ativa de debate e discussão até que ponto e como este princípio é

coerente com a teoria posterior do significado de Frege, mas o que está claro é que ele desempenha um papel importante em sua própria filosofia da matemática, conforme descrito nos *Fundamentos*.

Segundo Frege, se olharmos para os contextos em que as palavras numéricas geralmente ocorrem em uma proposição, elas aparecem como parte de uma frase sobre um conceito, especificamente, como parte de uma expressão que nos diz quantas vezes um determinado conceito é instanciado. Considere, por exemplo, "Tenho seis cartas na mão" ou "Há 11 membros do congresso de Wisconsin". Essas proposições parecem nos dizer quantas vezes os conceitos de *ser uma carta na mão* e *ser um membro do congresso de Wisconsin* são instanciados.

Assim, Frege conclui que afirmações sobre números são afirmações sobre conceitos. Esse insight foi muito importante para a defesa do logicismo de Frege, pois Frege foi capaz de mostrar que é possível definir o que significa um conceito ser instanciado um certo número de vezes puramente logicamente, fazendo uso de quantificadores e identidade. Dizer que o conceito F é instanciado zero vezes é dizer que não há objetos que instanciam F , ou, equivalentemente, que nem tudo instancia F . Dizer que F é instanciado uma vez é dizer que existe um objeto x que instancia F , e que para todos os objetos y , y não instancia F ou y é x . Dizer que F é instanciado duas vezes é dizer que existem dois objetos, x e y , cada um dos quais instancia F , mas que não são iguais entre si, e para todo z , ou z não instancia F , ou z é x ou z é y . Poderíamos então considerar os números como "conceitos de segundo nível", ou conceitos de conceitos, que podem ser definidos em termos puramente lógicos (para mais informações sobre a distinção de níveis de conceitos, veja acima).

Frege, porém, não abandona aí sua análise dos números. Compreender as afirmações numéricas como envolvendo

conceitos de segundo nível nos dá alguma percepção sobre a natureza dos números, mas não pode ser deixado por aqui. A matemática requer que os números sejam tratados como objetos, e que sejamos capazes de fornecer uma definição do número "dois" simplesmente, sem ter que falar de dois F s. Para tanto, Frege recorre à sua teoria das faixas de valor dos conceitos. Vimos acima que podemos obter algum entendimento de afirmações numéricas como envolvendo conceitos de segundo nível, ou conceitos de conceitos. Para encontrar uma definição de números como *objetos*, Frege os trata como intervalos de valores de gamas de valores. Exatamente, no entanto, eles devem ser entendidos?

Frege observa que entendemos o que significa dizer que há o mesmo número de F s e G s. É dizer que existe um mapeamento um-um entre os objetos que instanciam F e os objetos que instanciam G , ou seja, que existe alguma função f de entidades que instanciam F para entidades que instanciam G de modo que existe um F diferente para cada G , e um G diferente para cada F , sem sobrar nada (nisto, as opiniões de Frege sobre a natureza da cardinalidade foram em parte antecipadas por Georg Cantor). No entanto, devemos ter em mente que as proposições:

(1) Existem tantos F s quanto G s.

(2) O número de F s = o número de G s

devem obviamente ter o mesmo valor de verdade, pois parecem expressar o mesmo fato. Devemos, portanto, procurar uma maneira de entender a frase "o número de F s" que ocorre em (2) que deixe claro como e por que toda a proposição será verdadeira ou falsa pela mesma razão que (1) é verdadeira ou falsa. A sugestão de Frege é que "o número de F s" significa o mesmo que "a faixa de valores do conceito sendo uma faixa de valores de um conceito instanciado tantas vezes quanto F ". Isso significa que o número de F s é um determinado intervalo de valores, contendo intervalos

de valores e, em particular, todos os intervalos de valores que possuem tantos membros quantos são os F_s .

Então (2) é entendido como dizendo o mesmo que “a faixa de valores do conceito sendo uma faixa de valores de um conceito instanciado tantas vezes quanto F = a faixa de valores do conceito sendo uma faixa de valores de um conceito instanciado igualmente muitas vezes como G ”, o que será verdadeiro se e somente se houver tantos F_s quanto G_s , ou seja, se todo intervalo de valores de um conceito instanciado tantas vezes quanto F também for um intervalo de valores de um conceito instanciado igualmente muitos vezes como G .

Para dar alguns exemplos, se houver zero F_s , então o número de F_s , ou seja, zero, é o intervalo de valores que consiste em todos os intervalos de valores sem membros. Lembre-se de que, para Frege, as classes são identificadas com faixas de valores de conceitos. Para reformular o mesmo ponto em termos de classes, zero é a classe de todas as classes sem membros. Como existe apenas uma dessas classes, zero é a classe que contém apenas a classe vazia. Se existe um F , então o número de F_s , ou seja, um, é a classe que consiste em todas as classes com um membro (as extensões de conceitos instanciadas uma vez). Aqui podemos ver a conexão com a compreensão de expressões numéricas como sendo declarações sobre conceitos. Em vez de entender o zero como o conceito que um conceito possui apenas no caso de não ser instanciado, o zero é entendido como a faixa de valores que consiste em faixas de valores de conceitos que não são instanciados. Em vez de entender um como o conceito que um conceito possui apenas no caso de ser instanciado por um objeto único, ele é entendido como a faixa de valores que consiste em faixas de valores de conceitos instanciados por objetos únicos. Isso nos permite entender os números como objetos abstratos e fornecer uma

definição clara do significado dos sinais numéricos na aritmética, como "1", "2", "3", etc.

Alguns dos trabalhos mais brilhantes de Frege foram fornecer definições dos números naturais em sua linguagem lógica e provar algumas de suas propriedades. Depois de estabelecer as leis básicas da lógica e definir axiomas que governam as funções de verdade e faixas de valores, etc., Frege começa definindo uma relação que vale entre duas faixas de valores apenas no caso de serem as faixas de valores de conceitos instanciados igualmente muitas vezes. Essa relação é válida entre faixas de valores apenas no caso de serem do mesmo tamanho, ou seja, apenas no caso de haver correspondência um-para-um entre as entidades que se enquadram em seus conceitos.

Usando isso, ele então define uma função que recebe um intervalo de valores como argumento e produz como valor o intervalo de valores que consiste em todos os intervalos de valores do mesmo tamanho que ele. O número zero é então definido como o intervalo de valores que consiste em todos os intervalos de valores do mesmo tamanho que o intervalo de valores do conceito não auto-idêntico. Como esse conceito não é instanciado, zero é definido como o intervalo de valores de todos os intervalos de valores sem membros, conforme descrito acima. Existe apenas um tal número zero. Como isso é verdade, o conceito de ser idêntico a zero é instanciado uma vez. Frege então usa isso para definir um. Um é definido como o intervalo de valores de todos os intervalos de valores iguais em tamanho ao intervalo de valores do conceito sendo idêntico a zero. Tendo definido um dessa maneira, Frege é capaz de definir dois. Ele já definiu um e zero; eles são únicos, mas diferentes uns dos outros.

Portanto, dois podem ser definidos como o intervalo de valores de todos os intervalos de valores iguais em tamanho ao intervalo de valores do conceito sendo idêntico a zero ou idêntico a um. Frege é capaz de definir todos os números naturais dessa maneira e, de fato, provar que existem infinitos deles. Cada número natural pode ser definido em termos do anterior: para cada número natural n , seu sucessor ($n + 1$) pode ser definido como o intervalo de valores de todos os intervalos de valores iguais em tamanho ao intervalo de valores do conceito de ser idêntico a um dos números entre zero e n .

No *Conceitografia*, Frege já havia conseguido provar certos resultados relativos a séries e sequências, e conseguiu definir o ancestral de uma relação. Para entender o ancestral de uma relação, considere o exemplo da relação de “*ser filho de*”. Uma pessoa x mantém essa relação com y apenas no caso de x ser filho de y . No entanto, x cai no ancestral desta relação em relação a y apenas no caso de x ser filho de y , ou é filho do filho de y , ou é filho do filho do filho de y , etc.

Frege foi capaz de definir logicamente o ancestral das relações mesmo em seus primeiros trabalhos. Ele colocou isso em uso no *Leis Básicas* para definir os números naturais. Vimos como a noção de sucessão pode ser definida para Frege, ou seja, a relação que $n + 1$ mantém com n . Os números naturais podem ser definidos como o intervalo de valores de todos os intervalos de valores que se enquadram no ancestral da relação de sucessor com relação a zero. Os números naturais então consistem em zero, o sucessor de zero (um), o sucessor do sucessor de zero (dois), e assim por diante *ad infinitum*.

Frege foi então capaz de usar essa definição dos números naturais para fornecer uma análise lógica da indução matemática e provar que a indução matemática pode ser usada validamente para demonstrar as

propriedades dos números naturais, um resultado extremamente importante para cumprir suas ambições logicistas. Frege poderia então usar a indução matemática para provar algumas das leis básicas dos números naturais. Em seguida, Frege voltou seu método logicista para uma análise de números inteiros (incluindo números negativos) e depois para os números reais, definindo-os usando os números naturais e certas relações mantidas entre eles. Não precisamos nos alongar nos detalhes deste trabalho aqui.

A abordagem de Frege para fornecer uma análise lógica da cardinalidade, dos números naturais, do infinito e da indução matemática foi inovadora e teve uma importância duradoura na lógica matemática. De fato, antes de 1902, deve ter parecido a ele que tinha sido completamente bem-sucedido em mostrar que as leis básicas da aritmética podiam ser entendidas puramente como verdades lógicas.

No entanto, como vimos, a definição de números de Frege envolve fortemente a noção de classes ou faixas de valores, mas seu tratamento lógico deles se mostra impossível devido ao paradoxo de Russell. Isso apresenta um problema sério para a abordagem logicista de Frege. Outro duro golpe veio após a morte de Frege. Em 1931, Kurt Gödel descobriu sua famosa prova de incompletude no sentido de que não pode haver sistema formal com um número finito de axiomas nos quais é possível derivar todas as verdades da aritmética. Isso representa um sério golpe para formas mais ambiciosas de logicismo, como o de Frege, que pretendia fornecer precisamente o tipo de sistema que Gödel mostrou ser impossível. No entanto, não se pode negar que o trabalho de Frege na filosofia da matemática foi importante e perspicaz.

4. A Teoria do Sentido e Referência

A influente teoria do significado de Frege, a teoria do sentido (*Sinn*) e da referência (*Bedeutung*) foi esboçada pela primeira vez, embora brevemente, em seu artigo "*Função e Conceito*" de 1891, e foi expandida e explicada com mais detalhes talvez em seu livro mais famoso, a obra "*Sobre sentido e referência*" de 1892. Em "*Função e Conceito*", a distinção entre o sentido e a referência dos signos na linguagem é feita pela primeira vez em relação às equações matemáticas. Na época de Frege, havia uma grande disputa entre os matemáticos sobre como o sinal "=" deveria ser entendido. Se considerarmos uma equação como " $4 \times 2 = 11 - 3$ ", vários contemporâneos de Frege, por uma variedade de razões, temiam ver isso como uma expressão de uma identidade, ou, neste caso, como a afirmação de que 4×2 e $11 - 3$ são um e a mesma coisa.

Em vez disso, eles postularam alguma forma mais fraca de "igualdade" de modo que os números 4×2 e $11 - 3$ seriam considerados iguais em número ou iguais em magnitude sem, portanto, constituir uma e a mesma coisa. Em oposição à visão de que "=" significa identidade, tais pensadores apontariam que 4×2 e $11 - 3$ não podem ser considerados iguais de todas as maneiras. O primeiro é um produto, o segundo uma diferença, etc.

Em seu período maduro, no entanto, Frege foi um ardente oponente dessa visão e argumentou a favor da compreensão de "=" como identidade propriamente dita, acusando visões rivais de forma e conteúdo confusos. Em vez disso, ele argumenta que expressões como " 4×2 " e " $11 - 3$ " podem ser entendidas como representando uma e a mesma coisa, o número oito, mas que essa entidade única é determinada ou apresentada de forma diferente pelas duas expressões. Assim, ele faz uma distinção entre o número real que uma expressão matemática como " 4×2 "

representa e a maneira pela qual esse número é determinado ou escolhido. O primeiro ele chamou de referência (*Bedeutung*) da expressão, e o último foi chamado de sentido (*Sinn*) da expressão. Na terminologia fregeana, diz-se que uma expressão *expressa* seu sentido e *denota* ou *se refere* à sua referência.

A distinção entre referência e sentido foi ampliada, principalmente em "*Sobre sentido e referência*", valendo não apenas para expressões matemáticas, mas para todas as expressões linguísticas (se a língua em questão é uma língua natural ou uma língua formal). Um de seus principais exemplos envolve as expressões "a estrela da manhã" e "a estrela da tarde". Ambas as expressões se referem ao planeta Vênus, mas obviamente denotam Vênus em virtude das diferentes propriedades que possui. Assim, Frege afirma que essas duas expressões têm a mesma referência, mas sentidos diferentes. A referência de uma expressão é a própria coisa que lhe corresponde, no caso de "estrela da manhã", a referência é o próprio planeta Vênus. O sentido de uma expressão, no entanto, é o "modo de apresentação" ou conteúdo cognitivo associado à expressão em virtude do qual a referência é escolhida.

Frege coloca a distinção para trabalhar na resolução de um quebra-cabeça sobre reivindicações de identidade. Se considerarmos as duas afirmações:

(1) a estrela da manhã = a estrela da manhã

(2) a estrela da manhã = a estrela da tarde

O primeiro parece ser um caso trivial da lei da autoidentidade, cognoscível *a priori*, enquanto o segundo parece ser algo que foi descoberto *a posteriori* por astrônomos. No entanto, se "a estrela da manhã" significa a mesma coisa que "a estrela da tarde", então as duas

declarações em si também parecem ter o mesmo significado, ambas envolvendo a relação de identidade de uma coisa consigo mesma.

No entanto, torna-se difícil explicar por que (2) parece informativo, enquanto (1) não. A resposta de Frege a esse quebra-cabeça, dada a distinção entre sentido e referência, deve ser aparente. Como a referência de "estrela vespertina" e "estrela matutina" é a mesma, ambas as afirmações são verdadeiras em virtude da relação de identidade do mesmo objeto consigo mesmo. No entanto, como os sentidos dessas expressões são diferentes – em (1) o objeto é apresentado da mesma maneira duas vezes e em (2) é apresentado de duas maneiras diferentes – é informativo aprender sobre (2).

Até agora, consideramos apenas a distinção aplicada a expressões que nomeiam algum objeto (incluindo objetos abstratos, como números). Para Frege, a distinção também se aplica a outros tipos de expressões e mesmo a sentenças ou proposições inteiras. Se a distinção sentido/referência pode ser aplicada a proposições inteiras, é lógico que a referência da proposição total depende das referências das partes e o sentido da proposição depende dos sentidos das partes.

Em alguns pontos, Frege chega a sugerir que o sentido de toda uma proposição é composto dos sentidos das expressões componentes. No exemplo considerado no parágrafo anterior, viu-se que o valor de verdade da reivindicação de identidade depende das referências das expressões componentes, enquanto a informatividade do que foi entendido pela reivindicação de identidade depende dos sentidos. Por esta e outras razões, Frege concluiu que a referência de toda uma proposição é o seu valor de verdade, seja o Verdadeiro ou o Falso. O sentido de uma proposição completa é o que entendemos quando entendemos uma proposição, que Frege chama de "um pensamento" (*Gedanke*).

Assim como o sentido de um nome de um objeto determina como esse objeto é apresentado, o sentido de uma proposição determina um método de determinação de um valor de verdade. As proposições " $2 + 4 = 6$ " e "a Terra gira" têm como referência o Verdadeiro, embora isso ocorra em virtude de condições muito diferentes nos dois casos, assim como "a estrela da manhã" e "a estrela vespertina" referem-se a Vênus em virtude de diferentes propriedades.

Em "*Sobre sentido e referência*", Frege limita sua discussão da distinção sentido/referência a "expressões completas", como nomes que pretendem selecionar algum objeto e proposições inteiras. No entanto, em outras obras, Frege deixa bem claro que a distinção também pode ser aplicada a "expressões incompletas", que incluem expressões funcionais e predicados gramaticais. Essas expressões são incompletas no sentido de conterem um "espaço vazio", que, ao ser preenchido, dá origem a um nome complexo referente a um objeto, ou a uma proposição completa. Assim, a expressão incompleta "a raiz quadrada de ()" contém um espaço em branco, que, ao ser completado por uma expressão referente a um número, produz uma expressão complexa também referente a um número, por exemplo, "a raiz quadrada de dezesseis".

A expressão incompleta, "() é um planeta" contém um lugar vazio, que, ao ser preenchido com um nome, dá origem a uma proposição completa. Segundo Frege, as referências dessas expressões incompletas não são objetos, mas funções. Objetos (*Gegenstände*), na terminologia de Frege, são entidades autônomas e completas, enquanto as funções são essencialmente incompletas ou, como diz Frege, "insaturadas" (*ungesättigt*) na medida em que eles devem tomar algo mais como argumento para produzir um valor. A referência da expressão "raiz quadrada de ()" é, portanto, uma função, que recebe números como

argumentos e fornece números como valores. A situação pode parecer um pouco diferente no caso de predicados gramaticais.

No entanto, como Frege sustenta que proposições completas, como nomes, têm objetos como suas referências e, em particular, os valores de verdade, o Verdadeiro ou o Falso, ele é capaz de tratar os predicados também como tendo funções como suas referências. Em particular, são funções que mapeiam objetos em valores de verdade. A expressão “() é um planeta” tem como referência uma função que dá como valor o Verdadeiro quando saturado por um objeto como Saturno ou Vênus, mas o Falso quando saturado por uma pessoa ou o número três. Frege chama de “conceito” (*Begriff*) tal função de um lugar de argumento que produz Verdadeiro ou Falso para cada argumento possível, e chama funções semelhantes de mais de um lugar de argumento (como aquela denotada por “() > ()”, que precisa duplamente de saturação), “relações”.

É claro que funções devem ser entendidas como referências de expressões incompletas, mas e quanto aos sentidos de tais expressões? Aqui, Frege nos diz relativamente pouco, exceto que eles existem. Há alguma controvérsia entre os intérpretes de Frege sobre como eles devem ser entendidos. É suficiente aqui observar que, assim como o mesmo objeto (por exemplo, o planeta Vênus) pode ser apresentado de maneiras diferentes, também uma função pode ser apresentada de maneiras diferentes. Enquanto “identidade”, como Frege usa o termo, é uma relação mantida apenas entre objetos, Frege acredita que existe uma relação semelhante à identidade que ocorre entre funções apenas no caso de elas sempre compartilharem o mesmo valor para todos os argumentos.

Visto que todas e somente as coisas que têm coração têm rins, a rigor, os conceitos denotados pelas expressões “() tem coração”, e “() tem rim” são a mesma coisa. Claramente, no entanto, essas expressões não

apresentam esse conceito da mesma maneira. Para Frege, essas expressões teriam sentidos diferentes, mas a mesma referência. Frege também nos diz que é a natureza incompleta desses sentidos que fornece a “cola” que mantém unidos os pensamentos dos quais eles fazem parte.

Frege também usa a distinção para resolver o que parece ser uma dificuldade com a lei de Leibniz no que diz respeito à identidade. Esta lei foi declarada por Leibniz como “aquelas coisas são as mesmas das quais uma pode ser substituída por outra sem perda de verdade”, um sentimento com o qual Frege estava de pleno acordo. Como Frege entende isso, significa que se duas expressões têm a mesma referência, elas devem ser capazes de se substituir dentro de qualquer proposição sem alterar o valor de verdade dessa proposição. Normalmente, isso não representa nenhum problema. A inferência de:

(3) A estrela da manhã é um planeta.

à conclusão:

(4) A estrela vespertina é um planeta.

em virtude de (2) acima e a lei de Leibniz é válida sem problemas. No entanto, parece haver alguns contra-exemplos sérios a esse princípio. Sabemos, por exemplo, que “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” têm a mesma referência habitual. No entanto, nem sempre é verdade que eles podem substituir um ao outro sem alterar a veracidade de uma frase. Por exemplo, se considerarmos as proposições:

(5) Gottlob acredita que a estrela da manhã é um planeta.

(6) Gottlob acredita que a estrela vespertina é um planeta.

Se assumirmos que Gottlob não sabe que a estrela da manhã é o mesmo corpo celeste que a estrela da tarde, (5) pode ser verdadeiro enquanto (6) falso ou vice-versa.

Frege enfrenta esse desafio à lei de Leibniz fazendo uma distinção entre o que ele chama de referências *primárias* e *secundárias* de expressões. Frege sugere que, quando as expressões aparecem em determinados contextos inusitados, elas têm como referência aquilo que costuma ser seu sentido. Nesses casos, diz-se que as expressões têm suas *referências secundárias*. Tipicamente, tais casos envolvem o que Frege chama de "discurso indireto" ou "*oratio obliqua*", como no caso de declarações de crenças, pensamentos, desejos e outras chamadas "atitudes proposicionais", como os exemplos de (5) e (6). No entanto, as expressões também têm suas referências secundárias (por razões que já devem estar aparentes) em contextos como "é informativo que..." ou "... é analiticamente verdadeiro".

Vamos considerar os exemplos de (5) e (6) mais de perto. Na opinião de Frege, essas afirmações não tratam diretamente da estrela da manhã e da própria estrela da tarde. Em vez disso, eles envolvem uma relação entre um crente e um pensamento acreditado. Os pensamentos, como vimos, são os sentidos de proposições completas. As crenças dependem, para sua composição, de como certos objetos e conceitos são apresentados, não apenas dos próprios objetos e conceitos. A verdade das alegações de crença, portanto, dependerá não das referências costumeiras das expressões componentes da crença declarada, mas de seus sentidos. Uma vez que o valor de verdade de toda a afirmação de crença é a referência dessa afirmação de crença, e a referência de qualquer proposição, para Frege, depende das referências de suas expressões componentes, *oratio obliqua* são de fato as referências dessas expressões quando aparecem naquele contexto. Tais contextos podem ser referidos como "contextos oblíquos", contextos nos quais a referência de uma expressão é deslocada de sua referência habitual para seu sentido habitual.

Desta forma, Frege é capaz de realmente manter seu compromisso com a lei de Leibniz. As expressões “estrela da manhã” e “estrela da tarde” têm a mesma referência primária e, em qualquer contexto não oblíquo, podem se substituir sem alterar o valor de verdade da proposição. Porém, como os sentidos dessas expressões não são os mesmos, elas não podem se substituir em contextos oblíquos, pois nesses contextos suas referências não são idênticas.

Frege atribui aos sentidos e pensamentos existência objetiva. Em sua mente, são objetos tão reais quanto mesas e cadeiras. Sua existência não depende da linguagem ou da mente. Em vez disso, diz-se que eles existem em um “terceiro reino” atemporal dos sentidos, existindo além do mental e do físico. Frege conclui isso porque, embora os sentidos obviamente não sejam entidades físicas, sua existência também não depende da psicologia de nenhuma pessoa. Um pensamento, por exemplo, tem um valor de verdade independentemente de alguém acreditar ou não nele e mesmo de alguém ter ou não compreendido isso. Além disso, os sentidos são interpessoais. Diferentes pessoas são capazes de captar os mesmos sentidos e os mesmos pensamentos e comunicá-los, sendo até possível que expressões em diferentes idiomas expressem o mesmo sentido ou pensamento. Frege conclui que são objetos abstratos, incapazes de interação causal plena com o mundo físico. Eles são reais apenas no sentido muito limitado de que podem ter um efeito sobre aqueles que os compreendem, mas são eles próprios incapazes de serem mudados ou influenciados. Eles não são criados por nossos usos da linguagem ou atos de pensamento, nem destruídos por sua cessação.

Infelizmente, Frege não nos diz muito sobre exatamente como esses objetos abstratos escolhem ou apresentam suas referências. Exatamente o que dá sentido a uma “maneira de determinar” ou “modo de apresentar”

uma referência? Na esteira da teoria das descrições de Russell, um sentido fregeano é muitas vezes interpretado como um conjunto de informações descritivas ou critérios que escolhem sua referência em virtude da referência sozinha satisfazer ou ajustar aquela informação descritiva. Ao dar exemplos, Frege insinua que uma pessoa pode atribuir ao nome "Aristóteles" o sentido *de aluno de Platão e professor de Alexandre, o Grande*. Este sentido escolhe a pessoa de Aristóteles porque só ele corresponde a esta descrição.

Aqui, deve-se tomar cuidado para evitar mal-entendidos. O sentido do nome "Aristóteles" não são as palavras "o aluno de Platão e professor de Alexandre, o Grande"; repetindo, os sentidos não são itens linguísticos. É antes que o sentido consiste em algum conjunto de informações descritivas, e essas informações são melhor descritas por uma frase descritiva dessa forma. A propriedade de ser aluno de Platão e professor de Alexandre é exclusiva de Aristóteles e, portanto, pode ser em virtude de associar essa informação ao nome "Aristóteles" que esse nome pode ser usado para se referir a Aristóteles. Como alguns comentaristas observaram, nem mesmo é necessário que o sentido do nome seja expresso por alguma frase descritiva, porque a informação descritiva ou as propriedades em virtude das quais a referência é determinada podem não ser nomeáveis diretamente em nenhuma linguagem natural.

Desse ponto de vista, é fácil entender como pode haver sentidos que não captam nenhuma referência. Nomes como "Rômulo" ou "Ulisses", e frases como "a série menos convergente" ou "o atual rei da França" expressam sentidos, na medida em que estabelecem critérios que as coisas deveriam satisfazer para serem as referências dessas expressões. No entanto, não há coisas que de fato satisfaçam esses critérios. Portanto, essas expressões são significativas, mas não possuem referências. Como o

sentido de uma proposição inteira é determinado pelos sentidos das partes, e a referência de uma proposição inteira é determinada pelas partes, Frege afirma que as proposições nas quais tais expressões aparecem são capazes de expressar pensamentos, mas não são nem verdadeiras nem falsas, porque nenhuma referência é determinada para eles.

Essa interpretação da natureza dos sentidos faz de Frege um precursor do que desde então veio a ser conhecido como a teoria “descritivista” do significado e da referência na filosofia da linguagem. A visão de que o sentido de um nome próprio como “Aristóteles” poderia ser uma informação descritiva tão simples quanto a *do aluno de Platão e professor de Alexandre, o Grande*, foi duramente criticada por muitos filósofos, e talvez mais notavelmente por Saul Kripke. Kripke aponta que isso faria uma afirmação como “Aristóteles ensinou Alexandre” parecer uma verdade necessária e analítica, o que não parece ser. Além disso, ele afirma que muitos de nós parecem ser capazes de usar um nome para se referir a um indivíduo, mesmo que não tenhamos conhecimento de quaisquer propriedades exclusivamente mantidas por aquele indivíduo. Por exemplo, muitos de nós não sabemos o suficiente sobre o físico Richard Feynman para poder identificar uma propriedade que o diferencia de outros físicos proeminentes como Murray Gell-Mann, mas ainda parecemos ser capazes de nos referir a Feynman com o nome “Feynman”.

John Searle, Michael Dummett e outros, no entanto, propuseram maneiras de expandir ou alterar a noção de sentido de Frege para contornar as preocupações de Kripke. Isso levou a um debate muito importante na filosofia da linguagem, que, infelizmente, não podemos discutir completamente aqui.

5. Referências e Leitura Adicional

a. As próprias obras de Frege

- "Antwort auf die Ferienplauderei des Herrn Thomae." *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 15 (1906): 586-90. Traduzido como "Resposta à Causa de Férias de Thomae". Em *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy* [CP], 341-5. Traduzido por M. Black, V. Dudman, P. Geach, H. Kaal, E.-HW Kluge, B. McGuinness e RH Stoothoff. Nova York: Basil Blackwell, 1984.
- "Über Begriff und Gegenstand." *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16 (1892): 192-205. Traduzido como "Sobre o conceito e o objeto". Em > CP 182-94. Também em *The Frege Reader* [FR], 181-93. Editado por Michael Beaney. Oxford: Blackwell, 1997. E nas *traduções dos escritos filosóficos de Gottlob Frege* [TPW], 42-55. edição 3d. Editado por Peter Geach e Max Black. Oxford: Blackwell, 1980.
- *Conceitografia, eine der aritmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: L. Nebert, 1879. Traduzido como *Conceitografia, uma linguagem de fórmula, modelada sobre a da aritmética, para o pensamento puro*. In *From Frege to Gödel*, editado por Jean van Heijenoort. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. Também como *Notação Conceitual e Artigos Relacionados*. Editado e traduzido por Terrell W. Bynum. Londres: Oxford University Press, 1972.
- "Über die Conceitografia des Herrn Peano und meine eigene." *Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig* 48 (1897): 362-8. Traduzido como "Sobre a notação conceitual do Sr. Peano e a minha própria". Em CP 234-48.

- "Über formale Theorien der Arithmetik." *Sitzungsberichte der Jenaischen Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft* 19 (1885): 94-104. Traduzido como "On Formal Theories of Arithmetic". Em *CP* 112-21.
- *Funktion und Begriff*. Jena: Hermann Pohle, 1891. Traduzido como "Função e Conceito". Em *CP* 137-56, *TPW* 21-41 e *FR* 130-48.
- "Der Gedanke." *Beträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1 (1918-9): 58-77. Traduzido como "Pensamentos". Em *CP* 351-72. Também como parte I de *Logical Investigations* [LI], editado por PT Geach. Oxford: Blackwell, 1977. E como "pensamento". Em *FR* 325-45.
- "Gedankengefüge." *Beträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 3 (1923): 36-51. Traduzido como "Pensamentos Compostos". No *CP* 390-406, e como parte III da *LI*.
- *Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene*. Dissertação de Ph. D.: University of Göttingen, 1873. Traduzido como "On a Geometrical Representation of Imaginary Forms in the Plane". Em *CP* 1-55.
- *Grundgesetze der Arithmetik*. 2 vol. Jena: Hermann Pohle, 1893-1903. Traduzido em parte como *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*. Editado e traduzido por Montgomery Furth. Berkeley: University of California Press, 1964.
- "Über die Grundlagen der Geometrie." *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 12 (1903): 319-24, 368-75, 15 (1906): 293-309, 377-403, 423-30. Traduzido como "Sobre os fundamentos da geometria". Em *CP* 273-340. Também como *Sobre os fundamentos da geometria e teorias formais da aritmética*. Traduzido por Eike-Henner W. Kluge. Nova York: Yale University Press, 1971.

- *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl.* Breslau: W. Koebner, 1884. Traduzido como *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Inquiry into the Concept of Number*. 2ª ed. Traduzido por JL Austin. Oxford: Blackwell, 1953.
- "Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik*." *Archiv für systematische Philosophie* 1 (1895): 433-56. Traduzido como "A Critical Elucidation of Some Points in E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*." Em CP210-28 e TPW86-106.
- *Nachgelassene Schriften.* Hamburg: Felix Meiner, 1969. Traduzido como *Posthumous Writings*. Traduzido por Peter Long e Roger White. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- "Le nombre entier." *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1895): 73-8. Traduzido como "números inteiros". Em CP229-33.
- *Rechnungsmethoden, die auf eine Erweiterung des Grössenbegriffes gründen*. Habilitationsschrift: University of Jena, 1874. Traduzido como "Métodos de cálculo baseados em uma extensão do conceito de quantidade". Em CP56-92.
- Resenha de *Zur Lehre vom Transfiniten*, de Georg Cantor. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 269-72. Traduzido em CP178-181.
- Revisão de *Philosophie der Arithmetik*, de Edmund Husserl. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894): 313-32. Traduzido em CP195-209.
- "Über Sinn und Bedeutung." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50. Traduzido como "Sobre o Sentido e o Significado". Em CP157-77. Como

"On Sinn and Bedeutung". Em FR 151-71. E como "On Sense and Reference". Em TPW56-78.

- "Über das Trägheitsgesetz." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 98 (1891): 145-61. Traduzido como "Sobre a Lei da Inércia". Em CP123-36.
- "Die Unmöglichkeit der Thomaeschen formalen Arithmetik aus Neue nachgewiesen." *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 17 (1908): 52-5. Traduzido como "Prova Renovada da Impossibilidade da Aritmética Formal do Sr. Thomae". Em CP346-50.
- "Der Verneinung." *Beträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1 (1918-9): 143-57. Traduzido como "Negação". Em CP373-89, parte II de LI e FR346-61.
- "Was ist ein Funktion?" Em *Festschrift Ludwig Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburtstage*, 656-66. Leipzig: Amrosius Barth, 1904. Traduzido como "What is a Function?" Em CP285-92 e TPW285-92.
- *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner, 1976. Traduzido como *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Traduzido por Hans Kaal. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- *Über die Zahlen des Herrn H. Schubert*. Jena: Hermann Pohle, 1899. Traduzido como "On Mr. H. Schubert's Numbers." Em CP249-72.

b. Trabalhos Secundários Importantes

- Angelelli, Inácio. *Estudos sobre Gottlob Frege e a Filosofia Tradicional*. Dordrecht: D. Reidel, 1967.
- Baker, GP e PMS Hacker. *Frege: Escavações Lógicas*. Nova York: Oxford University Press, 1984.

- Beaney, Michael. *Frege: fazendo sentido*. Londres: Duckworth, 1996.
- Beaney, Michael. Introdução ao *Leitor Frege*, de Gottlob Frege. Oxford: Blackwell, 1997.
- Bell, David. *A Teoria do Juízo de Frege*. Nova York: Oxford University Press, 1979.
- Bynum, Terrell W. "Sobre a vida e obra de Gottlob Frege. "Introdução à *Notação Conceitual e Artigos Relacionados*, por Gottlob Frege. Londres: Oxford University Press, 1972.
- Carl, Wolfgang. *A teoria do sentido e da referência de Frege*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Carnap, Rodolfo. *Significado e Necessidade*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Igreja, Alonso. "Uma formulação da lógica do sentido e da denotação." In *Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Sheffer*, editado por P. Henle, H. Kallen and S. Langer, 3-24. New York: Liberal Arts Press, 1951.
- Currie, Gregory. *Frege: uma introdução à sua filosofia*. Totowa, NJ: Barnes and Noble, 1982.
- Dummett, Michael. *Frege: Filosofia da Linguagem*. 2ª ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Dummett, Michael. *Frege: Filosofia da Matemática*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Dummett, Michael. *Frege e outros filósofos*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Dummett, Michael. *A Interpretação da Filosofia de Frege*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

- Geach, Peter T. "Frege." Em *Three Philosophers*, editado por GEM Anscombe e PT Geach, 127-62. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Gödel, Kurt. "Sobre proposições formalmente indecidíveis de *Principia Mathematica* e sistemas relacionados I." Em *From Frege to Gödel*, editado por Jan van Heijenoort, 596-616. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. Originalmente publicado como "Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931): 173-98.
- Grossman, Reinhardt. *Reflexões sobre a Filosofia de Frege*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Haaparanta, Leila e Jaakko Hintikka, eds. *Frege sintetizado*. Boston: D. Reidel, 1986.
- Kaplan, David. "Quantificando". *Syntheses* 19 (1968): 178-214.
- Klemke, ED, ed. *Ensaio sobre Frege*. Urbana: University of Illinois Press, 1968.
- Kluge, Eike-Henner W. *A Metafísica de Gottlob Frege*. Boston: Martinus Nijhoff, Boston, 1980.
- Kneale, William e Martha Kneale. *O Desenvolvimento da Lógica*. Londres: Oxford University Press, 1962.
- Kripke, Saulo. *Nomeação e Necessidade*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. Publicado pela primeira vez em *Semantics of Natural Languages*. Editado por Donald Davidson e Gilbert Harman. Dordrecht: D. Reidel, 1972.
- LINSKI, Leonard. *Contextos oblíquos*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

- Resnik, Michael D. *Frege e a Filosofia da Matemática*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Ricketts, Thomas G., ed. *O Companheiro de Cambridge para Frege*. Cambridge: Cambridge University Press, no prelo.
- Russel, Bertrand. "As Doutrinas Lógica e Aritmética de Frege." Em *The Principles of Mathematics*, Apêndice A. 1903. 2d. ed. Reimpressão, Nova York: WW Norton & Company, 1996.
- Russel, Bertrand. "Sobre denotar." *Mente* 14 (1905): 479-93.
- Salmão, Nathan. *O quebra-cabeça de Frege*. Cambridge: MIT Press, 1986.
- Schirn. Matias, ed. *Logik und Mathematik: Frege Kolloquium 1993*. Hawthorne: de Gruyter, 1995.
- Schirn. Matias, ed. *Studien zu Frege*. 3 vol. Stuttgart-Bad Cannstatt: Verlag-Holzboog, 1976.
- Searle, John R. *Intencionalidade: Um ensaio na filosofia da mente*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Sluga, Hans. "Frege e a ascensão da filosofia analítica". *Inquérito* 18 (1975): 471-87.
- Sluga, Hans. *Gottlob Frege*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Sluga, Hans. *A Filosofia de Frege*. 4 vol. Nova York: Garland Publishing, 1993.
- Sternfeld, Robert. *Teoria Lógica de Frege*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1966.
- Thiel, Cristiano. *Sentido e Referência na Lógica de Frege*. Traduzido por TJ Blakeley. Dordrecht: D. Reidel, 1968.
- Tichý, Pavel. *Os fundamentos da lógica de Frege*. Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

- Walker, Jeremy DB *Um estudo de Frege*. Londres: Oxford University Press, 1965.
- Weiner, Joana. *Frege em Perspectiva*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Wright, Crispim. *A Concepção de Números como Objetos de Frege*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1983.
- Wright, Crispim. *Frege: Tradição e Influência*. Oxford: Blackwell, 1984.

Informação sobre o autor

Kevin C. Klement

Universidade de Massachusetts, Amherst

EUA

BERTRAND RUSSELL

Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) foi um britânico filósofo, lógico, ensaísta e crítico social mais conhecido por seu trabalho em lógica matemática e filosofia analítica. as mais contribuições influentes incluem sua defesa do logicismo (o visão de que a matemática é, em algum sentido importante, redutível à lógica), seu refino de Gottlob Frege de cálculo de predicados (que ainda forma a base da maioria dos cálculos contemporâneos). sistemas de lógica), sua defesa da monismo neutro (a visão de que o mundo consiste em apenas um tipo de substância que não é nem exclusivamente mental nem exclusivamente físico), e sua teorias de descrições definidas, atomismo lógico e tipos lógicos .

Junto com GE Moore, Russell é geralmente reconhecido como um dos fundadores da moderna filosofia analítica. seu famoso paradoxo, teoria dos tipos e trabalho com AN Whitehead sobre *Principia Mathematica* revigorou o estudo da lógica ao longo do século XX (Schilpp 1944, xiii; Wilczek 2010, 74). Na mente do público, ele era famoso tanto por seu ateísmo evangélico quanto por suas contribuições à filosofia técnica.

Ao longo de uma longa carreira, Russell também fez importantes contribuições para uma ampla gama de outros assuntos, incluindo ética, política, teoria educacional e religião estudos, ignorando alegremente a advertência de Hooke ao Royal Sociedade contra a "intromissão com Divindade, Metafísica, Morais, Política, Gramática, Retórica ou Lógica" (Kreisel 1973, 24). Gerações de leitores em geral também se beneficiaram de seus escritos populares sobre uma ampla variedade de tópicos, tanto nas humanidades e as ciências naturais. Como Voltaire, a quem ele foi comparado (Times of London 1970, 12), ele escreveu com estilo e inteligência e teve enorme influência.

Depois de uma vida marcada por polêmicas – incluindo demissões de Trinity College, em Cambridge, e City College, em Nova York – Russell recebeu a Ordem do Mérito em 1949 e o Prêmio Nobel de Literatura em 1950. Notável também por seus muitos espirituosos anti-nucleares protestos e por sua campanha contra o envolvimento ocidental na Guerra do Vietnã, Russell permaneceu uma figura pública proeminente até sua morte aos 97 anos.

ÍNDICE

1. Cronologia de Russell
2. O Trabalho de Russell em Lógica
3. O trabalho de Russell na filosofia analítica
4. Teoria das Descrições Definidas de Russell
5. A Teoria do Monismo Neutro de Russell
6. Ateísmo de Russell
7. Filosofia Social e Política de Russell
8. Bolsa Russell Contemporânea
9. Bibliografia
 - a. Literatura Primária
 - b. Literatura Secundária

1. Cronologia de Russell

Uma breve cronologia dos principais eventos da vida de Russell:

- (1872) Nascido em 18 de maio em Ravenscroft em Trelleck, Monmouthshire, REINO UNIDO.
- (1874) Morte da mãe e da irmã.
- (1876) Morte do pai; O avô de Russell, Lord John Russell (o ex-primeiro-ministro) e a avó conseguem anulando o testamento do pai de

Russell para obter a custódia de Russell e seu irmão, em vez de criá-los como livres-pensadores.

(1878) Morte do avô; A avó de Russell, Lady Russell, supervisiona a educação de Russell em Pembroke Lodge, Londres.

(1883) Recebe as primeiras aulas de geometria com o irmão Frank.

(1890) Ingressa no Trinity College, em Cambridge; atende Whitehead .

(1893) Prêmio de primeira classe BA em Matemática.

(1894) Conclui o Tripos de Ciências Morais (Parte II); nomeado Adido Britânico Honorário em Paris; casa-se com Alys Pearsall Smith.

(1895) Estudos na Universidade de Berlim.

(1896) Professor nomeado na London School of Economics; palestras nos EUA em Johns Hopkins e Bryn Mawr.

(1899) Professor nomeado no Trinity College, Cambridge.

(1900) Conhece Peano no Primeiro Congresso Internacional de Filosofia em Paris.

(1901) Professor reconduzido em Cambridge; descobre O paradoxo de Russell .

(1902) Corresponde a Frege .

(1905) Desenvolve sua teoria de descrições .

(1907) Concorre para o parlamento e é derrotado.

(1908) Eleito membro da Royal Society.

(1910) Não recebe a nomeação do Partido Liberal para o parlamento por causa de seu ateísmo; professor reconduzido no Trinity College, Cambridge.

(1911) Atende Wittgenstein ; eleito Presidente da Sociedade Aristotélica; separa de Alis.

(1913) Palestras na École des Hautes Sociales em Paris.

- (1914) Visita Harvard e ministra cursos de lógica e teoria de conhecimento; conhece TS Eliot.
- (1915) Professor reconduzido no Trinity College, Cambridge.
- (1916) Multado em 100 libras e demitido do Trinity College como resultado de escritos anti-guerra; negado um passaporte e, portanto, incapaz de palestra em Harvard.
- (1918) Preso por cinco meses como resultado de anti-guerra escritos.
- (1920) Visita a Rússia.
- (1921) Divórcio de Alys e casamento com Dora Black; visita China e Japão.
- (1922) Concorre para o parlamento e é derrotado.
- (1923) Concorre para o parlamento e é derrotado.
- (1924) Palestras nos Estados Unidos.
- (1927) Palestras nos EUA; abre escola experimental no Reino Unido com a Dora.
- (1929) Palestras nos Estados Unidos.
- (1931) Palestras nos EUA; torna-se o terceiro Earl Russell no morte de seu irmão.
- (1935) Divórcio de Dora.
- (1936) Casamento com Patricia (Peter) Helen Spence.
- (1938) Nomeado professor visitante de filosofia em Chicago.
- (1939) Nomeado professor de filosofia na Universidade de Califórnia em Los Angeles.
- (1940) Nomeação no City College New York revogada antes de A chegada de Russell como resultado de protestos públicos e uma decisão judicial julgamento em que Russell foi considerado "moralmente inapto" para ensinar na faculdade; profere as Conferências William James em Harvard.

- (1941) Nomeado professor da Barnes Foundation em Pensilvânia.
- (1942) Demitido da Fundação Barnes, mas ganha uma ação judicial contra a Fundação por demissão sem justa causa.
- (1944) Renomeado membro do Trinity College.
- (1948) Envolvido em um acidente de avião a caminho da Noruega, ele e outros os passageiros se salvam nadando no oceano até que o socorro chega.
- (1949) Agraciado com a Ordem do Mérito; eleito Lifetime Fellow em Colégio Trindade.
- (1950) Premiado com o Prêmio Nobel de Literatura; visita a Austrália.
- (1951) Palestras nos Estados Unidos.
- (1952) Divórcio de Patricia (Peter) e casamento com Edith Finch.
- (1955) Lança o Manifesto Russell-Einstein.
- (1957) Eleito Presidente da primeira Conferência Pugwash.
- (1958) Torna-se presidente fundador da Campaign for Nuclear Desarmamento.
- (1961) Preso por uma semana em conexão com anti-nuclear protestos.
- (1963) Estabelece a Fundação Bertrand Russell para a Paz.
- (1967) Lança o Tribunal Internacional de Crimes de Guerra.
- (1970) Morre em 02 de fevereiro em Penrhyndeudraeth, País de Gales.

As tentativas de resumir a vida de Russell foram numerosas. Um dos mais famosos vem do filósofo de Oxford AJ Ayer . Como Ayer escreve, "A concepção popular de um filósofo como um que combina o aprendizado universal com a direção da conduta humana estava mais satisfeito com Bertrand Russell do que com qualquer outro filósofo de nosso tempo" (1972a, 127). Outro comentário revelador vem do filósofo de Harvard WV Quine : "Acho que muitos de nós fomos atraídos para nossa profissão por livros de Russel. Ele escreveu uma série de livros para um graduado

público, de leigo a especialista. Nós fomos seduzidos pela inteligência e um senso de clareza recém-encontrada em relação aos traços centrais da realidade". (1966c, 657).

Apesar de tais comentários, talvez o encapsulamento mais memorável de A vida e a obra de Russell vêm do próprio Russell. como Russell nos disse,

três paixões, simples, mas esmagadoramente fortes, governaram minha vida: a saudade do amor, a busca do conhecimento e a insuportável pena do sofrimento da humanidade. Essas paixões, como grandes ventos, me levaram para lá e para cá, em um curso rebelde, ao longo de um grande oceano de angústia, chegando à beira do desespero.

Busquei o amor, primeiro, porque traz êxtase – êxtase tão grande que muitas vezes eu teria sacrificado todo o resto da vida por um algumas horas desta alegria. Tenho procurado, a seguir, porque alivia solidão – aquela terrível solidão em que alguém trêmulo a consciência olha além da borda do mundo para o frio abismo sem vida insondável. Procurei-o finalmente, porque no união de amor eu vi, em uma miniatura mística, a prefiguração visão do céu que santos e poetas imaginaram. Isso é o que Eu procurei, e embora possa parecer bom demais para a vida humana, isso é o que - finalmente - eu encontrei. Com igual paixão tenho buscado o conhecimento. eu desejei entender o coração dos homens. Eu desejei saber por que as estrelas brilhar. E tentei apreender o poder pitagórico pelo qual o número domina acima do fluxo. Um pouco disso, mas não muito, eu alcançou. O amor e o conhecimento, tanto quanto possível, conduziram para cima em direção os céus. Mas sempre a pena me trouxe de volta à terra. Ecos de gritos de dor reverberam em meu coração. Crianças na

fome, vítimas torturadas por opressores, velhos indefesos, um fardo odiado para seus filhos, e todo o mundo de solidão, pobreza e dor zombam de como deve ser a vida humana. Anseio por aliviar este mal, mas eu não posso, e eu também sofro.

Esta foi a minha vida. Achei que vale a pena viver e gostaria de vivê-lo novamente se a chance me fosse oferecida. (1967, 3-4)

Por qualquer padrão, Russell levou uma vida imensamente plena. Além de seu trabalho intelectual inovador em lógica e análise filosofia, ele se envolveu durante grande parte de sua vida na política. Como já em 1904, ele se manifestou com frequência em favor do internacionalismo e em 1907 concorreu sem sucesso ao Parlamento. Embora ele tenha ficado como independente, ele endossou toda a plataforma liberal de 1907. Ele também defendeu a extensão do direito de voto às mulheres, desde que tal mudanças políticas radicais poderiam ser introduzidas por meio de meios reconhecidos (Wood 1957, 71). Três anos depois, publicou seu *Ansiedades anti-sufragistas* (1910).

Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, Russell envolveu-se em movimentos antiguerra atividades e em 1916 foi multado em 100 libras por escrever um panfleto anti-guerra. Por causa de sua condenação, ele foi demitido seu posto no Trinity College, Cambridge (Hardy 1942). Dois anos depois, ele foi condenado pela segunda vez, desta vez por sugerir que o americano tropas podem ser usadas para intimidar grevistas na Grã-Bretanha (Clark 1975, 337-339). O resultado foram cinco meses na Prisão de Brixton como prisioneiro nº 2917.

Em 1922 e 1923, Russell concorreu mais duas vezes para Parlamento, novamente sem sucesso, e junto com sua segunda esposa, Dora, fundou uma escola experimental que funcionaram durante o final dos anos 1920 e início dos anos 1930 (Russell 1926 e Park 1963). Talvez não

surpreendentemente, algumas das atividades mais radicais de Russell - incluindo sua defesa de práticas sexuais pós-vitorianas - foram ligados na mente de muitas pessoas ao seu ateísmo, que ficou famoso em parte por seu debate na BBC de 1948 com o filósofo jesuíta Frederick Copleston sobre a existência de Deus.

Embora Russell tenha se tornado o terceiro Earl Russell após a morte de seu irmão em 1931, o radicalismo de Russell continuou a fazer dele um figura controversa até a meia-idade. Enquanto ensinava na UCLA nos Estados Unidos no final da década de 1930, foi-lhe oferecido um cargo de professor nomeação no City College, em Nova York. A nomeação foi revogada após uma série de protestos e uma decisão judicial de 1940 que acharam-no moralmente incapaz de lecionar no Colégio (Dewey e Kallen 1941, Irvine 1996, Weidlich 2000). A decisão judicial foi baseada em parte no ateísmo de Russell e em parte em sua fama como um defensor do amor livre e dos casamentos abertos.

Em 1954, Russell entregou seu famoso "Man's Peril" transmitido pela BBC, condenando os testes da bomba H de Bikini. Um ano mais tarde, juntamente com Albert Einstein, lançou o Russell-Einstein Manifesto pedindo a redução das armas nucleares. Em 1957, ele tornou-se um dos principais organizadores da primeira Conferência Pugwash, que reuniu um grande número de cientistas preocupados com a questão nuclear. Tornou-se presidente fundador da Campanha pela Desarmamento Nuclear em 1958 e Presidente Honorário do Comitê de 100 em 1960.

Em 1961, Russell foi novamente preso, desta vez por uma semana em conexão com protestos antinucleares. A cobertura da mídia em torno sua condenação só serviu para aumentar a reputação de Russell e para inspirar ainda mais os muitos jovens idealistas que simpatizavam com sua mensagem anti-guerra e anti-nuclear. A partir de 1963, começou trabalhar

em uma variedade de questões adicionais, incluindo lobby em nome de presos políticos sob os auspícios do Bertrand Russell Fundação da Paz.

Durante grande parte de sua vida, Russell se viu principalmente como um escritor e não como um filósofo, listando "Autor" como sua profissão no passaporte. Como ele diz em sua *Autobiografia*, "Resolvi não adotar uma profissão, mas dedicar-me a escrita" (1967, 125). Ao receber o Prêmio Nobel de Literatura em 1950, Russell usou seu discurso de aceitação mais uma vez para enfatizar temas relacionados ao seu ativismo social.

Ao longo dos anos, Russell tem servido como tema de inúmeros projetos criativos. obras, incluindo "Mr Apollinax" de TS Eliot (1917), "O Cego" de DH Lawrence (1920), Aldous de Huxley *Amarelo cromado* (1921), de Bruce Duffy *O mundo como eu o encontrei* (1987) e a história em quadrinhos de Apostolos Doxiadis e Christos Papadimitriou, *Logicomix: An Epic Busca pela Verdade* (2009).

Os leitores que desejam informações adicionais sobre a vida de Russell estão encorajados a consultar os cinco volumes autobiográficos de Russell: *Retratos da memória e outros ensaios* (A1956b), *My Desenvolvimento Filosófico* (1959) e *A Autobiografia de Bertrand Russell* (3 volumes, 1967, 1968, 1969). Além disso, João de Slater *O acessível Bertrand Russell* (1994) dá uma breve mas informativa introdução à vida, obra e influência. Outras fontes de informações biográficas incluem Ronald de Clark *O autoritário The Life of Bertrand Russell* (1975), os dois volumes de Ray Monk, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude* (1996) e *Bertrand Russell: O Fantasma da Madness* (2000), e o primeiro volume da obra de Andrew Irvine *Bertrand Russell: Avaliações críticas* (1999).

2. O Trabalho de Russell em Lógica

As principais contribuições de Russell para a lógica e os fundamentos da matemática incluem sua descoberta de o paradoxo de Russell , também conhecido como paradoxo de Russell-Zermelo (Linsky 2013), seu desenvolvimento (juntamente com Whitehead) do teoria dos tipos , sua defesa do logicismo (a visão de que a matemática é, em alguns sentido significativo, redutível à lógica formal), sua impressionante teoria geral das relações lógicas, sua formalização da matemática da quantidade e dos números reais, e seu refinamento de o cálculo de predicados de primeira ordem.

Russell descobriu o paradoxo que leva seu nome em 1901, enquanto trabalhando em seus *Princípios de Matemática* (1903). O paradoxo surge em conexão com o conjunto de todos os conjuntos que não são membros de eles mesmos. Tal conjunto, se existir, será membro de si mesmo se e somente se não for um membro de si mesmo. Em seu rascunho de 1901 do *Principles of Mathematics* , Russell resume o problema como segue:

O axioma de que todos os referentes com relação a uma dada relação formam um classe parece, no entanto, exigir alguma limitação, e isso para o seguinte motivo. Vimos que alguns predicados podem ser predicados de eles mesmos. Considere agora aqueles ... dos quais este não é o caso. [T] não há nenhum predicado que se prenda a todos eles e a nenhum outro termo. Pois este predicado será predicável ou não previsível de si mesmo. Se é predicável por si mesmo, é um dos aqueles referentes em relação aos quais foi definido e, portanto, em virtude de sua definição, não é predicável por si mesmo. Inversamente, se não é predicável por si mesmo, então, novamente, é um dos os referidos referentes, de

todos os quais (por hipótese) é predicável, e, portanto, novamente é predicável por si mesmo. Isto é uma contradição. (CP, Vol. 3, 195)

O paradoxo é significativo, pois, usando a lógica clássica, todas as sentenças são implicadas por uma contradição. A descoberta de Russell assim levou a uma grande quantidade de trabalho em lógica, teoria dos conjuntos e filosofia e fundamentos da matemática .

A resposta de Russell ao paradoxo surgiu entre 1903 e 1908 com o desenvolvimento de sua teoria dos tipos . Ficou claro para Russell que alguma forma de restrição precisava ser colocada no axioma de compreensão (ou abstração) original de teoria ingênua dos conjuntos, o axioma que formaliza a intuição que qualquer condição coerente (ou propriedade) pode ser usada para determinar um conjunto.

A ideia básica de Russell era que a referência a conjuntos como o chamado conjunto de Russell (o conjunto de todos os conjuntos que não são membros de si mesmos) poderiam ser evitados organizando todas as sentenças em uma hierarquia, começando com sentenças sobre indivíduos no nível mais baixo nível, sentenças sobre conjuntos de indivíduos no próximo nível mais baixo, sentenças sobre conjuntos de conjuntos de indivíduos no próximo nível mais baixo, e assim por diante. Usando um princípio do círculo vicioso semelhante ao adotado por o matemático Henri Poincaré, junto com seu chamado teoria das classes "sem classe" (na qual os termos de classe ganham significado apenas quando colocado no contexto apropriado), Russell foi capaz para explicar por que o axioma da compreensão irrestrita falha: funções proposicionais , como a função " x é um conjunto", pode não ser aplicados a si mesmos, uma vez que a autoaplicação envolveria um vicioso círculo. Como resultado, todos os objetos para os quais uma determinada condição (ou predicado) detém

deve estar no mesmo nível ou do mesmo "tipo." Frases sobre esses objetos sempre serão mais alto na hierarquia do que os próprios objetos.

Embora introduzida pela primeira vez em 1903, a teoria dos tipos foi desenvolvido por Russell em seu artigo de 1908 "Mathematical Logic as Baseado na Teoria dos Tipos" e na obra de três volumes que co-autoria com Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica* (1910, 1912, 1913). A teoria admite, portanto, dois versões, a "teoria simples" de 1903 e a "teoria ramificada" de 1908. Ambas as versões da teoria foi atacada: a teoria simples por ser muito fraca, a ramificada teoria por ser forte demais. Para alguns, era importante que qualquer solução proposta seja abrangente o suficiente para resolver todos os problemas conhecidos paradoxos de uma só vez. Para outros, era importante que qualquer proposta solução não desaprove aquelas partes da matemática clássica que permaneceram consistentes, mesmo que parecessem violar o vicioso princípio do círculo. (Para discussão de paradoxos relacionados, veja o Capítulo 2 da Introdução a Whitehead e Russell (1910), bem como o entrada em paradoxos e lógica contemporânea nesta enciclopédia.)

O próprio Russell havia reconhecido várias dessas mesmas preocupações desde o início como 1903, observando que era improvável que qualquer solução única resolver todos os paradoxos conhecidos. Juntamente com Whitehead, ele também foi capaz de introduzir um novo axioma, o axioma da redutibilidade, que diminuiu o escopo de aplicação do princípio do círculo vicioso e assim resolveu muitos dos aspectos mais preocupantes da teoria dos tipos. Até assim, os críticos alegaram que o axioma era simplesmente ad hoc demais para ser justificado filosoficamente. (Para discussão adicional, veja Linsky (1990), Linsky (2002) e Wahl (2011).)

De igual importância durante este período foi a defesa de Russell do logicismo, a teoria de que a matemática é, em algum sentido importante, redutível à lógica. Defendido pela primeira vez em seu artigo de 1901 "Recente Work on the Principles of Mathematics", e mais tarde em maior detalhes em seus *Principles of Mathematics* e em *Principia Mathematica*, o logicismo de Russell consistia em duas teses. A primeira era que todas as verdades matemáticas podem ser traduzidas em verdades lógicas ou, em outras palavras, que o vocabulário da matemática constitui um subconjunto adequado do vocabulário da lógica.

A segunda era que todas as provas matemáticas podem ser reformuladas como lógicas provas ou, em outras palavras, que os teoremas da matemática constituem um subconjunto adequado dos teoremas da lógica. Como Russell resume, "O fato de toda a Matemática ser Lógica Simbólica é um dos maiores descobertas de nossa era; e quando este fato foi estabelecido, o restante dos princípios da matemática consiste na análise da própria Lógica Simbólica" (1903, 5).

Como Gottlob Frege_, A ideia básica de Russell para defender o logicismo era que os números podem ser identificados com classes de classes e que a teoria dos números declarações podem ser explicadas em termos de quantificadores e identidade. Por isso o número 1 deve ser identificado com a classe de todas as classes de unidade, o número 2 com a classe de todas as classes de dois membros e assim por diante. Declarações como "Existem pelo menos dois livros" seriam reformuladas como afirmações como "Existe um livro, x , e existe um livro, y e x não é idêntico a y ." Declarações como "existem exatamente duas livros" seria reformulado como "Há um livro, x , e há um livro, y , e x não é idêntico a y , e se houver um livro, z , então z é idêntico a x ou y ". Segue que as operações da teoria dos números podem então ser explicadas em termos

de operações de teoria de conjuntos, como interseção, união e diferença. Em *Principia Mathematica*, Whitehead e Russell foram capazes de fornecer muitas derivações detalhadas dos principais teoremas da teoria dos conjuntos, aritmética finita e transfinita e teoria da medida elementar. Eles também foram capazes de desenvolver uma teoria sofisticada de relações lógicas e um método único de encontrar os números reais. Mesmo assim a questão de saber se a própria teoria dos conjuntos pode ser dito ter sido com sucesso reduzido à lógica permaneceu controverso. Um quarto volume sobre geometria foi planejado, mas nunca concluído.

Os escritos mais importantes de Russell relacionados a esses tópicos incluem não apenas seus *Princípios de Matemática* (1903), "Lógica matemática baseada na teoria dos tipos" (1908) e *Principia Mathematica* (1910, 1912, 1913), mas também seu *ensaio anterior sobre os fundamentos da geometria* (1897) e sua *Introdução à Filosofia Matemática* (1919a), o último dos quais foi escrito enquanto Russell cumpria pena em Brixton Prisão como resultado de suas atividades anti-guerra. Coincidentemente, foi mais ou menos nessa mesma hora que Ludwig Wittgenstein, O aluno mais famoso de Russell, estava completando seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) enquanto estava detido como prisioneiro de guerra em Monte Cassino, na Itália, durante a Primeira Guerra Mundial.

Qualquer pessoa que precise de ajuda para decifrar o simbolismo encontrado no mais técnico dos escritos de Russell é encorajado a consultar a Notação no *Principia Mathematica* entrada nesta enciclopédia.

3. O trabalho de Russell na filosofia analítica

Da mesma forma que Russell usou a lógica na tentativa de esclarecer questões nos fundamentos da matemática, ele também usou a lógica em uma tentativa de esclarecer questões em filosofia. Como um dos

fundadores da filosofia analítica, Russell fez contribuições significativas para uma ampla variedade de áreas, incluindo metafísica, epistemologia, ética e teoria política. Seus avanços na lógica e na metafísica também tiveram influência significativa sobre Rudolf Carnap e o Círculo de Viena.

De acordo com Russell, é o trabalho do filósofo descobrir uma linguagem logicamente ideal – uma linguagem capaz de descrever o mundo de tal forma que não sejamos enganados pelo acidental, estrutura superficial imprecisa da linguagem natural. Como Russell escreve, “A linguagem comum é totalmente inadequada para expressar o que física realmente afirma, já que as palavras da vida cotidiana não são suficientemente abstrato. Só a matemática e a lógica matemática podem dizer tão pouco quanto o físico quer dizer” (1931, 82).

Assim como fatos atômicos (a associação de propriedades e relações com indivíduos) combinam-se para formar fatos moleculares no próprio mundo, como uma linguagem permitirá a descrição de tais combinações usando conectivos lógicos como “e” e “ou”. Em Além da existência de fatos atômicos e moleculares, Russell também sustentava que fatos gerais (fatos sobre “tudo” de alguma coisa) são necessários para completar a nossa imagem do mundo. Notoriamente, ele vacilou sobre se fatos negativos também são necessários (1918, 1919).

A razão pela qual Russell acredita que muitas declarações normalmente aceitas são abertas a dúvida é que eles parecem se referir a entidades que podem ser conhecidas apenas por inferência. Assim, subjacente às várias projetos não foi apenas o uso da análise lógica, mas também sua objetivo de longa data de descobrir se, e em que medida, conhecimento é possível. “Há uma grande questão”, ele escreve em 1911. “Os seres humanos podem *saber* alguma coisa, e se então, o que e como?

Esta questão é realmente a mais essencialmente filosófica de todas as questões" (citado em Slater 1994, 67).

Motivando esta questão estava o problema tradicional do mundo. Se nosso conhecimento do mundo externo vem por meio de inferências à melhor explicação, e se tais inferências são sempre falíveis, que garantia temos de que nossas crenças são verdadeiras? A resposta de Russell a esta questão foi parcialmente metafísica e parcialmente epistemológica. Do lado metafísico, Russell desenvolveu sua famosa teoria da atomismo lógico, em que se diz que o mundo consiste em um complexo de átomos lógicos (como "pequenas manchas de cor") e suas propriedades e relações. (A teoria foi crucial para influenciar a teoria de Wittgenstein de mesmo nome.) Juntos, esses átomos e suas propriedades formam o fatos que, por sua vez, se combinam para formar objetos logicamente complexos. O que normalmente consideramos entidades inferidas (por exemplo, objetos físicos) são então entendidos como construções lógicas formado a partir das entidades de sensação imediatamente dadas, viz., "sensibilidade".

Do lado epistemológico, Russell argumenta que também é importante para mostrar como cada entidade questionável pode ser reduzida ou definida em termos de, outra entidade (ou entidades) cuja existência é mais certa. Por exemplo, nessa visão, um objeto físico comum que normalmente pode ser pensado para ser conhecido apenas por inferência pode ser definido em vez

como uma certa série de aparências, ligadas umas às outras por continuidade e por certas leis causais. ... Mais geralmente, um 'coisa' será definida como uma certa série de aspectos, ou seja, aqueles que comumente se diria serem *da* coisa. Dizer que um certo aspecto é um aspecto *de* uma certa coisa significará

apenas que é um daqueles que, tomados em série, *são* a coisa.
(1914a, 106-107)

A razão pela qual somos capazes de fazer isso, diz Russell, é que nosso mundo não é totalmente uma questão de inferência. tem coisas que sabemos sem pedir a opinião dos homens de ciência. Se você também é quente ou muito frio, você pode estar perfeitamente ciente deste fato sem perguntando ao físico em que consistem o calor e o frio. Podemos dar o nome de 'dados' a todas as coisas das quais somos consciente sem inferência. (1959, 23)

Podemos então usar esses dados (ou "*sensibilia*" ou " dados de detecção ") com os quais estamos diretamente familiarizados para construir o objetos de conhecimento. Da mesma forma, os números podem ser reduzidos a coleções de aulas; pontos e instantes podem ser reduzidos a classes ordenadas de volumes e eventos; e as próprias classes podem ser reduzidas a funções proposicionais.

É com esses tipos de exemplos em mente que Russell sugere que adotar o que ele chama de "máxima suprema na ciência filosofar", ou seja, o princípio de que "sempre que construções lógicas possíveis", ou como ele também às vezes coloca isso, "ficções lógicas", devem "ser substituídas por entidades inferidas" (1914c, 155; cf. 1914a, 107 e 1924, 326). Qualquer coisa que resista à construção nesse sentido pode ser considerada uma átomo ontológico. Tais objetos são atômicos, tanto no sentido de que deixar de ser composto de partes individuais e substanciais, e no sentido que eles existem independentemente um do outro.

Suas correspondentes proposições também são atômicas, tanto no sentido de que não contêm outras proposições como partes, e no sentido de que os membros de qualquer par de proposições atômicas verdadeiras

será logicamente independente de uma outro. Russell acredita que a lógica formal, se cuidadosamente desenvolvida, irá espelhar precisamente, não apenas as várias relações entre todas essas proposições, mas também suas várias estruturas internas.

É neste contexto que Russell também introduz seu famoso distinção entre dois tipos de conhecimento das verdades: o que é direto, intuitivo, certo e infalível, e o que é indireto, derivativo, incerto e sujeito a erros (1905, 41f; 1911, 1912 e 1914b). Para ser justificada, toda alegação de conhecimento indireto deve ser capaz de ser derivado de informações mais fundamentais, diretas ou intuitivas reivindicações de conhecimento. Os tipos de verdades que são capazes de serem conhecidas incluem diretamente verdades sobre fatos imediatos de sensação e verdades de lógica. Exemplos são discutidos em *The Problems of Filosofia* (1912a), onde Russell afirma que as proposições com o mais alto grau de auto-evidência (o que ele chama aqui "conhecimento intuitivo") incluem "aqueles que meramente enunciar o que é dado em sentido, e também certas lógicas abstratas e princípios aritméticos e (embora com menos certeza) algumas proposições" (1912a, 109).

Eventualmente, Russell complementou esta distinção entre direto e conhecimento indireto das verdades com sua distinção igualmente famosa entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição. Como Russell explica: "Eu digo que estou familiarizado com um objeto quando tenho uma relação cognitiva direta com esse objeto, ou seja, quando estou diretamente consciente do próprio objeto. Quando falo de um cognitivo relação aqui, não quero dizer o tipo de relação que constitui julgamento, mas o tipo que constitui a apresentação" (1911, 209). Mais tarde, ele esclarece esse ponto acrescentando que o conhecimento

envolve, não conhecimento de verdades, mas conhecimento de coisas (1912a, 44).

Assim, enquanto o conhecimento intuitivo e o conhecimento derivado ambos envolvem conhecimento de proposições (ou verdades), conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição ambos envolvem conhecimento de coisas (ou objetos). Esta distinção é um pouco complicada pelo fato de que, embora o conhecimento por descrição seja em parte baseado em conhecimento de verdades, ainda é conhecimento de coisas, e não de verdades. (Sou grato a Russel Wahl por me lembrar disso ponto.) Uma vez que são coisas com as quais temos conhecimento direto que são os membros menos questionáveis de nossa ontologia, são esses objetos sobre os quais Russell, em última análise, baseia sua epistemologia.

Também relevante foi a confiança de Russell em seu assim chamado método regressivo (Irvine 1989, Mayo-Wilson 2011) e sua eventual abandono do fundacionalismo em favor de uma abordagem coerentista do conhecimento (Irvine 2004). Como diz Russel, mesmo em lógica e matemática

Tendemos a acreditar nas premissas porque podemos ver que suas consequências são verdadeiras, em vez de acreditar nas consequências porque sabemos que as premissas são verdadeiras. Mas a inferência de premissas de consequências é a essência da indução; assim o método em investigar os princípios da matemática é realmente um processo indutivo método, e é substancialmente o mesmo que o método de descobrir leis gerais em qualquer outra ciência. (1907, 273-274)

As contribuições de Russell para a metafísica e epistemologia também são unificado por seus pontos de vista sobre a centralidade da ciência conhecimento e a importância de haver uma metodologia subjacente comuns à filosofia e à ciência. No caso da filosofia, isso metodologia se expressa através do uso de Russell de lógica análise (Hager 1994, Irvine 2004). Na verdade, Russell freqüentemente afirma que ele tem mais confiança em sua metodologia do que em qualquer conclusão filosófica.

Essa ampla concepção de filosofia surgiu em parte do pensamento de Russell. origens idealistas (Hylton 1990a, Griffin 1991). Isso é assim, embora Russell nos diz que sua única e verdadeira revolução na filosofia veio como um resultado de sua ruptura com o idealismo. Russell viu que o idealista doutrina das relações internas levou a uma série de contradições sobre relações assimétricas (e outras) necessárias para matemática. Conforme ele relata,

Foi no final de 1898 que Moore e eu nos rebelamos contra ambos Kant e Hegel. Moore liderou o caminho, mas eu segui de perto em seu passos. (...) [Nossa rebelião centrou-se] na doutrina de que fato é, em geral, independente da experiência. Embora estivéssemos em acordo, acho que divergimos quanto ao que mais nos interessava nossa nova filosofia. Acho que Moore estava mais preocupado com a rejeição do idealismo, enquanto eu estava mais interessado na rejeição do monismo. (1959, 54)

As duas ideias estavam intimamente ligadas através da chamada doutrina da relações internas. Em contraste com essa doutrina, Russell propôs sua própria nova doutrina de *relações externas*:

A doutrina das relações internas sustentava que toda relação entre dois termos expressa, principalmente, propriedades intrínsecas dos dois termos e, em última análise, uma propriedade do todo que os dois compor. Com algumas relações, essa visão é plausível. Tome, para exemplo, amor ou ódio. Se A ama B, essa relação se exemplifica e pode-se dizer que consiste em certos estados mentais de A. Mesmo um ateu deve admitir que um homem pode amar a Deus. Segue-se que o amor de Deus é um estado do homem que o sente, e não propriamente relacional *facto*. Mas as relações que me interessavam eram de natureza mais abstrata organizar. Suponha que A e B são eventos, e A é anterior a B. Eu faço não pense que isso implica algo em A em virtude do qual, independentemente de B, deve ter um caractere que erroneamente expressar mencionando B. Leibniz dá um exemplo extremo. Ele diz que, se um homem que vive na Europa tem uma esposa na Índia e a esposa morre sem que ele saiba, o homem sofre uma mudança intrínseca ao momento de sua morte. (1959, 54)

Este é o tipo de doutrina a que Russell se opôs, especialmente com respeito às relações assimétricas necessárias para a matemática. Por exemplo, Considere dois números, um dos quais é encontrado antes do outro em uma determinada série:

Se A é anterior a B, então B não é anterior a A. Se você tentar expressar a relação de A para B por meio de adjetivos de A e B, você terá que fazer a tentativa por meio de datas. Você pode dizer que o a data de A é uma

propriedade de A e a data de B é uma propriedade de B, mas isso não vai te ajudar porque você vai ter que continuar dizendo que o data de A é anterior à data de B, de modo que você terá encontrado nenhuma fuga da relação. Se você adotar o plano de considerar o relação como uma propriedade do todo composto de A e B, você está em uma situação ainda pior, pois nesse todo A e B não têm ordem e portanto, você não pode distinguir entre "A é anterior a B" e "B é anterior a A". Tão assimétrico relações são essenciais na maior parte da matemática, esta doutrina era importante. (1959, 54-55)

Assim, no final de 1898, Russell havia abandonado o idealismo que havia sido encorajado a adotar como estudante em Cambridge, junto com sua metodologia kantiana original. Em seu lugar, ele adotou um novo, pluralista realismo. Como resultado, ele logo se tornou famoso como um defensor do "novo realismo" e de sua "nova filosofia da lógica", enfatizando como ele fez a importância da lógica moderna para a filosofia análise. Os temas subjacentes a esta revolução incluíram A crença de Russell no pluralismo, sua ênfase no antipsicologismo e sua crença na importância da ciência. Cada um desses temas permaneceu central em sua filosofia pelo resto de sua vida (Hager 1994, Weitz 1944).

Os escritos mais importantes de Russell relacionados a esses tópicos incluem *Conhecimento por Conhecimento e Conhecimento por Descrição* (1911), *Os Problemas da Filosofia* (1912a), "Nosso Conhecimento do Mundo Externo" (1914a), *Sobre o Nature of Acquaintance* (1914b, publicado mais completamente em *Papéis coletados*, vol. 7), "A Filosofia da Lógica Atomismo" (1918, 1919), "Atomismo Lógico" (1924), *A Análise*

da Mente (1921), *A Análise da Matéria* (1927a), *Conhecimento humano: seu escopo e limites* (1948) e *Teoria do Conhecimento* (CP, Vol. 7).

4. Teoria das Descrições Definidas de Russell

O método filosófico de Russell tem em seu cerne a elaboração e teste de hipóteses por meio da pesagem de evidências. Por isso O comentário de Russell de que ele desejava enfatizar a "método científico" em filosofia. Seu método também requer a análise rigorosa de proposições problemáticas usando o maquinário da lógica de primeira ordem. Era crença de Russell que, por usando a nova lógica de sua época, os filósofos seriam capazes de exibir a "forma lógica" subjacente da linguagem natural declarações. A forma lógica de uma declaração, por sua vez, ajudaria resolver vários problemas de referência associados à ambigüidade e imprecisão da linguagem natural.

Desde a introdução do cálculo de predicados moderno, tem sido comum usar três notações lógicas separadas (" Px ", " $x = y$ ", e " $\exists x$ ") para representar três sentidos separados de a palavra da linguagem natural "é": o é de predicação, por exemplo, "Cícero é sábio"; o é de identidade, por exemplo, "Cícero é Tully"; e o é de existência, por exemplo, "Cícero é". era do Russel sugestão de que, assim como usamos a lógica para esclarecer essas distinções, também podemos usar a lógica para descobrir outras distinções ontologicamente distinções significativas, distinções que devem ser refletidas no análise que damos da forma lógica correta de cada sentença.

Na visão de Russell, o assunto da filosofia é então distinguido do das ciências apenas pela generalidade e *uma prioridade* de declarações filosóficas, não pelo metodologia subjacente da disciplina. Na filosofia,

assim como na matemática, Russell acreditava que era através da aplicação lógica maquinário e insights que seriam feitos avanços na análise.

O exemplo mais famoso de Russell de sua nova "análise método" diz respeito às chamadas frases denotativas, frases que incluir ambos descrições definidas_e nomes próprios. Como Aleixius Meinong, Russell havia inicialmente adotado a visão de que toda frase denotativa (por exemplo, "Scott", "o autor de *Waverley*", "o número dois", "o montanha dourada") denotava ou se referia a uma entidade existente. Nesta visão, mesmo entidades ficcionais e imaginárias tinham que ser reais em a fim de servir como criadores de verdade para sentenças verdadeiras, como "Os unicórnios têm exatamente um chifre."

No momento em que seu marco artigo, "*Da Denotação*", apareceu em 1905, Russell tinha modificou seu realismo extremo, substituindo-o pela visão de que frases denotativas não precisam possuir uma unidade teórica. Como Russell coloca isso, a suposição de que toda frase denotativa deve se referir a um entidade existente era o tipo de suposição que exibia "um falha daquele sentimento de realidade que deve ser preservado mesmo nos estudos mais abstratos" (1919a, 165).

Embora nomes logicamente próprios (palavras como "este" ou "aquilo" que se refere a sensações das quais um agente é imediatamente conscientes) têm referentes associados a eles, descritivos frases (como "o menor número menor que pi") devem ser vistos apenas como coleções de quantificadores (como "todos" e "alguns") e funções proposicionais (como "x é um número"). Como tal, não são devem ser vistos como termos de referência, mas, ao contrário, como "incompletos símbolos". Em outras palavras, eles devem ser vistos como símbolos que assumem significado dentro de contextos apropriados, mas que permanecem sem sentido isoladamente.

Dito de outra forma, foi a percepção de Russell que algumas frases podem contribuir para o significado (ou referência) de uma frase sem eles mesmos sendo significativos. Como ele explica,

Se "o autor de *Waverley*" significasse outra coisa do que "Scott", "Scott é o autor de *Waverley*" seria falso, o que não é. Se "o autor de *Waverley*" significava "Scott", "Scott é o autor de *Waverley*" seria uma tautologia, o que não é. Portanto, "o autor de *Waverley*" não significa nem "Scott" nem qualquer outra coisa - ou seja, "o autor de *Waverley*" "não significa nada, QED (1959, 85)

Se Russell estiver correto, segue-se que em uma sentença como

(1) O atual rei da França é careca,

a descrição definitiva "O atual rei da França" desempenha um papel bem diferente do papel de um nome próprio, como "Scott" joga na frase

(2) Scott é careca.

Fazendo K abreviar o predicado "é um atual rei da França" da França" e B abreviar o predicado "é careca", Russell atribui à sentença (1) a forma lógica

(1') Existe um x tal que

- i. Kx ,
- ii. para qualquer y , se Ky então $y=x$, e
- iii. Bx .

Alternativamente, na notação do cálculo de predicados, escrevemos

$$(1'') \exists x [(Kx \& \forall y (Ky \rightarrow y=x)) \& Bx].$$

Em contraste, permitindo *s* para abreviar o nome "Scott", Russell atribui a frase (2) muito diferente forma lógica

$$(2') Bs.$$

Essa distinção entre formas lógicas permite a Russell explicar três enigmas importantes.

A primeira diz respeito ao funcionamento da Lei do Terceiro Excluído e como esta lei refere-se a denotar termos. De acordo com uma leitura da Lei do Terceiro Excluído, deve ser o caso que ou "O atual rei da França é careca" é verdadeiro ou "O atual Rei da França não é careca" é verdade. Mas se assim for, ambas as frases parecem implicar a existência de um atual rei da França, claramente um resultado indesejável, dado que a França é uma república e, portanto, não tem rei. A análise de Russell mostra como essa conclusão pode ser evitado. Recorrendo à análise (1''), conclui-se que há uma maneira de negar (1) sem estar comprometido com a existência de atual Rei de França, nomeadamente alterando o âmbito da negação operador e aceitando assim que "Não é o caso que existe um atual rei da França que é careca" é verdade.

O segundo quebra-cabeça diz respeito à Lei da Identidade conforme ela opera em (assim chamados) contextos opacos. Embora "Scott seja o autor de *Waverley*" é verdade, não se segue que os dois referindo-se aos termos "Scott" e "o autor de *Waverley*" precisa ser intercambiável em

todas as situações. Assim, embora "George IV quisesse saber se Scott era o autor de *Waverley*" é verdade, "George IV queria saber se Scott era Scott" é, presumivelmente, falso.

A distinção de Russell entre as formas lógicas associadas com o uso de nomes próprios e descrições definidas novamente mostra por que isso é assim. Para ver isso, vamos mais uma vez *abreviar* o nome "Scott." Também deixamos *w* abreviar " *Waverley* " e *A* abreviam o predicado de duas casas "é o autor de". Segue-se então que a frase

$$(3) s=s$$

não é de todo equivalente à frase

$$(4) \exists x [(Axw \ \& \ \forall y (Sim \rightarrow y=x)) \ \& \ x=s]$$

A sentença (3), por exemplo, é uma verdade necessária, enquanto a sentença (4) é não.

O terceiro quebra-cabeça está relacionado a reivindicações existenciais negativas verdadeiras, como a afirmação "A montanha dourada não existe". Aqui, uma vez novamente, tratando descrições definidas como tendo uma forma lógica distinta da dos nomes próprios, Russell é capaz de dar conta de como um orador pode estar comprometido com a verdade de uma existencial sem também estar comprometido com a crença de que o termo assunto tem referência. Ou seja, a alegação de que Scott não existe é falso pois

$$(5) \sim \exists x (x=s)$$

é autocontraditório. (Afinal, deve existir pelo menos uma coisa que é idêntico a s , pois é uma verdade lógica que s é idêntico a si mesmo!) Em contraste, a afirmação de que uma montanha dourada não existe pode ser verdade desde que, assumindo que G abrevia o predicado “é dourado” e M abrevia o predicado “é uma montanha”, não há nada de contraditório

(6) $\sim \exists x (Gx \ \& \ Mx)$.

Os escritos mais importantes de Russell relativos à sua teoria da descrições incluem não apenas “On Denoting” (1905), mas também *The Principles of Mathematics* (1903), *Principia Mathematica* (1910) e *Introdução à Matemática Filosofia* (1919). (Veja também Kaplan 1970, Kroon 2009 e Stevens 2011.)

5. A Teoria do Monismo Neutro de Russell

Ainda outra das contribuições de Russell é sua defesa do monismo neutro, a visão de que o mundo consiste em apenas um tipo de substância que não é nem exclusivamente mental nem exclusivamente físico. Como o idealismo (a visão de que nada existe além do mental) e o fisicalismo (o visão de que nada existe além do físico), o monismo neutro rejeita dualismo (a visão de que existem estados mentais e físicos distintos substâncias). No entanto, ao contrário do idealismo e do fisicalismo, o neutro O monismo sustenta que esta única substância existente pode ser vista em alguns contextos como sendo mental e em outros como sendo físico. como Russell coloca,

“Monismo neutro” – em oposição ao monismo idealista e monismo materialista – é a teoria de que as coisas

comumente consideradas como mentais e as coisas comumente consideradas como físicas não diferem em relação a qualquer propriedade intrínseca possuída por um conjunto e não pelo outro, mas diferem apenas em relação disposição e contexto. (CP, Vol. 7, 15)

Para ajudar a entender essa sugestão geral, Russell apresenta sua analogia de um diretório postal:

A teoria pode ser ilustrada por comparação com um diretório postal, em que os mesmos nomes aparecem duas vezes, uma vez em ordem alfabética e outra em ordem geográfica; podemos comparar a ordem alfabética com a mental, e a ordem geográfica para o físico. as afinidades de determinada coisa são bem diferentes nas duas ordens, e suas causas e os efeitos obedecem a leis diferentes. Dois objetos podem ser conectados no mundo mental pela associação de ideias, e no mundo físico por a lei da gravitação. ... Assim como todo homem no diretório tem dois tipos de vizinhos, ou seja, vizinhos alfabéticos e vizinhos geográficos, então todo objeto ficará na interseção de duas séries causais com leis diferentes, a saber, a série mental e a série física. 'Pensamentos' não são diferentes em substância de 'coisas'; o fluxo dos meus pensamentos é um fluxo de coisas, ou seja, das coisas que eu normalmente deveria ser dito estar pensando em; o que leva a ser chamado de fluxo de pensamentos é apenas que as leis de sucessão são diferentes das leis físicas leis. (CP, Vol. 7, 15)

Em outras palavras, quando visto como sendo mental, um pensamento ou ideia pode ter associado a ele outros pensamentos ou ideias que parecem relacionados mesmo embora, quando vistos como físicos, eles tenham muito pouco em comum. Como Russell explica: “Em minha mente, César pode invocar Carlos Magno, enquanto no mundo físico os dois eram amplamente separados” (CP, Vol. 7, 15). Mesmo assim, é um erro, neste ponto de vista, postular dois tipos distintos de coisas (a ideia de César e o homem César) que são compostos de duas substâncias distintas (o mental e o físico). Em vez disso, “toda a dualidade da mente e a matéria, de acordo com esta teoria, é um erro; há apenas um tipo de material do qual o mundo é feito, e esse material é chamado mental em um arranjo, físico no outro” (CP, Vol. 7, 15).

Russell parece ter desenvolvido essa teoria por volta de 1913, enquanto trabalhando em seu *manuscrito Theory of Knowledge* e em seu livro de 1918 *Artigo monista*, “On the Nature of Acquaintance”. Décadas depois, em 1964, ele comentou que “não tenho consciência qualquer mudança séria em minha filosofia desde que adotei monismo” (Eames 1967, 511). Mesmo assim, nos próximos décadas Russell continuou a fazer uma grande quantidade de trabalho original, autor de livros importantes como *The Analysis of Mind* (1921), *A Análise da Matéria* (1927a), *Uma Investigação sobre Significado e verdade* (1940) e *Conhecimento humano: seu escopo e Limites* (1948).

Hoje vários autores, incluindo David Chalmers (1996, 155), Thomas Nagel (2002, 209) e Erik Banks (2014, 114), mostraram interesse em considerar a abordagem geral de Russell para a mente.

Além dos títulos acima de Russell, o mais escritos influentes relacionados com as suas teorias da metafísica e epistemologia incluem *Nosso Conhecimento do Mundo Externo* (1914a), “A relação dos dados

dos sentidos com a física" (1914c), "A Filosofia do Atomismo Lógico" (1918, 1919), "Sobre proposições: o que são e como significam" (1919b) e *Um Esboço de Filosofia* (1927b).

6. Ateísmo de Russell

Russell resume seus pontos de vista sobre religião de forma bem clara: "Meu próprio visão sobre religião é a de Lucrécio. Eu considero isso como uma doença nascida de medo e como uma fonte de indizível miséria para a raça humana" (A1957, 18). De acordo com Russell, não são apenas a maioria das crenças religiosas intelectual e moralmente perniciosa, o ponto de vista religioso em si "é uma concepção bastante indigna de homens livres" (A1957, 17). Ao longo de sua vida, Russell fez um esforço significativo em opor idéias religiosas e instituições de todos os tipos. como ele relata em sua *Autobiografia*, ao chegar na Prisão de Brixton em 1918: "Fui muito aplaudido em minha chegada pelo carcereiro da portão, que teve que tomar detalhes sobre mim. Ele perguntou a minha religião, e Eu respondi 'agnóstico'. Ele perguntou como se escreve e comentou com um suspiro: 'Bem, existem muitas religiões, mas suponho que todas adoram o mesmo Deus.' Essa observação me manteve animado por cerca de um semana" (1968, 34).

As discussões de Russell sobre religião se enquadram amplamente em quatro categorias: suas críticas aos argumentos que favorecem a existência de Deus; sua observação de que a religião serviu historicamente para impedir o avanço do conhecimento; sua observação de que a religião teorias de moralidade regularmente avançadas que são mais prejudiciais do que bom; e sua análise da religião, não simplesmente como um corpo de crenças, mas como um modo de sentir.

Talvez o mais importante, Russell abriu a porta para o desmistificação da religião, escrevendo em linguagem simples numa época em que pessoas foram informadas de que discussões sérias sobre religião exigiam um conhecimento detalhado do latim e da história da igreja. O resultado foi duplo: primeiro, que muitas pessoas passaram a entender a religião como um assunto sobre o qual eles tinham o direito de desenvolver suas próprias crenças e vistas; segundo, que os argumentos da autoridade eclesiástica de repente se tornaram menos formidáveis e menos influentes do que antes. há séculos. A esse respeito, não é demais dizer que Russell fez o mesmo para inaugurar a era da secularismo como Lutero fez para inaugurar a era do século dezois Protestantismo.

Como observou o comitê do Prêmio Nobel, o prêmio de 1950 foi a Russell "em reconhecimento a sua variada e significativa escritos nos quais ele defende ideais humanitários e liberdade de pensamento" (Nobel de Mídia 2020). O próprio Russell relata que recebeu o prêmio principalmente por seu livro anti-religioso, *Casado e Moral* (1969, 30).

A análise de Russell dos argumentos tradicionais em favor da existência de Deus aparece tanto em sua obra popular quanto em sua filosofia escritos. Em seu livro sobre Leibniz, ele discute o tratamento de Leibniz de vários desses argumentos, observando que eles são "os mais fracos parte na filosofia de Leibniz, a parte mais cheia de inconsistências" (1900, sec. 106, p. 172). Em seu mais popular escritos, ele repetidamente enfatiza seus pontos de vista sobre religião, observando que "o fato de uma opinião ser amplamente aceita não é qualquer evidência de que não é totalmente absurdo" (1929, 58).

Em seu livreto de 1922, *Livre pensamento e propaganda oficial*, ele diz a seus leitores que "eu mesmo sou um dissidente de todos os religiões, e espero que todo tipo de crença religiosa morra fora" (1922a, 1). Mais

tarde, em sua coleção de ensaios de 1941 *Deixe o Povo Pensar*, ele acrescenta que “a ciência moderna não nos dá qualquer indicação da existência da alma” (A1941, 113), e no prefácio de seu livro de 1957, *Por que não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos relacionados*, ele observa que “Estou tão firmemente convencido de que as religiões fazem mal quanto de que eles são falsos” (1957, xi).

A crítica de Russell aos argumentos tradicionalmente oferecidos em favor de a existência de Deus inclui sua discussão sobre a Primeira Causa Argumento, o Problema do Mal, o Argumento Ontológico, o Argumento Teleológico, o Argumento da Harmonia Pré-estabelecida, o Argumento da Lei Natural, o Argumento da Moralidade, a Remediação da Argumento da Injustiça e o Argumento da Experiência Religiosa.

Subjacente a todas essas discussões está a sugestão de Hume de que crença precisa ser proporcional à evidência disponível, uma ideia perfeitamente resumido na analogia do bule de Russell:

Se eu sugerisse que entre a Terra e Marte existe uma porcelana bule girando em torno do sol em uma órbita elíptica, ninguém seria capaz de refutar minha afirmação, desde que eu tivesse o cuidado de acrescentar que o bule de chá é pequeno demais para ser revelado até mesmo por nossos mais poderosos telescópios. Mas se eu continuasse a dizer isso, já que minha afirmação não pode ser refutada, é presunção intolerável por parte de razão humana para duvidar disso, deve-se pensar que estou falando Absurdo. Se, no entanto, a existência de tal bule fosse afirmada em livros antigos, ensinados como a verdade sagrada todos os domingos e instilados nas mentes das crianças na escola, hesitação em acreditar em

sua existência se tornaria uma marca de excentricidade e daria direito ao que duvida às atenções do psiquiatra em uma era iluminada ou do Inquisidor em um tempo anterior. Costuma-se supor que, se uma crença é generalizada, deve haver algo razoável sobre isso. EU não pense que esta visão pode ser sustentada por qualquer um que tenha estudado história. (1952, 547-8)

O *da causa primeira* (ou *cosmológico*) *argumento* é o argumento de que, uma vez que tudo tem uma causa, deve haver foi uma causa primeira, e é a essa causa primeira que damos o nome Deus. Em resposta a esse argumento, Russell observa o óbvio: se tudo deve ter uma causa, então Deus deve ter uma causa. Se tudo deve ter um criador, então Deus deve ter um criador. Alternativamente, se Deus pode existir sem uma causa, então é tão provável que o mundo pode existir sem uma causa. Na verdade, isso é ainda mais provável do que a existência de um evento não causado, hipotético, sobrenatural criador que fabrica e depois intervém no mundo, pois não “não há razão para supor que o mundo teve um começo em todos” (A1957, 4).

Para aqueles que sugerem que ao contrário de Deus, desde cada parte do mundo tem uma causa, segue-se que o próprio mundo deve ter uma causa, Russell observa que só porque todo homem tem uma mãe não se segue que a raça humana deva ter uma mãe (A1957, 152). Coloque em linguagem mais formal, embora a causalidade conecte cada estágio contingente do mundo para o próximo, não precisa seguir que existe um criador “extramundano” do mundo como inteiro (1900, sec. 109, p. 176). Para aqueles que afirmam que sem tal criador, nunca pode haver razão suficiente para “por que existem qualquer estado”, Russell aponta que a visão tradicional de Deus como sendo incausado porque ele existe

necessariamente é simplesmente inconsistente com a criação de Deus de um universo contingente.

Nenhuma série de estados contingentes podem ter surgido pela necessidade de que acompanha a ação de Deus, pois a contingência da existência proposições repousa na afirmação de que Deus age, não por necessidade mas contingentemente (1900, sec. 110, p. 177). Assim, ou o mundo em si não tem causa sobrenatural ou a própria causa sobrenatural agir e existir contingentemente e, portanto, também não pode ser necessário e deve exigir uma O Criador.

Relacionado a este argumento está o *Problema do Mal*. como Russell notas, a criação de um mundo contingente nunca poderia eliminar A responsabilidade de Deus pela existência do mal:

O mundo, dizem-nos, foi criado por um Deus que é bom e onipotente. Antes de criar o mundo, Ele previu toda a dor e miséria que ele conteria; Ele é, portanto, responsável por todos os isto. É inútil argumentar que a dor no mundo é devida ao pecado. Em primeiro lugar, isso não é verdade; não é o pecado que causa os rios transbordar de suas margens ou vulcões entrarem em erupção. Mas mesmo que fosse verdade, não faria diferença. Se eu fosse gerar um filho sabendo que a criança ia ser um maníaco homicida, eu deveria estar responsável por seus crimes. Se Deus soubesse de antemão os pecados dos quais homem seria culpado, Ele era claramente responsável por todos os consequências daqueles pecados quando Ele decidiu criar o homem. (A1957, 22)

Em resposta ao *Argumento Ontológico*, o argumento de que já que a perfeição implica a existência, a ideia de um inexistente, Deus perfeito é

autocontraditório, Russell aponta que o argumento repousa, em última análise, na afirmação errônea de que a existência é uma propriedade ou, na terminologia de Russell, um predicado.

O raciocínio dele é da seguinte forma: Se a existência fosse um predicado, então, como todas as outras predicados, faria (ou não faria) parte da natureza de qualquer substância. Mas, ao ser criada, cada uma dessas substâncias adquiriria um novo predicado. "Daí a posição especial da existência, como predicado contingente e sintético, cai por terra. Eu cai substâncias sempre contêm todos os seus predicados, então todas as substâncias sempre contém ou não contém o predicado existência, e Deus deve ser tão impotente sobre este predicado quanto sobre qualquer outro. Para adicionar o a existência predicada deve ser metafisicamente impossível. Assim, ou a criação é autocontraditória, ou, se a existência não é um predicado, o argumento ontológico é infundado" (1900, sec. 115, p. 185).

Em resposta ao *Argumento Teleológico* (ou *Argumento de Design*), o argumento de que a complexidade e propósito que encontrar no mundo mostra que deve ter havido um criador, Russell aponta que "desde a época de Darwin entendemos muito melhor por que os seres vivos são adaptados ao seu ambiente. Isso é não que seu ambiente foi feito para ser adequado para eles, mas que eles cresceram para se adequarem a ela, e essa é a base da adaptação. Não há nenhuma evidência de design sobre isso" (A1957, 6). Russel também lembra seus leitores sobre a observação pré-Darwin que ficou famosa por David Hume, que "é uma coisa surpreendente que as pessoas pode acreditar que este mundo, com todas as coisas que nele há, com todos os seus defeitos", é o melhor que um onipotente, onisciente criador poderia ter sido capaz de criar em milhões de anos. (A1957, 6).

Em resposta ao *Argumento da Harmonia Pré-estabelecida*, o argumento de que "O mundo é tão bem construído, dizem-nos, que deve ter tido um arquiteto altamente hábil" ou, como Leibniz preferia dizer que "a harmonia de todas as mônadas só pode ter surgido de uma causa comum" (1900, sec. 114, p. 183), Russell observa que esta é simplesmente uma versão do argumento de Design e que "Sendo mais palpavelmente inadequado do que qualquer um dos outros, adquiriu uma popularidade que nunca desfrutado" (1900, sec. 114, p. 183).

Em resposta ao *Argumento da Lei Natural*, o argumento de que a existência de leis da natureza mostra que deve ter havido uma legislador, Russell aponta que o argumento surge simplesmente como resultado de uma confusão entre leis naturais e humanas (A1957, 5). leis humanas são comandos que escolhemos seguir ou ignorar. Ao contrário, as leis de natureza são simplesmente descrições de como as coisas são de fato. Há portanto, não há necessidade de assumir um legislador, a menos que o argumento do design seja som, o que não é.

Alternativamente, se assumirmos que deve haver ter sido um legislador que trouxe essas leis, isso levanta a questão questão de por que o legislador escolheu fazer essas leis e não outras: "Se você diz que Ele fez isso simplesmente por Seu próprio prazer, e sem qualquer razão, você então descobre que há algo que é não está sujeito à lei, e assim seu trem da lei natural é interrompido. Se você diz, como fazem os teólogos mais ortodoxos, que em todas as leis que Deus emite Ele tinha uma razão para dar essas leis ao invés de outros - a razão, é claro, é criar o melhor universo, embora você nunca pensaria nisso ao olhar para ele - se havia uma razão para as leis que Deus deu, então o próprio Deus foi sujeito à lei e, portanto, você não obtém nenhuma vantagem ao apresentando Deus como um

intermediário" (A1957, 5-6). Em ambos os casos, não há necessidade de postular um sobrenatural legislador.

Em resposta ao *Argumento da Moralidade* (ou o *Divino Argumento da Teoria do Comando*), o argumento de que não poderia haver certo ou errado, a menos que Deus existisse, Russell adapta a resposta dada por Sócrates a Eutífron 2.300 anos antes (Platão, *Eutífron*, 5d-15e). Assumir que há uma diferença entre o certo e o errado é esta diferença devido aos mandamentos de Deus ou não? Se for, então para Deus não deve ter havido originalmente "nenhuma diferença entre certo e errado, e não é mais uma afirmação significativa dizer que Deus é bom" (A1957, 8). Alternativamente, se tomarmos uma abordagem mais tradicional linha teológica e insistir que Deus é bom, e é por isso razão de que Deus comanda algumas ações e não outras, então também tenho que dizer "que o certo e o errado têm algum significado que é independente do fiat de Deus, porque os fiats de Deus são bons e não ruins independentemente do mero fato de que Ele os fez. Se você está indo dizer isso, então você terá que dizer que não é só por Deus que o certo e o errado surgiram, mas que eles estão em sua essência logicamente anterior a Deus" (A1957, 8).

Claro, nos poderia então se sentir compelido a sugerir a existência de um superior divindade, aquele que ordenou que o Deus que criou o mundo agisse como ele, mas esta opção não terá valor para o teísta tradicional. Há também "a linha que alguns dos gnósticos adotaram - uma linha que muitas vezes pensei ser muito plausível - que, como de fato, este mundo que conhecemos foi feito pelo diabo em um momento em que Deus não estava olhando", mas novamente, este não é o tipo de opção que daria conforto ao tradicional teísta (A1957, 8).

Em resposta ao *Argumento da Remediação da Injustiça*, o argumento de que Deus é necessário para trazer justiça ao mundo, para

garantir que no final dos tempos a balança da justiça foi equilibrada, Russell pergunta que evidência temos de que tal remediação está indo ocorrer. "Na parte deste universo que sabemos que existe grande injustiça, e muitas vezes os bons sofrem, e muitas vezes os maus prosperar, e dificilmente se sabe qual deles é o mais irritante; mas se você vai ter justiça no universo como um todo, você tem supor uma vida futura para restabelecer o equilíbrio da vida aqui na terra. Então eles dizem que deve haver um Deus, e deve haver céu e inferno para que a longo prazo haja justiça" (A1957, 9).

Apesar de tal ilusão, não temos nenhuma evidência concreta de que tal remediação irá ocorrer: "Suponha que você tenha uma caixa de laranjas que você abriu e encontrou toda a camada superior de laranjas ruins, você não argumentaria: 'Os de baixo devem ser bons, para para restabelecer o equilíbrio.' Você diria: 'Provavelmente todo o lote é uma remessa ruim', e isso é realmente o que uma pessoa científica argumentaria sobre o universo" (A1957, 9).

Finalmente, em resposta ao *argumento da religião Experiência*, o argumento de que as pessoas relatam ter tido contato direto experiência do sobrenatural ou do divino, Russell simplesmente observa que temos a mesma probabilidade de cometer erros ao relatar tais experiências como estamos a cometer erros em outras áreas de nossas vidas: "Se você tem icterícia, vê coisas amarelas que não são amarelas. Você está cometendo um erro" (A1957, 161). Assim, é nosso total conjunto de evidências que precisam ser consideradas ao fazer tais julgamentos, um corpo de evidências que se inclina fortemente contra a existência de qualquer coisa divina ou sobrenatural.

Sobre a questão de saber se a religião impediu o avanço da conhecimento e introduziu teorias prejudiciais da moralidade, Russell

escreve igualmente claro: "As objeções à religião são de dois tipos - intelectual e moral. A objeção intelectual é que não há razão para supor que qualquer religião seja verdadeira; a objeção moral é que os preceitos religiosos datam de uma época em que os homens eram mais cruéis do que são e, portanto, tendem a perpetuar desumanidades que o caso contrário, a consciência moral da época cresceria" (A1957, 23). A conclusão a ser tirada, diz Russell, é que a fé religiosa tem servido de escudo contra o avanço do conhecimento, tanto em ética e nas ciências: "Quando dois homens de ciência discordam, eles não invocam o braço secular; eles esperam por mais evidências para decidir a questão, porque, como homens de ciência, eles sabem que nem é infalível. Mas quando dois teólogos divergem, visto que não há critérios aos quais qualquer um pode apelar, não há nada a fazer senão ódio mútuo e um apelo aberto ou dissimulado à força" (A1957, 173). Hoje ninguém acredita que o mundo foi criado em 4004 AC; mas não tão longo atrás, o ceticismo quanto a esse ponto era considerado um crime abominável... nenhum crédito para os ortodoxos que agora não acreditam em todas as absurdos em que se acreditava há 150 anos. A emasculação gradual da doutrina cristã foi realizada apesar das mais resistência vigorosa, e apenas como resultado das investidas de Livres-pensadores (A1957, 28).

As torturas da Inquisição, a tolerância da escravidão na Bíblia e o Alcorão, a queima de mulheres e homens para bruxaria, a união para orar por libertação em tempos de praga (o que só levou a mais propagação de doenças), tudo resultou de crenças e práticas religiosas. A conclusão, diz Russell, é óbvia: "quanto mais intenso tem sido a religião de qualquer período e o mais profundo tem sido o crença dogmática, maior tem sido a crueldade e pior tem sido o estado de coisas" (A1957, 15).

Em seu próprio tempo, Russell foi severamente criticado por sua visão de que o tentativa da igreja de manter o conhecimento sexual longe dos jovens foi "extremamente perigoso para a saúde mental e física" (A1957, 21). Contra a prática de seu tempo, ele defendia a educação sexual para O jovem. Ele também recomendou casamentos temporários e sem filhos para aqueles que não estão prontos para começar uma família e sustentava que "Cristão a ética inevitavelmente, por meio da ênfase colocada na virtude sexual, fez um muito para degradar a posição das mulheres" (1929, 60-61). Em apoio ao seu ponto de vista de que os escritos transmitidos por os pais da igreja estavam "cheios de invectivas contra Mulher", cita o historiador WEH Lecky: "A mulher era representada como a porta do inferno, como a mãe de todos os males humanos. Ela deveria ter vergonha de pensar que ela é uma mulher. Ela deveria viver em penitência contínua, por causa das maldições que ela trouxe sobre o mundo" (1929, 61). Russell conclui que "É apenas em tempos bastante modernos que as mulheres recuperaram o grau de liberdade que gozavam no Império Romano" (1929, 60-61).

Entre os críticos de Russell, argumentou-se que neste caso e em outros assim, Russell simplesmente entendeu errado seus fatos: É incrível que um filósofo notável possa ser tão pouco confiável, tão familiarizado com o fato de que o Cristianismo primitivo exaltou a concepção da mulher na adoração prestada a Maria e aos santos, e que, ao tratar o casamento como um sacramento, emancipou as mulheres de todos os classes das velhas tradições da autoridade absoluta dos pais e o poder senhorial dos senhores feudais. É cegueira intelectual não reconhecer a importância revolucionária do cristianismo primitivo, qualquer que seja o sentimento contemporâneo em relação ao sacramento do matrimônio pode ser, quando se coloca como uma parede contra as marés de

sensualidade e imprimiu no mundo romano a santidade da vida. (Kayden 1930, 88)

Ao contrário do que muitas vezes se disse sobre sua vida pessoal, também é digno de nota que Russell não praticou ou defendeu um libertino ética. Ele pensava que sexo era uma necessidade natural, como comida e bebida, mas que não deve ser banalizado, desassociando-o “do emoção séria e de sentimentos de afeição” (1929, 127). Como Alan Wood observa, o resultado foi que “Mais do que qualquer outra pessoa, ele mudou a visão sobre a moralidade sexual de toda uma nova geração; e durante sua vida ele viu a causa dos Direitos da Mulher, uma vez considerado como uma cruzada de um excêntrico, acaba como uma parte estabelecida do leis e costumes da terra” (Wood, 1957, 166). Como madeira também notas,

Talvez o melhor tributo ao seu sucesso seja que poucas pessoas agora sequer perceber a natureza das velhas idéias. Russell, deve-se repetir, foi lutando contra um estado de coisas cruel e indefensável, onde a violência sexual ignorância foi deliberadamente fomentada, então um menino pode pensar que as mudanças da puberdade eram sinais de alguma doença terrível, e uma menina poderia se casar sem saber nada do que a esperava em sua noite nupcial; onde as mulheres foram ensinadas a olhar para o sexo, não como uma fonte de alegria, mas de doloroso dever matrimonial; onde pudor chegou ao ponto de cobrir as pernas de pianos em cortinas; onde o mistério artificial evocou curiosidade mórbida, e onde a farsa andava de mãos dadas com a infelicidade. (Madeira, 1957, 174)

Subjacente aos escritos de Russell sobre religião estava também sua observação que a religião não é simplesmente um corpo de doutrina, mas também um veículo para a expressão da emoção. Isso explica por que os argumentos contra a existência do sobrenatural, embora influente entre intelectuais, não são a principal força motriz por trás da maioria das religiões crença (A1957, 9). Em vez disso, a religião é baseada em grande parte no medo e na ignorância: nosso medo do misterioso, nossa falta do conhecimento das causas naturais, nosso medo da morte (A1957, 16).

No que diz respeito ao conteúdo proposicional da religião, ou o que Russell chama de teologia, Russell observa que é central para a ideia do cristianismo são crença em Deus, crença na imortalidade e, no mínimo, “a crença de que Cristo era, se não divino, pelo menos o melhor e mais sábio dos homens. Se você não vai acreditar tanto sobre Cristo, Não acho que você tenha o direito de se intitular cristão” (A1957, 2). Uma vez que é esse conteúdo proposicional que varia de religião para religião, verifica-se, por uma questão de lógica, que no máximo uma religião pode ser verdadeira (A1957, xi).

Mesmo assim, como escreve Jack Pitt, Russell é mais do que apenas um “herético herético perseguindo as vacas sagradas de uma tradição estéril enquanto espalha um novo evangelho de liberdade humana e iluminação” (Pitt 1975, 152). Em vez disso, “Russell vê religião (como distinta da teologia) como essencialmente um modo de sentir, talvez como um conjunto de atitudes que inevitavelmente têm consequências práticas para o tom ético e estilo de vida de uma pessoa” (Pitt 1975, 160). Russell diz quase a mesma coisa quando observa que

A religião tem três aspectos principais. Em primeiro lugar, há um sérias crenças pessoais do homem, na medida em que têm a ver com o natureza do mundo e a conduta da

vida. Em segundo lugar há é teologia. Em terceiro lugar está a religião institucionalizada, isto é, as igrejas. O primeiro destes aspectos é algo vago, o mas a palavra “religião” está sendo cada vez mais usada em este sentido. ... O que torna minha atitude em relação à religião complexa é que, embora eu considere alguma forma de religião pessoal altamente desejável, e sentem muitas pessoas insatisfatórias pela falta dela, Não posso aceitar a teologia de nenhuma religião conhecida e inclino-me pensar que a maioria das igrejas na maioria das vezes tem feito mais mal do que bom. (Schildp 1944, 725-6).

Uma sugestão sobre a origem dessa divisão tríplice está ligada ao amor de Russell por Ottoline Morrell. Separar os sentimentos religiosos da crença religiosa teria permitido a Russell encontrar algum ponto em comum com os de Morrell espiritualmente, sem ter que aceitar nenhuma teologia em particular. (Veja Swanson, 2019, 93-4 para uma discussão útil dessa sugestão). Uma visão alternativa é que a complexidade da visão de Russell foi gerada pelo fato de que até mesmo nossos mais sérios emoções e sentimentos mais importantes não precisam resultar apenas da conteúdo proposicional de nossas crenças. Entre os mais famosas sugestões sobre a natureza da boa vida é sua observação de que “A boa vida é aquela inspirada pelo amor e guiados pelo conhecimento” (A1957, 44). Para Russell, esta é uma visão tão básico que é mais como um objetivo do que uma descrição. Como resultado, torna-se impossível pensá-la como uma afirmação puramente ligada ao conteúdo proposicional. Como Russel explica,

Suponha, por exemplo, que seu filho esteja doente. O amor faz você querer curar isso, e a ciência lhe diz como

fazê-lo. Não há um intermediário fase da teoria ética, onde é demonstrado que seu filho teve melhor ser curado. Seu ato brota diretamente do desejo de um fim, juntamente com o conhecimento dos meios. Isso é igualmente verdadeiro para todos os atos, seja bom ou ruim. (A1957, 48) O resultado é que, em muitos casos, a emoção impulsiona a crença: "Eu não posso, portanto, provar que minha visão da boa vida está correta; Eu posso apenas exponho minha opinião e espero que o maior número possível concordo" (A1957, 44).

Estas observações não devem ser interpretadas como dando licença irrestrita à crença religiosa. Como Russell aponta "alguns virtudes são mais prováveis de serem encontradas entre aqueles que rejeitam dogmas do que entre aqueles que os aceitam. acho que isso se aplica especialmente à virtude da veracidade ou integridade intelectual. EU entende por integridade intelectual o hábito de decidir questões controversas de acordo com as evidências, ou de deixá-los indecisos sobre onde a evidência é inconclusiva" (A1957, 169). No caso de religião, não é simplesmente que tais virtudes sejam ignoradas. Em vez de, eles estão positivamente frustrados:

Se a teologia é considerada necessária à virtude e se os indagadores sinceros veem nenhuma razão para pensar que a teologia é verdadeira, as autoridades começarão a trabalhar para desencorajar a investigação sincera. Nos séculos anteriores, eles o fizeram por queimando os inquiridores na fogueira. Na Rússia eles ainda têm métodos que são um pouco melhores; mas nos países ocidentais as autoridades aperfeiçoou formas um pouco

mais suaves de persuasão. Destes, as escolas são talvez o mais importante: os jovens devem ser preservados de ouvir os argumentos a favor das opiniões que as autoridades não gostam, e aqueles que, no entanto, persistem em mostrar uma disposição inquisitiva incorrerá em desagrado social e, se possível, será levado a se sentir moralmente repreensível. (A1957, 171)

As sociedades, assim como os indivíduos, diz Russell, precisam escolher se a boa vida é aquela que é guiada pela investigação honesta. e a pesagem de evidências, ou pela familiaridade da superstição e os confortos da religião.

Os escritos de Russell sobre religião e tópicos relacionados incluem Capítulo 15 de sua *Exposição Crítica da Filosofia da Leibniz* (1900), bem como *A adoração de um homem livre* (1923b), *Por que não sou cristão* (1927c), reimpresso em *Por que não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos relacionados Assuntos* (A1957), "A Existência e a Natureza de Deus" (1939), "Existe um Deus?" (1952) e *O que eu acredito* (A2013).

7. Filosofia Social e Política de Russell

A influência social significativa de Russell decorre de três principais fontes: seu ativismo social de longa data, seus muitos escritos sobre o questões sociais e políticas de sua época, bem como em questões mais teóricas preocupações, e suas popularizações de numerosos escritos técnicos em filosofia e as ciências naturais.

Entre as muitas popularizações de Russell estão seus dois best-sellers obras, *Os Problemas da Filosofia* (1912) e *Uma História da Filosofia Ocidental* (1945). Ambos os livros, bem como sua numerosos livros que

popularizam a ciência, têm feito muito para educar e informar gerações de leitores em geral. Sua *história* ainda é amplamente lido e fez muito para iniciar a pesquisa do século XX sobre um grande variedade de figuras históricas do pré-socráticos para Leibniz. Seus *problemas* ainda é usado como um livro introdutório sobre um século depois de ter sido publicado pela primeira vez. Ambos os livros podem ser lidos pelo leigo com satisfação. Outros livros populares, particularmente aqueles relacionados com os desenvolvimentos da ciência moderna, como *o ABC dos Átomos* (1923a) e *O ABC da Relatividade* (1925), são agora de maior interesse histórico. Mesmo assim, eles continuam a transmitir algo da empolgação intelectual associada aos avanços na ciência e filosofia do século XX.

Naturalmente, Russell viu uma ligação entre a educação neste amplo sentido e progresso social. Como ele disse, "A educação é a chave para o novo mundo" (1926, 83). Em parte, isso se deve à nossa necessidade de entender a natureza, mas igualmente importante é nossa necessidade de entender uns aos outros:

A coisa, acima de tudo, que um professor deve se esforçar para produzir em sua alunos, para que a democracia sobreviva, é o tipo de tolerância que nasce de um esforço para entender aqueles que são diferentes de nós mesmos. Talvez seja um impulso humano natural ver com horror e repugnar todas as maneiras e costumes diferentes daqueles a que são usados. Formigas e selvagens matam estranhos. E aqueles que têm nunca viajou, física ou mentalmente, acha difícil tolerar os modos estranhos e crenças bizarras de outras nações e outras vezes, outras seitas e outros partidos políticos. Este tipo de intolerância ignorante é a antítese de uma perspectiva civilizada, e é

um dos perigos mais graves aos quais nosso mundo superlotado está exposto. (1950, 121)

É neste mesmo contexto que Russell é famoso por sugerir que uma confiança generalizada na evidência, em vez da superstição, têm enormes consequências sociais: "Quero propor ao consideração favorável do leitor", diz Russell, "uma doutrina que pode, temo, parecer extremamente paradoxal e subversiva. A doutrina em questão é esta: que é indesejável acreditar em um proposição quando não há qualquer base para supor isso verdade" (A1928, 11).

Ao contrário das opiniões de Russell sobre a importância da educação, a conexão precisa entre o ativismo político de Russell e sua trabalhos mais teóricos têm sido mais controversos. Em parte, isso tem porque o próprio Russell afirmou repetidamente que não via conexão significativa entre seu trabalho filosófico e sua Ativismo político. Outros viram as coisas de forma diferente. Um dos melhores resumos é dado por Alan Wood:

Russell às vezes sustentava, em parte acho que por perversidade, que não havia nenhuma conexão entre sua filosofia e política opiniões. Mas, na verdade, acho que há razões perfeitamente óbvias conexões entre os pontos de vista filosóficos de Russell e outros. Para começar, é natural o suficiente para encontrar uma análise filósofo antimonista como Russell defendendo o indivíduo contra o estado, enquanto Hegel fez o inverso. Além disso, toda a inclinação da mente de Russell na filosofia foi uma tentativa de eliminar o *a priori* e acentuar o empírico; e havia exatamente a mesma tendência em seu pensamento político... A menos que se perceba que a abordagem de

Russell à política perguntas era geralmente empírica e prática, com base na evidência do momento e não em *princípios* e preconceitos, é quase impossível entender por que seus pontos de vista parecia variar tanto. Isso era perfeitamente legítimo, e mesmo louvável, em um mundo que nunca permanece o mesmo, e onde as circunstâncias mutáveis alteram continuamente o equilíbrio dos argumentos sobre lados diferentes. (Wood 1957, 73-4)

Assim, além das numerosas contribuições de Russell para o política de sua época, ele também contribuiu significativamente para nossa compreensão do mundo social que nos rodeia. Entre os de Russell mais contribuições teóricas foram sua antecipação de John A teoria do erro de Mackie na ética, a visão de que os julgamentos morais são cognitivas (ou seja, são verdadeiras ou falsas), mas por causa seu conteúdo eles de fato são invariavelmente falsos. (papel de Mackie "A Refutação da Moral" apareceu em 1946; O artigo de Russell "Existe um Bem Absoluto?", embora não publicado até 1988 foi entregue pela primeira vez em 1922.)

Russell também antecipou a teoria moderna do emotivismo (conforme introduzida por AJ Ayer em sua *Linguagem, Verdade e Lógica* de 1936), argumentando que "Primeiramente, chamamos algo de 'bom' quando desejamos e 'ruim' quando temos aversão a isso" (1927b, 242), uma visão que "ele estava flertando desde 1913" (ver entrada em A filosofia moral de Russell nesta enciclopédia; ver também Schilpp 1944, 719f). Mesmo assim Russel permaneceu insatisfeito com seus pontos de vista sobre metaética durante a maior parte sua vida (CP, Vol. 11, 310).

Essa insatisfação parece não ter se estendido ao seu trabalho em teoria política. Lá, Russell concentrou-se principalmente na noção de poder, ou o que ele chamou de "a produção de efeitos" (1938, 35). Como

VJ McGill escreve, “O conceito de poder ofusca toda a política e economia de Russell escritos” (Schilpp 1944, 581). O próprio Russell resume sua ponto de vista com a observação de que “As leis da dinâmicas são – assim devo argumentar – apenas capazes de ser expresso em termos de poder em suas várias formas” (1938, 15). Como um resultado, é somente compreendendo o poder em todas as suas instanciações que entendemos o mundo social ao nosso redor.

A catalogação de Russell dos males percebidos de sua época são bem conhecido. (Como Popper resume nitidamente a visão geral de Russell, “nós somos inteligentes, talvez inteligentes demais, mas também somos perversos; e isto mistura de esperteza e maldade está na raiz de nossa problemas” [1956, 365].) Mesmo assim, subjacente à crítica de Russell da esquerda política e da direita política reside um ponto comum preocupação: a distribuição desigual do poder. Como McGill resume, “Evidentemente ele se convenceu de que a sede de poder é o principal perigo da humanidade, que a possessividade é má principalmente porque promove o poder do homem sobre o homem” (Schilpp 1944, 581). O problema dessa análise e do desejo de Russell de uma distribuição de poder mais equitativa é que qualquer solução proposta parece levar a um paradoxo:

Suponha que certos homens se juntem a um movimento para desestabilizar o poder, ou para distribuí-lo mais igualmente entre as pessoas! Se tiverem sucesso, eles cumprem a ordem do Poder, tornando-se tão poderosos, nos termos da definição do Sr. Russell, como qualquer tirano. Embora eles espalham a boa vida para milhões, mais bem sucedidos eles são, o mais usurpativo e perigoso. (Schilpp 1944, 586)

Assim como seus escritos sobre religião, os escritos de Russell sobre ética e a política o chamaram a atenção de um grande número de leitores não acadêmicos. Seus livros mais influentes sobre esses tópicos incluem seus *Princípios de Reconstrução Social* (1916), *Sobre a Educação* (1926), *Casamento e Moral* (1929), *A Conquista da Felicidade* (1930), *The Scientific Outlook* (1931) e *Poder: uma nova análise social* (1938).

8. Bolsa Russell Contemporânea

Desde sua morte em 1970, a reputação de Russell como filósofo continuou a crescer. Este aumento na reputação foi acompanhado por um aumento correspondente na bolsa de estudos. Mais velho relatos em primeira mão da vida de Russell, como Dora de Russell *A Árvore Tamarisk* (1975, 1981, 1985), Katharine Tait's *My Father Bertrand Russell* (1975) e de Ronald Clark *A Vida de Bertrand Russell* (1975), , foram complementados por contas mais recentes, incluindo Caroline de Moorehead *Bertrand Russell* (1992), John (1994), de Slater *Bertrand Russell* , e de Ray Monk *Bertrand Russell: O Espírito da Solidão* (1996) e *Bertrand Russell: O Fantasma da Loucura* (2000).

Este aumento na bolsa de estudos se beneficiou muito da existência do Arquivos Bertrand Russell na McMaster University, onde a maior parte da biblioteca de Russell e bens literários estão alojados, e do Centro de Pesquisa Bertrand Russell, também alojado em McMaster. Livros como o de Nicholas Griffin *Cartas selecionadas de Bertrand Russell* (1992, 2001), Gregory de Landini *Teoria Substitucional Oculta de Russell* (1998) e *The Evolution of Principia* , de Bernard Linsky *Mathematica* (2011) ajudaram a tornar o material de arquivo público que, no passado, estava disponível apenas para especialistas. desde 1983 o Projeto Editorial Bertrand Russell, iniciado por John Slater e Kenneth Blackwell, também começou a lançar

edições autorizadas e anotadas da obra de Russell *Papéis Colecionados*. Quando concluída, esta coleção terá mais de 35 volumes e será reúne todos os escritos de Russell, exceto seu correspondência e monografias previamente publicadas.

Estudos recentes também ajudaram a lembrar os leitores da influência Os alunos de Russell tinham a filosofia de Russell. Ludwig Wittgenstein e Frank Ramsey especialmente presentearam Russell com críticas úteis de seu trabalho e novos problemas para resolver. Ambos os homens empurraram Russell para desenvolver novas teorias em lógica e epistemologia. Apesar do fato que Wittgenstein não ficou nada satisfeito com a Introdução de Russell ao seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Michael Potter's *Wittgenstein's Notes on Logic* (2009) e os materiais introdutórios publicados em Russell's *Theory of Conhecimento: O Manuscrito de 1913* (CP, Vol. 7) mostra a extensão e a fecundidade da interação entre professor e aluno.

Desde a morte de Russell, também houve debate sobre a importância final das contribuições de Russell, não apenas para filosofia, mas também a outras disciplinas. Defensores de A inclusão de Russell no cânon lembra aos leitores que poucos fez mais para avançar tanto a lógica formal quanto a filosofia analítica. Como conclui PF Strawson, a influência de Russell "na filosofia de seu tempo e de nosso tempo talvez tenha sido maior do que a de qualquer outro indivíduo" (Strawson 1984, 104).

Os críticos da inclusão de Russell no cânon, ou pelo menos de sua canonização, lembram leitores do entusiasmo inicial de Russell pelo imperialismo britânico (1967, 134) e de seus comentários controversos sobre eugenia e raça (1929, 259, 266). Outros notaram seu aparente anti-semitismo precoce e sua defesa de uma guerra nuclear preventiva contra a União Soviética após a Segunda Guerra Mundial (Hook 1976, Stone 1981,

Perkins 1994, Blitz 2002). Sobre a questão de uma guerra preventiva, o próprio Russell mais tarde negou ele já havia defendido tal curso de ação.

No entanto, depois de cuidadosamente revisando o registro histórico, o biógrafo Ronald Clark chega a uma conclusão diferente. Clark também é inequívoco sobre A falta de sinceridade de Russell sobre o assunto: "Se o sugestão de que ele deliberadamente tentou esconder suas opiniões anteriores é repugnante, o registro realmente não permite que qualquer outra conclusão seja desenhada" (Clark 1975, 530). Talvez como resultado de tal observações, muitos leitores permanecem indecisos ao tentar avaliar a contribuição geral de Russell para a vida intelectual do século XX.

Os dois volumes de Monk são um exemplo significativo. Além disso à sua obra biográfica inovadora, Monk relata A sugestão bem-humorada de Wittgenstein de que todos os livros de Russell livros devem ser encadernados em duas cores, "aqueles que tratam de lógica matemática em vermelho - e todos os estudantes de filosofia deve lê-los; aqueles que lidam com ética e política em azul - e ninguém deveria ter permissão para lê-los" (Monk 2000, 278). Outros, como Peter Stone, argumentaram que tais caricaturas baseiam-se em "um mal-entendido sobre a natureza de Russell como um figura política" (2003, 89) e que "o que quer que se pense da política de Russell, ele foi uma das poucas figuras públicas em o ocidente para enfrentar o capitalismo sem sucumbir a ilusões sobre a Rússia stalinista. Se por nenhuma outra razão do que isso, Russell merece algum crédito por seus instintos políticos" (2003, 85). (Veja, por exemplo, Russell 1920 e 1922c, e Russell et al. 1951.)

Como pode o leitor comum decidir entre tais avaliações? Ao contrário dos muitos avanços lógicos introduzidos por Russell, em política, ele ainda é geralmente entendido como mais um defensor do que um

teórico. Como resultado, sua reputação como pensador político não foi tão alto quanto sua reputação em lógica, metafísica e epistemologia.

Mesmo assim, independentemente de suas muitas contribuições particulares, A reputação duradoura de Russell também se beneficiou significativamente de sua constante vontade de abandonar teorias sem fundamento e crenças ultrapassadas. Para seu grande crédito, quando novas evidências apresentadas em si, Russell estava sempre entre os primeiros a levá-lo em conta: "Contra minha vontade, no curso de minhas viagens, a crença de que tudo o que valia a pena saber era conhecido em Cambridge gradualmente se desvaneceu. Em a esse respeito," diz Russell, "minhas viagens foram muito úteis para mim" (1967, 133).

De Russell *Uma pequena anedota contada na Autobiografia* também é típico. Quando jovem, diz ele, passava parte do dia por muitas semanas lendo Georg Cantor e copiando sua essência em um caderno. Naquela época, eu falsamente supunha que todos os seus argumentos eram falaciosos, mas, no entanto, examinei todos eles nos mínimos detalhes. Esse me ajudou quando mais tarde descobri que todas as falácias eram minhas. (1967, 127)

9. Bibliografia

a. Principais livros e artigos de Russell

1896, German Social Democracy, London: Longmans, Green.

1897, An Essay on the Foundations of Geometry, Cambridge: At the University Press.

1900, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Cambridge: At the University Press.

1901, "Recent Work on the Principles of Mathematics," International Monthly, 4: 83-101; reprinted as "Mathematics and the Metaphysicians," in

Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, New York, London: Longmans, Green & Co., 1918, 74-96; also appearing in *Collected Papers*, Volume 3.

1903, *The Principles of Mathematics*, Cambridge: At the University Press.

1905, "On Denoting," *Mind*, 14: 479-493; reprinted in Bertrand Russell, *Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973, 103-119; and in Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, London: George Allen and Unwin, 1956, 41-56; also appearing in *Collected Papers*, Volume 4.

1907, "The Regressive Method of Discovering the Premises of Mathematics," in Bertrand Russell, *Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973, 272-283; also appearing in *Collected Papers*, Volume 5.

1908, "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types," *American Journal of Mathematics*, 30: 222-262; reprinted in Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, London: Allen and Unwin, 1956, 59-102; also appearing in *Collected Papers*, Volume 5.

1910, 1912, 1913 (with Alfred North Whitehead), *Principia Mathematica*, 3 volumes, Cambridge: Cambridge University Press; 2nd edn, 1925 (Volumes 1), 1927 (Volumes 2, 3); abridged as *Principia Mathematica to *56*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

1911, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11: 108-128; reprinted in Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, New York, London: Longmans, Green & Co., 1918, 209-232; also appearing in *Collected Papers*, Volume 6.

1912a, *The Problems of Philosophy*, London: Williams and Norgate; New York: Henry Holt and Company.

1912b, "On the Relations of Universals and Particulars," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 12: 1-24; reprinted in Bertrand Russell, *Logic and*

Knowledge, London: Allen and Unwin, 1956, 105-124; also appearing in Collected Papers, Volume 6.

1914a, *Our Knowledge of the External World*, Chicago and London: The Open Court Publishing Company.

1914b, "On the Nature of Acquaintance," *Monist*, 24: 1-16, 161-187, 435-453; reprinted in *Logic and Knowledge*, London: George Allen and Unwin, 1956, 127-174; also appearing in Collected Papers, Volume 7.

1914c, "The Relation of Sense-Data to Physics," *Scientia*, 16: 1-27; reprinted in *Mysticism and Logic and Other Essays*, New York, London: Longmans, Green & Co., 1918, 145-179; also appearing in Collected Papers, Volume 8.

1916, *Principles of Social Reconstruction*, London: George Allen and Unwin; reprinted as *Why Men Fight*, New York: The Century Company, 1917.

1917, *Political Ideals*, New York: The Century Company.

1918, 1919, "The Philosophy of Logical Atomism," *Monist*, 28: 495-527; 29: 32-63, 190-222, 345-380; reprinted in Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, London: Allen and Unwin, 1956, 177-281; also appearing in Collected Papers, Volume 8.

1919a, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen and Unwin; New York: The Macmillan Company.

1919b, "On Propositions: What They Are and How They Mean," *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 2*: 1-43; also appearing in Collected Papers, Volume 8.

1920, *The Practice and Theory of Bolshevism*, London: George Allen and Unwin Ltd.

1921, *The Analysis of Mind*, London: George Allen and Unwin; New York: The Macmillan Company.

1922a, *Free Thought and Official Propaganda*, London: Watts & Co. and George Allen and Unwin Ltd.

1922b, "Is There an Absolute Good?", in *Collected Papers*, Volume 9.

1922c, *The Problem of China*, London: George Allen and Unwin Ltd.

1923a, *The ABC of Atoms*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

1923b, *A Free Man's Worship*, Portland, Maine: Thomas Bird Mosher; reprinted as *What Can A Free Man Worship?* Girard, Kansas: Haldeman-Julius Publications, 1927.

1924, "Logical Atomism," in J.H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophers*, London: Allen and Unwin, 1924, 356-383; reprinted in Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, London: Allen and Unwin, 1956, 323-343; also appearing in *Collected Papers*, Volume 9.

1925, *The ABC of Relativity*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

1926, *On Education, Especially in Early Childhood*, London: George Allen and Unwin; reprinted as *Education and the Good Life*, New York: Boni and Liveright, 1926; abridged as *Education of Character*, New York: Philosophical Library, 1961.

1927a, *The Analysis of Matter*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner; New York: Harcourt, Brace.

1927b, *An Outline of Philosophy*, London: George Allen and Unwin; reprinted as *Philosophy*, New York: W.W. Norton, 1927.

1927c, *Why I Am Not a Christian*, London: Watts; New York: The Truth Seeker Company.

1929, *Marriage and Morals*, London: George Allen and Unwin; New York: Horace Liveright.

1930, *The Conquest of Happiness*, London: George Allen and Unwin; New York: Horace Liveright.

1931, *The Scientific Outlook*, London: George Allen and Unwin; New York: W.W. Norton.

1938, *Power: A New Social Analysis*, London: George Allen and Unwin; New York: W.W. Norton.

1939, "The Existence and Nature of God," in John G. Slater (ed.), *A Fresh Look at Empiricism, 1927-42 (The Collected Papers of Bertrand Russell: Volume 10)*, London and New York: Routledge, 1996, 253-68.

1940, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: George Allen and Unwin; New York: W.W. Norton.

1945, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster; London: George Allen and Unwin, 1946; rev. edn, 1961.

1948, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

1949a, *Authority and the Individual*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

1949b, *The Philosophy of Logical Atomism*, Minneapolis, Minnesota: Department of Philosophy, University of Minnesota; reprinted as *Russell's Logical Atomism*, D.F. Pears (ed.), Oxford: Fontana/Collins, 1972.

1951 (with L.B. Schapiro, C.D. Darlington, Francis Watson, W.N. Ewer and Victor Feather), *Why Communism Must Fail*, London: The Batchworth Press.

1952, "Is There a God?" in John G. Slater (ed.), *Last Philosophical Testament, 1943-68 (The Collected Papers of Bertrand Russell: Volume 11)*, London and New York: Routledge, 1997, 542-548.

1954, *Human Society in Ethics and Politics*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

1959, *My Philosophical Development*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

1961, *Has Man a Future?*, London: Allen and Unwin.

1963, *Unarmed Victory*, London: Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

1967, 1968, 1969, *The Autobiography of Bertrand Russell*, 3 volumes, London: George Allen and Unwin; Boston: Little Brown and Company (Volumes 1 and 2), New York: Simon and Schuster (Volume 3).

1967a, *War Crimes in Vietnam*, London: Allen and Unwin; New York: Monthly Review Press.

Principais antologias dos escritos de Russell

A1910, *Philosophical Essays*, London: Longmans, Green.

A1918, *Mysticism and Logic and Other Essays*, New York, London: Longmans, Green & Co.; reprinted as *A Free Man's Worship and Other Essays*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

A1928, *Sceptical Essays*, London: George Allen and Unwin; New York: W.W. Norton.

A1935, *In Praise of Idleness and Other Essays*, London: George Allen and Unwin; New York: W.W. Norton.

A1941, *Let the People Think*, London: Watts & Co.

A1950, *Unpopular Essays*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

A1956a, *Logic and Knowledge: Essays, 1901-1950*, London: George Allen and Unwin; New York: The Macmillan Company.

A1956b, *Portraits From Memory and Other Essays*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

A1957, *Why I am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

A1961a, *The Basic Writings of Bertrand Russell, 1903-1959*, London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

A1961b, *Fact and Fiction*, London: Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster, 1962.

A1968, *The Art of Philosophizing and Other Essays*, New York: Philosophical Library.

A1969, *Dear Bertrand Russell*, London: George Allen and Unwin; Boston: Houghton Mifflin.

A1973, *Essays in Analysis*, London: George Allen and Unwin.

A1992, *The Selected Letters of Bertrand Russell, Volume 1*, London: Allen Lane, and New York: Houghton Mifflin.

A1999a, *Russell on Ethics*, London: Routledge.

A1999b, *Russell on Religion*, London: Routledge.

A2001, *The Selected Letters of Bertrand Russell, Volume 2*, London: Routledge.

A2003, *Russell on Metaphysics*, London: Routledge.

A2013, *What I Believe*, London: Routledge.

Os papéis coletados de Bertrand Russell

Na impressão

CP, Vol. 1, *Cambridge Essays, 1888-99*, Kenneth Blackwell, Andrew Brink, Nicholas Griffin, Richard A. Rempel and John G. Slater (eds.), London, Boston, Sydney: George Allen and Unwin, 1983.

CP, Vol. 2, *Philosophical Papers, 1896-99*, Nicholas Griffin and Albert C. Lewis (eds.), London and New York: Routledge, 1990.

CP, Vol. 3, *Toward the Principles of Mathematics*, 1900-02, Gregory H. Moore (ed.), London and New York: Routledge, 1993.

CP, Vol. 4, *Foundations of Logic*, 1903-05, Alasdair Urquhart (ed.), London and New York: Routledge, 1994.

CP, Vol. 5, *Toward Principia Mathematica*, 1905-08, Gregory H. Moore (ed.), London and New York: Routledge, 2014.

CP, Vol. 6, *Logical and Philosophical Papers*, 1909-13, John G. Slater (ed.), London and New York: Routledge, 1992.

CP, Vol. 7, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, Elizabeth Ramsden Eames (ed.), London, Boston, Sydney: George Allen and Unwin, 1984; paperbound, 1992.

CP, Vol. 8, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays*, 1914-19, John G. Slater (ed.), London: George Allen and Unwin, 1986.

CP, Vol. 9, *Essays on Language, Mind and Matter*, 1919-26, John G. Slater (ed.), London: Unwin Hyman, 1988.

CP, Vol. 10, *A Fresh Look at Empiricism*, 1927-42, John G. Slater (ed.), London and New York: Routledge, 1996.

CP, Vol. 11, *Last Philosophical Testament*, 1943-68, John G. Slater (ed.), London and New York: Routledge, 1997.

CP, Vol. 12, *Contemplation and Action*, 1902-14, Richard A. Rempel, Andrew Brink and Margaret Moran (eds.), London, Boston, Sydney: George Allen and Unwin, 1985.

CP, Vol. 13, *Prophecy and Dissent*, 1914-16, Richard A. Rempel (ed.), London: Unwin Hyman, 1988.

CP, Vol. 14, *Pacifism and Revolution*, 1916-18, Richard A. Rempel, Louis Greenspan, Beryl Haslam, Albert C. Lewis and Mark Lippincott (eds.), London and New York: Routledge, 1995.

CP, Vol. 15, *Uncertain Paths to Freedom: Russia and China, 1919-22*, Richard A. Rempel and Beryl Haslam (eds.), London and New York: Routledge, 2000.

CP, Vol. 21, *How to Keep the Peace: The Pacifist Dilemma, 1935-38*, Andrew G. Bone and Michael D. Stevenson (eds.), London and New York: Routledge, 2008.

CP, Vol. 26, *Cold War Fears and Hopes, 1950-52*, Andrew G. Bone (ed.), London and New York: Routledge, 2020.

CP, Vol. 28, *Man's Peril, 1954-55*, Andrew G. Bone (ed.), London and New York: Routledge, 2003.

CP, Vol. 29, *Détente or Destruction, 1955-57*, Andrew G. Bone (ed.), London and New York: Routledge, 2005.

Planejado

Vol. 16, *Labour and Internationalism, 1922-25*.

Vol. 17, *Authority versus Enlightenment, 1925-27*.

Vol. 18, *Behaviourism and Education, 1927-31*.

Vol. 19, *Science and Civilization, 1931-33*.

Vol. 20, *Fascism and Other Depression Legacies, 1933-34*.

Vol. 22, *The CCNY Case, 1938-40*.

Vol. 23, *The Problems of Democracy, 1941-44*.

Vol. 24, *Civilization and the Bomb, 1944-47*.

Vol. 25, *Defense of the West, 1948-50*.

Vol. 27, *Culture and the Cold War, 1952-53*.

Vol. 30, *Campaign for Nuclear Disarmament, 1957-59*.

Vol. 31, *The Committee of 100, 1960-62*.

Vol. 32, *A New Plan for Peace and Other Essays, 1963-64*.

Vol. 33, *The Vietnam Campaign, 1965-66*.

Vol. 34, International War Crimes Tribunal, 1967-70.

Vol. 35, Newly Discovered Papers.

Vol. 36, Indexes.

b. Literatura Secundária

Andersson, Stefan, 1994, *In Quest of Certainty*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Ayer, A.J., 1971, *Russell and Moore*, Cambridge: Harvard University Press.

---, 1972a, "Bertrand Russell as a Philosopher," *Proceedings of the British Academy*, 58: 127-151; reprinted in A.D. Irvine (ed.) (1999) *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge, Volume 1, 65-85.

---, 1972b, *Russell*, London: Fontana/Collins.

Banks, Erik C., 2014, *The Realistic Empiricism of Mach, James and Russell: Neutral Monism Reconceived*, Cambridge: Cambridge University Press.

Blackwell, Kenneth, 1983, "'Perhaps You will Think Me Fussy ...': Three Myths in Editing Russell's Collected Papers," in H.J. Jackson (ed.), *Editing Polymaths*, Toronto: Committee for the Conference on Editorial Problems, 99-142.

---, 1985, *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell*, London: George Allen and Unwin.

---, and Harry Ruja, 1994, *A Bibliography of Bertrand Russell*, 3 volumes, London: Routledge.

Blitz, David, 2002, "Did Russell Advocate Preventive Atomic War Against the USSR?" *Russell*, 22: 5-45.

Bostock, David, 2012, *Russell's Logical Atomism*, Oxford: Oxford University Press.

Broad, C.D., 1973, "Bertrand Russell, as Philosopher," *Bulletin of the London Mathematical Society*, 5: 328-341; reprinted in A.D. Irvine (ed.) (1999) *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge, vol 1, 1-15.

Burke, Tom, 1994, *Dewey's New Logic: A Reply to Russell*, Chicago: University of Chicago Press.

Carnap, Rudolf, 1931, "The Logician Foundations of Mathematics," *Erkenntnis*, 2: 91-105; reprinted in Paul Benacerraf, and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 41-52; reprinted in E.D. Klemke (ed.), *Essays on Bertrand Russell*, Urbana: University of Illinois Press, 1970, 341-354; and reprinted in David F. Pears (ed.), *Bertrand Russell: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York: Anchor Books, 1972, 175-191.

Chalmers, David J., 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Chomsky, Noam, 1971, *Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures*, New York: Vintage.

Church, Alonzo, 1974, "Russellian Simple Type Theory," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47: 21-33.

---, 1976, "Comparison of Russell's Resolution of the Semantical Antinomies with That of Tarski," *Journal of Symbolic Logic*, 41: 747-760; reprinted in A.D. Irvine, *Bertrand Russell: Critical Assessments*, Volume 2, New York and London: Routledge, 1999, 96-112.

Clark, Ronald William, 1975, *The Life of Bertrand Russell*, London: Jonathan Cape and Weidenfeld & Nicolson.

---, 1981, *Bertrand Russell and His World*, London: Thames and Hudson.

Collins, Jordan E., 2012, *A History of the Theory of Types: Developments after the Second Edition of Principia Mathematica*, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.

Copi, Irving, 1971, *The Theory of Logical Types*, London: Routledge and Kegan Paul.

Demopoulos, William, 2013, *Logicism and Its Philosophical Legacy*, London and New York: Cambridge University Press.

Dewey, John, and Horace M. Kallen (eds.), 1941, *The Bertrand Russell Case*, New York: Viking.

Doxiadis, Apostolos, and Christos Papadimitriou, 2009, *Logicomix: An Epic Search for Truth*, New York: St Martin's Press.

Duffy, Bruce, 1987, *The World as I Found It*, New York: Ticknor & Fields.

Eames, Elizabeth R., 1967, "The Consistency of Russell's Realism," *Philosophy and Phenomenological Research*, 27: 502-511.

---, 1969, *Bertrand Russell's Theory of Knowledge*, London: George Allen and Unwin.

---, 1989, *Bertrand Russell's Dialogue with his Contemporaries*, Carbondale: Southern Illinois University Press.

Eliot, T.S., 1917, "Mr Apollinax", *Prufrock and Other Observations*, London: Egoist Press.

Elkind, Landon D.C. and Gregory Landini (eds.), 2018, *The Philosophy of Logical Atomism: A Centenary Reappraisal*, London: Palgrave Macmillan.

Feinberg, Barry, and Ronald Kasrils (eds.), 1969, *Dear Bertrand Russell*, London: George Allen and Unwin.

---, 1973, 1983, *Bertrand Russell's America*, 2 volumes, London: George Allen and Unwin.

Gabbay, Dov M., and John Woods (eds.), 2009, *Handbook of the History of Logic: Volume 5 – Logic From Russell to Church*, Amsterdam: Elsevier/North Holland.

Galaugher, Jolen, 2013, *Russell's Philosophy of Logical Analysis*, London: Palgrave Macmillan.

Gandon, Sébastien, 2012, *Russell's Unknown Logicism*, New York: Palgrave Macmillan.

Gandy, R.O., 1973, "Bertrand Russell, as Mathematician," *Bulletin of the London Mathematical Society*, 5: 342-348; reprinted in A.D. Irvine, *Bertrand Russell: Critical Assessments*, Volume 1, New York and London: Routledge, 1999, 16-23.

Gödel, Kurt, 1944, "Russell's Mathematical Logic," in Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, 3rd edn, New York: Tudor, 1951, 123-153; reprinted in Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 447-469; reprinted in David F. Pears (ed.) (1972) *Bertrand Russell: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York: Anchor Books, 192-226; and reprinted in A.D. Irvine (ed.) *Bertrand Russell: Critical Assessments*, Volume 2, New York and London: Routledge, 1999, 113-134.

Grattan-Guinness, I., 1977, *Dear Russell, Dear Jourdain: A Commentary on Russell's Logic, Based on His Correspondence with Philip Jourdain*, New York: Columbia University Press.

---, 2000, *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Griffin, Nicholas, 1991, *Russell's Idealist Apprenticeship*, Oxford: Clarendon.

--- (ed.), 2003, *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge: Cambridge University Press.

--- (ed.), 2014, Bertrand Russell, *A Pacifist at War: Letters and Writings 1914-1918*, Nottingham: Spokesman Books.

---, and Dale Jacquette (eds.), 2009, *Russell vs Meinong: the Legacy of "On Denoting"*, New York: Routledge.

---, and Bernard Linsky (eds.), 2013, *The Palgrave Centenary Companion to Principia Mathematica*, London: Palgrave Macmillan.

---, and Bernard Linsky and Kenneth Blackwell (eds.), 2011, *Principia Mathematica at 100*, Hamilton, ON: Bertrand Russell Research Centre; also published as Special Issue Volume 31, Number 1 of *Russell*.

Hager, Paul J., 1994, *Continuity and Change in the Development of Russell's Philosophy*, Dordrecht: Nijhoff.

Hardy, Godfrey H., 1942, *Bertrand Russell and Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Hintikka, Jaakko, 2009, "Logicism", in A.D. Irvine (ed.), *Philosophy of Mathematics*, Amsterdam: Elsevier/North Holland, 271-290.

Hochberg, Herbert, 2001, *Russell, Moore, and Wittgenstein*, New York: Hansel-Hohenhausen.

Hook, Sidney, 1966, "Lord Russell and the War Crimes Trial", *The New Leader*, 49 (24 October); reprinted in A.D. Irvine (ed.) (1999) *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge, Volume 4, 181.

---, 1976, "Bertrand Russell the Man", *Commentary*, July 1976, 52-54.

Huxley, Aldous, 1921, *Chrome Yellow*, London: Chatto & Windus.

Hylton, Peter W., 1990a, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon.

---, 1990b, "Logic in Russell's Logicism," in David Bell and Neil Cooper (eds.), *The Analytic Tradition: Philosophical Quarterly Monographs*, Volume 1, Cambridge: Blackwell, 137-172.

Ironside, Philip, 1996, *The Social and Political Thought of Bertrand Russell: The Development of an Aristocratic Liberalism*, London: Cambridge University Press.

Irvine, A.D., 1989, "Epistemic Logicism and Russell's Regressive Method," *Philosophical Studies*, 55: 303-327.

---, 1996, "Bertrand Russell and Academic Freedom," *Russell*, 16: 5-36.

--- (ed.), 1999, *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge.

---, 2004, "Russell on Method," in Godehard Link (ed.), *One Hundred Years of Russell's Paradox*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 481-500.

--- (ed.), 2009, *Philosophy of Mathematics*, Amsterdam: Elsevier/North Holland.

---, and G.A. Wedeking (eds.), 1993, *Russell and Analytic Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press.

Jager, Ronald, 1972, *The Development of Bertrand Russell's Philosophy*, London: George Allen and Unwin.

Kaplan, David, 1970, "What is Russell's Theory of Descriptions?" in Wolfgang Yourgrau and Allen D. Breck, (eds.), *Physics, Logic, and History*, New York: Plenum, 277-288; reprinted in David F. Pears (ed.), *Bertrand Russell: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York: Anchor Books, 1972, 227-244.

Kayden, Eugene M., 1930, "A Tract on Sex and Marriage," *Sewanee Review*, 38: 104-108; reprinted in A.D. Irvine (ed.) 1999, *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge, Volume 4, 86-89.

Klement, Kevin C., 2001, "Russell's Paradox in Appendix B of the *Principles of Mathematics*: Was Frege's Response Adequate?" *History and Philosophy of Logic*, 22: 13-28.

---, 2003, "Russell's 1903-05 Anticipation of the Lambda Calculus," *History and Philosophy of Logic*, 24: 15-37.

---, 2010, "The Functions of Russell's No Class Theory," *Review of Symbolic Logic*, 3-4: 633-664.

---, 2012, "Neo-logicism and Russell's Logicism," *Russell*, 32: 127-59.

Klemke, E.D. (ed.), 1970, *Essays on Bertrand Russell*, Urbana: University of Illinois Press.

Korhonen, Anssi, 2013, *Logic as Universal Science: Russell's Early Logicism and Its Philosophical Context*, London: Palgrave Macmillan.

Kreisel, Georg, 1973, "Bertrand Arthur William Russell, Earl Russell: 1872-1970," *Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society*, 19, 583-620; reprinted in A.D. Irvine (ed.) (1999) *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge, Volume 1, 24-64.

Kroon, Fred W., 2006, "Russellian Descriptions and Meinongian Assumptions," in A. Bottani and R. Davies (eds.), *Modes of Existence: Papers in Ontology and Philosophical Logic*, Heusenstamm: Ontos Verlag, 83-106.

---, 2009, "Existence in the Theory of Definite Descriptions," *Journal of Philosophy*, 106: 365-389.

Landini, Gregory, 1998, *Russell's Hidden Substitutional Theory*, New York and Oxford: Oxford University Press.

---, 2002, "Russell's Theory of Definite Descriptions as a Paradigm for Philosophy," in Dale Jacquette, *A Companion to Philosophical Logic*, Oxford: Blackwell, 2002, pp. 194-223.

---, 2011, *Russell*, London and New York: Routledge.

Lapointe, Sandra (ed.), 2018, *Logic from Kant to Russell: Laying the Foundations for Analytic Philosophy*, London and New York: Routledge.

Lebens, Samuel, 2017, *Bertrand Russell and the Nature of Propositions: A History and Defence of the Multiple Relation Theory of Judgement*, London and New York: Routledge.

Leithauser, Gladys Garner, and Nadine Cowan Dyer, 1982, "Bertrand Russell and T.S. Eliot: Their Dialogue," *Russell*, 2: 7-28.

Lewis, John, 1968, *Bertrand Russell: Philosopher and Humanist*, London: Lawrence and Wishart.

Link, Godehard (ed.), 2004, *One Hundred Years of Russell's Paradox*, Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Linsky, Bernard, 1990, "Was the Axiom of Reducibility a Principle of Logic?" *Russell*, 10: 125-140; reprinted in A.D. Irvine (ed.), *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge, 1999, Volume 2, 150-264.

---, 1999, *Russell's Metaphysical Logic*, Stanford: CSLI Publications.

---, 2002, "The Resolution of Russell's Paradox in *Principia Mathematica*," *Philosophical Perspectives*, 16: 395-417.

---, 2011, *The Evolution of Principia Mathematica: Bertrand Russell's Manuscripts and Notes for the Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press.

---, 2013, "Ernst Schroeder and Zermelo's Anticipation of Russell's Paradox," in Karine Fradet and François Lepage, *La crise des fondements: quelle crise?*, Montréal: Les Cahiers d'Ithaque, 7-23; trans. by Chen Lei as "Luosu Beilun de Yuyanzhe: Shiluode yu Cemeiluo," *Shijie Zhexue*, 3 (2013): 136-144.

---, and Guido Imaguire (eds.), 2005, *On Denoting 1905-2005*, Munich: Philosophia-Verlag.

Lycan, William, 1981, "Logical Atomism and Ontological Atoms," *Synthese*, 46: 207-229.

Maclean, Gülberk Koç, 2014, *Bertrand Russell's Bundle Theory of Particulars*, London and New York: Bloomsbury Academic.

Mares, Edwin, 2007, "The Fact Semantics for Ramified Type Theory and the Axiom of Reducibility" *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 48 (2): 237-251.

Mayo-Wilson, Conor, 2011, "Russell on Logicism and Coherence," in Nicholas Griffin, Bernard Linsky and Kenneth Blackwell (2011) *Principia Mathematica at 100*, in Russell (Special Issue), 31(1): 63-79.

Monk, Ray, 1996, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, London: Jonathan Cape.

---, 2000, *Bertrand Russell: The Ghost of Madness*, London: Jonathan Cape.

---, and Anthony Palmer (eds.), 1996, *Bertrand Russell and the Origins of Analytic Philosophy*, Bristol: Thoemmes Press.

Monro, D.H., 1960, "Russell's Moral Theories," *Philosophy*, 35: 30-50; reprinted in David F. Pears (ed.), *Bertrand Russell: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York: Anchor Books, 1972, 325-355; and reprinted in A.D. Irvine, *Bertrand Russell: Critical Assessments*, Volume 4, New York and London: Routledge, 1999, 65-85.

Moorehead, Caroline, 1992, *Bertrand Russell*, New York: Viking.

Nagel, Thomas, 2002, *Concealment and Exposure and Other Essays*, New York: Oxford University Press.

Nakhnikian, George (ed.), 1974, *Bertrand Russell's Philosophy*, London: Duckworth.

Nasim, Omar W., 2012, "The Spaces of Knowledge: Bertrand Russell, Logical Construction, and the Classification of the Sciences," *British Journal for the History of Philosophy*, 20: 1163-1182.

Nobel Media, 2020, "The Nobel Prize in Literature 1950," [Nobel Media 2020 available online].

Ongley, John, and Rosalind Carey, 2013, *Russell: A Guide for the Perplexed*, London and New York: Bloomsbury.

Park, Joe, 1963, *Bertrand Russell on Education*, Columbus: Ohio State University Press.

Patterson, Wayne, 1993, *Bertrand Russell's Philosophy of Logical Atomism*, New York: Lang.

Pears, David F., 1967, *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, London: Collins.

--- (ed.), 1972, *Bertrand Russell: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday.

Perkins, Ray, Jr, 1994, "Bertrand Russell and Preventive War," *Russell*, 14: 135-53.

Pitt, Jack, 1975, "Russell on Religion," *International Journal for Philosophy of Religion*, 6: 40-53; reprinted in A.D. Irvine (ed.) 1999, *Bertrand Russell: Critical Assessments*, 4 volumes, London: Routledge, Volume 4, 152-163.

Popper, Karl, 1956, "The History of Our Time: An Optimist's View," in *Conjectures and Refutations*, 4th edition, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1972, 364-76.

Potter, Michael, 2009, *Wittgenstein's Notes on Logic*, Oxford: Oxford University Press.

Potter, Michael K., 2006, *Bertrand Russell's Ethics*, London and New York: Continuum Books.

Proops, Ian, 2006, "Russell's Reasons for Logicism," *Journal of the History of Philosophy*, 44: 267-292.

Putnam, Hilary, 1967, "The Thesis that Mathematics is Logic," in Ralph Schoenman (ed.), *Bertrand Russell: Philosopher of the Century*, London: Allen and Unwin, 273-303; reprinted in Hilary Putnam, *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 12-42.

Quine, W.V., 1938, "On the Theory of Types," *Journal of Symbolic Logic*, 3: 125-139.

---, 1960, *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.

---, 1966a, *Selected Logic Papers*, New York: Random House.

---, 1966b, *Ways of Paradox*, New York: Random House.

---, 1966c, "Russell's Ontological Development," *Journal of Philosophy*, 63: 657-667; reprinted in E.D. Klemke, *Essays on Bertrand Russell*, Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 3-14.

Ramsey, Frank P., 1931, *The Foundations of Mathematics*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.

---, 1990, *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press.

Roberts, George W. (ed.), 1979, *Bertrand Russell Memorial Volume*, London: Allen and Unwin.

Rodríguez-Consuegra, Francisco A., 1991, *The Mathematical Philosophy of Bertrand Russell: Origins and Development*, Basel: Birkhauser; reprinted 1993.

Russell, Dora, 1975, 1981, 1985, *The Tamarisk Tree*, 3 volumes, New York: Putnam.

Ryan, Alan, 1988, *Bertrand Russell: A Political Life*, New York: Hill and Wang.

Savage, C. Wade, and C. Anthony Anderson (eds.), 1989, *Rereading Russell: Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schilpp, Paul Arthur (ed.), 1944, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Chicago: Northwestern University.

Schoenman, Ralph (ed.), 1967, *Bertrand Russell: Philosopher of the Century*, London: Allen and Unwin.

Schultz, Bart, 1992, "Bertrand Russell in Ethics and Politics," *Ethics*, 102: 594-634.

Shapiro, Stewart (ed.), 2005, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press.

Slater, John G., 1994, *Bertrand Russell*, Bristol: Thoemmes.

Soames, Scott, 2014, *The Analytic Tradition in Philosophy (Volume 1: The Founding Giants. Princeton)*, Princeton: Princeton University Press.

Stevens, Graham, 2005, *The Russellian Origins of Analytical Philosophy*, London and New York: Routledge.

---, 2011, *The Theory of Descriptions*, New York: Palgrave Macmillan.

Stone, I.F., 1981, "Bertrand Russell as a Moral Force in World Politics," *Russell*, 1: 7-25.

Stone, Peter, 2003, "Ray Monk and the Politics of Bertrand Russell," *Russell*, 23: 82-91.

Strawson, Peter F., 1950, "On Referring," *Mind*, 59: 320-344; reprinted in Anthony Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis*, London: Macmillan, 1960, 21-52, and reprinted in E.D. Klemke (ed.), *Essays on Bertrand Russell*, Urbana: University of Illinois Press, 1970, 147-172.

---, 1984, "First Steps in Superiority," *Times Literary Supplement*, 3 February 1984, 104.

Sullivan, Arthur, 2013, *Reference and Structure in the Philosophy of Language: A Defense of the Russellian Orthodoxy*, London and New York: Routledge.

Swanson, Carolyn, 2011, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, Amsterdam/New York: Rodopi.

—, 2019, "Russell," in G. Oppy (ed.), *A Companion to Atheism and Philosophy*, Oxford: Wiley, 83–96.

Tait, Katharine, 1975, *My Father Bertrand Russell*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Thomas, John E., and Kenneth Blackwell (eds.), 1976, *Russell in Review*, Toronto: Samuel Stevens, Hakkert and Company.

Times of London, The, 1970, "Earl Russell, OM FRS", *The Times*, 03 February (issue 57784), 12.

Urquhart, Alasdair, 1988, "Russell's Zig-Zag Path to the Ramified Theory of Types," *Russell*, 8: 82–91.

Vellacott, Jo, 1980, *Bertrand Russell and the Pacifists in the First World War*, Brighton, Sussex: Harvester Press.

Wahl, Russell, 2011, "The Axiom of Reducibility," in Nicholas Griffin, Bernard Linsky and Kenneth Blackwell (2011) *Principia Mathematica at 100*, in *Russell* (Special Issue), 31(1): 45–62.

Autor: Andrew David Irvine

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

LUDWIG WITTGENSTEIN

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) é um dos filósofos mais influentes do século XX, e considerado por alguns como o mais importante desde Immanuel Kant. Seus primeiros trabalhos foram influenciados por Arthur Schopenhauer e, especialmente, por seu professor Bertrand Russell e por Gottlob Frege, que se tornou uma espécie de amigo. Este trabalho culminou no *Tractatus Logico-Philosophicus*, o único livro de filosofia que Wittgenstein publicou durante sua vida. Alegava resolver todos os principais problemas da filosofia e era especialmente valorizado pelos positivistas lógicos antimetafísicos.

O *Tratado* baseia-se na ideia de que os problemas filosóficos surgem de mal-entendidos da lógica da linguagem e tenta mostrar o que é essa lógica. O trabalho posterior de Wittgenstein, principalmente suas *Investigações Filosóficas*, compartilha essa preocupação com a lógica e a linguagem, mas adota uma abordagem diferente, menos técnica, dos problemas filosóficos. Este livro ajudou a inspirar a chamada filosofia da linguagem comum. Esse estilo de fazer filosofia caiu um pouco em desuso, mas o trabalho de Wittgenstein sobre seguir regras e linguagem privada ainda é considerado importante, e sua filosofia posterior é influente em um número crescente de campos fora da filosofia.

ÍNDICE

1. Vida
2. Tractatus Logico-Philosophicus
3. Ética e Religião
4. Concepção de Filosofia
5. Significado
6. Regras e linguagem privada

7. Realismo e Antirrealismo
8. Certeza
9. Continuidade
10. Wittgenstein na história
11. Referências e Leitura Adicional
 - a. Principais Obras de Wittgenstein
 - b. Algumas biografias de Wittgenstein
 - c. Trabalhos Secundários

1. Vida

Ludwig Josef Johann Wittgenstein, nascido em 26 de abril de 1889 em Viena, Áustria, tinha um enigma carismático. Ele tem sido uma espécie de figura cult, mas evitou a publicidade e até construiu uma cabana isolada na Noruega para viver em completa reclusão. Sua sexualidade era ambígua, mas ele provavelmente era gay; quão ativamente isso ainda é uma questão de controvérsia. Sua vida parece ter sido dominada por uma obsessão pela perfeição moral e filosófica, resumida no subtítulo da excelente biografia de Ray Monk, *Wittgenstein: O dever do gênio*.

Sua preocupação com a perfeição moral levou Wittgenstein a certa altura a insistir em confessar a várias pessoas vários pecados, incluindo o de permitir que outros subestimassem a extensão de seu 'judaísmo'. Os pais de seu pai Karl Wittgenstein nasceram judeus, mas se converteram ao protestantismo e sua mãe Leopoldina (nee Kalmus) era católica, mas seu pai era descendente de judeus. O próprio Wittgenstein foi batizado em uma igreja católica e recebeu um enterro católico, embora entre o batismo e o enterro ele não fosse um católico praticante nem crente.

A família Wittgenstein era grande e rica. Karl Wittgenstein foi um dos empresários mais bem-sucedidos do Império Austro-Húngaro, liderando a

indústria siderúrgica de lá. A casa dos Wittgenstein atraiu pessoas de cultura, principalmente músicos, entre eles o compositor Johannes Brahms, que era amigo da família. A música permaneceu importante para Wittgenstein ao longo de sua vida. Assim como assuntos mais sombrios. Ludwig era o caçula de oito filhos e, de seus quatro irmãos, três cometeram suicídio.

Quanto à carreira, Wittgenstein estudou engenharia mecânica em Berlim e em 1908 foi para Manchester, na Inglaterra, fazer pesquisas em aeronáutica, fazendo experiências com pipas. Seu interesse pela engenharia levou a um interesse pela matemática que, por sua vez, o levou a pensar em questões filosóficas sobre os fundamentos da matemática. Ele visitou o matemático e filósofo Gottlob Frege (1848-1925), que o recomendou estudar com Bertrand Russell (1872-1970) em Cambridge. Em Cambridge, Wittgenstein impressionou muito Russell e Moore (1873-1958) e começou a trabalhar em lógica.

Quando seu pai morreu em 1913, Wittgenstein herdou uma fortuna, que ele rapidamente doou. Quando a guerra estourou no ano seguinte, ele se ofereceu para o exército austríaco. Ele continuou seu trabalho filosófico e ganhou várias medalhas por bravura durante a guerra. O resultado de seu pensamento sobre a lógica foi o *Tractatus Logico-Philosophicus*, que acabou sendo publicado em inglês em 1922 com a ajuda de Russell. Este foi o único livro que Wittgenstein publicou durante sua vida. Tendo assim, em sua opinião, resolvido todos os problemas da filosofia, Wittgenstein tornou-se professor de escola primária na Áustria rural, onde sua abordagem era rígida e impopular, mas aparentemente eficaz. Ele passou 1926-28 meticulosamente projetando e construindo uma casa austera em Viena para sua irmã Gretl.

Em 1929, ele voltou a Cambridge para lecionar no Trinity College, reconhecendo que, na verdade, tinha mais trabalho a fazer em filosofia. Tornou-se professor de filosofia em Cambridge em 1939. Durante a Segunda Guerra Mundial trabalhou como porteiro de hospital em Londres e como técnico de pesquisa em Newcastle. Após a guerra, ele voltou ao ensino universitário, mas renunciou ao cargo de professor em 1947 para se concentrar na escrita. Muito disso ele fez na Irlanda, preferindo lugares rurais isolados para seu trabalho. Em 1949, ele havia escrito todo o material que foi publicado após sua morte como *Investigações Filosóficas*, sem dúvida sua obra mais importante. Ele passou os últimos dois anos de sua vida em Viena, Oxford e Cambridge e continuou trabalhando até morrer de câncer de próstata em Cambridge em abril de 1951. Seu trabalho desses últimos anos foi publicado como *Da Certeza*. Suas últimas palavras foram: "Diga a eles que tive uma vida maravilhosa".

2. Um Tratado Lógico-Filosófico

Wittgenstein disse a Ludwig von Ficker que o ponto do *Tractatus* era ético. No prefácio do livro ele diz que seu valor consiste em duas coisas: "que nele se expressam pensamentos" e "que mostra quão pouco se consegue quando esses problemas são resolvidos". Os problemas a que ele se refere são os problemas da filosofia definidos, podemos supor, pela obra de Frege e Russell, e talvez também de Schopenhauer. No final do livro, Wittgenstein diz: "Minhas proposições servem como elucidações da seguinte maneira: qualquer um que me entenda acaba por reconhecê-las como absurdas" [ênfase adicionada]. O que fazer com o *Tractatus*, seu autor, e as proposições que ele contém, então, não é uma tarefa fácil.

O livro certamente não parece ser sobre ética. Consiste em proposições numeradas em sete conjuntos. A proposição 1.2 pertence ao primeiro conjunto e é um comentário sobre a proposição 1. A proposição 1.21 é sobre a proposição 1.2, e assim por diante. O sétimo conjunto contém apenas uma proposição, a famosa “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.

Algumas proposições importantes e representativas do livro são estas:

1 O mundo é tudo o que é o caso.

4.01 Uma proposição é uma imagem da realidade.

4.0312 ...Minha ideia fundamental é que as 'constantes lógicas' não são representativas; que não pode haver representantes da lógica dos fatos.

4.121 ...As proposições mostram a forma lógica da realidade. Eles exibem isso.

4.1212 O que pode ser mostrado, não pode ser dito.

4.5 ...A forma geral de uma proposição é: É assim que as coisas estão.

5.43 ...todas as proposições da lógica dizem a mesma coisa, ou seja, nada.

5.4711 Dar a essência de uma proposição significa dar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo.

5.6 Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.

Aqui e em outras partes do *Tractatus*, Wittgenstein parece estar dizendo que a essência do mundo e da vida é: É assim que as coisas são. Alguém é tentado a acrescentar “- lide com isso”. Isso parece se encaixar no que Cora Diamond chamou de sua ética de “aceitar e suportar”, mas ele diz que as proposições do *Tractatus* não têm *sentido*, não são insights profundos, éticos ou não. O que devemos fazer com isso?

Muitos comentaristas ignoram ou rejeitam o que Wittgenstein disse sobre sua obra e seus objetivos e, em vez disso, procuram teorias

filosóficas regulares em sua obra. A mais famosa delas no *Tractatus* é a "teoria pictórica" do significado. De acordo com essa teoria, as proposições são significativas na medida em que retratam estados de coisas ou questões de fato empírico. Qualquer coisa normativa, sobrenatural ou (pode-se dizer) metafísica deve, portanto, parecer sem sentido. Esta tem sido uma leitura influente de partes do *Tractatus*. Infelizmente, essa leitura leva a sérios problemas, pois, à sua própria luz, o uso que o *Tractatus* faz de palavras como "objeto", "realidade" e "mundo" é ilegítimo. Esses conceitos são puramente formais ou *a priori*. Uma afirmação como "Existem objetos no mundo" não retrata um estado de coisas. Pelo contrário, é, por assim dizer, pressuposto pela noção de um estado de coisas. A "teoria pictórica", portanto, nega sentido apenas ao tipo de afirmações de que o *Tractatus* é composto, à estrutura que sustenta a própria teoria pictórica. Desta forma, o *Tractatus* puxa o tapete debaixo de seus próprios pés.

Se as proposições do *Tractatus* são sem sentido, elas certamente não podem apresentar a teoria pictórica do significado ou qualquer outra teoria. Bobagem é bobagem. No entanto, isso não quer dizer que o próprio *Tractatus* não tenha valor. O objetivo de Wittgenstein parece ter sido mostrar como são absurdas as coisas que os filósofos (incluindo ele mesmo) são tentados a dizer. As teorias filosóficas, sugere ele, são tentativas de responder a perguntas que não são realmente perguntas (elas são absurdas) ou de resolver problemas que não são realmente problemas. Ele diz na proposição 4.003 que:

A maioria das proposições e questões dos filósofos surgem de nossa incapacidade de entender a lógica de nossa linguagem (eles pertencem à mesma classe que a questão de saber se o bem é mais

ou menos idêntico ao belo). E não é de surpreender que os problemas mais profundos não sejam de fato problemas.

Os filósofos, então, têm a tarefa de apresentar com clareza a lógica de nossa linguagem. Isso não resolverá problemas importantes, mas mostrará que algumas coisas que consideramos problemas importantes não são realmente problemas. O ganho não é sabedoria, mas uma ausência de confusão. Isso não é uma rejeição da filosofia ou da lógica. Wittgenstein levava a perplexidade filosófica muito a sério, mas achava que ela precisava ser *dissolvida* pela análise, em vez de ser *resolvida* pela produção de teorias. O *Tractatus* apresenta-se como uma chave para desatar uma série de nós profundos e altamente técnicos.

3. Ética e Religião

Wittgenstein teve um interesse vitalício pela religião e afirmou ver todos os problemas de um ponto de vista religioso, mas nunca se comprometeu com nenhuma religião formal. Suas várias observações sobre ética também sugerem um ponto de vista particular, e Wittgenstein frequentemente falava de ética e religião juntas. Esse ponto de vista ou atitude pode ser visto nos quatro temas principais que percorrem os escritos de Wittgenstein sobre ética e religião: bondade, valor ou significado não podem ser encontrados no mundo; viver da maneira certa envolve aceitação ou acordo com o mundo, ou a vida, ou a vontade de Deus, ou o destino; aquele que vive assim verá o mundo como um milagre; não há resposta para o problema da vida – a solução é o desaparecimento do problema.

Certamente Wittgenstein se preocupava em ser moralmente bom ou mesmo perfeito, e tinha grande respeito pela convicção religiosa sincera, mas também disse, em sua palestra sobre ética em 1929, que “a tendência

de todos os homens que já tentaram escrever ou falar sobre Ética ou Religião era correr contra os limites da linguagem”, ou seja, falar ou escrever bobagens. Isso dá suporte à visão de que Wittgenstein acreditava em verdades místicas que de alguma forma não podem ser expressas de forma significativa, mas que são de extrema importância. É difícil conceber, porém, o que essas “verdades” podem ser.

Uma visão alternativa é que Wittgenstein acreditava que realmente não há nada a dizer sobre ética. Isso explicaria por que ele escreveu cada vez menos sobre ética à medida que sua vida avançava. Sua atitude de “aceitar e suportar” e a crença em seguir “o caminho mais difícil” são evidentes em toda a sua obra, especialmente depois do *Tractatus*. Wittgenstein quer que seu leitor não pense (muito), mas olhe para os “jogos de linguagem” (quaisquer práticas que envolvam linguagem) que dão origem a problemas filosóficos (pessoais, existenciais, espirituais). Sua abordagem para tais problemas é meticulosa, minuciosa, aberta e receptiva. A sua atitude ética é parte integrante do seu método e manifesta-se como tal.

Mas há pouco a dizer sobre tal atitude a não ser recomendá-la. Em *Cultura e valor* p.29 Wittgenstein escreve:

As regras da vida são disfarçadas de imagens. E essas imagens só podem servir para descrever o que devemos fazer, não para justificá-lo. Porque eles poderiam fornecer uma justificativa apenas se fossem válidos também em outros aspectos. Posso dizer: “Agradeça a essas abelhas por seu mel como se fossem pessoas gentis que o prepararam para você”; isso é inteligível e descreve como eu gostaria que você se comportasse. Mas não posso dizer: “Agradece-lhes porque, olha, como são gentis!” – porque no momento seguinte podem picar-te.

Em um mundo de contingência, não se pode provar que uma determinada atitude é a correta a ser tomada. Se isso sugere relativismo, deve-se lembrar que também é apenas mais uma atitude ou ponto de vista, e sem a rica tradição e sabedoria acumulada, raciocínio filosófico e experiência pessoal, digamos, do cristianismo ortodoxo ou do judaísmo. De fato, o relativismo grosseiro, o julgamento universal de que não se pode fazer julgamentos universais, é autocontraditório. Se as opiniões de Wittgenstein sugerem uma forma mais sofisticada de relativismo é outra questão, mas o espírito do relativismo parece distante do conservadorismo de Wittgenstein e da absoluta intolerância de suas próprias deficiências morais.

Compare a tolerância que motiva o relativismo com a afirmação de Wittgenstein a Russell de que ele preferiria “de longe” uma organização dedicada à guerra e à escravidão a outra dedicada à paz e à liberdade (essa afirmação, no entanto, não deve ser tomada literalmente: Wittgenstein não era um belicista e até recomendou deixar-se ser massacrado em vez de participar de um combate corpo a corpo. Aparentemente, foi a complacência, e talvez a hipocrisia, da causa liberal de Russell à qual Wittgenstein se opôs).

No que diz respeito à religião, Wittgenstein é frequentemente considerado uma espécie de antirrealista (veja abaixo mais sobre isso). Ele se opôs às interpretações da religião que enfatizam a doutrina ou argumentos filosóficos destinados a provar a existência de Deus, mas foi muito atraído por rituais e símbolos religiosos e considerou se tornar um padre. Ele comparou o ritual da religião a um grande gesto, como beijar uma fotografia. Isso não se baseia na falsa crença de que a pessoa na fotografia sentirá o beijo ou o retribuirá, nem se baseia em qualquer outra crença.

O beijo também não é apenas um substituto para uma frase específica, como "eu te amo". Assim como o beijo, a atividade religiosa expressa uma atitude, mas não é apenas a expressão de uma atitude no sentido de que várias outras formas de expressão também podem funcionar. Pode não haver nenhum substituto que sirva. O mesmo pode ser dito de todo o jogo de linguagem (ou jogos) da religião, mas esse é um ponto controverso. Se declarações religiosas, como "Deus existe", são tratadas como gestos de um certo tipo, isso não parece tratá-las como afirmações literais. Muitos crentes religiosos, incluindo os wittgensteinianos, se oporiam fortemente a isso. Há espaço, porém, para uma boa dose de desacordo sofisticado sobre o que significa interpretar uma afirmação literalmente. Por exemplo, a visão de Charles Taylor, grosso modo, é que o real é tudo o que não vai desaparecer. Se não podemos reduzir a conversa sobre Deus a qualquer outra coisa, ou substituí-la, ou provar que é falsa, então talvez Deus seja tão real quanto qualquer outra coisa.

4. Concepção de Filosofia

A visão de Wittgenstein sobre o que a filosofia é, ou deveria ser, mudou pouco ao longo de sua vida. No *Tractatus*, ele diz em 4.111 que "a filosofia não é uma das ciências naturais" e em 4.112 "A filosofia visa o esclarecimento lógico dos pensamentos". A filosofia não é descritiva, mas elucidativa. Seu objetivo é esclarecer bagunça e confusão. Segue-se que os filósofos não devem se preocupar tanto com o que é real, acompanhando as últimas popularizações da ciência, digamos, que Wittgenstein desprezava. A preocupação própria do filósofo é com o que é possível, ou melhor, com o que é concebível. Isso depende de nossos conceitos e das maneiras como eles se encaixam conforme vistos na

linguagem. O que é concebível e o que não é, o que faz sentido e o que não faz, depende das regras da linguagem, da gramática.

Em *Investigações Filosóficas*, Seção 90, Wittgenstein diz:

Nossa investigação é gramatical. Tal investigação lança luz sobre nosso problema, eliminando mal-entendidos. Mal-entendidos sobre o uso das palavras, causados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes regiões da linguagem.

As semelhanças entre as sentenças “Vou manter isso em mente” e “Vou guardá-lo nesta caixa”, por exemplo, (juntamente com muitas outras) podem levar alguém a pensar na mente como algo como uma caixa com conteúdo próprio. A natureza dessa caixa e seu conteúdo mental podem então parecer muito misteriosos. Wittgenstein sugere que uma maneira, pelo menos, de lidar com tais mistérios é relembrar as diferentes coisas que se diz sobre mentes, memórias, pensamentos e assim por diante, em uma variedade de contextos.

O que se diz, ou o que as pessoas em geral dizem, pode mudar. Os modos de vida e os usos da linguagem mudam, então os significados mudam, mas não total e instantaneamente. As coisas mudam e evoluem, mas raramente ou tão drasticamente que perdemos todo o controle do significado. Portanto, não existe uma essência atemporal de pelo menos alguns e talvez todos os conceitos, mas ainda nos entendemos bem o suficiente na maior parte do tempo.

Quando um absurdo é falado ou escrito, ou quando algo parece suspeito, podemos farejá-lo. O caminho para sair da confusão pode ser longo e difícil, daí a necessidade de atenção constante aos detalhes e exemplos particulares, em vez de generalizações, que tendem a ser vagas e, portanto, potencialmente enganosas. Quanto mais lento o percurso,

mais segura a segurança ao final dele. É por isso que Wittgenstein disse que em filosofia o vencedor é aquele que termina por último. Mas não podemos escapar da linguagem e das confusões que ela suscita, exceto morrendo. Nesse ínterim, Wittgenstein oferece quatro métodos principais para evitar confusão filosófica, conforme descrito por Norman Malcolm: descrevendo circunstâncias em que uma expressão aparentemente problemática pode realmente ser usada na vida cotidiana, comparando nosso uso de palavras com jogos de linguagem imaginários, imaginando uma história natural fictícia e explicando psicologicamente a tentação de usar uma determinada expressão inadequadamente.

A relação complexa e entrelaçada entre uma linguagem e a forma de vida que a acompanha significa que os problemas decorrentes da linguagem não podem ser simplesmente deixados de lado – eles infectam nossas vidas, fazendo-nos viver em confusão. Podemos encontrar nosso caminho de volta ao caminho certo, mas não há garantia de que nunca mais nos desviaremos. Nesse sentido, não pode haver progresso na filosofia.

Em 1931, Wittgenstein descreveu sua tarefa assim:

A linguagem cria as mesmas armadilhas para todos; é uma imensa rede de desvios facilmente acessíveis. E assim observamos um homem após o outro percorrendo os mesmos caminhos e sabemos de antemão onde ele vai se bifurcar, onde seguir reto sem perceber a curva lateral, etc. etc. cruzamentos onde há curvas erradas para ajudar as pessoas a passar pelos pontos de perigo.

Mas tais sinais são tudo o que a filosofia pode oferecer e não há certeza de que serão notados ou seguidos corretamente. E devemos lembrar que uma placa de sinalização pertence ao contexto de uma área problemática específica. Pode não ajudar em nada em outro lugar e não

deve ser tratado como dogma. Assim, a filosofia não oferece verdades, nem teorias, nada excitante, mas principalmente lembretes do que todos nós sabemos. Este não é um papel glamoroso, mas é difícil e importante. Requer uma capacidade quase infinita de se esforçar (que é uma definição de gênio) e pode ter enormes implicações para qualquer um que seja atraído pela contemplação filosófica ou que seja enganado por más teorias filosóficas. Isso se aplica não apenas a filósofos profissionais, mas a qualquer pessoa que se perca em confusão filosófica, talvez nem mesmo percebendo que seus problemas são filosóficos e não, digamos, científicos.

5. Significado

Na Seção 43 das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein diz que: “Para uma grande classe de casos – embora não para todos – em que empregamos a palavra “significado”, ela pode ser definida assim: o significado de uma palavra é seu uso na linguagem”.

É bastante claro que aqui Wittgenstein não está oferecendo a teoria geral de que “significado é uso”, como às vezes é interpretado. As principais visões rivais contra as quais Wittgenstein adverte são que o significado de uma palavra é algum objeto que ela nomeia – caso em que o significado de uma palavra poderia ser destruído, roubado ou trancado, o que é um absurdo – e que o significado de uma palavra é algum sentimento psicológico – caso em que cada usuário de uma palavra poderia significar algo diferente com ela, tendo um sentimento diferente, e a comunicação seria difícil, se não impossível.

Saber o significado de uma palavra pode envolver o conhecimento de muitas coisas: a que objetos a palavra se refere (se houver), se é gíria ou não, que parte do discurso é, se carrega conotações e, em caso afirmativo,

de que tipo são, e assim por diante. Saber tudo isso, ou saber o suficiente para sobreviver, é saber o uso. E geralmente saber o uso significa saber o significado. As questões filosóficas sobre a consciência, por exemplo, devem ser respondidas observando os vários usos que fazemos da palavra "consciência". As investigações científicas sobre o cérebro não são diretamente relevantes para esta investigação (embora possam ser indiretamente relevantes se as descobertas científicas nos levarem a mudar nosso uso de tais palavras). O significado de qualquer palavra é uma questão do que fazemos com nossa linguagem, não algo escondido dentro da mente ou do cérebro de alguém. Este não é um ataque à neurociência. É meramente distinguir a filosofia (que está propriamente preocupada com a análise linguística ou conceitual) da ciência (que está preocupada com a descoberta de fatos).

Uma exceção à regra de ouro do significado é o uso dado em *Investigações Filosóficas*, Seção 561, onde Wittgenstein diz que "a palavra "é" é usada com dois significados diferentes (como a cópula e como o sinal de igualdade)" mas que seu significado não é seu uso. Ou seja, "é" não tem um uso complexo (incluindo tanto "Água é clara" quanto "Água é H₂O") e, portanto, um significado complexo, mas dois usos e significados bastante distintos. É um acidente que a mesma palavra tenha esses dois usos. Não é por acaso que usamos a palavra "carro" para nos referirmos tanto a Fords quanto a Hondas. Mas o que é acidental e o que é essencial a um conceito depende de nós, de como o usamos.

No entanto, isso não é completamente arbitrário. Dependendo do ambiente de uma pessoa, de suas necessidades e desejos físicos, de suas emoções, de suas capacidades sensoriais e assim por diante, diferentes conceitos serão mais naturais ou úteis para a pessoa. É por isso que "formas de vida" são tão importantes para Wittgenstein. O que importa

para você depende de como você vive (e vice-versa), e isso molda sua experiência. Portanto, se um leão pudesse falar, diz Wittgenstein, não seríamos capazes de entendê-lo. Podemos perceber que “rugido” significa zebra, ou que “rugido, rugido” significa zebra manca, mas não entenderíamos a ética do leão, a política, o gosto estético, a religião, o humor e coisas do tipo, se os leões tivessem essas coisas.

Não poderíamos dizer honestamente “eu sei o que você quer dizer” para um leão. Compreender o outro envolve empatia, o que requer o tipo de semelhança que simplesmente não temos com os leões, e que muitas pessoas não têm com outros seres humanos.

Quando uma pessoa diz algo, o que ela quer dizer depende não apenas do que é dito, mas também do contexto em que é dito. Importância, ponto, significado são dados pelos arredores. Palavras, gestos, expressões ganham vida, por assim dizer, apenas dentro de um jogo de linguagem, uma cultura, uma forma de vida. Se uma imagem, digamos, significa algo, então significa *para alguém*. Seu significado não é uma propriedade objetiva da imagem da mesma forma que seu tamanho e forma.

O mesmo vale para qualquer imagem mental. Daí a observação de Wittgenstein de que “Se Deus tivesse olhado em nossas mentes, não teria sido capaz de ver ali de quem estávamos falando”. Qualquer imagem interna precisaria de interpretação. Se eu interpreto meu pensamento como um de Hitler e Deus o vê como Charlie Chaplin, quem está certo? A qual dos dois famosos contemporâneos de Wittgenstein me refiro se mostra na maneira como me comporto, nas coisas que faço e digo. É nisso que reside o uso, o significado de meu pensamento ou imagem mental. “A seta aponta apenas para a aplicação que um ser vivo faz dela”.

6. Regras e linguagem privada

Sem compartilhar certas atitudes em relação às coisas ao nosso redor, sem compartilhar um senso de relevância e responder de maneira semelhante, a comunicação seria impossível. É importante, por exemplo, que quase todos nós concordemos quase o tempo todo sobre as cores das coisas. Tal concordância faz parte de nosso conceito de cor, sugere Wittgenstein. A regularidade do uso de tais conceitos e a concordância em sua aplicação fazem parte da linguagem, não uma pré-condição logicamente necessária dela. Não podemos separar a vida em que há tal concordância de nosso conceito de cor. Imagine uma forma ou modo de vida diferente e você imagina uma linguagem diferente com conceitos diferentes, regras diferentes e uma lógica diferente.

Isso levanta a questão da relação entre linguagem e formas ou modos de vida. Por exemplo, poderia apenas uma pessoa ter uma linguagem própria? Imaginar um indivíduo solitário desde o nascimento dificilmente é imaginar uma forma de vida, mas é mais como apenas imaginar uma forma de vida. Além disso, a linguagem envolve regras que estabelecem certas práticas linguísticas.

As regras gramaticais expressam o fato de que é nossa prática dizer isso (por exemplo, "meio-dia e meia") e não aquilo (por exemplo, "meio para uma"). O acordo é essencial para tais práticas. Poderia um indivíduo solitário, então, engajar-se em qualquer prática, inclusive linguística? Com quem ele ou ela poderia concordar? Esta é uma questão controversa na interpretação de Wittgenstein. Gordon Baker e Hacker sustentam que um homem tão solitário *poderia* falar sua própria língua, seguir suas próprias regras, e assim por diante, concordando, ao longo do tempo, consigo mesmo em seus julgamentos e comportamento. A ortodoxia é contra essa interpretação, no entanto.

Norman Malcolm escreveu que “Se você imaginar um indivíduo que passou toda a sua vida em solidão, então você removeu o pano de fundo da instrução, correção, aceitação – em resumo, as circunstâncias em que uma regra é dada, aplicada e seguida”. A mera regularidade de comportamento não constitui o cumprimento de regras, sejam elas regras gramaticais ou de qualquer outro tipo. Um carro que nunca dá partida no tempo frio não segue a regra “Não dê partida quando está frio”, nem um pássaro canoro segue a regra de cantar a mesma música todos os dias. Se um indivíduo solitário desde o nascimento faria qualquer coisa que chamaríamos apropriadamente de seguir uma regra é pelo menos altamente duvidoso. Como ele ou ela poderia dar a si mesmo uma regra a ser seguida sem linguagem? E como ele ou ela poderia obter um idioma? Inventar um envolveria inventar significado, como Rush Rhees argumentou, e isso soa incoerente (o debate mais famoso sobre isso foi entre Rhees e AJ Ayer. Infelizmente para Wittgenstein, geralmente se considera que Ayer venceu).

Alternativamente, talvez a figura semelhante a Crusoé apenas se comporte, soe etc. exatamente como um falante nativo de, digamos, inglês. Mas isso é imaginar um autômato esquisito, não um ser humano, ou então um milagre. No caso de um milagre, diz Wittgenstein, é significativo que imaginemos não apenas o pseudo-Crusoé, mas também Deus. No caso do locutor automático, podemos adotar o que Daniel Dennett chama de “postura intencional” em relação a ele, chamando o que ele faz de “falar inglês”, mas ele obviamente não está fazendo o que o restante de nós, falantes de inglês – que aprendemos a linguagem, em vez de nascer falando, e que influenciam e são influenciados por outros em nosso uso da linguagem.

O debate sobre indivíduos solitários às vezes é chamado de debate sobre "linguagem privada". Wittgenstein usa essa expressão em outro contexto, porém, para nomear uma linguagem que se refere a sensações privadas. Tal linguagem privada, por definição, não pode ser entendida por ninguém além de seu usuário (só ele conhece as sensações a que se refere). Wittgenstein nos convida a imaginar um homem que decide escrever 'S' em seu diário sempre que tem uma certa sensação. Essa sensação não tem expressão natural e 'S' não pode ser definido em palavras. O único juiz de se 'S' é usado corretamente é o inventor de 'S'. O único critério de correção é se uma sensação é a mesma para ele ou ela. Não há critérios para *ser* o mesmo além de sua *aparência* o mesmo. Então ele escreve 'S' quando tem vontade. Ele pode muito bem estar rabiscando.

A chamada 'linguagem privada' não é linguagem alguma. O objetivo disso não é mostrar que uma linguagem privada é impossível, mas mostrar que certas coisas que alguém poderia querer dizer sobre a linguagem são, em última instância, incoerentes. Se realmente tentarmos retratar um mundo de objetos privados (sensações) e atos internos de significado e assim por diante, veremos que o que retratamos ou é linguagem pública regular ou comportamento incompreensível (o homem pode tanto grasnar quanto dizer ou escrever 'S').

Isso não torna Wittgenstein, como foi alegado, um behaviorista. Ele não nega a existência de sensações ou experiências. Dores, cócegas, coceiras, etc. fazem parte da vida humana, é claro. Em *Investigações Filosóficas*, seção 293, Wittgenstein diz que "se construirmos a gramática da expressão da sensação no modelo de 'objeto e designação', o objeto deixa de ser considerado como irrelevante". Isso sugere não que dores e assim por diante sejam irrelevantes, mas que não devemos construir a

gramática da expressão da sensação no modelo de "objeto e designação". Se quisermos entender um conceito como dor, não devemos pensar em dor como um objeto privado referido de alguma forma pela palavra pública "dor". Uma dor não é "um algo", assim como o amor, a democracia e a força não são coisas, mas não é mais "um nada" do que eles (ver *Investigações Filosóficas*, seção 304). Dizer isso dificilmente é satisfatório, mas não há uma resposta simples para a pergunta "O que é dor?" Wittgenstein não oferece uma resposta, mas uma espécie de "terapia" filosófica destinada a eliminar o que pode parecer tão obscuro. Para julgar o valor dessa terapia, o leitor terá apenas que ler a obra de Wittgenstein por si mesma.

O trabalho mais conhecido sobre os escritos de Wittgenstein sobre todo esse tópico é *Wittgenstein sobre Regras e Linguagem Privada*, de Saul A. Kripke. Kripke fica impressionado com a ideia de que qualquer coisa pode contar como continuar uma série ou seguir uma regra da mesma maneira. Tudo depende de como a regra ou série é interpretada. E qualquer regra de interpretação estará sujeita a uma variedade de interpretações, e assim por diante. O que conta como seguir uma regra corretamente, então, não é determinado de alguma forma pela regra em si, mas pelo que a comunidade linguística relevante aceita como seguindo a regra. Portanto, saber se dois mais dois é igual a quatro depende não de alguma regra de adição abstrata e extra-humana, mas daquilo que nós, e especialmente as pessoas que nomeamos como especialistas, aceitamos. As condições de verdade são substituídas por condições de assertividade. Para colocar de forma grosseira, o que conta não é o que é verdadeiro ou certo (em certo sentido independente da comunidade de usuários da língua), mas o que você pode fazer impunemente ou fazer com que outros aceitem.

A teoria de Kripke é clara e engenhosa e deve muito a Wittgenstein, mas é duvidosa como interpretação de Wittgenstein. O próprio Kripke apresenta o argumento não como de Wittgenstein, nem como seu, mas como “o argumento de Wittgenstein como atingiu Kripke” (Kripke p.5). Que o argumento não é de Wittgenstein é sugerido pelo fato de que é uma teoria, e Wittgenstein rejeitou teorias filosóficas, e pelo fato de que o argumento depende fortemente da primeira sentença de *Investigações Filosóficas*, seção 201: “Este era o nosso paradoxo: nenhum curso de ação poderia ser determinado por uma regra, porque todo curso de ação pode ser feito de acordo com a regra”. Para a teoria de Kripke como uma leitura de Wittgenstein, não é bom que o próximo parágrafo comece, “Pode-se ver que há um mal-entendido aqui...”.

Ainda assim, não é fácil ver exatamente onde Wittgenstein diverge da pessoa híbrida frequentemente chamada de “Kripkenstein”. A chave talvez esteja mais adiante no mesmo parágrafo, onde Wittgenstein escreve que “há uma maneira de apreender uma regra que não é uma interpretação”. Muitos estudiosos, notadamente Baker e Hacker, fizeram grandes esforços para explicar por que Kripke está enganado. Já que Kripke é muito mais fácil de entender, uma das melhores maneiras de entrar na filosofia de Wittgenstein é estudar Kripke e seus críticos wittgensteinianos. No mínimo, Kripke apresenta bem a seus leitores questões que eram de grande preocupação para Wittgenstein e mostra sua importância.

7. Realismo e Antirrealismo

O lugar de Wittgenstein no debate sobre realismo filosófico e antirrealismo é interessante. Sua ênfase na linguagem e no comportamento humano, nas práticas, etc. o torna o principal candidato ao

antirrealismo aos olhos de muitas pessoas. Ele foi até acusado de idealismo linguístico, a ideia de que a linguagem é a realidade última. As leis da física, digamos, seriam por essa teoria apenas leis da linguagem, as regras do jogo de linguagem da física. O ceticismo antirrealista desse tipo provou ser bastante popular na filosofia da ciência e na teologia, bem como, de maneira mais geral, na metafísica e na ética.

Por outro lado, existe uma escola do Realismo Wittgensteiniano, que é menos conhecida. As opiniões de Wittgenstein sobre religião, por exemplo, são frequentemente comparadas com as de Simone Weil, que era uma espécie de platonista. Sabina Lovibond defende uma espécie de realismo wittgensteiniano na ética em seu *Realismo e Imaginação na Ética* e a influência de Wittgenstein é clara em *Bem e Mal: Uma Conceção Absoluta* de Raimond Gaita. No entanto, não se deve ir longe demais com a ideia do Realismo Wittgensteiniano. Lovibond, por exemplo, iguala objetividade com intersubjetividade (acordo universal), então seu realismo é de um tipo controverso.

Tanto o realismo quanto o antirrealismo, porém, são teorias ou escolas de teorias, e Wittgenstein rejeita explicitamente a defesa de teorias na filosofia. Isso não prova que ele praticava o que pregava, mas deveria nos fazer pensar. Também é importante notar que os defensores de Wittgenstein frequentemente afirmam que ele não era realista nem antirrealista, pelo menos no que diz respeito à metafísica. Há algo claramente não wittgensteiniano na crença realista de que a linguagem/pensamento pode ser comparada com a realidade e considerada "concordante" com ela. O Antirrealista diz que não poderíamos sair de nosso pensamento ou linguagem (ou forma de vida ou jogos de linguagem) para comparar os dois. Mas Wittgenstein estava preocupado não com o que podemos ou não fazer, mas com o que faz

sentido. Se o Realismo metafísico é incoerente, então o seu oposto também o é. O enunciado sem sentido "*laubgefraub*" não deve ser contrariado dizendo: "Não, não é o caso que *laubgefraub*" ou "*Laubgefraub* é uma impossibilidade lógica". Se o Realismo é verdadeiramente incoerente, como diria Wittgenstein, então o Antirrealismo também o é.

8. Certeza

Os últimos escritos de Wittgenstein foram sobre o tema da certeza. Ele escreveu em resposta ao ataque de George Edward Moore ao ceticismo sobre o mundo externo. Moore levantou uma mão, disse "Aqui está uma mão", então levantou a outra mão e disse "e aqui está outra". Seu argumento era que as coisas fora da mente realmente existem, sabemos que existem, e que nenhuma base para o ceticismo poderia ser forte o suficiente para minar esse conhecimento do senso comum.

Wittgenstein não defendeu o ceticismo, mas questionou a afirmação de Moore de saber que ele tinha duas mãos. Tal 'conhecimento' não é algo que se ensina, descobre ou prova. É mais como um pano de fundo contra o qual passamos a conhecer outras coisas. Wittgenstein compara esse pano de fundo ao leito de um rio. Esse leito do rio fornece o suporte, o contexto, no qual as afirmações de saber várias coisas têm significado. A cama em si não é algo que possamos saber ou duvidar.

Em circunstâncias normais, nenhuma pessoa sã duvida de quantas mãos tem. Mas circunstâncias incomuns podem ocorrer e o que fazia parte do leito do rio pode mudar e se tornar parte do rio. Posso, por exemplo, acordar atordoado após um terrível acidente e me perguntar se minhas mãos, que não consigo sentir, ainda estão lá ou não. Isso é bem diferente, porém, da dúvida de Descartes sobre se ele tem um corpo. Tal dúvida

radical realmente não é dúvida alguma, do ponto de vista de Wittgenstein. E, portanto, não pode ser dissipada por uma prova de que o corpo existe, como Moore tentou fazer.

9. Continuidade

Wittgenstein é geralmente considerado como tendo mudado consideravelmente seu pensamento ao longo de sua carreira filosófica. Seus primeiros trabalhos culminaram no *Tractatus Logico-Philosophicus* com sua teoria pictórica da linguagem e do misticismo, de acordo com essa visão. Então veio um período intermediário de transição quando ele retornou pela primeira vez ao trabalho filosófico depois de perceber que não havia resolvido todos os problemas da filosofia. Esse período levou ao seu período maduro, posterior, que nos deu as *Investigações Filosóficas* e *Da Certeza*.

Certamente há mudanças marcantes na obra de Wittgenstein, mas as diferenças entre seus primeiros e últimos trabalhos podem ser exageradas. Duas descontinuidades centrais em sua obra são as seguintes: enquanto o *Tractatus* se preocupa com a forma geral da proposição, a natureza geral da metafísica e assim por diante, em sua obra posterior, Wittgenstein é muito crítico em relação ao "desejo de generalidade"; e, no *Tractatus*, Wittgenstein fala dos problemas centrais da filosofia, enquanto a obra posterior não trata nenhum problema como central. Outra diferença óbvia está no estilo de Wittgenstein. O *Tractatus* é um conjunto cuidadosamente construído de proposições curtas. As *Investigações*, embora também consista em seções numeradas, é mais longa, menos claramente organizada e mais desconexa, pelo menos na aparência. Isso reflete a rejeição de Wittgenstein à ideia de que existem

apenas alguns problemas centrais na filosofia e sua insistência em prestar atenção a casos particulares, percorrendo o terreno difícil.

Por outro lado, o próprio *Tractatus* diz que suas proposições são absurdas e assim, em certo sentido (não é fácil de entender), rejeita a si mesmo. O fato de a obra posterior também criticar o *Tractatus* não é, portanto, prova de descontinuidade na obra de Wittgenstein. A principal mudança pode ter sido de método e estilo. Os problemas são investigados um de cada vez, embora muitos se sobreponham. Não há um ataque frontal total ao problema ou problemas da filosofia. Fora isso, o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* atacam praticamente os mesmos problemas; eles apenas o fazem de maneiras diferentes.

10. Wittgenstein na História

O lugar de Wittgenstein na história da filosofia é peculiar. Sua educação filosófica não foi convencional (passando da engenharia para trabalhar em primeira mão com um dos maiores filósofos de sua época em Bertrand Russell) e ele parece nunca ter sentido a necessidade de voltar e fazer um estudo aprofundado da história da filosofia. Ele estava interessado em Platão, admirava Leibniz, mas foi mais influenciado pela obra de Schopenhauer, Russell e Frege.

De Schopenhauer (talvez) Wittgenstein obteve seu interesse pelo solipsismo e pela natureza ética da relação entre a vontade e o mundo. A afirmação de Schopenhauer de que "O mundo é minha ideia" (de *O mundo como vontade e ideia*) é repetida em comentários como "O mundo é meu mundo" (de *Tractatus* 5.62). O que Wittgenstein quer dizer aqui, onde ele também diz que o que o solipsista quer dizer é bastante correto, mas que não pode ser dito, é obscuro e controverso. Alguns entenderam

que ele queria dizer que o solipsismo é verdadeiro, mas por algum motivo não pode ser expresso.

Mounce, em seu valioso *O Tractatus de Wittgenstein: uma introdução*, diz que essa interpretação certamente está errada. A visão de Mounce é que Wittgenstein considera o próprio solipsismo uma confusão, mas que às vezes surge quando alguém tenta expressar o fato de que “eu tenho um ponto de vista sobre o mundo que não tem vizinhos” (Mounce p.91). Wittgenstein não era um solipsista, mas permaneceu interessado no solipsismo e nos problemas relacionados ao ceticismo ao longo de sua vida.

Frege era um matemático, bem como um lógico. Ele estava interessado em questões de verdade e falsidade, sentido e referência (uma distinção que tornou famosa) e na relação entre objetos e conceitos, proposições e pensamentos. Mas seu interesse era exclusivamente em lógica e matemática, não em psicologia ou ética. Sua grande contribuição para a lógica foi introduzir vários elementos matemáticos na lógica formal, incluindo quantificação, funções, argumentos (no sentido matemático de algo substituído por uma variável em uma função) e o valor de uma função. Na lógica, esse valor, de acordo com Frege, é sempre o Verdadeiro ou o Falso, daí a noção de valor de verdade. Tanto Frege quanto Russell queriam mostrar que a matemática é uma extensão da lógica.

Sem dúvida, ambos os homens influenciaram enormemente Wittgenstein, especialmente desde que ele trabalhou em primeira mão com Russell. Alguma medida de sua importância para ele pode ser vista no prefácio do *Tractatus*, onde Wittgenstein diz que está “em dívida com as grandes obras de Frege e com os escritos de meu amigo, Sr. Bertrand Russell, por grande parte do estímulo de meus pensamentos”. Para saber

se Frege ou Russell tiveram maior influência, pode-se considerar se alguém prefere ser reconhecido por suas grandes obras ou simplesmente por ser um amigo.

Por sua vez, Wittgenstein influenciou enormemente a filosofia do século XX. Os positivistas lógicos do Círculo de Viena ficaram muito impressionados com o que encontraram no *Tractatus*, especialmente a ideia de que a lógica e a matemática são analíticas, o princípio da verificabilidade e a ideia de que a filosofia é uma atividade voltada para o esclarecimento, não para a descoberta de fatos. Wittgenstein, porém, disse que o que mais importa é o que não está no *Tractatus*.

O outro grupo de filósofos mais obviamente em dívida com Wittgenstein é a linguagem comum ou a escola de pensamento de Oxford. Esses pensadores estavam mais interessados na obra posterior de Wittgenstein e em sua atenção à gramática.

Wittgenstein é, portanto, uma figura duplamente chave no desenvolvimento e na história da filosofia analítica, mas tornou-se um tanto fora de moda por causa de sua postura antiteórica e anticientificista, por causa da dificuldade de seu trabalho e talvez também por ter sido pouco entendido. As semelhanças entre o trabalho de Wittgenstein e o de Derrida estão agora gerando interesse entre os filósofos continentais, e Wittgenstein ainda pode provar ser uma força motriz por trás da emergente escola pós-analítica de filosofia.

11. Referências e Leitura Adicional

Um guia bibliográfico completo das obras de e sobre Wittgenstein preencheria um livro inteiro, chamado *Wittgenstein: um guia bibliográfico*, de Guido Frongia e Brian McGuinness (Basil Blackwell, Oxford 1990). Obviamente, isso já está desatualizado. Em vez de um guia

completo, portanto, o que se segue é uma lista de algumas das principais obras de Wittgenstein, alguns dos melhores materiais secundários sobre sua obra e algumas outras obras escolhidas por sua acessibilidade e valor de entretenimento, por falta de uma melhor expressão.

a. Principais Obras de Wittgenstein

- *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduzido por DF Pears e BF McGuinness (Routledge e Kegan Paul, Londres 1961).
 - Seu primeiro clássico.
- *Os livros azuis e marrons*, (Basil Blackwell, Oxford 1969).
 - De seu período intermediário, esses são estudos preliminares para seus trabalhos posteriores.
- *Investigações Filosóficas*, traduzido por GEM Anscombe (Basil Blackwell, Oxford 1963).
 - Seu clássico tardio.
- *Da Certeza*, editado por GEM Anscombe e GH von Wright, traduzido por Denis Paul e GEM Anscombe (Basil Blackwell, Oxford 1979).
 - Como muitas das obras de Wittgenstein, esta foi compilada após sua morte a partir de anotações que ele havia feito. Neste caso, as notas vêm do último ano e meio de sua vida. Obras de interesse mais geral de Wittgenstein incluem estas:
- *Cultura e Valor*, traduzido por Peter Winch (Basil Blackwell, Oxford 1980).
 - Estas são notas de toda a vida de Wittgenstein, lidando com todos os tipos de tópicos sugeridos pelo título, incluindo música, literatura, filosofia, religião e o valor da tolice.
- *Palestras e Conversas sobre Estética, Psicologia e Crença Religiosa*, editado por Cyril Barrett (Basil Blackwell, Oxford 1966).

- Para 'psicologia', leia 'Freud', caso contrário, o título é uma explicação suficiente. Hilary Putnam recomendou a seção sobre religião como uma introdução valiosa à filosofia de Wittgenstein como um todo.

b. Algumas biografias de Wittgenstein

- Ray Monk *Ludwig Wittgenstein: O dever do gênio* (Jonathan Cape, Londres 1990).
 - Cheio de detalhes esclarecedores.
- Norman Malcolm *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (Oxford University Press, Oxford e Nova York 1984).
 - Mais curto e inclui material de GH von Wright também. Dois dos melhores livros sobre o *Tractatus* são:
- GEM Anscombe *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (University of Pennsylvania Press, Filadélfia 1971).
 - Enfatiza a importância de Frege e é notoriamente difícil
- Tractatus de HO Mounce *Wittgenstein: Uma introdução* (Basil Blackwell, Oxford 1981).
 - Mais leve, mas mais fácil de ler.

c. Trabalhos Secundários

Uma boa regra prática para escolher material secundário sobre Wittgenstein é confiar no próprio julgamento de Wittgenstein. Ele escolheu Anscombe, Rush Rhees e Georg Henrik von Wright para entender e lidar com seus escritos inéditos após sua morte. Qualquer coisa feita por uma dessas pessoas deve ser bastante confiável. De forma mais controversa, eu diria que as melhores pessoas que escrevem sobre

Wittgenstein hoje são James Conant e Cora Diamond. Outros livros referidos no texto acima ou de nota especial são estes:

- OK Bouwsma *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*, editado por JL Craft e Ronald E. Hustwit (Hackett, Indianápolis 1986).
 - Um volume aparentemente pouco lido que inclui registros dos comentários de Wittgenstein sobre tópicos tão diversos e interessantes como Descartes, o utilitarismo e a palavra 'cheeseburger'.
- Stanley Cavell *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford University Press, Oxford e Nova York 1979).
 - Um clássico longo, rico e desafiador.
- Cora Diamond *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind* (MIT, Cambridge, Massachusetts 1991).
 - Uma coleção de ensaios de vários graus de acessibilidade sobre Frege, Wittgenstein e ética, unidos por seu espírito wittgensteiniano.
- M.O'C. Drury *The Danger of Words* (Thoemmes Press, Bristol, Reino Unido e Washington, DC 1996).
 - Um clássico, incluindo discussões de questões em psiquiatria e religião por um amigo de Wittgenstein.
- Paul Engelmann *Cartas de Wittgenstein com um livro de memórias* (Basil Blackwell, Oxford 1967).
 - Inclui discussões de Wittgenstein e seu amigo Engelmann sobre o *Tractatus*, religião, literatura e cultura.
- Saul A. Kripke *Wittgenstein sobre Regras e Linguagem Privada* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1982).
 - Consulte a seção sobre regras e linguagem privada acima.

- Norman Malcolm *Wittgenstein: Nada está oculto* (Basil Blackwell, Oxford 1986).
 - Um dos melhores relatos da filosofia de Wittgenstein do ponto de vista vergonhoso de que o *Tractatus* apresentou teses que são então atacadas na obra posterior.
- Norman Malcolm *Wittgenstein: um ponto de vista religioso?*, editado com uma resposta de Peter Winch (Cornell University Press, Ithaca, Nova York 1994).
 - Malcolm resume basicamente a filosofia de Wittgenstein, como ele a entende, com ênfase especial na religião. Winch então responde, corrigindo o relato de Malcolm quando necessário. O resultado é uma visão composta altamente acessível da obra de Wittgenstein do ponto de vista religioso, que é como o próprio Wittgenstein disse que via todos os problemas.

Informação sobre o autor

Duncan J. Richter

Instituto Militar da Virgínia

EUA

GEORGE EDWARD MOORE

George Edward Moore (1873-1958) foi um filósofo britânico altamente influente do início do século XX. Sua carreira transcorreu principalmente na Universidade de Cambridge, onde lecionou ao lado de Bertrand Russell e, mais tarde, de Ludwig Wittgenstein. O período de sua sobreposição foi chamado de "idade de ouro" da filosofia de Cambridge. As principais contribuições de Moore para a filosofia foram nas áreas de metafísica, epistemologia, ética e metodologia filosófica. Na epistemologia, Moore é lembrado como um grande defensor do realismo do senso comum. Rejeitando o ceticismo por um lado, e, por outro, teorias metafísicas que invalidariam as crenças do senso comum de "pessoas comuns" (não-filósofos), Moore articulou três versões diferentes de uma epistemologia realista do senso comum ao longo de sua carreira.

Os interesses epistemológicos de Moore também motivaram muito de seu trabalho metafísico, que em grande parte se concentrou na ontologia da cognição. A esse respeito, Moore foi uma voz importante na discussão sobre os dados dos sentidos que dominou a epistemologia anglo-americana no início do século XX.

Na ética, Moore é famoso por enfatizar a diferença entre propriedades morais e não morais, que ele descontou em termos do não natural e do natural. A classificação de Moore da moral como não-natural seria uma das dobradiças sobre a qual a filosofia moral na academia anglo-americana girou até aproximadamente 1960.

A abordagem de Moore para filosofar envolvia focar em problemas estreitos e evitar grandes sínteses. Seu método era examinar os significados dos termos-chave em que os filósofos se expressavam, mantendo um compromisso implícito com os ideais de clareza, rigor e argumentação. Esse aspecto de seu estilo filosófico era suficientemente

novo e notável para que muitos o vissem como uma inovação na metodologia filosófica. Em virtude disso, Moore, juntamente com Bertrand Russell, é amplamente reconhecido como um dos fundadores da filosofia analítica, o tipo de filosofia que dominou a academia na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos desde aproximadamente a década de 1930.

Moore também teve uma influência significativa fora da filosofia acadêmica, por meio de seus contatos nos Apóstolos de Cambridge e no grupo de Bloomsbury. Tanto na esfera acadêmica quanto na não acadêmica, a influência de Moore deveu-se em grande parte à sua personalidade excepcional e caráter moral.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Metafísica e Epistemologia
 - a. Relações Internas e Idealismo Absoluto
 - b. A teoria da identidade da verdade, o realismo proposicional e o realismo direto
 - c. Dados dos sentidos e realismo indireto
 - d. Da Ontologia da Cognição à Criteriologia
3. Ética
 - a. Bondade e valor intrínseco
 - b. O Argumento da Questão Aberta e a Falácia Naturalista
 - c. Utilitarismo Ideal
 - d. A influência da teoria ética de Moore
4. Metodologia Filosófica
5. Influência e caráter de Moore
6. Referências e Leituras Adicionais

1. Biografia

George Edward Moore nasceu em 4 de novembro de 1873, um dos sete filhos de Daniel e Henrietta Moore. Ao todo, houve oito filhos de Moore, pois Daniel teve uma filha de sua primeira esposa. Moore foi criado no distrito de Upper Norwood, no sul de Londres. Sua educação inicial veio das mãos de seus pais: seu pai o ensinou a ler, escrever e música; e sua mãe lhe ensinou francês. Moore era um pianista e compositor mais do que competente. Aos oito anos foi matriculado no Dulwich College, onde estudou principalmente grego e latim, mas também francês, alemão e matemática. Aos dezoito anos ingressou na Universidade de Cambridge, onde começou como aluno de Clássicos.

Seus primeiros dois anos de estudo universitário provaram ser menos desafiadores, seu tempo em Dulwich já o preparou excepcionalmente bem em grego e latim. Foi nessa época que Moore se interessou por filosofia. Como ele lembrou mais tarde:

Eu realmente li em Dulwich o *Protágoras* de Platão...; mas eu certamente não estava muito entusiasmado com nenhuma das questões filosóficas que esse diálogo levanta... O que deve ter acontecido, durante este segundo ano em Cambridge, foi que descobri que estava profundamente interessado em certas afirmações filosóficas que ouvia em conversas. (Moore 1942a, 13).

As conversas em questão envolveram notáveis como Henry Sidgwick, James Ward e McTaggart, que se tornaram seus professores, e Bertrand Russell – então um aluno dois anos à frente de Moore – que por algum tempo se tornou seu amigo e aliado filosófico. O relacionamento de Moore e Russell durou toda a vida, mas tornou-se tenso desde o início. Foi Russell quem convenceu Moore a estudar Ciências Morais, uma divisão da filosofia no sistema da Universidade Britânica. Em 1896, Moore recebeu honras de

primeira classe em Clássicos e Ciências Morais. Depois disso, ele tentou ganhar uma bolsa-prêmio, como McTaggart e Russell haviam feito antes dele. Ele conseguiu em 1898, em sua segunda tentativa, e permaneceu em Cambridge como membro do Trinity College até 1904.

Começando por volta de 1897 e continuando ao longo de seu tempo como Companheiro, Moore começou a atuar como um filósofo “profissional”, participando das atividades das sociedades filosóficas existentes (como a Sociedade Aristotélica e o Clube de Ciências Morais) e publicando seu trabalho. Muitas de suas obras mais conhecidas e influentes datam desse período. Foi também durante este período que Moore instigou a importante ruptura com a então filosofia dominante do Idealismo Absoluto, que viria a ser o primeiro passo para o surgimento da filosofia analítica.

Depois que sua bolsa terminou, Moore deixou Cambridge por um período de sete anos, durante os quais viveu em Edimburgo e Richmond, Surrey, e trabalhou independentemente em vários projetos filosóficos. Ele voltou para Cambridge em 1911 como professor de Ciência Moral, e lá permaneceu durante a maior parte de sua carreira e, de fato, de sua vida. Ele foi Doutor em Letras em 1913, foi eleito membro da Academia Britânica em 1918, e foi escolhido como sucessor de James Ward como Professor de Filosofia Mental e Lógica em 1925. Ele ocupou essa posição até 1939, quando se aposentou e foi sucedido por Wittgenstein. De 1940 a 1944, Moore foi professor visitante em várias universidades dos Estados Unidos. Ele então voltou para Cambridge, mas não para ensinar. Ele atuou como editor da *Mind*, o principal jornal filosófico da época, de 1921 a 1947. Em 1951, ele foi premiado com a Ordem do Mérito Britânica.

Além de sua carreira profissional, Moore teve uma vida familiar bem-sucedida. Em 1916, aos 43 anos, casou-se com Dorothy Ely, que havia sido

sua aluna. O casal teve dois filhos: Nicholas (1918) e Timothy (1922). Segundo todos os relatos, Moore era um marido e pai exemplar. Moore morreu em Cambridge em 24 de outubro de 1958. Ele está enterrado no cemitério de St. Giles.

2. Metafísica e Epistemologia

Dois fatos tornam difícil separar as contribuições de Moore para a metafísica de suas contribuições para a epistemologia. Primeiro, suas principais contribuições para a metafísica foram na ontologia da cognição, que é frequentemente tratada como um ramo da epistemologia.

Em segundo lugar, suas principais contribuições à epistemologia foram motivadas pelo que ele chamou de "senso comum" ou visão "comum" do mundo, e esta é propriamente uma concepção metafísica, uma visão de mundo ou *Weltanschauung*. Consequentemente, a próxima seção trata a metafísica de Moore e sua epistemologia juntas.

a. Relações Internas e Idealismo Absoluto

Moore se interessou por filosofia numa época em que o Idealismo Absoluto dominava as universidades britânicas por meio século, em uma tradição que se estendia de Coleridge e Green a Bradley e McTaggart. McTaggart foi o primeiro mentor filosófico de Moore. As primeiras visões filosóficas de Moore foram herdadas diretamente dele.

O Idealismo Absoluto é um tipo de monismo metafísico. Implica que, embora o mundo se apresente a nós como uma coleção de objetos mais ou menos distintos (este pássaro, aquela mesa, a terra e o sol, etc.), ele é realmente um todo indivisível, cuja natureza é mental (ou espiritual ou ideal) em vez de material. Assim, é também uma forma de antirrealismo, uma vez que afirma que o mundo da experiência comum é uma espécie de

ilusão - não que os objetos da experiência comum não existam, mas que eles não são, como normalmente os consideramos, discretos.

Em vez disso, todo objeto existe e é o que é, pelo menos em parte em virtude das relações que mantém com outras coisas - mais precisamente, com todas as outras coisas. Isso é chamado de doutrina das *relações internas*, que Moore entendeu como a visão de que todas as relações são necessárias. Nessa visão, minha xícara de café não é apenas a entidade aparentemente independente que levanto da mesa e levo aos lábios. Em vez disso, ele contém, como partes *essenciais* de si mesmo, relações com todas as outras coisas existentes; assim, ao levá-lo aos lábios, desenho o universo junto com ele, e sou responsável por, de certa forma, reconfigurar o universo. Uma vez que, nessa visão, tudo o que existe existe apenas em virtude de suas relações com tudo o mais, é enganoso dizer de qualquer coisa, por exemplo, minha xícara de café, que ela existe simplesmente. A única coisa que existe simplesmente é o todo - toda a rede de objetos necessariamente relacionados.

Embora Moore tenha aceitado o Idealismo Absoluto por um curto período em seus anos de graduação, ele é mais lembrado pelos pontos de vista que desenvolveu em oposição a ele. Na verdade, o que é mais característico da filosofia madura de Moore é um realismo completo sobre o que ele chamou de "senso comum" ou visão "comum" do mundo. Isso envolve um exuberante pluralismo metafísico (a crença de que existem muitas coisas que existem simplesmente) que contrasta fortemente com o monismo dos Idealistas Absolutos.

Indícios das dúvidas de Moore sobre o Idealismo Absoluto começam a aparecer já em 1897, em sua primeira (sem sucesso) dissertação de bolsa de estudos sobre "A Base Metafísica da Ética". Embora nele ele se identifique abertamente com a escola idealista britânica, é aqui que Moore

levanta pela primeira vez um ponto que provou ser o buraco no dique dos idealistas. A doutrina idealista da internalidade de todas as relações tem implicações para a ontologia da cognição. Especificamente, implica que objetos de conhecimento/cognição não são independentes de seus conhecedores. Em outras palavras, *ser conhecido* (conhecido, percebido, etc.) faz diferença na natureza e no ser da coisa conhecida, o “objeto” do conhecimento.

Na verdade, foi esse aspecto da visão que a marcou como idealista, pois os idealistas comumente postulavam uma grande mente, muitas vezes chamada simplesmente de “o absoluto”, que “fundamentava” toda a realidade ao conhecê-la. E é essa visão da ontologia da cognição que Moore rejeita obliquamente em sua dissertação de 1897. Ele não o aborda diretamente e em espécie, mas apenas no contexto restrito da epistemologia moral. Ao discutir a epistemologia moral de Kant, Moore argumenta que a concepção de razão prática de Kant confunde a *faculdade de julgamento* com os *próprios julgamentos* (isto é, portadores da verdade objetiva), que ele acha que devem ser mantidos separados. Manter uma nítida distinção entre faculdades cognitivas e suas atividades, por um lado, e seus objetos, por outro, é um elemento básico da filosofia austro-alemã de Bolzano e Lotze a Husserl, e é provável que Moore tenha tirado a ideia de leitura nessa tradição (cf. Bell 1999).

Nesse ponto, Moore não tinha em vista nem a doutrina das relações internas nem o idealismo britânico. Provavelmente é mais correto dizer que ele estava se opondo ao que é frequentemente chamado de *psicologismo* – a visão de que verdades aparentemente objetivas (por exemplo, de lógica, matemática, ética, etc.) faculdades cognitivas ou “psicológicas”. O psicologismo era comum a quase todas as versões do idealismo kantiano e pós-kantiano, incluindo o idealismo absoluto

britânico. Foi também uma característica comum do pensamento na tradição empírica britânica, de Hume a Mill. Para os idealistas britânicos, o psicologismo era uma consequência da doutrina das relações internas, já que esta se aplica à ontologia da cognição.

Não demorou muito para que Moore reconhecesse isso. Consequentemente, ele expandiu o escopo de sua crítica de 1897 da ontologia do conhecimento moral para a ontologia do conhecimento em geral, e isso rapidamente se tornou a principal arma em sua rebelião contra o idealismo britânico. Isso começou a sério em sua bem-sucedida dissertação de bolsa de estudos de 1898, que formou a base para seu primeiro artigo influente, "*A natureza do julgamento*" (Moore 1899). Em ambos os trabalhos, Moore enfatiza a distinção antipsicológica entre faculdades/atividades subjetivas e seus objetos. Ele associa isso, no entanto, a um relato peculiar da natureza da verdade, das proposições e dos objetos comuns.

b. A teoria da identidade da verdade, o realismo proposicional e o realismo direto

O idealista Bradley sustentou que a verdade era uma questão de correspondência entre um julgamento (que era feito de ideias) e seu objeto. À primeira vista, a visão de Bradley parece ser a teoria da correspondência clássica da verdade, mas na verdade é uma inversão peculiar dessa teoria. Sobre a teoria da correspondência clássica, o "fabricante da verdade" é o objeto, não qualquer sujeito que faz a crença nesta verdade. Ou seja, os fatos tornam as verdades verdadeiras; os crentes não fazem isso.

Mas, dadas as visões dos Idealistas sobre a prioridade ontológica do mental/ideal e a internalidade de todas as relações, segue-se que qualquer

julgamento verdadeiro deve-se, em última análise, à grande Mente, o Absoluto. Assim, como Moore observa no início de seu artigo, enquanto Bradley afirma que a verdade não é uma relação entre a realidade e nossos julgamentos, mas sim julgamentos “em si mesmos”, ele não se mantém fiel a essa visão e acaba flertando com o psicologismo.

Substituindo os termos abertamente psicológicos de Bradley “ideia” e “julgamento” pelos termos mais neutros “conceito” e “proposição”, e mantendo sua distinção antipsicológica entre sujeito e objeto, Moore rejeita a inversão idealista da teoria da correspondência da verdade. Ele não volta simplesmente à versão clássica, no entanto. Em vez disso, ele procura garantir a objetividade da verdade eliminando totalmente a noção de correspondência. A verdade não poderia ser uma questão de correspondência entre proposição e objeto, argumenta Moore, já que em um caso como “ $2+2=4$ ” consideramos a proposição como verdadeira mesmo que não haja objeto no mundo empírico ao qual a proposição corresponda. Assim, as proposições devem ser consideradas como verdadeiras (ou falsas) “em si mesmas”, sem referência a um assunto que os considera como elementos em atos de consciência ocorridos, ou a qualquer objeto além deles sobre o qual eles possam estar “sobre”.

Em vez disso, quando uma proposição é verdadeira, é porque existe uma relação peculiar entre os conceitos que a compõem. Uma vez que essa visão lança a proposição como seu próprio criador de verdade, ela foi chamada de “teoria da identidade” da verdade (cf. Baldwin 1991). Moore resume sua visão desta maneira:

Uma proposição não é composta de palavras, nem de pensamentos, mas de conceitos. Os conceitos são possíveis objetos de pensamento; mas isso não é uma definição deles... É indiferente à natureza deles se alguém os pensa ou não. Eles são incapazes de

mudar, e a relação que eles estabelecem com o sujeito cognoscente não implica nenhuma ação ou reação [por parte da proposição]... Uma proposição é uma síntese de conceitos; e assim como os próprios conceitos são imutavelmente o que são, também eles estão em infinitas relações uns com os outros igualmente imutáveis. Uma proposição é constituída por qualquer número de conceitos, juntamente com uma relação específica entre eles; e de acordo com a natureza dessa relação, a proposição pode ser verdadeira ou falsa. Que tipo de relação torna uma proposição verdadeira, qual é falsa, não pode ser mais bem definido, mas deve ser imediatamente reconhecido. (Moore 1899, 179-180)

Assim compreendidas, as proposições parecem muito com as Formas Platônicas: são imutáveis portadores de verdade que existem independentemente de quaisquer "instâncias" de consciência. Historicamente, não há nada de peculiar nisso (além de sua aparição no contexto britânico, talvez). De fato, essas visões de Moore estão de acordo com o que pode ser chamado de visão "padrão" das proposições do século XIX e início do século XX sustentadas por Bolzano, Frege, Russell, Johnson e Stebbing (cf. Willard 1984, 180; Bell 1999).

O que é novo em Moore, no entanto, é sua teoria da identidade da verdade e sua identificação relacionada de objetos comuns com proposições. Um aspecto da visão padrão era que sempre que uma proposição estava envolvida em um ato de consciência ocorrido, ela desempenhava o papel de "objeto" - o ato era imediatamente da ou sobre a proposição. Assim, à primeira vista, a única forma de realismo epistemológico compatível com a visão padrão é o realismo "indireto" ou "representativo".

Essa é a visão de que o mundo externo não nos é dado diretamente, mas apenas mediado por um objeto substituto, como uma proposição ou, na filosofia posterior de Moore, um dado dos sentidos. Mas esse aspecto da visão padrão zombou da crescente parcialidade de Moore pelo realismo do senso comum (ou "ingênuo"), que assume o realismo direto na epistemologia. Assim, a fim de garantir acesso direto e cognitivo ao mundo externo, Moore eliminou habilmente os pretensos mediadores ao identificar as proposições com os próprios objetos da experiência comum.

Seu primeiro movimento nessa direção foi mostrar que a teoria da identidade da verdade se aplica a proposições que, ao contrário de " $2+2=4$ ", parecem exigir uma relação com algo fora de si mesmas para serem verdadeiras. Por exemplo, é difícil ver como a frase "O gato está no tapete" poderia ser verdadeira em si mesma, independentemente de uma relação com algum estado de coisas no mundo empírico. No entanto, Moore diz:

... esta descrição [da verdade] também se aplica aos casos em que parece haver uma referência à existência. A própria existência é um conceito; é algo que queremos dizer; e o grande corpo de proposições, em que a existência se junta a outros conceitos ou sínteses de conceitos são simplesmente verdadeiros ou falsos de acordo com a relação em que se encontram com eles. (Moore 1899, 181)

Assim, "o gato está no tapete" é verdadeiro quando os conceitos constitutivos dele ("gato", "tapete", "sobre" e assim por diante) são unidos ao conceito "existência" por aquela relação interna indefinível que é verdade. Assim também para "O gato existe". Não é que a proposição seja verdadeira apenas se o gato existir; ao contrário, é que o gato existe

apenas se a proposição for verdadeira em virtude de sua própria estrutura interna.

Ao tornar a existência dependente da verdade e, como a verdade, interna a uma proposição, Moore está de fato identificando a classe de existentes com a classe de proposições verdadeiras que envolvem o conceito "existência" como constituinte. Como Moore continua a dizer "um existente é visto como nada mais que um conceito ou complexo de conceitos que estão em uma relação única com o conceito de existência" e, portanto, "agora parece que a percepção deve ser considerada filosoficamente como a cognição de uma proposição existencial" (Moore 1899, 182-3). Dessa forma, "a oposição de conceitos a existentes desaparece" (Moore 1899, 183), e Moore garante uma explicação realista direta da cognição.

Da mesma forma, ele se compromete com o que é, aparentemente, uma visão improvável do mundo: dada a teoria da identidade da verdade, "parece necessário considerar o mundo como formado de conceitos" (Moore 1899, 182). Mas, Moore nos lembra, isso não deve ser tomado como uma afirmação de que a realidade é, no fundo, mentalista ou ideal; pois sua explicação de conceitos e proposições já deixou claro que estes existem independentemente de quaisquer atos de pensamento. Assim, ele diz:

... a descrição de um existente como uma proposição ... parece perder sua estranheza, quando se lembra que uma proposição está aqui para ser entendida, não como algo subjetivo - como uma asserção ou afirmação de algo - mas como a combinação de conceitos que é afirmou. (Moore 1899, 183)

Se isso realmente alivia a estranheza da descrição é contestável; mas é claro que Moore pretende que seja consistente com nossa visão de

mundo de senso comum. Infelizmente, porém, a visão tem uma consequência peculiar que é tudo menos senso comum. Bertrand Russell chamou isso de problema de "falsidades objetivas".

Dada a teoria da verdade de Moore e seu realismo concomitante sobre proposições, as proposições falsas têm, ou podem ter, o mesmo status ontológico que as proposições verdadeiras. No mínimo, elas estão de alguma forma "lá" para serem afirmadas ou declaradas, assim como as proposições verdadeiras. Além disso, uma vez que a verdade e a falsidade são anteriores e independentes da existência, não há nenhuma razão óbvia para que uma proposição falsa não possa incluir a "existência" como um conceito, assim como uma proposição verdadeira pode. Em 1910, Bertrand Russell - que a princípio aceitou os pontos de vista de Moore - convenceu a si mesmo e a Moore de que eles deveriam ser rejeitados precisamente por essas razões (ver Russell 1906, 1910; Moore 1953; ver também a discussão desses assuntos em Baldwin 1991).

No entanto, Moore manteve essa visão da verdade e da realidade por aproximadamente uma década, período durante o qual muitos de seus trabalhos mais influentes foram publicados. Entre eles estava seu célebre artigo "*A Refutação do Idealismo*" (Moore 1903b). Aqui ele aborda o idealismo de frente e em espécie. Afirmando que todas as formas de idealismo se baseiam na afirmação de que "*esse é percipi*" ("ser é ser percebido" ou, como Moore trata, "ser é ser experimentado"), Moore argumenta que a afirmação é falsa. Ele começa analisando detalhadamente vários significados possíveis da fórmula "*esse é percipi*".

Em última análise, ele determina que os idealistas a consideram uma verdade analítica, na medida em que é provada pela lei da contradição. Assim, eles também acreditam que a existência e a cognição são de alguma forma idênticas. De acordo com isso, o amarelo existir

apenas é alguém ter a sensação do amarelo. Ao identificar o amarelo e a sensação do amarelo, o Idealista “falha em ver que há qualquer coisa no último que não esteja no primeiro” e, portanto, para ele, “o amarelo e a sensação do amarelo são absolutamente idênticos” (Moore 1903b, 442). Mas, de acordo com Moore, isso é um erro. Uma atenção cuidadosa à sensação do amarelo, por um lado, e do amarelo, por outro, revelará que eles não são idênticos. Como ele diz, “o Idealista sustenta que objeto e sujeito estão necessariamente conectados, principalmente porque ele falha em ver que eles são distintos” (Moore 1903b, 442); mas Moore pensa que pode mostrar que eles são distintos e apresenta dois argumentos para esse fim.

Seu primeiro argumento gira em torno do que mais tarde viria a ser chamado de *paradoxo da análise* – um problema intratável que, ironicamente, atormentaria o próprio trabalho posterior de Moore. O paradoxo pode ser explicado em termos do ato familiar de definir um termo. Em qualquer caso de definição, somos confrontados com duas partes de linguagem: o termo a ser definido (o *definiendum*) e o termo que faz a definição, a própria definição (o *definiens*).

Supõe-se que tanto *definiendum* quanto *definiens* tenham o mesmo significado - caso contrário, o último não seria capaz de iluminar o significado do primeiro. Mas se ambos os termos significam o mesmo, é difícil ver como dar uma definição pode ser esclarecedor. Considere o caso do *definiendum* “solteiro” e seu *definiens* “homem solteiro”. Para que “homem solteiro” seja uma boa definição de “solteiro”, deve significar o mesmo que “solteiro”. Mas se significa exatamente a mesma coisa, então parece que dizer “'solteirão' significa 'homem solteiro'” não deveria ser diferente de dizer “'solteirão' significa 'solteiro'” ou “'homem solteiro' significa 'solteiro' homem’”. E, no entanto, parece haver uma diferença em

que achamos um informativo; mas os outros, não. Assim, parece haver uma diferença de significado entre “solteirão” e “homem solteiro”.

Em suma, então, o paradoxo é este: um termo e sua definição devem dizer a mesma coisa para que a definição seja correta, mas eles devem dizer algo diferente para que a definição seja informativa. O paradoxo pode ser colocado na forma de um dilema:

1. Se um *definiens* estiver correto, então seu significado é o mesmo do *definiendum*.
2. Se um *definiens* é informativo, então seu significado não é o mesmo do *definiendum*.
3. O significado de um *definiens* não pode ser o mesmo e não o mesmo que o do *definiendum*.
4. Assim, um *definiens* não pode ser correto e informativo.

Agora, esse paradoxo funciona no primeiro argumento de Moore contra a fórmula “*esse é percipi*” da seguinte maneira. A fórmula em si pode ser lida como uma definição. Assim como dizemos: “Um solteiro é um homem solteiro”, o Idealista diz: “Existir é ser conhecido” ou “Amarelo é a sensação do amarelo”. No entanto, se os dois fossem realmente idênticos, seria supérfluo afirmar que o eram; assim, o fato de o Idealista ver alguma necessidade de afirmar a fórmula revela que existe, como com qualquer *definiendum* e seu *definiens*, alguma diferença entre existência e cognição, ou amarelo e a sensação de amarelo. Como diz Moore,

É claro que a proposição [isto é, a fórmula] também implica que a experiência é, afinal, algo distinto do amarelo – caso contrário, não haveria razão para insistir que o amarelo é uma sensação: e que o argumento [isto é, a fórmula] tanto afirma quanto nega que o amarelo e a sensação do amarelo sejam distintos é o que o refuta suficientemente. (Moore 1903b, 442)

O argumento pode parecer decisivo. No entanto, devemos observar que isso gira em torno da decisão de Moore de empurrar os idealistas para a segunda ponta do dilema do “paradoxo da análise”. Ambos os efeitos são totalmente destrutivos para o “conhecimento por descrição” (do qual o conhecimento por definição é um tipo), então os Idealistas não se sairiam melhor com o primeiro efeito. Mas o paradoxo da análise é um problema não apenas para os idealistas, mas para todos que querem afirmar a prática de dar uma definição, ou, como Moore mais tarde chamaria, uma “análise” de um conceito. Assim, pode-se estar inclinado a adiar a adoção de qualquer um dos efeitos e, em vez disso, concentrar-se em resolver o paradoxo. A caridade exige que estendamos esse indulto também aos nossos adversários. De fato, exceto pelo fato de que Moore ainda não havia compreendido totalmente o escopo do paradoxo logo abaixo da superfície de seu argumento, teríamos que dizer que ele estava sendo terrivelmente injusto ao insistir que os idealistas se apressassem e se empalhassem no segundo efeito.

O segundo argumento de Moore é muito melhor. É essencialmente uma aplicação da agora familiar distinção antipsicológica entre sujeito e objeto. Ele começa comparando uma sensação de azul com uma sensação de verde. Estes são os mesmos em um aspecto, em virtude do qual ambos são chamados de “sensações”; mas eles diferem em outro aspecto, em virtude do qual se diz que um é “de azul” e o outro “de verde”. Moore dá o nome de “consciência” ao aspecto em que são iguais, e aos aspectos em que são diferentes ele chama de “objetos” de sensação ou de consciência. Assim, diz ele, toda sensação é um complexo de consciência e objeto.

Tendo distinguido a consciência do objeto, Moore passa a distinguir o objeto da sensação. Concentrando-se agora em uma única sensação, a

sensação de azul, Moore diz que, quando existe, ou (1) a consciência existe sozinha, (2) o objeto sozinho (isto é, azul) existe, ou (3) ambos existem juntos (presumivelmente esta é a sensação de azul). Mas cada uma dessas possibilidades representa um estado de coisas diferente: nem (1) consciência sozinha, nem (3) consciência e azul juntos são idênticos a (2) azul. Assim, não é verdade que a sensação do azul seja idêntica ao azul e, portanto, é falso que *esse* seja *percipi*.

Essa conclusão negativa do ensaio de Moore é a refutação do idealismo propriamente dito. No entanto, o ensaio também tem uma conclusão positiva, que pretende estabelecer a verdade de uma explicação realista direta da cognição. A maioria dos filósofos do período moderno aceitou alguma forma de representacionalismo, segundo a qual temos acesso cognitivo direto apenas aos nossos próprios estados mentais (ideias, impressões, percepções, julgamentos, etc.). Mas, de acordo com Moore, o que sua análise da consciência mostra é que, "sempre que tenho uma mera sensação ou ideia, o fato é que estou consciente de algo que não é... um aspecto inseparável de minha experiência"; e isso tem a consequência monumental de que,

não há... nenhuma questão de como devemos 'sair do círculo de nossas próprias idéias e sensações'. Apenas ter uma sensação já é estar *fora* desse círculo. É conhecer algo que não é tão verdadeira e realmente *parte* de *minha* experiência quanto qualquer coisa que eu possa conhecer. (Moore 1903b, 450)

Consistente com sua visão de 1899, temos acesso cognitivo direto aos objetos de nossa experiência.

c. Dados dos sentidos e realismo indireto

O realismo direto do período inicial de Moore dependia fortemente de uma ontologia da cognição que incluía tanto seu realismo proposicional quanto sua teoria da identidade da verdade. Quando o problema das falsidades objetivas finalmente o levou a abandonar ambos, uma explicação revisada da cognição foi necessária para garantir alguma forma de realismo epistemológico. Por exemplo, ele não poderia mais explicar a diferença entre " $2+2=4$ " e "O gato está no tapete" referindo-se à presença do conceito "existência" nesta última proposição. Em vez disso, Moore agora descontou a diferença em termos do que chamou de "dados dos sentidos".

Exemplos de incluir manchas de cores (a mancha octogonal de vermelho associada a um sinal de parada) e aparências (a aparência elíptica de uma moeda quando vista de um ângulo). Além de exemplos desse tipo, exatamente *o que* são os dados dos sentidos nunca foi suficientemente claro por Moore ou outros. Graças em grande parte a Moore, sua natureza foi mantida em debate no início do século XX.

A maioria dos proponentes dos dados dos sentidos os interpretou como entidades mentais responsáveis por mediar nossas experiências sensoriais de objetos externos. Por exemplo, ao perceber uma placa de pare, o que se torna imediatamente consciente é algum conjunto de dados sensoriais através dos quais são transmitidos o tamanho, a forma, a cor e assim por diante da placa de parada. O próprio sinal de parada permanece "fora do círculo das ideias", ou melhor, dos dados dos sentidos, e, portanto, temos consciência dele apenas indiretamente. Em sua forma usual, a teoria dos dados dos sentidos é uma forma de representacionalismo consistente com o realismo indireto, não com o realismo direto.

Moore inicialmente aceitou essa visão representacionalista dos dados dos sentidos; mas ele não se contentou com isso por muito tempo, pois parecia deixar a visão de mundo do senso comum aberta a dúvidas céticas de uma variedade familiar e cartesiana. Consequentemente, ele modificou a teoria dos dados dos sentidos para torná-la uma forma de realismo direto, assim como havia feito anteriormente com a teoria da proposição. Sua estratégia em ambos os casos era a mesma: ao tornar os supostos mediadores mentais idênticos aos objetos externos, ele eliminaria a necessidade de um mediador e tornaria os objetos externos diretamente disponíveis para a consciência. Assim, por um período de cerca de quinze anos, Moore tentou defender uma visão segundo a qual os dados dos sentidos eram idênticos a objetos externos ou partes de tais objetos. Por exemplo, parte da superfície do objeto.

Em última análise, Moore não conseguiu sustentar essa versão de dados dos sentidos do realismo direto melhor do que sua versão proposicional anterior. Ela cedeu sob o peso de argumentos como o argumento da ilusão e o argumento da incompatibilidade sintética. Este último funciona da seguinte maneira. Suponha que a pessoa A esteja olhando diretamente para a frente de uma moeda e a pessoa B esteja olhando para a mesma moeda de um ângulo. Para A, a frente da moeda parece circular; para B, parece ser elíptica. O teórico dos dados dos sentidos explica isso dizendo que A está vendo um dado dos sentidos circular, enquanto B está vendo um dado dos sentidos elíptico. Mas, dado que A e B estão olhando para a mesma parte da superfície da moeda (toda a superfície da frente),

A proposta de Moore de que os dados dos sentidos são idênticos a partes das superfícies de objetos externos implica que toda a superfície da

face frontal da moeda é circular e elíptica ao mesmo tempo; mas isso implica uma contradição e, portanto, não pode ser verdade.

O argumento da ilusão levanta problemas análogos ao problema das "falsidades objetivas", que afastou Moore de seu realismo proposicional inicial. Na versão representacionista da teoria dos dados dos sentidos, podemos explicar a diferença entre percepções verdadeiras e percepções falsas (ilusórias) referindo-nos à correspondência e à falta de correspondência entre um dado dos sentidos e o objeto externo que ele representa. Na versão realista direta de Moore, no entanto, não faz sentido falar de um dado dos sentidos como falha em corresponder ao objeto. Uma vez que os dados dos sentidos são idênticos aos objetos ou suas partes, não pode haver dados dos sentidos sem que existam - ou melhor, seu ser - um objeto, e isso implica que a ilusão é impossível (o que vai contra a experiência) e que todas aquelas experiências que normalmente chamaríamos de "ilusórias" realmente não são - o "objeto ilusório" realmente existe se os dados dos sentidos ilusórios existir.

Em 1925, Moore admitiu que não conseguia encontrar uma maneira de contornar esses tipos de argumentos (cf. Moore 1925), portanto, ele recorreu a uma versão do realismo indireto.

d. Da Ontologia da Cognição à Criteriologia

Com sua tentativa fracassada de sustentar uma versão realista direta da teoria dos dados dos sentidos, Moore chegou ao fim de sua corda ao tentar elaborar uma ontologia realista e adequada da cognição. No entanto, isso não o levou a abandonar o realismo epistemológico ou metafísico em geral. Fazer isso seria uma possibilidade genuína, já que abandonar o realismo direto é admitir que não temos nenhuma evidência direta da existência do mundo do senso comum. Embora versões

“indiretas” ou “representativas” do realismo sejam possíveis, não deixa de ser natural ver o representacionalismo como abrindo a porta para o próprio tipo de antirrealismo (em formas como idealismo, fenomenalismo e assim por diante) que Moore havia trabalhado para derrubar.

Em vez de deslizar pela ladeira potencialmente escorregadia do representacionismo para o antirrealismo, entretanto, Moore se firmou, insistindo que temos justificativa para aceitar a visão de mundo do senso comum, apesar do fato de não podermos explicar adequadamente, ontologicamente, como o mundo nos é dado. Como o próprio Moore disse: “Acho que todos nós estamos na estranha posição de que sabemos muitas coisas... e ainda assim não sabemos como as conhecemos” (Moore 1925; em 1959, 44).

Essa abordagem aparece claramente no artigo de Moore de 1925, *“Uma Defesa do Senso Comum”*. Aqui, Moore reconhece que o realismo direto, o realismo indireto e o fenomenalismo são concorrentes mais ou menos iguais para a explicação correta da cognição. Como não podemos determinar a conta correta, não sabemos como é que sabemos. No entanto, ele argumenta, seria errado ver isso como base para questionar o que sabemos ou o que nós sabemos. De fato, há muitas coisas que conhecemos perfeitamente bem, apesar de nossa incapacidade de dizer como as conhecemos. Entre essas “crenças do senso comum” estão proposições como “Existe atualmente um corpo humano vivo, que é o meu corpo”, “Desde que [este corpo] nasceu, ele tem estado em contato com ou não muito longe da superfície da terra” e “Muitas vezes tenho percebia tanto o corpo quanto outras coisas que faziam parte de seu ambiente, incluindo outros corpos humanos” (Moore 1925; em 1959, 33).

Moore afirma que sabe que essas e muitas outras proposições são certamente e totalmente verdadeiras; e uma das outras proposições

que Moore afirma saber com certeza é que outros também sabem que as proposições acima mencionadas são verdadeiras para si mesmas, assim como ele sabe que são verdadeiras para si mesmo. Ao afirmar que essas proposições do senso comum (daqui em diante proposições SC) são certamente verdadeiras, Moore pretende se opor ao cético que negaria que sabemos qualquer coisa com certeza. Ao afirmar que as proposições SC são totalmente verdadeiras, ele pretende se opor ao idealista, que afirmaria que nenhuma afirmação sobre algum objeto isolado pode ser verdadeira simplesmente, já que cada objeto tem sua identidade apenas como parte de todo o universo.

Em apoio ao seu ponto de vista, Moore afirma que cada proposição SC tem um "significado comum" que especifica exatamente o que se sabe quando se conhece. Esse "significado comum" é perfeitamente claro para quase todos, exceto para alguns filósofos que

parecem pensar que [por exemplo] a pergunta "Você acredita que a Terra existe há muitos anos?" não é uma pergunta simples, como deveria ser respondida com um simples "Sim" ou "Não", ou com um simples "Não consigo me decidir", mas é o tipo de pergunta que pode ser adequadamente respondida por : "Tudo depende do que você quer dizer com 'a terra' e 'existe' e 'anos'...." (Moore 1925; em 1959, 36)

Mas Moore acha que questionar as coisas dessa maneira é perverso; e, longe de ser a tarefa da filosofia, ela na verdade mina essa tarefa. Pois mesmo o cético concorda tacitamente com a verdade das proposições de SC, pelo menos ao se referir a si mesmo como um filósofo, fazendo referências a outros filósofos com os quais ele pode discordar, e assim por diante:

Pois quando falo de 'filósofos' quero dizer, é claro (como todos nós), exclusivamente filósofos que foram seres humanos, com corpos humanos que viveram na terra e que em diferentes épocas tiveram muitas experiências diferentes. (Moore 1925; em 1959, 40)

À primeira vista, a ideia geral de Moore parece ser a de que a verdade das proposições de SC e, portanto, da visão de mundo do senso comum, é construída nos termos de nossa linguagem comum, de modo que, se algum filósofo quiser dizer que algum SC proposição é falsa, ele assim desqualifica o próprio meio no qual ele se expressa, e assim fala sem sentido. Ou isso ou ele está usando termos em algo diferente de seus sentidos comuns, caso em que suas afirmações não têm relação com a visão de mundo do senso comum.

Uma vez que os limites da inteligibilidade parecem ser fixados pelos significados comuns das proposições da EC, o trabalho do filósofo começa por aceitá-los como pontos de partida para a reflexão filosófica. Então, o filósofo questiona não sua verdade, mas o que Moore chama de análise correta. Fazer uma análise é como dar uma definição e, de fato, é muito difícil dizer o que distingue os dois. Para Moore, a diferença é ontológica: a definição é feita sobre palavras, a análise sobre proposições e conceitos. Mas ambos envolvem estabelecer dois termos que supostamente significam o mesmo, um dos quais deve elucidar o outro. Na definição, estes são o *definiendum* (o termo que está sendo definido) e o *definiens* (o termo fazendo a definição); na análise, eles são o *analysandum* (o termo que está sendo analisado) e os *analysans* (o termo que faz a análise). Ambos podem assumir a mesma forma verbal, por exemplo, "Um irmão é um irmão do sexo masculino" ou "'Irmão' significa 'irmão do sexo masculino'". Essas frases podem expressar uma análise ou uma definição, dependendo das intenções do falante. A

diferença não pode ser determinada apenas olhando. Isso foi motivo de grande confusão para os contemporâneos de Moore. Em todo caso, é como análises de proposições SC que vê como realismo direto, realismo indireto, teoria dos dados dos sentidos, fenomenalismo e similares têm seu lugar na filosofia. Essas visões não devem, de acordo com Moore, desqualificar ou de qualquer forma desafiar a visão de mundo do senso comum, mas apenas nos dar uma compreensão mais profunda do que é ter uma experiência sensorial, ou pensar um pensamento, etc.

A nova abordagem de Moore para defender o senso comum também é aparente no que é indiscutivelmente seu artigo mais famoso, *"Prova de um mundo externo"* (Moore 1939). Aqui, depois de gastar um esforço considerável para definir o significado de "objeto externo" como "algo cuja existência não depende de nossa experiência", Moore afirma que pode provar que alguns desses objetos existem.

Levantando minhas duas mãos e dizendo, enquanto faço certo gesto com a mão direita, 'Aqui está uma mão', e acrescentando, enquanto faço certo gesto com a esquerda, 'e aqui está outra'. (Moore 1939; em 1993, 166)

A linha de pensamento completa de Moore parece ser esta: "Aqui está uma mão" é uma proposição de SC com um significado comum. Usando-o de acordo com esse significado, apresentar a mão para inspeção é prova suficiente de que a proposição é verdadeira – de que realmente existe uma mão ali. O mesmo vale para a outra mão. Mas uma mão, de acordo com o significado comum de "mão", é um objeto material; e um objeto material, de acordo com o significado comum de "objeto material", é um objeto externo. Porque há duas mãos e porque as mãos são objetos externos, segue-se que existe um mundo externo, de acordo com o significado comum de "mundo externo".

Nem a defesa do senso comum de Moore nem sua prova de um mundo externo foram universalmente convincentes. Alguns entenderam mal o último como uma tentativa de refutar o ceticismo. Visto desta forma, é claramente um fracasso miserável. No entanto, como o próprio Moore insistiu mais tarde, ele nunca quis *refutar* o ceticismo, mas apenas *provar* a existência do mundo externo:

Algumas vezes distingui duas proposições diferentes, cada uma das quais foi feita por alguns filósofos, a saber: (1) a proposição 'Não há coisas materiais' e (2) a proposição 'Ninguém sabe com certeza que existem coisas materiais.' E em minha última palestra na Academia Britânica chamada 'Prova de um Mundo Externo'... eu sugeri com relação à primeira dessas proposições que ela poderia ser *provada* como falsa de uma maneira como esta; ou seja, segurando uma de suas mãos e dizendo '*Esta* mão é uma coisa material; portanto, há pelo menos uma coisa material'. Mas com relação à segunda das duas proposições... Acho que nunca dei a entender que isso poderia ser provado ser falso de uma maneira tão simples... (Moore 1942b, 668)

Mesmo sem esse mal-entendido, no entanto, a nova abordagem de Moore para promover o bom senso está aberta à acusação de petição de princípio, simplesmente assumindo que as proposições SC são verdadeiras de acordo com seus significados comuns. Wittgenstein colocou a questão sem rodeios: "O erro de Moore está nisto – contestando a afirmação de que não se pode saber disso, dizendo 'eu sei'" (Wittgenstein 1969, § 521). Ao obstruir o cético dessa maneira, Moore estava de fato se recusando a reconhecer que, na falta de uma explicação realista plausível e direta da cognição, há motivos legítimos para questionar a verdade das proposições de SC. Se é possível que o realismo direto seja falso, então é

possível que nenhuma de nossas experiências nos conecte com o mundo do senso comum. Assim, não temos evidências indubitáveis da existência de tal mundo e, supondo que existam coisas como proposições SC e seus significados comuns, é possível que elas falhem em representar a realidade com precisão. Por isso, tanto a defesa de Moore quanto sua prova são infundadas e só podem ser mantidas por petição de princípio. Ou assim vai a objeção.

Alguns tentaram defender Moore, ou pelo menos as réplicas do estilo mooreano ao ceticismo, levando a sério a afirmação de Moore de que ele não estava tentando refutar o ceticismo e sua admissão de que isso seria uma coisa muito difícil de fazer. Se deixarmos de lado a questão da prova, podemos interpretar a nova abordagem de Moore como primeiro, fazendo uma divisão clara entre a ontologia da cognição e o que veio a ser reconhecido como o outro aspecto principal da epistemologia – a criteriologia; e, segundo, tentando lidar com o ceticismo apenas em termos deste último.

Enquanto a ontologia da cognição lida com o problema de *como* sabemos, a criteriologia lida com o problema do *que* sabemos, no sentido do que somos *justificados* em crer. Nessa visão, então, a questão não é se o realismo do senso comum é certamente verdadeiro e o ceticismo certamente falso; em vez disso, a questão é o que devemos acreditar ou considerar como verdadeiro, dado que não podemos provar nem refutar nenhuma das posições. Nesta interpretação, central para a abordagem mooriana é o que veio a ser chamado de “mudança Moore” (um termo cunhado por William Rowe). Considere um tipo padrão de argumento cético:

1. Se não consigo distinguir entre vigília e sonho, não posso ter certeza de que tenho um corpo.

2. Eu não posso dizer a diferença entre acordar e sonhar.
3. Portanto, não posso ter certeza de que tenho um corpo

Empregando o deslocamento de Moore, reorganizamos as proposições do argumento do cético, assim:

1. Se não consigo distinguir entre vigília e sonho, não posso ter certeza de que tenho um corpo.
2. Tenho certeza de que tenho um corpo.
3. Portanto, posso dizer a diferença entre acordar e sonhar.

A estratégia pode ser generalizada da seguinte forma, onde CS é qualquer proposição de senso comum (como "Tenho certeza de que tenho um corpo"), e S é qualquer proposição cética (como "Não consigo distinguir entre vigília e sonho "):

O argumento do cético

1. Se S então não-SC
2. S
3. não-SC

Resposta de Moore (usando "a mudança")

1. Se S então não-SC
2. SC
3. não-S

Ambos os argumentos são válidos, mas apenas um pode ser válido. Uma vez que ambos aceitam a condicional (1), a questão da solidez se resume à questão de saber se S ou SC é verdadeiro. E aqui Moore e o cético estariam em um impasse, exceto que (de acordo com Moore) temos mais razões para acreditar em qualquer proposição do senso comum do que em qualquer proposição cética. Isso ocorre porque toda proposição cética que vale a pena se apoiará em algum relato especulativo da ontologia da cognição que coloca um substituto mental (como uma

proposição ou um dado dos sentidos) no lugar do que normalmente diríamos ser o objeto de nossa experiência. Mas, dada a natureza altamente incerta das teorias na ontologia da cognição, somos sábios em tratá-las e as afirmações baseadas nelas (como todas as afirmações céticas legítimas são) com suspeita, e recusar-se a deixá-los ter muito peso em nossas decisões sobre no que acreditar. Assim, devemos sempre ficar do lado do bom senso.

Na verdade, esse parece ser o procedimento de Moore em um artigo tardio chamado "*Quatro Formas de Ceticismo*". Tomando como seu S a afirmação feita por Bertrand Russell de que "não sei ao certo se isto é um lápis", Moore afirma que se baseia em várias suposições, uma das quais é a negação do realismo direto. E embora ele admita concordar com Russell que o realismo direto é provavelmente falso, Moore defende a rejeição de S:

de nenhuma dessas [pressuposições de S]... me sinto tão certo quanto sei com certeza que isto é um lápis. Não, mais: não acho que seja racional estar tão certo de qualquer uma dessas... proposições, como da proposição de que eu sei que isso é um lápis. (Moore 1959, 226)

É claro que Moore está usando a estratégia de "mudança". O que não está claro é exatamente qual deve ser a fonte de justificativa para o SC. Nesse caso, pelo menos, a mudança parece envolver um apelo a um critério de justificação – e de racionalidade – que não é afetado pelo fato de nos faltar uma explicação adequada da cognição. Mas Moore nunca nos diz exatamente qual é esse critério. Desde Moore, tem sido a norma tentar fazer criteriologia separada da ontologia da cognição, e a questão sobre o critério (ou critérios) para a justificação permanece uma questão central de debate.

3. Ética

As visões éticas de Moore são apresentadas em dois livros e dois artigos: *Principia Ethica*, *Ética*, "*A Concepção de Valor Intrínseco*" e "*Bondade é uma qualidade?*" (respectivamente: Moore 1903a, 1912, 1922b e 1932). Apesar de ser amplamente superado em número por seus escritos sobre epistemologia e metafísica, seu trabalho em ética foi igualmente influente. A discrepância no volume se deve principalmente ao fato de que os detalhes das visões éticas de Moore eram muito mais estáveis, passando por muito menos revisão e desenvolvimento do que os de suas visões metafísicas e epistemológicas.

a. Bondade e valor intrínseco

O trabalho ético mais importante de Moore é *Principia Ethica*. Teve um impacto profundo na filosofia e na cultura quase imediatamente após sua publicação. Nele, Moore expõe uma versão do realismo ético consistente com seu realismo proposicional inicial e suas doutrinas concomitantes. De acordo com sua "teoria da identidade" da verdade, as proposições éticas, assim como as proposições não éticas, são objetivamente verdadeiras ou falsas em si mesmas.

Combinado com sua visão de que objetos comuns são idênticos a proposições existenciais verdadeiras, isso implica que objetos comuns que possuem valor o fazem intrinsecamente: são proposições existenciais verdadeiras que envolvem o conceito "bom". Assim, o status de um objeto como bom ou mau (ou, no reino estético, bonito ou feio) não depende de nada fora dele mesmo – nem de suas causas e efeitos, nem de sua relação com os seres humanos, suas preferências ou seus julgamentos.

As proposições éticas, então, diferem das não éticas apenas em virtude dos tipos de conceitos que envolvem. Especificamente, as

proposições éticas envolvem uma gama de conceitos únicos que chamamos de "éticos" ou "morais", como "bom", "certo", "dever" etc. O mais fundamental deles é "bom"; os outros contam como conceitos/propriedades morais apenas porque carregam relações lógicas (no sentido amplo de "relações de *significado*") com o "bem". Este ponto será discutido mais adiante. Por enquanto, vamos nos concentrar nas visões de Moore sobre a natureza do "bem" em si.

A tese central dos *Principia Ethica* é que "bom" é um conceito (ou propriedade) simples e não natural. Como veremos (na Seção 3b), não está completamente claro o que Moore quer dizer com "não natural". O que ele quer dizer com "simples", entretanto, é bastante claro; então vamos começar com isso. Para algo ser ontologicamente simples (que é o sentido em questão aqui) é não possuir partes, não admitir divisões ou distinções em sua própria constituição. Um simples não é feito de nada e, portanto, não pode ser dividido em nada. Simples são, portanto, não analisáveis. No caso de "bem", é um conceito não feito de outros conceitos.

Consequentemente, não pode ser analisado - dividido em constituintes - da mesma forma que o "solteiro" pode (ver Seção 2b). Moore ilustra a situação comparando "bom" a conceitos de cores como "amarelo". Os conceitos de cores não podem ser conhecidos por descrição analítica, mas apenas por familiaridade, isto é, cognição direta. Tentativas de descrição ou definição (ou seja, análise) como "amarelo é uma cor mais brilhante que o azul" falham em capturar a essência do amarelo. Da mesma forma, as supostas análises de "bem", em termos de conceitos como "prazer" ou "desejo" ou "progresso evolutivo", falham em captar o que se entende por "bom".

b. O Argumento da Questão Aberta e a Falácia Naturalista

Moore demonstra a impossibilidade de análise de “bom” pelo que veio a ser conhecido como “argumento da questão em aberto”: para qualquer definição de “bom” - “bon(dade) é X” - faz sentido perguntar se bondade realmente é X, e se X realmente é bom. Por exemplo, se dissermos “bondade é prazer”, faz sentido perguntar: “bondade é realmente prazer?” e “o prazer é realmente bom?” O ponto de Moore é que toda tentativa de definição deixa uma questão em aberto sobre o que realmente é bom. Mas esse só poderia ser o caso se a definição não conseguisse captar tudo o que se entende por “bom”. Considere o caso discutido acima: “um solteiro é um homem solteiro”.

Aqui não faz sentido responder “sim, mas um solteiro é mesmo um homem solteiro?” ou “mas todo homem solteiro é realmente um solteiro?” A razão pela qual isso não acontece é que o significado completo de “solteiro” é capturado por “homem solteiro”. Por outro lado, a razão pela qual faz sentido fazer esse tipo de pergunta sobre as supostas definições de “bom” é que elas falham em captar seu significado completo. Uma vez que isso é verdade para todas as supostas definições de “bom”, “bom” não pode ser definido; ela só pode ser reconhecida em casos particulares por meio de atos de apreensão intuitiva.

Por conta disso, qualquer teoria ética que tente definir o bem - e quase todas o fazem - erra. Moore apelidou esse erro em particular de “a falácia naturalista”. Em geral, a falácia “consiste em identificar a noção simples que entendemos por 'bom' com alguma outra noção” (Moore 1903a, 58); ou, negativamente, a “falha em distinguir claramente aquela qualidade única e indefinível que entendemos por bom” (Moore 1903a, 59). Nesse sentido, fica claro o que Moore quer dizer com “a falácia naturalista”. No entanto, sua escolha de “naturalista” para descrever esse

erro é bastante intrigante, assim como sua descrição de “bom” como uma propriedade não natural.

Na era moderna, “natureza” tem sido frequentemente usado como sinônimo de mundo material, o mundo estudado pelas ciências naturais. Consequentemente, “naturalista” tem sido geralmente reservado para pontos de vista filosóficos receptivos às ciências naturais, pontos de vista como cientificismo, empirismo, materialismo e assim por diante. Nos *Principia*, as afirmações diretas de Moore sobre os significados de “natural”, “naturalístico”, etc., estão de acordo com essa norma. A certa altura, ele descreve a “natureza” (e, portanto, o natural) como “aquilo que é o objeto de estudo das ciências naturais e também da psicologia” (Moore 1903a, cap. 2 § 26). Ele também oferece duas caracterizações alternativas do natural. A primeira é em termos de temporalidade, a segunda em termos de capacidade de existência independente no tempo (este último aplica-se especificamente a propriedades). Mesmo aqui ele não se afasta da norma, pois os objetos da investigação científica são geralmente considerados indivíduos temporais, como eventos ou indivíduos materiais em níveis variados de granularidade (átomos, moléculas, células, “objetos comuns de tamanho médio”, planetas, etc.).

Por um lado, então, o uso de “natural” por Moore parece não ser digno de nota. O que é peculiar, por outro lado, é o uso de “naturalístico” para descrever a falácia de igualar “bom” a qualquer outro conceito. A “falácia naturalística” de Moore não é uma questão de confundir o temporal com o atemporal. Tampouco se trata de confundir o empírico e o científico com o não empírico e não científico. Essa descrição pode se aplicar a visões hedonistas que igualam o bem ao prazer, uma vez que o prazer pode ser tratado como um objeto de estudo empírico tanto para a psicologia quanto para a fisiologia.

No entanto, Moore pretende acusar até mesmo as teorias metafísicas da ética - como as de Aristóteles, Tomás de Aquino e Kant - de cometer a falácia naturalista (cf. Moore 1903a, cap. 4), e nada disso iguala a bondade a algo empírico ou científico no sentido moderno. Na verdade, a falácia naturalista é realmente apenas uma questão de confundir o não-sinônimo com o sinônimo (assim, William Frankena sugeriu em um importante artigo de 1939 que deveria ser chamado de "a falácia definista"), e isso não tem nada a ver com a falácia distinção entre o natural e o não natural *per se*, como essa distinção é normalmente entendida.

Tudo isso aponta para o fato de que ou Moore tem uma compreensão muito mais ampla de "natural" do que ele admite nos *Principia*, ou "falácia naturalista" não é um nome adequado para o fenômeno em questão. Nos *Principia*, Moore parece preparado para aceitar a última possibilidade quando afirma "Não me importo com o nome: o que me importa é a falácia. Não importa como o chamamos, desde que o reconheçamos quando o encontramos" (Moore 1903a, cap. 1, § 12). No entanto, a terminologia natural/não natural deve ter significado mais para ele do que ele deixou transparecer, pois ele a manteve ao longo de sua carreira, até mesmo se separando do uso comum para fazê-lo. Isso ocorre em um artigo de 1922 sobre "*A concepção do valor intrínseco*". Aqui, Moore sustenta que os conceitos de valor sozinhos devem ser contados como não naturais, de modo que "não natural" é praticamente equivalente a "moral" e "natural" a "não moral". Assim, no final, parece que Moore tinha uma compreensão muito mais ampla de "natural" - e uma concepção correspondentemente mais estreita de "não-natural" - do que é articulado nos *Principia*.

c. Utilitarismo Ideal

Embora seja o foco de seu último livro *Ética*, apenas um único capítulo dos *Principia* é dedicado ao que Moore chamou de “ética prática”. Esta é a área da ética que tem a ver com o comportamento e, portanto, lida com conceitos como “certo”, “permissível”, “obrigatório” e assim por diante. Em ambos os lugares, Moore promove uma visão que veio a ser chamada de “utilitarismo ideal”.

A explicação de valor intrínseco de Moore é limitada a objetos; não inclui ações. As ações, para Moore, possuem valor apenas instrumentalmente, na medida em que produzem boas consequências. Assim, “certo”, “dever” e “virtude” são maneiras diferentes de rotular ações (ou disposições para agir) que são úteis como meios para bons fins. Eles diferem em significado apenas na medida em que os detalhes secundários da situação causal diferem: “dever” marca uma ação como produtiva de “mais bem” do que qualquer alternativa possível, “certo” ou “permissível” marca uma ação como produtiva de “não menos bem” do que qualquer outra alternativa possível (Moore 1903a, Ch. 5, § 89), enquanto as virtudes são disposições para realizar deveres particularmente pouco atraentes:

como deveres de ações convenientes, assim as virtudes se distinguem de outras disposições úteis, não por qualquer utilidade superior, mas pelo fato de serem disposições, que é particularmente útil elogiar e sancionar, porque há fortes e comuns tentações de negligenciar as ações a que conduzem. (Moore 1903a, Cap. 5, § 103)

A visão de Moore é que não há diferença importante no significado entre conceitos como “dever”, “certo” e “virtude” por um lado, e “experiente” ou “útil” por outro. Nisso ele concorda com os utilitaristas clássicos Jeremy Bentham e John Stuart Mill. No entanto, enquanto o

utilitarismo clássico é hedonista (ou seja, define o bem em termos de prazer), Moore defende o status *sui generis* de "bem" (ver Seção 3a). O utilitarismo de Moore não é, portanto, hedonista. Em vez disso, diz-se que é *ideal*. Para entender o que isso significa, devemos observar duas características da visão de Moore.

Primeiro, o utilitarismo de Moore é pluralista. Uma vez que, segundo Moore, "bom" é uma propriedade/conceito cujo significado é completamente independente de quaisquer outros, pode ser instanciado em qualquer número de totalidades – objetos ou estados de coisas – de vários tipos. Isso significa que muitos tipos diferentes de objetos podem ter valor intrínseco – não apenas estados de prazer, como dizem os utilitaristas clássicos.

Em segundo lugar, "bom" para Moore é uma propriedade graduada – um objeto ou estado de coisas pode ter mais ou menos valor do que outro. Isso está implícito na maneira como Moore distinguiu entre "dever" e "direito". O "dever" diz respeito a produzir o maior bem possível, enquanto o "certo" diz respeito a não produzir menos bem do que outras opções. Ambas as definições assumem que possíveis resultados (estados de coisas) podem ser classificados em relação aos seus graus de valor. Isso fica explícito no capítulo 6 dos *Principia*, onde Moore articula sua concepção de um estado ideal de coisas. Em geral, diz Moore, um estado ideal é aquele que é "bom em si mesmo em alto grau" (Moore 1903a, cap. 6, § 110). O utilitarismo ideal, portanto, será um tipo de utilitarismo no qual as ações devem ser ordenadas não para a maior felicidade ou prazer, mas para aqueles estados de coisas que possuem o mais alto grau de bem.

De fato, como Moore estabeleceu, o dever sempre será direcionado para algum estado ideal (para o estado com o mais alto grau de bem). Assim, saber quais estados são ideais e, mais especificamente, quais

são os mais valiosos e, portanto, os mais ideais, é crucial para a ética prática. De acordo com Moore, os estados mais valiosos que conhecemos são os prazeres das relações pessoais e o prazer estético. Assim, ele conclui, “a verdade última e fundamental da Filosofia Moral” é que

é apenas por causa dessas coisas [isto é, os dois estados ideais de prazer estético e interpessoal] - para que o máximo possível deles possa existir em algum momento - que qualquer um pode ser justificado em realizar qualquer ato público ou dever privado; que eles são a razão de ser da virtude; que são eles - esses conjuntos complexos *em si*, e não qualquer constituinte ou característica deles - que formam o fim último racional da ação humana e o único critério do progresso social. (Moore 1903a, cap. 6, § 113)

d. A influência da teoria ética de Moore

A teoria ética de Moore teve uma tremenda influência dentro e fora da academia. Dentro da academia, as teorias não cognitivas da ética dominaram até quase 1960. Essa foi a consequência lógica da adaptação da teoria ética de Moore a uma visão de mundo naturalista. Tanto a sua própria geração de filósofos quanto as subsequentes levaram a sério o tratamento dado por Moore ao valor moral como não-natural e sua correspondente recusa em permitir qualquer caracterização do bem em termos naturais. Ao fazê-lo, entretanto, eles falharam em reconhecer ou simplesmente ignoraram o fato de que o uso de Moore de “natural” etc. era um tanto idiossincrático. Tomando esses termos em seu sentido padrão, as afirmações de Moore sobre o “bem” indicavam que não era meramente indefinível, mas incognoscível por qualquer meio científico ou “natural”.

Foi essencialmente essa visão - embora com uma reviravolta linguística - que forneceu o tema sobre o qual as teorias éticas mais proeminentes do início a meados do século XX contaram com tantas variações. Isso começou com o tratamento lógico positivista da ética. De acordo com o "princípio da verificabilidade do significado" dos positivistas lógicos, o significado de uma proposição é sua maneira de verificação empírica. Se uma proposição não pode ser verificada empiricamente, ela é assim revelada como sem sentido. Dada a caracterização mooriana de "bom" como não natural e o sentido usual de "não natural" como conotando, entre outras coisas, "não empírico", o princípio da verificação tornou as proposições éticas sem sentido.

Ainda assim, o discurso ético obviamente desempenha um papel importante na vida humana. Segundo os positivistas lógicos, isso deveria ser explicado tratando as proposições éticas não como declarações de fato, mas como expressões de emoção. Por exemplo, "honestidade é bom" deve ser considerado equivalente a "viva a honestidade!". Essa visão, comumente chamada de "emotivismo", foi popularizada por Ayer em seu livro *Linguagem, Verdade e Lógica* (Ayer 1936), e posteriormente modificado por Stevenson (1944, 1963).

Até certo ponto, o emotivismo foi antecipado no tratamento de Moore da ética prática, em sua visão de que

a verdadeira distinção entre deveres e ações convenientes não é que os primeiros são ações que são, em algum sentido, mais úteis, obrigatórias ou melhores de serem executadas, mas que são ações que é mais útil elogiar e impor por meio de sanções, uma vez que são ações que há uma tentação de omitir. (Moore 1903a, Cap. 5, § 101)

Em outras palavras, a linguagem da ética prática acrescenta à linguagem não ética apenas a conotação de aprovação ou desaprovação e

sua consequente “força exortatória” (cf. Daly 1996, 45-47). No emotivismo, esta reivindicação estendeu-se a todo o discurso ético.

A maior parte do debate de meados do século sobre o status das reivindicações éticas foi tomada com rejeições criativas do emotivismo que, no entanto, estavam de acordo com a disjunção básica de Moore entre o moral e o natural (empírico/científico). Tais alternativas vieram de Stuart Hampshire (1949), Urmson (1950), Stephen Toulmin (1950) e Hare (1952). Filósofos britânicos e americanos começaram a se separar da disjunção mooriana apenas no final dos anos 1950 e início dos anos 1960, em grande parte devido ao trabalho de Elizabeth Anscombe (Anscombe 1958) e Phillipa Foot (1958, 1959, 1961).

Além da academia, a ênfase de Moore no valor das relações pessoais e experiências estéticas o tornou querido pelos membros do grupo Bloomsbury, que adotaram Moore como seu santo padroeiro. Bloomsbury era um grupo de escritores da vanguarda, artistas e intelectuais que provaram ser imensamente influentes na cultura além da academia. O grupo incluía (entre outros) Clive Bell, Roger Fry, Desmond McCarthy, John Maynard Keynes e Leonard e Virginia Woolf. Muitos dos homens de Bloomsbury também eram membros dos Apóstolos de Cambridge e se conheceram e a Moore naquele contexto.

Moore foi eleito para esta sociedade estudantil secreta em 1894. Como membros da Bloomsbury, eles abraçaram a idealização de Moore de amizade e prazer estético como os bens humanos mais elevados e, por meio de seu próprio exemplo e de seu trabalho, transmitiram pelo menos algumas das opiniões de Moore e valores além dos salões da academia e na cultura mais ampla.

No entanto, eles também usaram a epistemologia moral baseada na intuição de Moore como justificativa para desrespeitar os costumes de sua

cultura, especialmente na área da ética sexual. Na verdade, devido à reputação de Bloomsbury de frouxidão moral, as opiniões de Moore eram frequentemente criticadas injustamente por encorajar o comportamento libertino. Este é claramente um caso de culpa por associação, já que o próprio Moore nunca afirmou que o “amor livre” era um bem. O mais próximo que ele chega do tópico é ao discutir as convenções sociais sobre a castidade como um exemplo de regras que podem, sob certas circunstâncias, ser suspensas (Moore 1903a, cap. 5, §§ 95-96). No entanto, longe de endossar que elas de fato sejam suspensas, ele argumenta que é obrigatório obedecer às convenções de sua sociedade, pois isso geralmente gerará um estado de bem maior (na forma de harmonia social) do que violá-las.

A situação com a Bloomsbury ilustra a maior fraqueza do sistema ético de Moore. Não é uma fraqueza teórica, mas prática. De uma perspectiva teórica, o intuicionismo é invulnerável, e é invulnerável porque a intuição é inverificável – se alguém afirma ter uma intuição de que tal ou qual é o caso, não há nada que alguém possa fazer para provar ou refutar isso. No entanto, por ser inverificável, a intuição pode ser usada para justificar qualquer coisa. Este é o problema prático com a ética intuicionista. Claro, o problema não é exclusivo da versão de Moore do intuicionismo, mas se liga ao intuicionismo *em espécie*.

4. Metodologia Filosófica

Moore é geralmente considerado um importante inovador metodológico. De fato, supõe-se que seu método de análise filosófica tenha sido uma inspiração formativa para o movimento analítico na filosofia. No entanto, é um pouco enganador falar do “método filosófico de Moore”. Moore era o que poderíamos chamar de um filósofo

ocasional. Por sua própria admissão, ele não possuía nenhum impulso inato para desenvolver uma filosofia sistemática; em vez disso, ele foi levado a filosofar apenas pelos desafios bizarros que algumas reivindicações dos filósofos apresentavam às suas crenças de senso comum:

Eu não acho que o mundo ou as ciências jamais teriam me sugerido quaisquer problemas filosóficos. O que me sugeriu problemas filosóficos são coisas que outros filósofos disseram sobre o mundo ou as ciências. (Moore 1942a, 14)

No volume *Biblioteca dos Filósofos Vivos* sobre Moore, McGill critica a abordagem fragmentada de Moore à filosofia. Ele observa corretamente que Moore não tentou desenvolver um grande sistema de filosofia, mas trabalhou em algumas áreas específicas, por exemplo, ética, percepção e método filosófico. McGill culpa a abordagem de Moore à filosofia por seu compromisso com um método que simplesmente não era adequado para lidar com outros tipos de questões filosóficas. Em sua resposta a McGill, no entanto, Moore rejeita essa ideia:

é claro que existem tantos problemas filosóficos interessantes sobre os quais eu nunca disse uma palavra... O Sr. McGill sugere que a razão pela qual eu não lidei com algumas dessas outras questões pode ter sido porque eu era casado com certos métodos particulares, e que esses métodos não eram adequados para lidar com eles. Mas acho que posso garantir a ele que não foi esse o caso. Comecei a discutir certos tipos de questões, porque eram o que mais me interessava; e só adotei certos métodos particulares (na medida em que os adotei) porque me pareceram adequados para esse tipo de questões. Eu não tinha preferência por nenhum método.... (Moore 1942b, 676)

Em certo sentido, então, Moore não tinha um método. Mas, é claro, ele tinha uma maneira de filosofar, e pode-se chamar isso de "método de Moore". Nesse caso, o "método" consistiria, primeiro, em enfrentar problemas filosóficos isolados, em vez de tentar construir um sistema filosófico. Em segundo lugar, ao abordar um desses problemas isolados, envolveria a tentativa de esclarecer o que significavam as proposições e conceitos essenciais para enunciar o problema - em outras palavras, as proposições e os conceitos teriam que ser analisados. Da mesma forma com as proposições e conceitos envolvidos na resposta (ou possíveis respostas).

No que diz respeito ao fato histórico, o uso da análise por Moore para resolver problemas filosóficos isolados - e, portanto, seu "método" - provou ter um impacto maior na filosofia do que qualquer uma de suas teorias desenvolvidas em metafísica, epistemologia ou ética. Embora seus primeiros pontos de vista sobre a verdade e as proposições tenham fornecido um afastamento metafísico e epistemológico necessário do idealismo britânico, eles apenas facilitaram o surgimento da filosofia analítica. A substância do movimento veio do uso da análise por Moore como método. De fato, embora o uso da palavra "análise" na filosofia seja anterior a Moore, foi Moore quem a usou pela primeira vez no sentido que acabou dando nome ao movimento.

Infelizmente, grande parte da influência de Moore a esse respeito foi baseada em um erro. Foi mencionado acima que a equivalência empírica de definição e análise era uma fonte de confusão para os contemporâneos de Moore. Apesar dos melhores esforços de Moore para explicar o contrário, muitos consideram que ele inventou e endossou a análise linguística. Norman Malcolm representa esse equívoco comum quando diz: "A essência da técnica de Moore de refutar declarações

filosóficas consiste em apontar que essas declarações vão contra a linguagem comum” (Malcolm 1942, 349). Malcolm passa a vincular todo o legado filosófico de Moore ao seu “método linguístico”:

O grande papel histórico de Moore consiste no fato de que ele talvez tenha sido o primeiro filósofo a perceber que qualquer afirmação filosófica que viole a linguagem comum é falsa e a defender consistentemente a linguagem comum contra seus violadores filosóficos” (Malcolm 1942, 368).

Mas Moore rejeitou explicitamente a ideia de que suas análises tivessem sido “linguísticas” em algum sentido importante. “No meu uso”, ele insistiu, “o *analizando* deve ser um conceito, ou ideia, ou proposição, e *não* uma expressão verbal” (Moore 1942b, 663 f.):

Nunca pretendi usar a palavra [“análise”] de forma que o *analysandum* (analsiando) fosse uma *expressão verbal*. Quando falei de analisar qualquer coisa, o *que* falei de analisar sempre foi uma ideia ou conceito ou proposição, e *não* uma expressão verbal; ou seja, se eu falava em analisar uma “proposição”, sempre usava “proposição” de tal forma que nenhuma expressão verbal (nenhuma sentença, por exemplo) pode ser uma “proposição”, nesse sentido. (Moore 1942b, 661)

Nosso exame da metafísica de Moore na Seção 2b deixa claro o suficiente para que uma proposição mooriana seja tudo menos uma entidade linguística. Como, então, surgiu esse mal-entendido? Mesmo uma breve pesquisa sobre a obra de Moore revelará que ele costumava usar termos como “significado”, “definição” e “predicado” para descrever com o que estava lidando ou procurando em suas atividades filosóficas, e é fácil ver como isso sugere que ele estava envolvido em algum empreendimento linguístico. Em um exemplo particularmente flagrante do *Principia Ethica*,

Moore identifica o objeto de seu estudo em termos gramaticais claros: “Minha discussão até agora recaiu sobre dois tópicos principais. Na primeira, tentei mostrar o que “bom” – o adjetivo “bom” – *significa*” (Moore 1903a, cap. 5, § 86). Nesse caso, parece que o próprio Moore confundiu uma entidade linguística – o adjetivo “bom” – com uma entidade conceitual.

Com humildade característica, Moore foi rápido em se considerar parcialmente responsável pela interpretação linguística de seu método. “Muitas vezes”, ele admitiu, “ao fazer análises, usei essa palavra 'meio' e, assim, dei uma falsa impressão; ...” (Moore 1942b, 664 e seg.). Embora a interpretação linguística de Moore tenha persistido até bem depois de sua morte, estudos recentes continuaram a enfatizar que isso é um erro, e a mensagem parece ter finalmente sido ouvida.

Mesmo à parte o erro linguístico, no entanto, os contornos gerais do “método” genuíno de Moore parecem ter tido um impacto duradouro próprio. Em seu trabalho recente sobre a história da filosofia analítica, Scott Soames conta como duas das três características do movimento “um compromisso implícito... que muitas vezes é possível fazer progresso filosófico investigando intensivamente um pequeno e circunscrito leque de questões filosóficas enquanto mantém questões mais amplas e sistemáticas em suspenso” (Soames 2003, xv), e entre suas duas conquistas mais importantes ele inclui “o reconhecimento de que a filosofia a especulação deve ser fundamentada no pensamento pré-filosófico” (Soames 2003, xi). Cada um deles pode ser rastreado diretamente até Moore e seu “método”.

5. Influência e caráter de Moore

Não há dúvida de que Moore foi um dos filósofos mais influentes do início do século XX. É peculiar, porém, que sua influência parece ter tido pouco a ver com seus pontos de vista reais. Embora seus primeiros pontos de vista sobre a verdade e as proposições tenham influenciado Bertrand Russell por um tempo, eles há muito deixaram de desempenhar um papel nas principais discussões filosóficas. O mesmo pode ser dito de seus pontos de vista na ética e, exceto nos aspectos muito gerais mencionados por Soames, na metodologia filosófica. Além disso, mesmo quando a influência dos pontos de vista éticos e metodológicos de Moore estava no auge, permanece o fato de que muito do conteúdo detalhado de seus pontos de vista foi ignorado por aqueles que afirmaram ser influenciados por eles. Tanto para o ramo da “linguagem comum” da filosofia analítica quanto para o grupo de Bloomsbury, os pontos de vista de Moore foram influentes principalmente no sentido de fornecerem formas nas quais eles poderiam despejar seu próprio conteúdo. E, no entanto, o próprio Moore era reverenciado por todos.

Esse enigma sobre a influência de Moore foi abordado por Paul Levy (Levy 1979), que argumenta que a influência de Moore se devia mais a seu caráter do que a seus pontos de vista. E, de fato, a singularidade do caráter de Moore é frequentemente mencionada por aqueles que o conheceram e escreveram sobre ele. Warnock, por exemplo, parece concordar com Levy quando diz:

... atenção especial deve ser dada ao caráter de Moore... não foi apenas por causa de seus dons intelectuais que Moore diferiu tanto de seus predecessores imediatos, ou influenciou tão poderosamente seus próprios contemporâneos. Ele não era, e nunca teve a menor ideia de que era, um homem muito mais inteligente do que

McTaggart... ou Bradley. Era no caráter que ele era diferente, e o mais importante. (Warnock 1958, 12)

Em primeiro lugar entre suas virtudes estavam sua honestidade inabalável e sua devoção à clareza e à verdade. Moore nunca teve medo de parecer bobo ou ingênuo em sua busca pela verdade e, por isso, sempre dizia exatamente o que pensava da melhor maneira que sabia. Ele nunca teve medo de admitir um erro. Ele não deu nenhuma aparência de tentar promover a si mesmo ou sua própria agenda ou sistema. Isso foi notavelmente revigorante em um contexto dominado por um sistema filosófico que alcançou o status de ortodoxia. Ele mantinha a si mesmo e aos outros em padrões intelectuais exigentes, ao mesmo tempo em que exibia um espírito de grande generosidade e bondade em seus relacionamentos pessoais. Gilbert Ryle, o mais proeminente filósofo de Cambridge na geração após Moore, descreve o significado de Moore desta forma:

Ele nos deu coragem não fazendo concessões, mas não fazendo concessões à nossa juventude ou à nossa timidez. Ele nos tratou como corrigíveis e, portanto, como pensadores responsáveis. Ele explodiria com nossos erros e confusões com aquela ferocidade genial com que explodiria com os erros e confusões de altos filósofos, e com a ferocidade genial com que ele explodiria com seus próprios erros e confusões. (Ryle 1971, 270)

Relatos semelhantes vêm de associados de Moore fora da filosofia acadêmica. Por exemplo, Leonard Woolf (um membro da Bloomsbury and the Apostles) relembra:

Havia nele um elemento que pode, creio eu, ser chamado com precisão de grandeza, uma combinação de mente, caráter e comportamento, de pensamento e sentimento, que o tornava

qualitativamente diferente de qualquer outra pessoa que já conheci. Eu a reconheço em apenas um ou dois dos muitos mortos famosos que o Eclesiástico e outros nos mandam elogiar por uma ou outra razão. (Woolf 1960, 131)

Não há dúvida de que o personagem de Moore capturou um certo ideal filosófico estabelecido por Sócrates há muito tempo. O que quer que pensemos das opiniões de Moore, podemos ser gratos por seu caráter e qualquer influência que ele teve e continua a ter.

6. Referências e Leituras Adicionais

A bibliografia mais completa dos escritos de Moore é encontrada na edição de 1971 de *A Filosofia de George Edward Moore* (listado, como "Schilpp, ed. 1942" na seção b, abaixo).

a. Fontes primárias

- Moore, GE 1899: "A Natureza do Julgamento" *Mind* 8, 176-93. Reimpresso em Moore 1993, 1-19.
- Moore, GE 1901-2: "Verdade" em J. Baldwin (ed.) *Dicionário de Filosofia e Psicologia*, Londres: Macmillan. Reimpresso em Moore 1993, 20-2.
- Moore, GE 1903a: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press. Moore, GE 1903b: "A Refutação do Idealismo" *Mind* 12, 433-53. Reimpresso em Moore 1993, 23-44.
- Moore, GE 1912: *Ética*, Londres: Williams & Norgate.
- Moore, GE 1922a: *Philosophical Studies*, K. Paul, Londres: Trench, Trubner & Co.
- Moore, GE 1922b: "A Concepção de Valor Intrínseco" em Moore 1922a.

- Moore, GE 1925: "A Defense of Common Sense" em JH Muirhead ed., *Contemporary British Philosophy*, Londres: Allen and Unwin, 193-223. Reimpresso em Moore 1959, 126-148, e Moore 1993, 106-133.
- Moore, GE 1939: "Proof of an External World" *Proceedings of the British Academy* 25, 273-300. Reimpresso em Moore 1993, 147-70.
- Moore, GE 1942a: "An Autobiography" em Schilpp ed., 1942, 3-39.
- Moore, GE 1942b: "A Reply to My Critics" em Schilpp ed., 1942, 535-677.
- Moore, GE 1953: *Some Main Problems of Philosophy*, Nova York: Macmillan.
- Moore, GE 1959: *Philosophical Papers*, Londres: George Allen and Unwin.
- Moore, GE 1993: *GE Moore: Escritos seleccionados*, ed. Thomas Baldwin, Londres: Routledge.

b. Fontes secundárias

- Ambrose e Lazerowitz (eds.). 1970: *GE Moore: Essays in Retrospect*, Londres: Allen and Unwin.
- Anscombe, Elizabeth. 1958: "Modern Moral Philosophy" *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 33, nº. 124, 1-19
- Ayer, AJ 1936, *Linguagem, Verdade e Lógica*, Londres: Gollancz.
- Ayer, AJ 1971: *Russell e Moore: The Analytical Heritage*, Cambridge: Harvard University Press.
- Baldwin, T. 1990: *GE Moore*, Londres: Routledge.
- Baldwin, T. 1991: "The Identity Theory of Truth," *Mind*, New Series, Vol. 100, nº 1, 35-52.

- Bell, David. 1999: "A Revolução de Moore e Russell: Um Golpe Muito Britânico?" em Anthony O'Hear (ed.), *Filosofia Alemã Desde Kant*, Cambridge e Nova York: Cambridge University Press.
- Daly, Cahal B. 1996: *Moral Philosophy in Britain: From Bradley to Wittgenstein*, Dublin: Four Courts Press.
- Pé, Filipa. 1958: "Moral Arguments," *Mind*, Vol. 67, 502-513.
- Pé, Filipa. 1959: "Moral Beliefs," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59, 83-104.
- Pé, Filipa. "Bondade e Escolha," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplemental Vol. 35, 45-61.
- Frankena, Guilherme. 1939: "The Naturalistic Fallacy," *Mind*, Vol. 48, 464-477.
- Hampshire, Stuart. 1949: "Fallacies in Moral Philosophy," *Mind*, Vol. 58, 466-482.
- Hare, RM 1952: *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press.
- Hutchinson, Brian. 2001: *Teoria Ética de GE Moore*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keynes, JM 1949: "My Early Beliefs" em *Two Memoirs*, Londres: Hart-Davis.
- Levy, P. 1979: *Moore: GE Moore e os Apóstolos de Cambridge*, Oxford e Nova York: Oxford University Press.
- LEWY, Casmir. 1964: "GE Moore on the Naturalistic Fallacy," *Proceedings of the British Academy*, vol. 50, 251-262.
- Malcolm, N. 1942: "Moore and Ordinary Language," em Schilpp (ed.) 1942, 343-368.
- Olthuis, James H. 1968: *Fatos, Valores e Ética: um Confronto com a Filosofia Moral Britânica do Século XX, em Particular GE Moore*, Nova York: Humanities Press.

- Schilpp, PA, ed. 1942: *A Filosofia de GE Moore*, Evanston: Northwestern University Press.
- Soames, Scott. 2003 . *Análise Filosófica no Século XX*, vol. 1, Princeton e Oxford: Princeton University Press.
- Stroll, A. 1994: *Moore e Wittgenstein*, Oxford e Nova York: Oxford University Press.
- Stroll, A. 2000. *Filosofia Analítica do Século XX*. Nova York: Columbia University Press.
- Sylvester, RP 1990: *A Filosofia Moral de GE Moore*, Filadélfia: Temple University Press.
- Regan, T. 1986: *Bloomsbury's Prophet*, Filadélfia: Temple University Press.
- Russell, B. 1906: "On the Nature of Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- Russell, B. 1910: *Philosophical Essays*, Londres, Nova York, e Bombay: Longmans Green.
- Ryle, G. 1971: "GE Moore," em *Collected Papers*, vol. I, Londres: Hutchinson.
- Stevenson, CL 1944: *Ética e Linguagem*, New Haven: Yale University Press.
- Stevenson, CL 1963: *Fatos e Valores*, New Haven: Yale University Press.
- TOULMIN, Stephen. 1950: *O Lugar da Razão na Ética*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Urmson, JO 1950: "On Grading," *Mind*, Vol. 59, 145-169.
- Warnock, GJ 1958: *Filosofia Inglesa Desde 1900*, Londres: Oxford University Press.

- Willard, D. 1984: *Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study in Husserl's Early Philosophy*, Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Wittgenstein, L. 1969: *On Certainty*, Oxford: Blackwell.
- Woolf, L. 1960: *Semeando: Uma Autobiografia dos Anos 1880-1904*, Londres: Hogarth Press.

Informação sobre o autor

Aaron Preston

Malone College

EUA

KARL POPPER

Karl Popper (1902-1994) foi um dos mais influentes filósofos da ciência do século XX. Ele fez contribuições significativas para debates sobre metodologia científica geral e escolha de teoria, a demarcação da ciência da não-ciência, a natureza da probabilidade e da mecânica quântica e a metodologia das ciências sociais. Seu trabalho é notável por sua ampla influência na filosofia da ciência, na própria ciência e em um contexto social mais amplo.

Os primeiros trabalhos de Popper tentam resolver o problema da demarcação e oferecer um critério claro que distingue as teorias científicas das afirmações metafísicas ou mitológicas. A metodologia falsificacionista de Popper sustenta que as teorias científicas são caracterizadas por implicar previsões que observações futuras podem revelar ser falsas. Quando as teorias são falsificadas por tais observações, os cientistas podem responder revisando a teoria ou rejeitando a teoria em favor de uma rival ou mantendo a teoria como está e mudando uma hipótese auxiliar. Em ambos os casos, no entanto, esse processo deve visar a produção de novas previsões falsificáveis, enquanto Popper reconhece que os cientistas podem e se apegam a teorias diante de previsões fracassadas quando não há rivais previsivelmente superiores a quem recorrer. Em contraste, as teorias que são permanentemente imunes à falsificação pela introdução de hipóteses *ad hoc* não testáveis não podem mais ser classificadas como científicas. Entre outras coisas, Popper argumenta que sua proposta falsificacionista permite uma solução para o problema da indução, uma vez que o raciocínio indutivo não desempenha nenhum papel em sua explicação da escolha da teoria.

Juntamente com suas propostas gerais sobre falsificação e metodologia científica, Popper é notável por seu trabalho sobre

probabilidade e mecânica quântica e sobre a metodologia das ciências sociais. Popper defende uma teoria propensiva da probabilidade, segundo a qual as probabilidades são interpretadas como propriedades objetivas e independentes da mente de configurações experimentais. Popper então usa essa teoria para fornecer uma interpretação realista da mecânica quântica, embora sua aplicabilidade vá além desse caso específico. No que diz respeito às ciências sociais, Popper argumentou contra a tentativa historicista de formular leis universais cobrindo toda a história humana e, em vez disso, argumentou a favor do individualismo metodológico e da lógica situacional.

ÍNDICE

1. Contexto
2. Falsificação e Critério de Demarcação
 - a. Popper sobre física e psicanálise
 - b. Hipóteses auxiliares e ad hoc
 - c. Sentenças básicas e o papel da convenção
 - d. Indução, Corroboração e Verossimilhança
3. Críticas ao Falsificacionismo
4. Realismo, Mecânica Quântica e Probabilidade
5. Metodologia nas Ciências Sociais
6. Legado de Popper
7. Referências e Leitura Adicional
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Contexto

Popper iniciou seus estudos acadêmicos na Universidade de Viena em 1918, concentrando-se tanto na matemática quanto na física teórica. Em 1928, ele recebeu um PhD em Filosofia. Sua dissertação, *Sobre o problema do método na psicologia do pensamento*, tratou principalmente da psicologia do pensamento e da descoberta. Popper relatou mais tarde que foi enquanto escrevia esta dissertação que ele veio a reconhecer “a prioridade do estudo da lógica sobre o estudo dos processos de pensamento subjetivo” (1976, p. 86), um sentimento que seria o foco principal em seu trabalho mais maduro na filosofia da ciência.

Em 1935, Popper publicou *Logik der Forschung (A Lógica da Pesquisa)*, seu primeiro grande trabalho na filosofia da ciência. Popper posteriormente traduziu o livro para o inglês e o publicou sob o título *The Logic of Scientific Discovery* (1959). No livro, Popper ofereceu seu primeiro relato detalhado da metodologia científica e da importância da falsificação. Muitos dos argumentos deste livro, bem como ao longo de seus primeiros trabalhos, são dirigidos contra membros do chamado “Círculo de Viena”, como Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolph Carnap, Hans Reichenbach, Carl Hempel, e Herbert Feigl, entre outros. Popper compartilhava a preocupação desses pensadores com questões gerais de metodologia científica e simpatizava com sua desconfiança em relação à metodologia filosófica tradicional. Suas soluções propostas para os problemas decorrentes dessas preocupações, no entanto, eram significativamente diferentes daquelas defendidas pelo Círculo de Viena.

Popper ficou em Viena até 1937, quando assumiu o cargo de professor na Faculdade da Universidade de Canterbury em Christchurch, Nova Zelândia, e lá permaneceu durante a Segunda Guerra Mundial. Seus

principais trabalhos sobre a filosofia da ciência desse período incluem os artigos que viriam a compor *A pobreza do historicismo* (1957). Nesses artigos, ele ofereceu uma análise altamente crítica da metodologia das ciências sociais, em particular, das tentativas dos cientistas sociais de formular leis preditivas e explicativas.

Em 1946, Popper assumiu o cargo de professor na Escola de Economia de Londres, onde permaneceu até se aposentar em 1969. Enquanto estava lá, ele continuou a trabalhar em uma variedade de questões relacionadas à filosofia da ciência, incluindo mecânica quântica, entropia, evolução, e o debate realismo vs. antirrealismo, juntamente com as questões já mencionadas. Seus principais trabalhos desse período incluem "*A Interpretação da Propensão da Probabilidade*" (1959) e *Conjecturas e Refutações* (1963). Ele continuou a publicar até pouco antes de sua morte em 1994. Em *A Filosofia de Karl Popper* (1974), Popper oferece respostas a muitos de seus críticos mais importantes e fornece esclarecimentos de suas visões maduras. Sua autobiografia intelectual *Busca sem fim* (1976) fornece um relato detalhado das visões em evolução de Popper, especialmente no que se refere à filosofia da ciência.

2. Falsificação e Critério de Demarcação

Muito do trabalho inicial de Popper na filosofia da ciência se concentra no que ele chama de problema de demarcação, ou o problema de distinguir teorias científicas (ou empíricas) de teorias não científicas. Em particular, Popper visa captar as diferenças lógicas ou metodológicas entre disciplinas científicas, como a física, e disciplinas não científicas, como a criação de mitos, a metafísica filosófica, a psicanálise freudiana e a crítica social marxista.

As propostas de Popper relativas à demarcação podem ser utilmente vistas como uma resposta ao critério de verificabilidade da demarcação proposto por empiristas lógicos, como Carnap e Schlick. De acordo com esse critério, uma afirmação é cognitivamente significativa se e somente se for, em princípio, possível de ser verificada. Este critério pretende, entre outras coisas, capturar a ideia de que as reivindicações da ciência empírica são significativas de uma forma que as reivindicações da metafísica filosófica tradicional não são. Por exemplo, este critério implica que afirmações sobre a localização de objetos de tamanho médio são significativas, uma vez que se pode, em princípio, verificá-las indo ao local apropriado. Em contraste, afirmações sobre a natureza fundamental da causalidade não são significativas.

Embora Popper compartilhe da crença de que existe uma diferença qualitativa entre a ciência e a metafísica filosófica, ele rejeita o critério de verificabilidade por várias razões. Primeiro, considera afirmações existenciais (como "unicórnios existem") como científicas, embora não haja como mostrar definitivamente que são falsas. Afinal, o simples fato de alguém não ter visto um unicórnio em um determinado local não estabelece que os unicórnios não possam ser observados em algum outro lugar. Em segundo lugar, considera inapropriadamente declarações universais (como "todos os cisnes são brancos") como sem sentido simplesmente porque nunca podem ser verificadas de forma conclusiva. Esses tipos de afirmações universais, porém, são comuns na ciência, e certas observações (como a observação de um cisne negro) podem mostrar claramente que são falsas. Finalmente, o critério de verificabilidade não é significativo à sua própria luz, uma vez que não pode ser verificado.

Parcialmente em resposta a preocupações como essas, o trabalho posterior dos empiristas lógicos abandona o critério de verificabilidade do significado e, em vez disso, enfatiza a importância da confirmação empírica das teorias científicas. Popper, no entanto, argumenta que a verificação e a confirmação não desempenharam nenhum papel na formulação de um critério satisfatório de demarcação. Em vez disso, Popper propõe que as teorias científicas são caracterizadas por serem ousadas de duas maneiras relacionadas. Primeiro, as teorias científicas discordam regularmente das visões aceitas do mundo baseadas no senso comum ou em compromissos teóricos anteriores. Para um observador inculto, por exemplo, pode parecer óbvio que a Terra é estacionária, enquanto o Sol se move rapidamente em torno dela. No entanto, Copérnico postulou que a Terra de fato girava em torno do sol.

De maneira semelhante, não parece que uma árvore e um ser humano compartilham um ancestral comum, mas é isso que afirma a teoria da evolução de Darwin pela seleção natural. Como observa Popper, no entanto, esse tipo de ousadia não é exclusivo das teorias científicas, uma vez que a maioria das teorias mitológicas e metafísicas também faz afirmações ousadas e contraintuitivas sobre a natureza da realidade. Por exemplo, os relatos da criação do mundo fornecidos por várias religiões seriam considerados ousados nesse sentido, mas isso não significa que eles sejam considerados teorias científicas.

Com isso em mente, ele continua argumentando que as teorias científicas se distinguem das teorias não científicas por um segundo tipo de ousadia: elas fazem afirmações testáveis que observações futuras podem revelar ser falsas. Essa ousadia equivale, portanto, a uma disposição de correr o risco de estar errado. Na visão de Popper, os cientistas que investigam uma teoria fazem tentativas repetidas e honestas

de falsificá-la, enquanto os adeptos de teorias pseudocientíficas ou metafísicas rotineiramente tomam medidas para fazer com que a realidade observada se ajuste às previsões da teoria. Popper descreve sua proposta da seguinte forma:

Assim, minha proposta era, e é, que é esta segunda ousadia, juntamente com a prontidão em buscar testes e refutações, que distinguia a ciência “empírica” da não-ciência e, especialmente, dos mitos e metafísicas pré-científicas (1974, pp. 980-981)

Em outros lugares, Popper chama a atenção para o fato de que as teorias científicas são caracterizadas por possuírem falsificadores potenciais – isto é, que fazem afirmações sobre o mundo que podem ser descobertas como falsas. Se essas afirmações forem, de fato, consideradas falsas, então a teoria como um todo é considerada falsificada. As teorias não científicas, por outro lado, não têm tais falsificadores em potencial – não há literalmente nenhuma observação possível que possa servir para falsificar essas teorias.

A proposta falsificacionista de Popper difere do critério de verificabilidade de várias maneiras importantes. Em primeiro lugar, Popper não sustenta que afirmações não científicas não tenham sentido. Em vez disso, ele argumenta que tais alegações infalsificáveis podem muitas vezes servir a papéis importantes em contextos científicos e filosóficos, mesmo que sejamos incapazes de verificar sua veracidade ou falsidade. Em segundo lugar, embora Popper seja um realista que sustenta que as teorias científicas visam a verdade (ver Seção 4), ele não pensa que a evidência empírica possa nos fornecer motivos para acreditar que uma teoria é verdadeira ou provavelmente verdadeira.

Nesse sentido, Popper é um falibilista que sustenta que, embora a teoria particular não falsificada que adotamos possa ser verdadeira, nunca

poderíamos saber se esse é o caso. Por essas mesmas razões, Popper sustenta que é impossível fornecer justificativa para a crença de que uma determinada teoria científica é verdadeira. Finalmente, onde outros veem a ciência progredindo ao confirmar a verdade de várias afirmações particulares, Popper descreve a ciência como progredindo em um modelo evolutivo, com observações selecionando teorias inadequadas ao falsificá-las.

a. Popper sobre física e psicanálise

Para ver como o falsificacionismo funciona na prática, será útil considerar um dos exemplos mais memoráveis de Popper: o contraste entre a teoria da relatividade geral de Einstein e as teorias da psicanálise defendidas por Sigmund Freud e Alfred Adler. Podemos resumir as teorias da seguinte maneira:

Relatividade Geral (RG): A teoria da relatividade especial de Einstein postula que a velocidade da luz observada no vácuo será a mesma para todos os observadores, independentemente de qual direção ou a que velocidade esses observadores estão se movendo. A RG permite que essa teoria seja aplicada a casos em que a aceleração ou a gravidade desempenham um papel, especificamente tratando a gravidade como uma espécie de distorção ou curvatura no espaço-tempo criada por objetos massivos.

Psicanálise: A teoria da psicanálise sustenta que o comportamento humano é conduzido, pelo menos em parte, por desejos e motivos inconscientes. Por exemplo, Freud postulou a existência do id, uma parte inconsciente da psique humana que visa satisfazer desejos instintivos, independentemente de isso ser racional. No entanto, os desejos do id

podem ser mediados ou substituídos em certas circunstâncias por sua interação com o ego egoísta e o superego moral.

Como podemos ver, ambas as teorias fazem afirmações ousadas e contra-intuitivas sobre a natureza fundamental da realidade. Além disso, ambas as teorias podem explicar fenômenos previamente observados; por exemplo, RG permite uma descrição precisa do periélio observado de Mercúrio, enquanto a psicanálise implica que é possível que as pessoas ajam consistentemente de maneiras que vão contra seus próprios interesses de longo prazo. Finalmente, ambas as teorias tiveram apoio significativo entre seus pares acadêmicos quando Popper começou a escrever sobre essas questões.

Popper argumenta, no entanto, que a RG é científica, enquanto a psicanálise não é. A razão para isso tem a ver com a testabilidade da teoria de Einstein. Quando jovem, Popper ficou especialmente impressionado com o teste de RG de Arthur Eddington em 1919, que envolvia observar durante um eclipse solar o grau em que a luz de estrelas distantes mudava ao passar pelo sol. É importante ressaltar que as previsões de RG em relação à mudança de magnitude discordavam da teoria então dominante da mecânica newtoniana. A observação de Eddington serviu assim como um experimento crucial para decidir entre as teorias, já que era impossível para ambas as teorias fornecer previsões precisas.

Necessariamente, pelo menos uma teoria seria falsificada pelo experimento, o que daria uma forte razão para os cientistas aceitarem sua rival não falsificada. Na visão de Popper, o esforço contínuo dos cientistas para projetar e realizar esses tipos de experimentos potencialmente falsificadores desempenhou um papel central na escolha da teoria e distinguiu claramente a teorização científica de outros tipos de atividades. Popper também toma o cuidado de observar que, na medida em que a RG

não era uma teoria de campo unificado, não havia dúvida de que a RG era a verdade completa, como o próprio Einstein enfatizou repetidamente. O status científico da RG, então, não tinha nada a ver com (1) a verdade da RG como uma teoria geral da física (a teoria já era sabidamente falsa) nem (2) a confirmação da RG por evidências (não se pode confirmar uma falsa teoria).

Em contraste com tais teorias paradigmaticamente científicas como RG, Popper argumenta que as teorias não científicas, como a psicanálise freudiana, não fazem nenhuma previsão que possa permitir que sejam falsificadas. A razão para isso é que essas teorias são compatíveis com todas as observações possíveis. Na visão de Popper, a psicanálise simplesmente não nos fornece detalhes adequados para descartar qualquer possível comportamento humano. Na ausência desses tipos de previsões precisas, a teoria pode ser feita para se adequar e fornecer uma suposta explicação de qualquer comportamento observado.

Para ilustrar esse ponto, Popper oferece o exemplo de dois homens, um que empurra uma criança na água com a intenção de afogá-la e outro que mergulha na água para salvar a criança. Popper observa que a psicanálise pode explicar essas duas ações aparentemente contraditórias. No primeiro caso, o psicanalista pode afirmar que a ação foi impulsionada por um componente reprimido do id (inconsciente) e, no segundo caso, que a ação resultou de uma sublimação bem-sucedida desse mesmo tipo de desejo pelo ego e pelo superego. O ponto generaliza que, independentemente de como uma pessoa realmente se comporta, a psicanálise pode ser usada para explicar o comportamento. Isso, por sua vez, nos impede de formular quaisquer experimentos cruciais que possam servir para falsificar a psicanálise. Popper escreve:

O ponto é muito claro. Nem Freud nem Adler excluem a ação de qualquer pessoa em particular de qualquer maneira particular, quaisquer que sejam as circunstâncias externas. Se um homem sacrificou sua vida para resgatar uma criança que se afogava (um caso de sublimação) ou se ele assassinou a criança por afogamento (um caso de repressão) não poderia ser previsto ou excluído pela teoria de Freud (1974, p. 985).

Popper admite que muitas vezes existem propósitos legítimos para postular teorias não científicas, e ele argumenta que as teorias que começam como não científicas podem mais tarde se tornar científicas, conforme determinamos métodos para gerar e testar previsões específicas com base nessas teorias. Popper oferece o exemplo da teoria de Copérnico de um universo centrado no sol, que inicialmente não produziu previsões potencialmente falsificadas e, portanto, não teria sido considerada científica pelos critérios de Popper. No entanto, astrônomos posteriores determinaram maneiras de testar a hipótese de Copérnico, tornando-a científica. Para Popper, então, a demarcação entre teorias científicas e não científicas não é fundamentada na natureza das entidades postuladas pelas teorias, pela verdade ou utilidade das teorias, ou mesmo pelo grau em que estamos justificados em acreditar em tais teorias.

b. Hipóteses auxiliares e ad hoc

Enquanto Popper consistentemente defende uma solução baseada na falsificação para o problema da demarcação ao longo de seu trabalho publicado, suas próprias explicações incluem uma série de qualificações para garantir um melhor ajuste com as realidades da prática científica. É nesse contexto que Popper apresenta várias de suas contribuições mais

notáveis à filosofia da ciência, incluindo hipóteses auxiliares versus hipóteses ad hoc, sentenças básicas e graus de verossimilhança.

Uma objeção imediata à proposta simples de falsificação esboçada na seção anterior é baseada na tese de Duhem-Quine, segundo o qual é, em muitos casos, impossível testar teorias científicas isoladamente. Por exemplo, suponha que um grupo de investigadores use RG para deduzir uma previsão sobre o periélio de Mercúrio, mas depois descobre que essa previsão discorda de suas medições. Essa falha pode levá-los a concluir que RG é falso; no entanto, o fracasso da previsão também pode ser plausivelmente atribuído à falsidade de alguma outra proposição na qual os cientistas confiaram para deduzir a previsão aparentemente falsificadora. Geralmente, há um grande número dessas proposições, abrangendo tudo, desde a ausência de erro humano até a precisão das teorias científicas subjacentes à construção e aplicação do equipamento de medição.

Popper reconhece que os cientistas rotineiramente atribuem o fracasso dos experimentos a fatores como esse e, além disso, concede que, em muitos casos, não há nada de censurável em fazê-lo. Na visão de Popper, a marca distintiva da investigação científica diz respeito às respostas dos investigadores a previsões fracassadas nos casos em que eles não abandonam completamente a teoria falsificada. Em particular, Popper argumenta que uma teoria científica pode ser legitimamente salva da falsificação pela introdução de uma hipótese auxiliar que permite a geração de novas previsões falsificáveis. Popper oferece um exemplo tirado do início do século 19, quando os astrônomos notaram que a órbita de Urano se desviava significativamente do que a mecânica newtoniana parecia prever. Nesse caso, os cientistas não trataram as leis de Newton como sendo falsificadas por tal observação. Em vez disso, eles

consideraram a hipótese auxiliar de que existia um planeta adicional e até agora não observado que estava influenciando a órbita de Urano. Eles então usaram essa hipótese auxiliar, juntamente com as equações da mecânica newtoniana, para prever onde esse planeta deveria estar localizado. Suas previsões foram bem-sucedidas e Netuno foi descoberto em 1846.

Popper contrasta esse método legítimo e científico de revisão teórica com o uso ilegítimo e não científico de hipóteses ad hoc para resgatar as teorias da falsificação. Aqui, uma hipótese ad hoc é aquela que não permite a geração de novas previsões falsificáveis. Popper dá o exemplo do marxismo, que ele argumenta originalmente ter feito previsões definitivas sobre a evolução da sociedade: o sistema capitalista de livre mercado se autodestruiria e seria substituído pela propriedade conjunta dos meios de produção, e isso aconteceria primeiro nas economias mais desenvolvidas.

No momento em que Popper estava escrevendo em meados do século 20, no entanto, parecia claro para ele que essas previsões eram falsas: as economias de livre mercado não haviam se autodestruído e as primeiras revoluções comunistas aconteceram em economias relativamente subdesenvolvidas. Os proponentes do marxismo, no entanto, não abandonaram a teoria como falsificada nem introduziram quaisquer novas hipóteses auxiliares falsificáveis que pudessem explicar as previsões fracassadas.

Em vez disso, eles adotaram hipóteses ad hoc que imunizaram o marxismo contra qualquer observação potencialmente falsificadora. Por exemplo, a persistência contínua do capitalismo pode ser atribuída à ação dos contrarrevolucionários, mas sem fornecer um relato de quais ações específicas foram essas, ou que novas previsões específicas sobre a

sociedade deveríamos esperar. Popper conclui que, embora o marxismo tenha sido originalmente uma teoria científica:

Ele quebrou a regra metodológica de que devemos aceitar a falsificação e imunizou-se contra as refutações mais flagrantes de suas previsões. Desde então, pode ser descrito apenas como não-ciência – como um sonho metafísico, se preferir, casado com uma realidade cruel (1974, p. 985).

c. Sentenças básicas e o papel da convenção

Uma segunda complicação para a simples teoria da falsificação que acabamos de descrever diz respeito ao caráter das observações que contam como falsificadores potenciais de uma teoria. O problema aqui é que as decisões sobre aceitar ou não uma observação aparentemente falsificadora nem sempre são diretas. Por exemplo, sempre existe a possibilidade de que uma determinada observação não seja uma representação precisa do fenômeno, mas, em vez disso, reflita um viés teórico ou um erro de medição por parte do(s) observador(es). Exemplos desse tipo de fenômeno são comuns e ocorrem em uma variedade de contextos: estudantes obtendo resultados “errados” em testes de laboratório, um pequeno grupo de pesquisadores relatando resultados que discordam daqueles obtidos pela comunidade de pesquisa mais ampla e assim por diante.

Em qualquer caso específico em que haja suspeita de viés ou erro, Popper observa que os pesquisadores podem introduzir uma hipótese auxiliar falsificável que nos permita testar isso. E, em muitos casos, é exatamente isso que eles fazem: os alunos refazem o teste até obter os resultados esperados, ou outros grupos de pesquisa tentam replicar o resultado anômalo obtido. Popper argumenta que esta técnica não pode

resolver o problema em geral, no entanto, uma vez que quaisquer hipóteses auxiliares que os pesquisadores introduzam e testem estarão elas mesmas abertas à disputa da mesma maneira, e assim por diante *ad infinitum*. Se a ciência deve prosseguir, deve haver algum ponto em que o processo de tentativa de falsificação pare.

A fim de resolver essa regressão aparentemente viciosa, Popper introduz a ideia de uma afirmação básica, que é uma afirmação empírica que pode ser usada tanto para determinar se uma dada teoria é falsificável e, portanto, científica quanto, quando apropriado, para corroborar hipóteses falsificadoras. De acordo com Popper, afirmações básicas são “afirmações que afirmam que um evento observável está ocorrendo em uma certa região individual do espaço e do tempo” (1959, p. 85). Mais especificamente, declarações básicas devem ser singulares e existenciais (o requisito formal) e ser testáveis pela observação intersubjetiva (o requisito material).

Na visão de Popper, “há um corvo na região do espaço-tempo k ” contaria como uma declaração básica, uma vez que faz uma afirmação sobre um corvo individual cuja existência, ou falta dela, poderia ser determinada por observadores localizados apropriadamente. Em contraste, a afirmação existencial negativa “não há corvos na região do espaço-tempo k ” não faz isso e, portanto, falha em se qualificar como uma afirmação básica.

A fim de evitar a regressão infinita aludida anteriormente, em que as próprias declarações básicas devem ser testadas para justificar seu status de falsificadores em potencial, Popper apela para o papel desempenhado pela convenção e o que ele chama de “relatividade das declarações básicas”. Ele escreve da seguinte forma:

Todo teste de uma teoria, resultando em sua colaboração ou falsificação, deve parar em alguma declaração básica ou outra que decidimos aceitar. Se não chegarmos a nenhuma decisão e não aceitarmos uma afirmação básica ou outra, então o teste não levará a lugar nenhum... Este procedimento não tem fim natural. Assim, se o teste deve nos levar a algum lugar, nada resta senão parar em um ponto ou outro e dizer que estamos satisfeitos, por enquanto. (1959, pág. 86)

A partir disso, Popper conclui que a contagem de uma determinada declaração como uma declaração básica requer o consenso da comunidade científica relevante – se a comunidade decidir aceitá-la, ela contará como uma declaração básica; se a comunidade não a aceitar como básica, deve-se fazer um esforço para testar a afirmação, usando-a junto com outras afirmações para deduzir uma afirmação que a comunidade relevante aceitará como básica. Finalmente, se a comunidade científica não conseguir chegar a um consenso sobre o que contaria como um falsificador para a declaração contestada, a declaração em si, apesar das aparências iniciais, pode não ser realmente empírica ou científica no sentido relevante.

d. Indução, Corroboração e Verossimilhança

A falsificação também desempenha um papel fundamental na solução proposta por Popper para o infame problema da indução de David Hume. Na interpretação de Popper, o problema de Hume envolve a impossibilidade de justificar a crença em leis gerais com base em evidências que dizem respeito apenas a instâncias particulares. Popper concorda com Hume que o raciocínio indutivo nesse sentido não pode ser justificado e, portanto, rejeita a ideia de que evidências empíricas sobre

indivíduos particulares, como previsões bem-sucedidas, sejam de alguma forma relevantes para confirmar a verdade de leis ou teorias científicas gerais. Isso coloca a visão de Popper em contraste explícito com empiristas lógicos como Carnap e Hempel, que desenvolveram extensos sistemas matemáticos de lógica indutiva destinados a explicar o grau de confirmação de teorias científicas por evidências empíricas.

Popper argumenta que existem, de fato, dois problemas de indução intimamente relacionados: o *problema lógico da indução* e o *problema psicológico da indução*. O primeiro problema diz respeito à possibilidade de justificar a crença na verdade ou falsidade de leis gerais com base em evidências empíricas que dizem respeito apenas a indivíduos específicos. Popper sustenta que o argumento de Hume a respeito desse problema “estabelece para sempre que todas as nossas leis ou teorias universais permanecem para sempre suposições, conjecturas [e] hipóteses” (1974, p. 1019). No entanto, Popper afirma que, embora uma previsão bem-sucedida seja irrelevante para confirmar uma lei, uma previsão fracassada pode imediatamente falsificá-la. Na visão de Popper, então, observar 1.000 cisnes brancos não aumenta nossa confiança de que a hipótese “todos os cisnes são brancos” é verdadeira; no entanto, a observação de um único cisne negro pode, sujeita às ressalvas mencionadas nas seções anteriores, falsear essa mesma hipótese.

Em contraste com o problema lógico da indução, o problema psicológico da indução diz respeito à possibilidade de explicar por que pessoas razoáveis, não obstante, têm a expectativa de que instâncias não observadas obedecerão às mesmas leis gerais que obedeceram às instâncias previamente observadas. Hume tenta resolver o problema psicológico apelando para o hábito ou costume, mas Popper rejeita essa solução como inadequada, pois sugere que há um “choque entre a lógica

e a psicologia do conhecimento" (1974, p. 1019) e, portanto, que as crenças das pessoas em leis gerais são fundamentalmente irracionais.

Popper propõe resolver esses problemas gêmeos de indução, oferecendo uma explicação da preferência teórica que não se baseia na inferência indutiva e, assim, evita completamente os problemas de Hume. Embora os detalhes técnicos desse relato evoluam ao longo de seus escritos, ele enfatiza consistentemente dois pontos principais. Primeiro, ele sustenta que uma teoria com maior conteúdo informativo deve ser preferida a uma com menos conteúdo. Aqui, o conteúdo informativo é uma medida de quanto uma teoria exclui; grosso modo, uma teoria com conteúdo mais informativo faz um maior número de afirmações empíricas e, portanto, tem um maior grau de falsificabilidade. Em segundo lugar, Popper sustenta que uma teoria é corroborada ao passar por testes severos, ou "por previsões que eram altamente improváveis à luz de nosso conhecimento prévio (anterior à teoria que foi testada e corroborada)" (1963, p. 220).

É importante distinguir a afirmação de Popper de que uma teoria é corroborada por sobreviver a um teste severo da afirmação de que a visão empirista lógica de que uma teoria é indutivamente confirmada pela previsão bem-sucedida de eventos que, se a teoria fosse falsa, teria sido altamente improvável. De acordo com o último ponto de vista, uma previsão bem-sucedida desse tipo, sujeita a certas ressalvas, fornece evidências de que a teoria em questão é realmente verdadeira. A questão da escolha da teoria está intimamente ligada à da confirmação: os cientistas devem adotar qualquer teoria que seja mais provável à luz das evidências disponíveis.

Na visão de Popper, ao contrário, a corroboração não fornece nenhuma evidência de que a teoria em questão seja verdadeira, ou mesmo

que a teoria seja preferível a uma rival até agora não testada, mas ainda não falsificada. Em vez disso, uma teoria corroborada mostrou apenas que é o tipo de teoria que pode ser falsificada e, portanto, pode ser legitimamente classificada como científica. Embora uma teoria corroborada deva obviamente ser preferida a uma rival já falsificada (ver Seção 2), o verdadeiro trabalho aqui está sendo feito pela teoria falsificada, que se retirou da disputa.

Embora Popper rejeite consistentemente a ideia de que temos justificativa para acreditar que teorias científicas não falsificadas e bem corroboradas com altos níveis de conteúdo informativo são verdadeiras ou provavelmente verdadeiras, seu trabalho sobre graus de verossimilhança explora a ideia de que tais teorias são mais próximas da verdade do que as teorias falsificadas que elas substituíram. A ideia básica é a seguinte:

1. Para uma dada declaração H , seja o conteúdo de H a classe de todas as consequências lógicas de então, se H for verdadeiro, então todos os membros desta classe seriam verdadeiros; se H fosse falso, no entanto, apenas alguns membros dessa classe seriam verdadeiros, pois toda afirmação falsa tem pelo menos algumas consequências verdadeiras.

2. O conteúdo de H pode ser dividido em duas partes: o conteúdo de verdade que consiste em todas as consequências verdadeiras de H e o conteúdo de falsidade, que consiste em todas as consequências falsas de H .

3. A verossimilhança de H é definida como a diferença entre o conteúdo de verdade de H e o conteúdo de falsidade de H . Isso pretende capturar a ideia de que uma teoria com maior verossimilhança implicará mais verdades e menos falsidades do que uma teoria com menos verossimilhança.

Com essa definição em mãos, pode agora parecer que Popper poderia incorporar a verdade em seu relato de sua preferência teórica: teorias não falsificadas com altos níveis de conteúdo informativo estavam mais próximas da verdade do que as teorias falsificadas que substituíram ou suas teorias não falsificadas, mas menos concorrentes informativos. Infelizmente, porém, essa definição não funciona, como mostram os argumentos de Tichý (1974), Miller (1974), Harris (1974) e outros. Tichý e Miller, em particular, demonstram que a definição proposta por Popper não pode ser usada para comparar a verossimilhança relativa de falsas teorias, que é o principal objetivo de Popper ao introduzir a noção de verossimilhança. Enquanto Popper (1976) explora maneiras de modificar sua proposta para lidar com esses problemas, ele nunca é capaz de fornecer uma definição formal satisfatória de verossimilhança.

3. Críticas ao Falsificacionismo

Embora o relato de Popper sobre a metodologia científica tenha continuado a ser influente, ele também enfrentou uma série de sérias objeções. Essas objeções, juntamente com o surgimento de explicações alternativas do raciocínio científico, levaram muitos filósofos da ciência a rejeitar a metodologia falsificacionista de Popper. Embora uma lista abrangente dessas críticas e alternativas esteja além do escopo deste verbete, os leitores interessados são encorajados a consultar Kuhn (1962), Salmon (1967), Lakatos (1970, 1980), Putnam (1974), Jeffrey (1975), Feyerabend (1975), Hacking (1983) e Howson e Urbach (1989).

Uma crítica ao falsificacionismo envolve a relação entre teoria e observação. Thomas Kuhn, entre outros, argumenta que a observação é em si fortemente carregada de teoria, no sentido de que o que se observa é muitas vezes significativamente afetado pelas crenças teóricas

anteriormente mantidas. Por causa disso, aqueles que defendem teorias diferentes podem relatar observações radicalmente diferentes, mesmo quando ambos observam os mesmos fenômenos. Por exemplo, Kuhn argumenta que aqueles que trabalham dentro do paradigma fornecido pela mecânica newtoniana clássica podem genuinamente ter observações diferentes daqueles que trabalham dentro do paradigma muito diferente da mecânica relativística.

A descrição de sentenças básicas de Popper sugere que ele reconhece claramente tanto a existência desse tipo de fenômeno quanto seu potencial para causar problemas para tentativas de falsificar teorias. Sua solução para isso, no entanto, depende crucialmente da capacidade da comunidade científica geral de chegar a um consenso sobre quais declarações contam como básicas e, portanto, podem ser usadas para formular testes das teorias concorrentes. Esse remédio, no entanto, parece menos atraente na medida em que os defensores de diferentes teorias consistentemente se veem incapazes de chegar a um acordo sobre quais sentenças contam como básicas. Por exemplo, é importante para o exemplo de Popper do experimento de Eddington que tanto os proponentes da mecânica clássica quanto os da mecânica relativística pudessem reconhecer os relatos de Eddington sobre suas observações como sentenças básicas no sentido relevante - isto é, certos resultados possíveis falsificariam as leis newtonianas da mecânica clássica, enquanto outros resultados possíveis falsificariam RG.

Se, por outro lado, os adeptos de teorias rivais discordassem consistentemente sobre se certos relatórios poderiam ou não ser contados como sentenças básicas, isso impediria observações como a de Eddington de desempenhar qualquer papel importante na escolha da teoria. Em vez disso, os resultados de qualquer experimento potencialmente falsificador

seriam interpretados por uma parte da comunidade como falsificando uma teoria particular, enquanto uma seção diferente da comunidade exigiria que esses próprios relatórios fossem submetidos a mais testes. Dessa forma, as divergências sobre o status das sentenças básicas impediriam efetivamente que as teorias fossem falsificadas.

Essa suposta falha em distinguir claramente as afirmações básicas que formaram a base empírica de outras afirmações mais teóricas também teria consequências para o critério de demarcação proposto por Popper, que sustenta que as teorias científicas devem permitir a dedução de sentenças básicas cuja verdade ou falsidade pode ser verificada por observadores devidamente localizados. Se, ao contrário do relato de Popper, não há uma categoria distinta de sentenças básicas dentro da prática científica real, então seu método proposto para distinguir a ciência da não-ciência falha.

Uma segunda crítica relacionada à falsificabilidade afirma que a falsificação falha em fornecer uma imagem precisa da prática científica. Especificamente, muitos historiadores e filósofos da ciência argumentaram que os cientistas raramente desistem de suas teorias diante de previsões fracassadas, mesmo nos casos em que são incapazes de identificar hipóteses auxiliares testáveis. Por outro lado, tem sido sugerido que os cientistas rotineiramente adotam e fazem uso de teorias que eles sabem que já são falsificadas. Em vez disso, os cientistas geralmente se apegam a essas teorias, a menos e até que surja uma teoria alternativa melhor.

Por exemplo, Lakatos (1970) descreve um caso hipotético em que cientistas pré-Einsteinianos descobrem um novo planeta cujo comportamento aparentemente viola a mecânica clássica. Lakatos argumenta que, em tal caso, os cientistas certamente tentariam explicar

essas discrepâncias observadas da maneira que Popper defende - por exemplo, levantando a hipótese da existência de um planeta ou nuvem de poeira até então não observado. Em contraste com o que ele acredita que Popper está argumentando, no entanto, Lakatos afirma que o fracasso de tais hipóteses auxiliares não os levaria a abandonar a mecânica clássica, uma vez que eles não tinham nenhuma teoria alternativa à qual recorrer.

Na mesma linha, Putnam (1975) argumenta que a ampla aceitação inicial da mecânica newtoniana teve pouco ou nada a ver com previsões falsificáveis, uma vez que a teoria fez muito poucas delas. Em vez disso, os cientistas ficaram impressionados com o sucesso da teoria em explicar fenômenos previamente estabelecidos, como as órbitas dos planetas e o comportamento das marés. Putnam argumenta que, na visão de Popper, aceitar tal teoria não corroborada pareceria irracional.

Finalmente, Hacking (1983) argumenta que muitos aspectos da prática científica comum, incluindo uma ampla variedade de observações e experimentos, não podem ser plausivelmente interpretados como tentativas de falsificar ou corroborar qualquer teoria ou hipótese em particular. Em vez disso, os cientistas realizam regularmente experimentos que têm pouca ou nenhuma influência em suas teorias atuais e medem quantidades sobre as quais essas teorias não fazem nenhuma afirmação específica.

Ao considerar a força de tais críticas, vale a pena notar várias coisas. Em primeiro lugar, vale lembrar que Popper defende o falsificacionismo como uma proposta normativa e metodológica de como a ciência deve funcionar em certos tipos de casos e não como uma descrição empírica destinada a capturar com precisão todos os aspectos da prática científica histórica. Em segundo lugar, Popper não se compromete com a tese implausível de que as teorias que fornecem previsões falsas sobre um

fenômeno particular devem ser imediatamente abandonadas, mesmo que não seja aparente quais hipóteses auxiliares devem mudar. Isso é especialmente verdadeiro na ausência de qualquer teoria rival que produza uma previsão correta. Por exemplo, a mecânica newtoniana tinha problemas bem conhecidos com a previsão de certos tipos de fenômenos, como a órbita de Mercúrio, nos anos que antecederam as propostas de Einstein sobre relatividade especial e geral. A proposta de Popper não implica que essas falhas de previsão deveriam ter levado os cientistas do século XIX a abandonar essa teoria.

Dito isto, o próprio Popper argumenta que a metodologia do falsificacionismo desempenhou um papel importante na história da ciência e que a adoção de sua proposta não exigiria uma revisão completa da metodologia científica existente. Se acontece que os cientistas raramente, ou nunca, fazem escolhas teóricas com base em experimentos cruciais que falsificam uma teoria ou outra, então a proposta metodológica de Popper parece ser consideravelmente menos atraente.

Uma crítica final diz respeito à explicação de Popper sobre a corroboração e o papel que ela desempenha na escolha da teoria. A explicação dedutiva de Popper sobre o teste e a adoção de teorias postula que é racional escolher teorias altamente informativas e bem corroboradas, mesmo que não tenhamos bases indutivas para pensar que essas teorias provavelmente sejam verdadeiras. Por exemplo, Popper rejeita explicitamente a ideia de que a corroboração pretende ser um análogo da probabilidade subjetiva ou lógica de que uma teoria seja verdadeira, dada a evidência disponível. Essa ideia é central tanto para a solução proposta por Popper para o problema da indução quanto para suas críticas aos programas indutivistas concorrentes ou "Bayesianos".

Muitos filósofos da ciência, no entanto, incluindo Salmon (1967, 1981), Jeffrey (1975), Howson (1984a) e Howson e Urbach (1989), objetaram a esse aspecto da explicação de Popper. Uma linha de crítica se concentrou na medida em que a falsificação de Popper oferece uma alternativa legítima às propostas indutivistas que Popper critica. Por exemplo, Jeffrey (1975) aponta que é tão difícil falsificar conclusivamente uma hipótese quanto verificá-la conclusivamente, e ele argumenta que o Bayesianismo, com sua ênfase no grau em que a evidência empírica suporta uma hipótese, é muito mais estreitamente alinhado com a prática científica do que o programa de Popper.

Uma linha de objeção relacionada concentrou-se na afirmação de Popper de que é racional para os cientistas confiar em teorias corroboradas, uma afirmação que desempenha um papel central em sua solução proposta para o problema da indução. Urbach (1984) argumenta que, na medida em que Popper está comprometido com a afirmação de que toda hipótese universal tem probabilidade zero de ser verdadeira, ele não pode explicar a racionalidade de adotar uma teoria corroborada em detrimento de uma já falsificada, uma vez que ambas têm a mesma probabilidade (zero) de ser verdade.

Tomando uma abordagem diferente, Salmon (1981) questiona se, na visão de Popper, seria racional usar hipóteses corroboradas para fins de previsão. Afinal, a corroboração é inteiramente uma questão de desempenho passado das hipóteses – uma hipótese corroborada é aquela que sobreviveu a testes empíricos severos. A explicação de Popper, no entanto, não nos fornece nenhuma razão para pensar que esta hipótese terá previsões mais precisas sobre o futuro do que qualquer uma das infinitas hipóteses concorrentes não corroboradas que também são

logicamente compatíveis com todas as evidências observadas até este momento.

Se essas objeções relativas à corroboração estiverem corretas, parece que a explicação de Popper sobre a escolha da teoria é (1) vulnerável aos mesmos tipos de problemas e quebra-cabeças que afligem as explicações da escolha da teoria com base na indução ou (2) não funciona como uma explicação de escolha de teoria em tudo.

Embora os tipos de objeções mencionados aqui tenham levado muitos a abandonar o falsificacionismo, David Miller (1998) fornece uma tentativa recente e sustentada de defender um racionalismo crítico de estilo popperiano. Para mais detalhes sobre os debates sobre confirmação e indução, veja as entradas em "Confirmação e Indução e Evidência".

4. Realismo, Mecânica Quântica e Probabilidade

Enquanto Popper sustenta que é impossível para nós justificar afirmações de que determinadas teorias científicas são verdadeiras, ele também defende a visão realista de que "o que tentamos na ciência é descrever e (tanto quanto possível) explicar a realidade" (1975, p. 40). Embora Popper admita que o realismo é, de acordo com seus próprios critérios, uma visão metafísica irrefutável sobre a natureza, ele, no entanto, pensa que temos boas razões para aceitar o realismo e rejeitar visões antirrealistas como o idealismo ou o instrumentalismo. Em particular, ele argumenta que o realismo é tanto parte do senso comum quanto implicado por nossas melhores teorias científicas. Em contraste, ele afirma que os argumentos mais proeminentes para o antirrealismo são baseados em uma "busca equivocada de certeza ou de fundamentos seguros sobre os quais construir" (1975, p. 42).

Popper enfatiza consistentemente que as teorias científicas devem ser interpretadas como tentativas de descrever uma realidade independente da mente. Por causa disso, ele rejeita a interpretação de Copenhague da mecânica quântica, na qual o ato de medição humana é visto como desempenhando um papel fundamental no colapso da função de onda e fazendo com que uma partícula assuma aleatoriamente uma determinada posição ou momento. Em particular, Popper se opõe à ideia, que ele associa à interpretação de Copenhague, de que as equações probabilísticas que descrevem os resultados de medições potenciais de fenômenos quânticos são sobre os estados subjetivos dos observadores humanos, ao invés de propriedades físicas existentes independentes da mente, como as posições ou momentos das partículas.

É no contexto desse debate sobre a mecânica quântica que Popper introduz pela primeira vez sua teoria da propensão da probabilidade. A aplicabilidade dessa teoria, no entanto, se estende muito além do mundo quântico, e Popper argumenta que ela pode ser usada para interpretar os tipos de afirmações sobre probabilidade que surgem tanto em outras áreas da ciência quanto na vida cotidiana. A teoria da propensão de Popper sustenta que as probabilidades são afirmações objetivas sobre o mundo externo independente da mente e que é possível que haja probabilidades de caso único para eventos não recorrentes.

Popper propõe sua teoria da propensão como uma variante das teorias de frequência relativa de probabilidade defendidas por positivistas lógicos como Richard von Mises e Hans Reichenbach. De acordo com versões simples da teoria da frequência, a probabilidade de um evento do tipo *e* pode ser definida como a frequência relativa de *e* em uma grande, ou talvez até infinita, classe de referência. Por exemplo, a afirmação de que “a probabilidade de obter um seis em um dado justo é $1/6$ ” pode ser

entendida como a afirmação de que, em uma longa sequência de jogadas com um dado justo (a classe de referência), seis viriam até $1/6$ do tempo.

As principais alternativas à teoria da frequência que preocupam Popper são as teorias lógicas e subjetivas da probabilidade, segundo as quais afirmações sobre probabilidade devem ser entendidas como afirmações sobre a força da evidência ou grau de crença em alguma proposição. De acordo com esses pontos de vista, a afirmação de que “a probabilidade de obter um seis em um dado justo é $1/6$ ” pode ser entendida como uma afirmação sobre nossa falta de evidência – se tudo o que sabemos é que o dado é justo, então não temos motivos para pensar que qualquer número específico, como um seis, tem mais probabilidade de aparecer na próxima jogada do que qualquer um dos outros cinco números possíveis.

Como outros defensores das teorias da frequência, Popper argumenta que as teorias lógicas ou subjetivas interpretam incorretamente as afirmações científicas sobre a probabilidade como sendo sobre os investigadores científicos e as evidências que eles têm à sua disposição, em vez do mundo externo que estão investigando. No entanto, Popper argumenta que as teorias de frequência tradicionais não podem explicar probabilidades de caso único. Por exemplo, um teórico da frequência não teria nenhum problema em responder perguntas sobre “a probabilidade de chover em um dia de agosto escolhido arbitrariamente”, já que os dias de agosto formam uma classe de referência.

Por outro lado, questões sobre a probabilidade de chover em um determinado dia futuro de agosto levantam problemas, uma vez que cada dia específico ocorre apenas uma vez. Na melhor das hipóteses, as teorias de frequência nos permitem dizer que a probabilidade de chover naquele dia específico é 0 ou 1, embora não saibamos qual.

Na visão de Popper, a falha em fornecer tratamento adequado de probabilidades de caso único é grave, especialmente considerando o que ele viu como a centralidade de tais probabilidades na mecânica quântica. Para resolver esse problema, Popper propõe que as probabilidades sejam tratadas como as propensões das configurações experimentais para produzir certos resultados, em vez de serem derivadas da classe de referência de resultados produzidos pela execução desses experimentos. Na visão da propensão, os resultados dos experimentos são importantes porque nos permitem testar hipóteses sobre os valores de certas probabilidades; no entanto, os resultados não fazem parte da probabilidade em si. Popper argumenta que isso resolve o problema da probabilidade de caso único, uma vez que podem existir propensões mesmo para experimentos que acontecem apenas uma vez. Importante,

Popper não exige que esses experimentos utilizem a intervenção humana – em vez disso, a própria natureza pode realizar experimentos, cujos resultados podemos observar. Por exemplo, a teoria da propensão deveria, em teoria, ser capaz de dar sentido às afirmações sobre a probabilidade de chover em um determinado dia, mesmo que a configuração experimental neste caso seja constituída por fenômenos meteorológicos que ocorrem naturalmente.

Popper argumenta que a teoria da propensão da probabilidade ajuda a fornecer as bases para uma solução realista para o problema de medição dentro da mecânica quântica. Ao contrário da interpretação de Copenhague, que postula que as probabilidades discutidas na mecânica quântica refletem a ignorância dos observadores, Popper argumenta que essas probabilidades são de fato as propensões das configurações experimentais para produzir certos resultados. Interpretados dessa forma, ele argumenta que eles não levantam dilemas metafísicos interessantes

além daqueles levantados pela mecânica clássica e que são igualmente passíveis de uma interpretação realista. Popper dá o exemplo de jogar uma moeda, que ele argumenta ser estritamente análogo aos experimentos realizados na mecânica quântica: se nossa configuração experimental consistir em simplesmente jogar a moeda, então a probabilidade de obter cara é $1/2$.

Se a configuração experimental, no entanto, for expandida para incluir os resultados de nossa observação do centavo e, portanto, incluir o resultado do próprio experimento, então a probabilidade será 0 ou 1. Isso, no entanto, não envolve postular qualquer colapso da função de onda causada meramente pelo ato de observação humana. Em vez disso, o que ocorreu é simplesmente uma mudança na configuração experimental. Depois de incluirmos o resultado da medição em nossa configuração, a probabilidade de um determinado resultado se tornará trivialmente 0 ou 1.

5. Metodologia nas Ciências Sociais

Muito do trabalho inicial de Popper sobre a metodologia da ciência está preocupado com a física e campos intimamente relacionados, especialmente aqueles em que a experimentação desempenha um papel central. Na visão de Popper, que foi discutida em detalhes nas seções anteriores, essas ciências progridem formulando uma teoria e, em seguida, projetando cuidadosamente experimentos e observações com o objetivo de falsificar a suposta teoria. A possibilidade sempre presente de que uma teoria possa ser falsificada por esses tipos de testes é, na visão de Popper, precisamente o que diferencia as ciências legítimas, como a física, das atividades não científicas, como a metafísica filosófica, a psicanálise freudiana ou a criação de mitos.

Esse quadro torna-se um pouco mais complicado, entretanto, quando consideramos a metodologia em ciências sociais como a sociologia e a economia, onde a experimentação desempenha um papel muito menos central. Na visão de Popper, existem problemas significativos com muitos dos métodos usados nessas disciplinas. Em particular, Popper argumenta contra o que ele chama de historicismo, que ele descreve como “uma abordagem das ciências sociais que assume que a *previsão histórica* é seu objetivo principal, e que assume que esse objetivo é alcançável descobrindo os 'ritmos' ou 'padrões', as 'leis' ou 'tendências' que fundamentam a evolução da história” (1957, p. 3).

O argumento central de Popper contra o historicismo afirma que, na medida em que toda a história humana é um processo singular que ocorre apenas uma vez, é impossível formular e testar quaisquer leis gerais sobre a história. Isso contrasta fortemente com disciplinas como a física, em que a formulação e o teste de leis desempenham um papel central no progresso. Por exemplo, as leis potenciais da gravitação podem ser testadas por observações de movimentos planetários, por experimentos controlados relativos às taxas de queda de objetos perto da superfície da Terra ou de várias outras maneiras. Se as teorias relevantes forem falsificadas, os cientistas podem responder facilmente, por exemplo, alterando uma ou mais hipóteses auxiliares e, em seguida, realizando experimentos adicionais na nova teoria ligeiramente modificada. Em contraste, uma lei que pretende descrever o progresso futuro da história em sua totalidade não pode ser facilmente testada dessa maneira. Mesmo que uma determinada previsão sobre a ocorrência de algum determinado evento esteja incorreta, não há como alterar a teoria para retestá-la – cada evento histórico ocorre apenas uma vez, descartando assim a possibilidade de realizar mais testes sobre esse evento. Popper também rejeita a afirmação de que

é possível formular e testar leis de escopo mais limitado, como aquelas que pretendem descrever um processo evolutivo que ocorre em múltiplas sociedades, ou que tentam capturar uma tendência dentro de uma dada sociedade.

A oposição de Popper ao historicismo também é evidente em suas objeções ao que ele chama de engenharia social utópica, que envolve tentativas dos governos de reestruturar fundamentalmente toda a sociedade com base em um plano ou projeto geral. Na visão de Popper, o problema novamente diz respeito à impossibilidade de realizar testes críticos da eficácia de tais planos. Essa impossibilidade se deve ao holismo dos planos utópicos, que envolvem mudar tudo ao mesmo tempo.

Quando as ações dos planejadores falham – como Popper pensa que é inevitavelmente o caso das intervenções humanas na sociedade – em alcançar os resultados previstos, os planejadores não têm nenhum método para determinar o que em particular deu errado com seu plano. Essa falta de testabilidade, por sua vez, significa que não há como os engenheiros utópicos melhorarem seus planos. Esse argumento, entre outros, desempenha um papel central na crítica de Popper ao marxismo e ao totalitarismo em *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945). Mais detalhes sobre a filosofia política de Popper, incluindo sua crítica às sociedades totalitárias, podem ser encontrados aqui.

No lugar do historicismo e do holismo utópico, Popper argumenta que as ciências sociais deveriam abraçar tanto o individualismo metodológico quanto a análise situacional. Na definição de Popper, o individualismo metodológico é a visão de que o comportamento das instituições sociais deve ser analisado em termos dos comportamentos dos seres humanos individuais que os compõem. Esse individualismo é motivado, em parte, pela afirmação de Popper de que muitas instituições

sociais importantes, como o mercado, não são o resultado de nenhum desígnio consciente, mas surgem de ações descoordenadas de indivíduos com motivações amplamente díspares. Hipóteses científicas sobre o comportamento de tais instituições não planejadas, então, devem ser formuladas em termos dos participantes constituintes.

A apresentação e defesa de Popper do individualismo metodológico está intimamente relacionada àquela fornecida pelo economista austríaco Frederich von Hayek (1942, 1943, 1944), com quem Popper manteve estreitas relações pessoais e profissionais durante a maior parte de sua vida. Tanto para Popper quanto para Hayek, a defesa do individualismo metodológico dentro das ciências sociais desempenha um papel fundamental em seu argumento mais amplo a favor das economias liberais de mercado e contra as economias planificadas.

Enquanto Popper endossa o individualismo metodológico, ele rejeita a doutrina do psicologismo, segundo a qual as leis sobre instituições sociais devem ser reduzidas a leis psicológicas relativas ao comportamento dos indivíduos. Popper se opõe a essa visão, que ele associa a John Stuart Mill, alegando que ela acaba desmoronando em uma forma de historicismo. O argumento pode ser resumido da seguinte forma: uma vez que começamos a tentar explicar ou prever o comportamento atualmente existente nas instituições em termos de motivos psicológicos dos indivíduos, percebemos rapidamente que esses motivos em si não podem ser entendidos sem referência ao ambiente social mais amplo dentro do qual esses motivos os indivíduos se encontram. A fim de eliminar a referência às instituições sociais particulares que compõem esse ambiente, somos então forçados a demonstrar como essas instituições eram elas mesmas um produto de motivos individuais que haviam operado dentro de algum outro ambiente social previamente existente. Isso, porém, leva

rapidamente a uma regressão insustentável, uma vez que os humanos sempre agem em ambientes sociais particulares e seus motivos não podem ser compreendidos sem referência a esses ambientes.

A única saída para o defensor do psicologismo é postular que tanto a origem quanto a evolução de todas as instituições humanas podem ser explicadas puramente em termos da psicologia humana. Popper argumenta que não há suporte histórico para a ideia de que alguma vez existiu uma origem das instituições sociais. Ele também argumenta que esta é uma forma de historicismo, na medida em que nos compromete a descobrir leis que regem a evolução da sociedade como um todo. Como tal, herda todos os problemas mencionados anteriormente.

No lugar do psicologismo, Popper endossa uma versão do individualismo metodológico baseado na análise situacional. Nesse método, começamos criando modelos abstratos das instituições sociais que desejamos investigar, como mercados ou instituições políticas. De acordo com o individualismo metodológico, esses modelos conterão, entre outras coisas, representações de agentes individuais. No entanto, em vez de estipular que esses agentes se comportarão de acordo com as leis que regem a psicologia humana individual, como faz o psicologismo, animamos o modelo assumindo que os agentes responderão apropriadamente de acordo com a lógica da situação. Popper chama essa restrição à construção de modelos dentro das ciências sociais de princípio da racionalidade.

Popper reconhece que tanto o princípio da racionalidade quanto os modelos construídos com base nele são empiricamente falsos – afinal, humanos reais muitas vezes respondem a situações de maneiras irracionais e inadequadas. Popper também rejeita, no entanto, a ideia de que o princípio da racionalidade deva ser pensado como um princípio

metodológico que é a priori imune a testes, uma vez que parte do que torna as teorias nas ciências sociais testáveis é o fato de que elas fazem afirmações definidas sobre o comportamento dos seres humanos individuais.

Em vez disso, Popper defende o uso do princípio da racionalidade na construção de modelos com base no fato de que geralmente é uma boa política evitar culpar a falsificação de um modelo pelas imprecisões introduzidas pelo princípio da racionalidade e que podemos aprender mais se culparmos as outras suposições de nossa análise situacional (1994, p. 177). Na visão de Popper, os erros introduzidos pelo princípio da racionalidade são geralmente pequenos, uma vez que os humanos são geralmente racionais. Mais importante, manter o princípio da racionalidade fixo torna muito mais fácil para nós formular testes cruciais de teorias rivais e fazer um progresso genuíno nas ciências sociais. Em contraste, se o princípio da racionalidade fosse relaxado, argumenta ele, quase não haveria restrições substantivas na construção de modelos.

6. Legado de Popper

Embora poucas afirmações individuais de Popper tenham escapado à crítica, suas contribuições para a filosofia da ciência são imensas. Como mencionado anteriormente, Popper foi um dos críticos mais importantes do programa empirista lógico inicial, e as críticas que ele fez ajudaram a moldar o trabalho futuro tanto dos empiristas lógicos quanto de seus críticos. Além disso, embora sua abordagem baseada na falsificação da metodologia científica não seja mais amplamente aceita na filosofia da ciência, ela desempenhou um papel fundamental na criação de bases para trabalhos posteriores no campo, incluindo o de Kuhn, Lakatos e Feyerabend, bem como como bayesianismo contemporâneo. Também é

plausível que a ampla popularidade do falsificacionismo – tanto dentro como fora da comunidade científica – tenha desempenhado um papel importante no reforço da imagem da ciência como uma atividade essencialmente empírica e no destaque das maneiras pelas quais o trabalho científico genuíno difere da assim chamada “pseudociência”. Finalmente, o trabalho de Popper em numerosas questões especializadas dentro da filosofia da ciência – incluindo verossimilhança, mecânica quântica, a teoria da propensão da probabilidade e individualismo metodológico – continuou a influenciar os pesquisadores contemporâneos.

7. Referências e Leitura Adicional

Seleções Popper (1985) é uma excelente introdução aos escritos de Popper para iniciantes, enquanto *A Filosofia de Karl Popper* (Schilpp 1974) contém uma extensa bibliografia da obra de Popper publicada antes da data, junto com numerosos ensaios críticos e as respostas de Popper a eles. Finalmente, *Busca sem fim* (1976) é uma versão expandida da “*Autobiografia Intelectual*” de Schilpp (1974), e fornece uma visão geral útil e não técnica de muitas das principais obras de Popper em suas próprias palavras.

a. Fontes primárias

- 1945. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. 2 volumes. Londres: Routledge.
- 1957. *A Pobreza do Historicismo*. Londres: Routledge. Originalmente publicado como uma série de três artigos em *Economica* 42, 43 e 46 (1944-1945).

- 1959. *A Lógica da Descoberta Científica*. Londres: Hutchinson. Esta é uma tradução para o inglês de *Logik der Forschung*, Viena: Springer (1935).
- 1959. "The Propensity Interpretation of Probability". *The British Journal for the Philosophy of Science* 10 (37): 25-42.
- 1963. *Conjecturas e Refutações: O Crescimento do Conhecimento Científico*. Londres: Routledge. Quinta edição 1989.
- 1970. "Ciência normal e seus perigos." Em *Criticism and the Growth of Knowledge*, editado por Imre Lakatos e Alan Musgrave 51-58
- 1972. *Conhecimento Objetivo: Uma Abordagem Evolutiva*. Oxford: Clarendon Press. Edição revisada de 1979.
- 1974. "Respostas aos meus críticos" e "Autobiografia intelectual". In: Schilpp, Paul Arthur, ed.
- 1974. *A Filosofia de Karl Popper*. 2 volumes. La Salle, Illinois: Tribunal aberto.
- 1976. *Busca sem fim*. Londres: Fontana. Edição revisada 1984.
- 1976. "Uma nota sobre a verossimilhança." *The British Journal for the Philosophy of Science* 27 (2): 147-59.
- 1978. "Natural Selection and the Emergence of Mind". *Dialética* 32 (3-4): 339-55.
- 1982. *O Universo Aberto: Um Argumento para o Indeterminismo*. Editado por WW Bartley III. Londres: Routledge.
- 1982. *Teoria Quântica e o Cisma na Física*. Editado por WW Bartley III. Nova York: Routledge.
- 1983. *Realismo e o Objetivo da Ciência*. Editado por WW Bartley III. Nova York: Routledge.
- 1985. *Seleções de Popper*. Editado por David W. Miller. Princeton: Princeton University Press.

- 1994. *O Mito do Quadro: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*. Editado por Mark Amadeus Notturmo. Londres: Routledge.
- 1999. *Toda a vida é resolução de problemas*. Londres: Routledge.

b. Fontes secundárias

- Ackerman, Robert John. 1976. *A Filosofia de Karl Popper*. Amherst: University of Mass. Press.
- Agassi, Joseph. 2014. *Popper e seus críticos populares: Thomas Kuhn, Paul Feyerabend e Imre Lakatos*. edição de 2014. Nova York: Springer.
- Blaug, Mark. 1992. *A Metodologia da Economia: Ou, Como os Economistas Explicam*. 2ª edição. Nova York: Cambridge University Press.
- Caldwell, Bruce J. 1991. "Clarifying Popper." *Jornal de Literatura Econômica* 29 (1): 1-33.
- CARNAP, Rudolf. 1936. "Testabilidade e Significado". *Filosofia da Ciência* 3 (4): 419-71. Continua em *Filosofia da Ciência* 4 (1): 1-40.
- CARNAP, Rudolf. 1995. *Uma Introdução à Filosofia da Ciência*. Nova York: Dover. Originalmente publicado como *Philosophical Foundations of Physics* (1966).
- CARNAP, Rudolf. 2003. *A Estrutura Lógica do Mundo e Pseudoproblemas em Filosofia*. Traduzido por Rolf A. George. Chicago e La Salle, Illinois: Corte Aberta. Originalmente publicado em 1928 como *Der logische Aufbau der Welte Scheinprobleme in der Philosophie*.
- Catton, Philip e Graham MacDonald, eds. 2004. *Karl Popper: Avaliações críticas*. Nova York: Routledge.

- Currie, Gregory e Alan Musgrave, eds. 1985. *Popper e as Ciências Humanas*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Edmonds, David e John Eidinow. 2002. *Wittgenstein's Poker: A história de uma discussão de dez minutos entre dois grandes filósofos*. Edição reimpressa. Nova York: Harper Perennial.
- FEYERABEND, Paul. 1975. *Contra o Método*. Londres; Nova York: New Left Books. Quarta edição 2010.
- Fuller, Steve. 2004. *Kuhn vs. Popper: A luta pela alma da ciência*. Nova York: Columbia University Press.
- GATTEL, Stefano. 2010. *Filosofia da Ciência de Karl Popper: Racionalidade sem Fundamentos*. Londres; Nova York: Routledge.
- Grünbaum, Adolf. 1976. "É a falseabilidade a pedra de toque da racionalidade científica? Karl Popper versus indutivismo. Em *Essays in Memory of Imre Lakatos*, editado por RS Cohen, PK Feyerabend e MW Wartofsky, 213-52. Dordrecht: Springer Holanda.
- Hackeando, Ian. 1983. *Representando e Intervindo: Tópicos Introdutórios na Filosofia da Ciência Natural*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press.
- Hacohen, Malachi Haim. 2002. *Karl Popper: Os Anos de Formação, 1902-1945: Política e Filosofia na Viena Entre-guerras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hands, Douglas W. 1985. "Karl Popper and Economic Methodology: A New Look." *Economia e Filosofia* 1 (1): 83-99.
- Harris, John H. 1974. "Definições de Popper sobre 'Verossimilhança'." *The British Journal for the Philosophy of Science* 25 (2): 160-66.
- Hausman, Daniel M. 1985. "O falsificacionismo não é praticado ou é impraticável?" *Filosofia das Ciências Sociais* 15 (3): 313-19.

- Hayek, Frederick von. 1942. "Cientismo e o Estudo da Sociedade. Parte I. *Economica*, New Series, 9 (35): 267-91.
- Hayek, Frederick von. 1943. "Cientismo e o Estudo da Sociedade. Parte II." *Economica*, New Series, 10 (37): 34-63.
- Hayek, Frederick von. 1944. "Cientismo e o Estudo da Sociedade. Parte III." *Economica*, New Series, 11 (41): 27-39.
- Hempel, Carl G. 1945a. "Estudos na Lógica da Confirmação (I)." *Mente*, Nova Série, 54 (213): 1-26.
- Hempel, Carl G. 1945b. "Estudos na Lógica da Confirmação (II)." *Mente*, Nova Série, 54 (214): 97-121.
- Howson, Colin. 1984a. "A solução de Popper para o problema da indução." *The Philosophical Quarterly* 34 (135): 143-47.
- Howson, Colin. 1984b. "Probabilidades, Propensões e Chances." *Erkenntnis* 21 (3): 279-93.
- Howson, Colin e Peter Urbach. 1989. *Raciocínio Científico: A Abordagem Bayesiana*. Chicago: Open Court Publishing. Terceira edição 2006.
- HUDELSON, Ricardo. 1980. "A crítica de Marx a Marx". *Estudos Filosóficos: Um Jornal Internacional de Filosofia na Tradição Analítica* 37 (3): 259-70.
- Hum, David. 1993. *Uma investigação sobre o entendimento humano: com o resumo de Hume de um tratado da natureza humana e uma carta de um cavalheiro para seu amigo em Edimburgo*. Editado por Eric Steinberg. 2ª ed. Indianápolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Jeffrey, Richard C. 1975. "Probability and Falsification: Critique of the Popper Program." *Síntese* 30 (1/2): 95-117.
- Keuth, Herbert. 2004. *A Filosofia de Karl Popper*. Nova York: Cambridge University Press.

- Kuhn, Thomas S. 1962. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Chicago: University of Chicago Press. Terceira edição 1996.
- Lakatos, Imre. 1970. "Falsificação e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica". Em *Criticism and the Growth of Knowledge*, editado por Imre Lakatos e Alan Musgrave, 91-196. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakatos, Imre. 1980. *A Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica: Volume 1: Artigos Filosóficos*. Cambridge University Press.
- Lakatos, Imre e Alan Musgrave, eds. 1970. *A crítica e o crescimento do conhecimento*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levi, Isaake. 1963. "Corroboration and Rules of Acceptance." *The British Journal for the Philosophy of Science* 13 (52): 307-13.
- Maher, Patrick. 1990. "Por que os cientistas coletam evidências". *The British Journal for the Philosophy of Science* 41 (1): 103-119.
- Magee, Bryan. 1985. *Filosofia e o Mundo Real: Uma Introdução a Karl Popper*. La Salle, Illinois: Tribunal aberto.
- Miller, David. 1974. "Teoria Qualitativa de Verossimilhança de Popper." *Jornal britânico para a filosofia da ciência*, 166-77.
- Miller, David. 1998. *Racionalismo Crítico: Uma Reafirmação e Defesa*. Chicago: Corte Aberta.
- Munz, Peter. 1985. *Nosso conhecimento do crescimento do conhecimento: Popper ou Wittgenstein?*. Londres; Nova York: Routledge.
- O'Hear, Anthony. 1996. *Karl Popper: Filosofia e Problemas*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press.

- Putnam, Hilary. 1974. "A 'corroboração' das teorias." Em *The Philosophy of Karl Popper*, editado por Paul Arthur Schilpp, 221-40. La Salle, Illinois: Tribunal aberto.
- Rowbottom, Darrell. 2010. *O Racionalismo Crítico de Popper: Uma Investigação Filosófica*. Nova York: Routledge.
- Runde, Jochen. 1996. "On Popper, Probabilities, and Propensities." *Review of Social Economy* 54 (4): 465-85.
- Ruse, Michael. 1977. "A Filosofia da Biologia de Karl Popper." *Filosofia da Ciência* 44 (4): 638-61.
- Salmão, Wesley. 1967. *Os fundamentos da inferência científica*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Salmão, Wesley. 1981. "Previsão Racional". *The British Journal for the Philosophy of Science* 32 (2): 115-25.
- Schilpp, Paul Arthur, ed. 1974. *A Filosofia de Karl Popper*. 2 volumes. La Salle, Illinois: Tribunal aberto.
- Thorton, Stephen. 2014. "Karl Popper." Em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta.
- Tichý, Pavel. 1974. "Sobre as definições de verossimilhança de Popper." *The British Journal for the Philosophy of Science* 25 (2): 155-60.
- URBACH, Peter. 1978. "Algum dos argumentos de Popper contra o historicismo é válido?" *The British Journal for the Philosophy of Science* 29 (2): 117-30.

Informação sobre o autor

Brendan Shea

Rochester Community and Technical College, Minnesota Center for
Philosophy of Science

EUA

THOMAS S. KUHN

Thomas Samuel Kuhn (1922-1996), embora treinado como físico na Universidade de Harvard, tornou-se historiador e filósofo da ciência através do apoio do presidente de Harvard, James Conant. Em 1962, a renomada *Estrutura das Revoluções Científicas* (*Estrutura*) de Kuhn ajudou a inaugurar uma revolução – a revolução historiográfica dos anos 1960 – fornecendo uma nova imagem da ciência. Para Kuhn, as revoluções científicas envolveram mudanças de paradigma que pontuaram períodos de estase ou ciência normal. No final de sua carreira, no entanto, Kuhn passou por uma mudança de paradigma própria – de uma filosofia histórica da ciência para uma evolutiva.

Neste artigo, a filosofia da ciência de Kuhn é reconstruída cronologicamente. Para isso, as seguintes perguntas são entretidas: Qual foi o início da vida e carreira de Kuhn? Qual era o caminho para a *Estrutura*? O que é *Estrutura*? Por que Kuhn revisou a *Estrutura*? Qual foi a estrada que Kuhn pegou depois da *Estrutura*? No centro das respostas a essas perguntas está a pessoa do próprio Kuhn, especialmente o contexto intelectual e social em que praticava seu ofício. Esta reconstrução cronológica da filosofia de Kuhn começa com seu trabalho na década de 1950 sobre a teoria física nas palestras de Lowell e sobre a revolução copérnica e termina com seu trabalho na década de 1990 sobre uma filosofia evolutiva da ciência. Em vez de apresentar a filosofia de Kuhn como um produto acabado, esta abordagem se esforça para capturá-la no processo de sua formação, de modo a representá-la com precisão e fidelidade.

ÍNDICE

1. Início da Vida e Carreira
2. O Caminho para a Estrutura
 - a. As Palestras de Lowell
 - b. A Revolução Copérnica
 - c. A Última Milha para Estruturar
3. A Estrutura das Revoluções Científicas
4. A Estrada após Estrutura
 - a. Estudos Históricos e Historiográficos
 - b. Estudos Metahistóricos
 - c. Filosofia Evolutiva da Ciência
5. Conclusão
6. Referências e leitura suplementar
 - a. Obra de Kuhn
 - b. Fontes Secundárias

1. Início da Vida e Carreira

Kuhn nasceu em Cincinnati, Ohio, em 18 de julho de 1922. Ele foi o primeiro de dois filhos nascidos de Samuel L. e Minette (*neè* Stroock) Kuhn, com o irmão Roger nascido vários anos depois. Seu pai era um nativo de Cincinnati e sua mãe uma nova-iorquina nativa. O pai de Kuhn, Sam, foi engenheiro hidráulico, formado na Universidade de Harvard e no Instituto de Tecnologia de Massachusetts (ITM) antes da Primeira Guerra Mundial. Ele entrou na guerra, e serviu no Corpo de Engenheiros do Exército. Depois de deixar os serviços armados, Sam retornou a Cincinnati por vários anos antes de se mudar para Nova York para ajudar sua recém-viúva mãe Setty (*neè* Swartz) Kuhn. A mãe de Kuhn, Minette, era uma pessoa liberalmente educada que veio de uma família rica.

A educação inicial de Kuhn refletia a progressividade liberal da família. Em 1927, Kuhn começou a estudar na progressiva Lincoln School, em Manhattan. Sua educação inicial o ensinou a pensar de forma independente, mas por sua própria admissão, havia pouco conteúdo para o pensamento. Ele lembrou que na segunda série, por exemplo, ele era incapaz de ler proficientemente, para consternação de seus pais.

A partir do sexto ano, a família de Kuhn mudou-se para Croton-on-Hudson, uma pequena cidade a cerca de 80 km de Manhattan, e o adolescente Kuhn frequentou a progressiva Escola Hessian Hills. Segundo Kuhn, a escola era composta por professores radicais orientados à esquerda, que ensinavam o pacifismo aos alunos. Quando ele deixou a escola após o nono ano, Kuhn sentiu que ele era um pensador brilhante e independente. Depois de passar um ano sem inspiração na escola preparatória Solebury, na Pensilvânia, Kuhn passou seus últimos dois anos de ensino médio na Escola Taft preparatória de Yale em Watertown, Connecticut. Ele se formou em terceiro lugar em sua classe de 105 alunos e foi introduzido na Sociedade Nacional de Honra. Ele também recebeu a prestigiosa Medalha da Associação de Ex-alunos de Rensselaer.

Kuhn matriculou-se na Universidade de Harvard no outono de 1940, seguindo os passos de seu pai e tios. Em Harvard, ele adquiriu um melhor senso de si mesmo socialmente participando de várias organizações. Durante seu primeiro ano, Kuhn fez um curso de filosofia de um ano. No primeiro semestre, estudou Platão e Aristóteles; enquanto no segundo semestre, ele estudou Descartes, Spinoza, Hume e Kant. Ele pretendia fazer cursos adicionais de filosofia, mas não conseguia tempo. Ele assistiu, no entanto, várias das palestras de George Sarton sobre a história da ciência, mas ele as achou chatas.

Em Harvard, Kuhn agonizou sobre a formação em física ou matemática. Depois de procurar o advogado de seu pai, ele escolheu física por causa de oportunidades de carreira. Curiosamente, a atração da física ou da matemática eram suas tradições de resolução de problemas. No outono de seu segundo ano, os japoneses atacaram Pearl Harbor e Kuhn acelerou sua graduação indo para a escola de verão. O departamento de física se concentrou em ensinar predominantemente eletrônica, e Kuhn seguiu o exemplo.

Kuhn passou por outra transformação radical, também durante seu segundo ano. Embora ele tenha sido treinado como pacifista, as atrocidades perpetradas na Europa durante a Segunda Guerra Mundial, especialmente por Hitler, o horrorizaram. Kuhn passou por uma crise, já que ele era incapaz de defender o pacifismo razoavelmente. O resultado foi que ele se tornou um intervencionista, que era a posição de muitos em Harvard – especialmente seu presidente, Conant. O episódio deixou um impacto duradouro sobre ele. Em um editorial da *Harvard Crimson*, Kuhn apoiou o esforço de Conant para militarizar as universidades nos Estados Unidos. O editorial chamou a atenção da administração, e eventualmente Conant e Kuhn se encontraram.

Na primavera de 1943, Kuhn se formou *summa cum laude* (com a maior das honras) pela Harvard College com um bacharelado em Ciência. Após a graduação, trabalhou para o Laboratório de Pesquisa de Rádio localizado no prédio de biologia de Harvard. Ele conduziu pesquisas sobre tecnologia de radar, sob a supervisão de John van Vleck. O trabalho conseguiu para Kuhn um adiamento do rascunho. Após um ano, ele solicitou uma transferência para a Inglaterra e depois para o continente, onde trabalhou em associação com o Escritório de Pesquisa e Desenvolvimento Científico dos EUA. A viagem foi a primeira de Kuhn no

exterior e ele se sentiu revigorado pela experiência. No entanto, Kuhn percebeu que ele não gostava de trabalho de radar, o que o levou a reconsiderar se ele queria continuar como físico. Mas essas dúvidas não amorteceram seu entusiasmo ou crença na ciência. Durante este tempo, Kuhn teve a oportunidade de ler o que ele queria; ele leu na filosofia da ciência, incluindo autores como Bertrand Russell, Bridgman, Rudolf Carnap, e Philipp Frank.

Depois do dia de V.E. em 1945, Kuhn voltou para Harvard. À medida que a guerra diminuiu com a queda de bombas atômicas no Japão, Kuhn ativou uma aceitação anterior na pós-graduação e começou a estudar no departamento de física. Embora Kuhn tenha persuadido o departamento a permitir que ele fizesse cursos de filosofia durante seu primeiro ano, ele novamente escolheu o curso pragmático e focado em física. Em 1946, Kuhn passou nos exames gerais e recebeu um mestrado em física. Ele então começou a pesquisa dissertativa sobre física teórica de estado sólido, sob a direção de van Vleck. Em 1949, Harvard concedeu a Kuhn um doutorado em física.

Embora Kuhn tivesse grande consideração pela ciência, especialmente física, ele não foi visto como físico e continuamente abrigava dúvidas durante a pós-graduação sobre uma carreira em física. Ele havia escolhido tanto um tema de dissertação quanto um conselheiro para agilizar a obtenção de um diploma. Mas, ele deveria encontrar direção para sua carreira através do convite de Conant em 1947 para ajudar a preparar um curso histórico baseado em casos sobre ciências para graduandos de nível superior. Kuhn aceitou o convite para ser um dos dois assistentes do curso de Conant. Ele empreendeu um projeto investigando as origens da mecânica do século XVII, um projeto que transformaria sua imagem da ciência.

Essa transformação veio, como Kuhn contou mais tarde, em um dia de verão em 1947, enquanto lutava para entender a ideia de Aristóteles de movimento em *Física*. O problema era que Kuhn tentou entender a ideia de movimento de Aristóteles usando suposições newtonianas e categorias de movimento. Uma vez que ele percebeu que tinha que ler a *Física* de Aristóteles usando suposições e categorias contemporâneas de quando o filósofo grego a escreveu, de repente a ideia de movimento de Aristóteles fazia sentido.

Após essa experiência, Kuhn percebeu que queria ser um filósofo da ciência fazendo história da ciência. Seu interesse não era estritamente história da ciência, mas filosofia, pois ele sentia que a filosofia era o caminho para a verdade e a verdade era o que ele estava atrás. Para alcançar esse objetivo, Kuhn pediu a Conant para patrociná-lo como um bolsista júnior na Sociedade de Bolsistas de Harvard. Harvard iniciou a sociedade para fornecer aos jovens promissores liberdade de ensinar por três anos para desenvolver um programa acadêmico. Os colegas de Kuhn o estimularam profissionalmente, especialmente um colega sênior chamado Willard Quine. Na época, Quine estava publicando sua crítica sobre a distinção entre o analítico e o sintético, que Kuhn achou reconfortante para seu próprio pensamento.

Kuhn começou como um companheiro no outono de 1948, o que lhe proporcionou a oportunidade de refazer o seu trabalho como historiador da ciência. Kuhn aproveitou a oportunidade e leu amplamente ao longo do próximo ano e meio nas ciências humanas e científicas. Pouco antes de sua nomeação como companheiro, Kuhn também estava passando por psicanálise. Essa experiência permitiu que ele visse as perspectivas de outras pessoas e contribuiu para sua abordagem para a realização de pesquisas históricas.

2. O Caminho para a Estrutura

a. As Palestras de Lowell

Em 1950, o administrador do Instituto Lowell, Ralph Lowell, convidou Kuhn para dar as palestras de Lowell em 1951. Nessas palestras, Kuhn esboçou uma concepção de ciência em contraste com a filosofia tradicional da concepção da ciência, na qual os fatos são lentamente acumulados e armazenados em livros didáticos. Kuhn começou assegurando ao seu público que ele, como um cientista outrora praticante, acreditava que a ciência produz conhecimentos úteis e cumulativos do mundo, mas que a análise tradicional da ciência distorce o processo pelo qual o conhecimento científico se desenvolve. Ele passou a informar ao público que a história da ciência poderia ser instrutiva para identificar o processo pelo qual a ciência criativa avança, em vez de focar no produto acabado divulgado nos livros didáticos. Como os livros didáticos apenas declaram as leis científicas imutáveis e apresentam as evidências experimentais para apoiar essas leis, eles cobrem o processo criativo que leva às leis em primeiro lugar.

Kuhn então apresentou uma abordagem histórica alternativa à metodologia científica. Ele alegou que a posição tradicional na qual Galileu rejeitou a física de Aristóteles por causa dos experimentos de Galileu é uma falácia. Em vez disso, Galileu rejeitou o aristotélico como um sistema inteiro. Em outras palavras, a evidência de Galileu era necessária, mas não suficiente; em vez disso, o sistema aristotélico estava sob avaliação, o que também incluiu sua lógica.

Em seguida, Kuhn propôs uma imagem alternativa da ciência baseada na nova abordagem da história da ciência. Ele introduziu a noção de estruturas conceituais e se baseou na psicologia para defender o avanço da ciência por meio das predisposições dos cientistas. Essas

predisposições permitem aos cientistas negociar um mundo profissional e aprender com suas experiências. Além disso, eles são importantes na organização do mundo profissional do cientista e os cientistas não os dispensam facilmente. A mudança neles representa uma alteração fundamental em um mundo profissional.

Kuhn argumentou que, embora a lógica seja importante para o significado e para gerenciar e manipular o conhecimento, a linguagem científica – como natural – supera tal formalização. Ele levantou as mesas sobre uma ferramenta importante para a análise tradicional da ciência. Ao revelar as limitações da análise lógica, mostrou que a lógica é necessária, mas insuficiente para justificar o conhecimento científico.

A lógica, então, não pode garantir a imagem tradicional da ciência como o acúmulo progressivo de fatos científicos. Kuhn examinou a análise lógica em termos de linguagem e significado. Sua posição era que a linguagem é uma forma de dissecar o mundo profissional no qual os cientistas operam. Mas, há sempre ambiguidade ou sobreposição no significado de termos como esse mundo é dissecado. Certamente, os cientistas tentam aumentar a precisão de seus termos, mas não ao ponto de que possam eliminar a ambiguidade. Kuhn concluiu distinguindo entre ciência criativa e ciência didática.

No mesmo ano das palestras Lowell, Harvard nomeou Kuhn como instrutor e no ano seguinte como professor assistente. O principal dever de ensino de Kuhn era no currículo de educação geral, onde lecionava Ciências Naturais 4 junto com Leonard Nash. Ele também ministrou cursos de história da ciência. E foi nessa época que Kuhn desenvolveu um curso sobre a história da cosmologia. Kuhn utilizou a preparação do curso para projetos de redação acadêmica. Por exemplo, ele distribuiu rascunhos de capítulos de *A Revolução Copernicana* para suas aulas.

Uma parte da motivação de Kuhn para desenvolver uma nova imagem da ciência foram os equívocos da ciência mantidos pelo público. Ele culpou seus equívocos em cursos introdutórios que enfatizavam a imagem da ciência nos livros didáticos como um corpo fixo de fatos. Depois de discutir esse estado de coisas com amigos e Conant, Kuhn forneceu aos alunos uma imagem mais precisa da ciência. A chave para essa imagem, afirmou Kuhn, era a história da ciência, que mostra a natureza criativa e dinâmica da ciência.

b. A Revolução Copérnica

Em *A Revolução Copernicana*, Kuhn alegou ter identificado uma característica importante da revolução, que os estudiosos anteriores haviam perdido: sua pluralidade. O que Kuhn quis dizer com pluralidade foi que os cientistas têm compromissos filosóficos e até mesmo religiosos, que são importantes para a justificativa do conhecimento científico. Essa postura foi anátema para os filósofos tradicionais da ciência, que acreditavam que tais compromissos desempenhavam pouco - se houvesse - papel na justificativa do conhecimento científico e os relegava ao processo de descoberta.

Kuhn iniciou a reconstrução da revolução copernicana estabelecendo o caráter científico genuíno dos antigos esquemas conceituais cosmológicos, especialmente a cosmologia de duas esferas composta de uma esfera interna para a terra e uma esfera externa para os céus. Para Kuhn, os esquemas conceituais exibem três características importantes. Eles são abrangentes em termos de previsões científicas, não há prova final para eles e são derivados de outros esquemas. Finalmente, para serem bem-sucedidos, os esquemas conceituais devem desempenhar funções lógicas e psicológicas. A função lógica é expressa em termos explicativos,

enquanto a função psicológica em termos existenciais. Embora a função lógica da cosmologia de duas esferas continuasse a ser problemática, sua função psicológica fornecia aos adeptos uma visão de mundo abrangente que incluía até mesmo elementos religiosos.

O maior problema lógico com a cosmologia de duas esferas era o movimento e as posições dos planetas. O esquema conceitual que Ptolomeu desenvolveu no segundo século guiou a pesquisa para o próximo milênio. Mas surgiram problemas com o esquema e os predecessores só puderam corrigi-lo até agora com modificações *ad hoc*. Kuhn perguntou neste ponto da narrativa por que o sistema ptolomaico, dada a sua imperfeição, não foi derrubado antes. A resposta, para Kuhn, dependia de uma distinção entre as dimensões lógica e psicológica das revoluções científicas. De acordo com Kuhn, existem esquemas conceituais logicamente diferentes que podem organizar e explicar as observações. A diferença entre esses esquemas é seu poder preditivo. Consequentemente, se for feita uma observação que não seja compatível com uma previsão, o esquema deve ser substituído. Mas, antes que a mudança possa ocorrer, há também a dimensão psicológica de uma revolução.

Copérnico teve que superar não só a dimensão lógica do sistema ptolomaico, mas também sua dimensão psicológica. Aristóteles tinha estabelecido esta última dimensão, casando a cosmologia de duas esferas em um sistema filosófico. Através da noção aristotélica de movimento entre as esferas terrena e celestial, a esfera interna estava conectada e dependia da esfera externa. A capacidade de prever eventos futuros ligava a astronomia à astrologia. Tal aliança, de acordo com Kuhn, forneceu um obstáculo formidável para qualquer tipo de mudança.

Mas a mudança começou a acontecer, embora lentamente. De Aristóteles a Ptolomeu, surgiu uma distinção nítida entre as dimensões psicológicas da cosmologia e a precisão matemática da astronomia. Na época de Ptolomeu, a astronomia estava menos preocupada com as dimensões psicológicas da interpretação dos dados e mais com a precisão da previsão teórica. Em certa medida, isso ajudou Copérnico, uma vez que se a terra se movia poderia ser determinada pela análise teórica dos dados empíricos. Mas ainda assim, a Terra como centro do universo deu consolo existencial às pessoas. As vertentes da revolução copernicana, então, incluíam não apenas preocupações astronômicas, mas também teológicas, econômicas e sociais. Além da tradição escolástica, com sua teoria do movimento, outros fatores também abriram caminho para a revolução copernicana, incluindo a revolução protestante, navegação para viagens oceânicas, reforma do calendário e humanismo renascentista e neoplatonismo.

Copérnico, de acordo com Kuhn, era o herdeiro imediato da tradição cosmológica aristotélica-ptolomaica e, com exceção da posição da terra, estava mais perto dessa tradição do que da astronomia moderna. Para Kuhn, *Das revoluções* precipitou uma revolução e não foi a revolução em si. Embora o problema que Copérnico abordou fosse o mesmo que para seus antecessores, ou seja, movimento planetário, sua solução foi rever o modelo matemático para esse movimento fazendo da Terra um planeta que se move ao redor do Sol. Essencialmente, Copérnico manteve o universo aristotélico-ptolomaico, mas trocou o sol pela Terra, como centro do universo. Embora Copérnico tivesse eliminado grandes epiciclos, ele ainda usava os menores e a precisão da posição planetária não era melhor do que a de Ptolomeu. Kuhn concluiu que Copérnico realmente não resolveu o problema do movimento planetário.

Inicialmente, de acordo com Kuhn, havia apenas alguns apoiadores da cosmologia do Copérnico. Embora a maioria dos astrônomos tenha aceitado as harmonias matemáticas de *Das revoluções* após sua publicação em 1543, eles rejeitaram ou ignoraram sua cosmologia. Tycho Brahe, por exemplo, apesar de confiar em harmonias copérnicas para explicar dados astronômicos, propôs um sistema no qual a Terra ainda era o centro do universo. Essencialmente, era um compromisso entre a cosmologia antiga e a astronomia matemática copernicana. No entanto, Brahe registrou observações astronômicas precisas, que ajudaram a obrigar outros ao copernicanismo – particularmente Johannes Kepler, que usou sua precisão matemática para resolver o problema do movimento planetário. O último participante que Kuhn considerou na revolução foi Galileu, que, segundo Kuhn, forneceu através de observações telescópicas não provas, mas sim propaganda para o copernicanismo.

Embora os astrônomos tenham alcançado um consenso durante o século XVII, o copernicanismo ainda enfrentava séria resistência do cristianismo. A revolução copernicana completou-se com o universo newtoniano, que teve impacto não só na astronomia, mas também em outras ciências e até mesmo em não-ciências. Por exemplo, o universo de Newton mudou a natureza de Deus para a de um relojoeiro. Para Kuhn, o impacto newtoniano em outras disciplinas além da astronomia foi um exemplo de sua fecundidade. O progresso científico, concluiu Kuhn, não é o processo linear, como defendido pelos filósofos da ciência tradicionais, no qual os fatos científicos são armazenados em um depósito. Em vez disso, é a destruição e substituição repetidas de teorias científicas.

As críticas profissionais de *A Revolução Copernicana* sinalizaram a aceitação de Kuhn nas comunidades filosóficas e históricas. Sua reconstrução da revolução foi considerada em sua maior parte

cientificamente precisa e metodologicamente apropriada. Os revisores consideraram a integração da ciência e do social um avanço sobre outras histórias que ignoraram essas dimensões da narrativa histórica. Embora os filósofos apreciassem a dimensão histórica do estudo de Kuhn, eles achavam sua análise imprecisa de acordo com seus padrões. No geral, tanto a comunidade histórica quanto a filosófica não expressaram grandes objeções à imagem da ciência que animava a narrativa de Kuhn.

A reconstrução de Kuhn da revolução copernicana retratou uma imagem da ciência radicalmente diferente daquela dos filósofos da ciência tradicionais. A justificação do conhecimento científico não era simplesmente uma questão lógica ou objetiva, mas também incluía fatores não lógicos ou subjetivos. Segundo Kuhn, o progresso científico não é um processo linear perspicaz voltado diretamente para a verdade. Em vez disso, existem contingências que podem desviar e impedir o progresso da ciência. Além disso, a revolução de Copérnico mudou a maneira como astrônomos e não astrônomos viam o mundo. Essa mudança na percepção do mundo foi o resultado de novos conjuntos de desafios, novas técnicas e uma nova hermenêutica para interpretar os dados.

Além de diferir dos filósofos da ciência tradicionais, a imagem que Kuhn tinha da ciência o colocava em desacordo com os historiadores *Whig* da ciência. Esses historiadores subestimaram as cosmologias antigas degradando-as a mitos ou crenças religiosas. Tal movimento foi muitas vezes um estratagema retórico por parte dos vencedores para aumentar o status da teoria científica atual. Somente mostrando como a astronomia geocêntrica aristotélica-ptolomaica era uma ciência autêntica Kuhn poderia defender a transformação radical (revolução) que a astronomia heliocêntrica de Copérnico invocava. Kuhn também afirmou que a teoria de Copérnico não foi aceita simplesmente por sua capacidade preditiva, já

que não era tão precisa quanto o esquema conceitual original, mas por fatores não empíricos, como a simplicidade do sistema de Copérnico em que certas modificações *ad hoc* para contabilizando as órbitas de vários planetas foram eliminados.

Em 1956, Harvard negou o mandato de Kuhn porque o comitê de posse achava que seu livro sobre a revolução copernicana era muito popular em sua abordagem e análise. Um amigo de Kuhn conhecia Steven Pepper, que era presidente do departamento de filosofia da Universidade da Califórnia em Berkeley. O amigo de Kuhn disse a Pepper que Kuhn estava procurando uma posição acadêmica. O departamento de Pepper estava procurando alguém para estabelecer um programa na história e filosofia da ciência. Berkeley eventualmente ofereceu a Kuhn um cargo no departamento de filosofia e mais tarde perguntou se ele também queria uma nomeação no departamento de história. Kuhn aceitou ambos os cargos e ingressou na faculdade de Berkeley como professor assistente.

Kuhn encontrou Stanley Cavell no departamento de filosofia, uma alma gêmea para substituir Nash. Kuhn conheceu Cavell antes, quando ambos eram bolsistas em Harvard. Cavell era um especialista em ética e esteta, que Kuhn considerava intelectualmente estimulante. Ele apresentou a Kuhn a noção de jogos de linguagem de Wittgenstein. Além de Cavell, Kuhn desenvolveu um relacionamento profissional com Paul Feyerabend, que também trabalhava com a noção de incomensurabilidade.

Em 1958, Berkeley promoveu Kuhn a professor associado e concedeu-lhe a posse. Além disso, tendo concluído vários projetos históricos, ele estava pronto para retornar às questões filosóficas que primeiro o atraíam para a história da ciência. A partir do outono de 1958, ele passou um ano como bolsista no Centro de Estudos Avançados em Ciências Comportamentais em Stanford, Califórnia. O que impressionou

Kuhn sobre as relações entre cientistas comportamentais e sociais foi sua incapacidade de concordar com os problemas e práticas fundamentais de sua disciplina. Embora os cientistas naturais não tenham necessariamente as respostas certas para suas perguntas, há um acordo sobre os fundamentos. Essa diferença entre cientistas naturais e sociais eventualmente levou Kuhn a formular o conceito de paradigma.

c. A Última Milha para Estrutura

Embora a *Revolução Copernicana* representasse um avanço significativo na articulação de Kuhn de uma teoria revolucionária da ciência, várias questões ainda precisavam de atenção. O que faltou na reconstrução de Kuhn da revolução copernicana foi uma compreensão de como os cientistas funcionam diariamente, quando uma revolução iminente não está se aproximando. Essa compreensão emergiu gradualmente durante a última milha no caminho para a *Estrutura* em termos de três artigos escritos de meados dos anos 1950 ao início dos anos 1960.

No primeiro artigo, "*A função da medição na ciência física moderna*", Kuhn desafiou a crença de que se os cientistas não podem medir um fenômeno, então seu conhecimento sobre ele é inadequado ou não científico. Parte da razão para a preocupação de Kuhn com a medição na ciência era sua tradição de livros didáticos, que ele acreditava perpetuar um mito sobre a medição que é enganoso. Kuhn comparou a apresentação de medição do livro didático a uma máquina na qual os cientistas alimentam leis e teorias junto com as condições iniciais na tremonha da máquina no topo, giram uma alavanca na lateral representando operações lógicas e matemáticas e, em seguida, coletam previsões numéricas saindo da calha da máquina na frente. Os cientistas

finalmente comparam observações experimentais com previsões teóricas. A função dessas medições serve como teste da teoria, que é a função de confirmação da medição.

Kuhn afirmou que a função acima não é o motivo pelo qual as medições são relatadas nos livros didáticos; em vez disso, as medições são relatadas para dar ao leitor uma ideia do que a comunidade profissional acredita ser uma concordância razoável entre as previsões teóricas e as observações experimentais. Concordância razoável, no entanto, depende de concordância aproximada, não exata, entre teoria e dados e difere de uma ciência para outra. Além disso, não existem critérios externos para determinar a razoabilidade. Para Kuhn, a função real da medição normal na ciência é encontrada em seus artigos de periódicos. Essa função não é invenção de novas teorias nem a confirmação de teorias mais antigas. A descoberta e as medições exploratórias na ciência são raras.

A razão é que as mudanças nas teorias, que requerem descoberta ou confirmação, ocorrem durante as revoluções, que também são bastante raras. Além disso, uma vez que ocorre uma revolução, a nova teoria apenas exhibe potencial para ordenar e explicar fenômenos naturais. A função da medição normal é estreitar a concordância razoável entre novas previsões teóricas e observações experimentais.

A tradição dos livros didáticos também é enganosa em termos dos efeitos da medição normal. Afirma que as teorias devem estar de acordo com os fatos quantitativos. Tais fatos não são dados, mas esperados, e a tarefa do cientista é obtê-los. Essa obrigação de obter o fato quantitativo esperado costuma ser o incentivo para o desenvolvimento de novas tecnologias. Além disso, um sistema teórico bem desenvolvido é necessário para uma medição significativa na ciência. Além da função de medição normal ou esperada, Kuhn também examinou a função de

medição extraordinária – que diz respeito a resultados inesperados. É este último tipo de medição que exhibe as funções de descoberta e confirmação. Quando a prática científica normal resulta consistentemente em anomalias inesperadas, isso leva à crise, e medições extraordinárias geralmente ajudam a resolvê-la. A crise então leva à invenção de novas teorias.

Mais uma vez, a medição extraordinária desempenha um papel crítico neste processo. A invenção de teorias em resposta a anomalias quantitativas leva a medições decisivas para julgar a adequação de uma nova teoria, enquanto anomalias qualitativas geralmente levam a modificações *ad hoc* de teorias. A medição extraordinária permite aos cientistas escolher entre teorias concorrentes.

Kuhn estava se aproximando de uma noção de ciência normal através de uma análise de medição normal, em contraste com uma medição extraordinária, na ciência. Sua concepção de ciência continuou a distanciá-lo dos filósofos tradicionais da ciência. Mas, a noção de medição normal não era tão robusta quanto ele precisava. É importante ressaltar que Kuhn estava mudando a agenda da filosofia da ciência da justificativa das teorias científicas como produtos acabados em livros didáticos para o processo dinâmico pelo qual as teorias são testadas e assimiladas na literatura profissional. Uma noção robusta de ciência normal era o conceito revolucionário que ele precisava, para derrubar a imagem tradicional da ciência como um corpo acumulado de fatos.

Com a introdução de uma medição normal e extraordinária, o passo em direção às noções de ciência normal e extraordinária na imagem revolucionária da ciência de Kuhn era iminente. Kuhn elaborou essas noções em *A Tensão Essencial*. Ele começou abordando a noção de que o pensamento criativo na ciência assume uma suposição particular da ciência na qual a ciência avança através da imaginação desenfreada e do

pensamento divergente – o que envolve identificar múltiplos caminhos para resolver um problema e determinar qual funciona melhor. Kuhn reconheceu que tal pensamento é responsável por algum progresso científico, mas propôs que o pensamento convergente – que se limita a passos bem definidos, muitas vezes lógicos, para resolver um problema – também é um importante meio de progresso. Embora as revoluções, que dependem do pensamento divergente, sejam um meio óbvio para o progresso científico, Kuhn insistiu que poucos cientistas projetam conscientemente experimentos revolucionários.

Em vez disso, a maioria dos cientistas se engaja em pesquisas normais, o que representa o pensamento convergente. Mas, ocasionalmente, os cientistas podem romper com a tradição da ciência normal e substituí-la por uma nova tradição. A ciência, como profissão, é tradicional e iconoclástica, e a tensão entre elas muitas vezes cria um espaço para praticá-la.

Em seguida, Kuhn utilizou o termo paradigma, enquanto discutia as vantagens pedagógicas do pensamento convergente – especialmente como mostrado nos livros didáticos de ciências. Considerando que os livros didáticos em outras disciplinas incluem os conflitos metodológicos e conceituais prevalentes dentro da disciplina, os livros didáticos de ciências não. Em vez disso, a educação científica é a transmissão de uma tradição que orienta as atividades dos praticantes. Na educação científica, os alunos são ensinados a não avaliar a tradição, mas a aceitá-la.

O progresso dentro de projetos normais de pesquisa representa tentativas de aproximar a teoria e a observação e ampliar o escopo de uma teoria para novos fenômenos. Dada a natureza convergente e vinculada à tradição da educação científica e da prática científica, como a pesquisa normal pode ser um meio para a geração de conhecimento e tecnologia

revolucionários? Segundo Kuhn, uma ciência madura fornece o pano de fundo que permite aos praticantes identificar problemas não triviais ou anomalias com um paradigma. Em outras palavras, sem a ciência madura não pode haver revolução.

Kuhn continuou a desenvolver a noção de pesquisa normal e seu pensamento convergente em "*A função do dogma na pesquisa científica*". Ele começou com a imagem tradicional da ciência como uma empresa objetiva e crítica. Embora este seja o ideal, a realidade é que muitas vezes os cientistas já sabem o que esperar de suas investigações sobre fenômenos naturais. Se o esperado não for próximo, então os cientistas devem lutar para encontrar conformidade entre o que esperam e o que observam, que os livros didáticos codificam como dogmas. Os dogmas são fundamentais para a prática da ciência normal e para o avanço nela, pois definem os quebra-cabeças para a profissão e estipulam os critérios para sua solução.

Kuhn em seguida expandiu a gama de paradigmas para abraçar a prática científica em geral, em vez de simplesmente como um modelo de pesquisa. Especificamente, os paradigmas incluem não apenas as conquistas científicas anteriores de uma comunidade, mas também seus conceitos teóricos, as técnicas e protocolos experimentais e até mesmo as entidades naturais.

Em suma, eles são o corpo de crenças ou fundamentos da comunidade. Paradigmas também são abertos em termos de resolução de problemas. Além disso, são exclusivos em sua natureza, na medida em que há apenas um paradigma por ciência madura. Finalmente, não são fixações permanentes da paisagem científica, pois eventualmente paradigmas são substituíveis. É importante ressaltar que, para Kuhn, quando um paradigma substitui outro, os dois paradigmas são radicalmente diferentes.

Tendo feito um trabalho de campo paradigmático, Kuhn então discutiu a noção de pesquisa científica normal. O processo de combinar paradigma e natureza inclui estender e aplicar o paradigma a partes esperadas, mas também inesperadas, da natureza. Isso não significa necessariamente descobrir o desconhecido, mas sim explicar o conhecido. Embora o artigo dogmático seja apenas um fragmento da solução para problemas associados à imagem tradicional da ciência, a solução completa logo apareceria em *Estrutura*.

3. A Estrutura das Revoluções Científicas

Em julho de 1961, Kuhn concluiu um rascunho da *Estrutura*; e em 1962, foi publicada como a monografia final no segundo volume da *Enciclopédia Internacional da Ciência Unificada* de Neurath. Charles Morris foi fundamental em sua publicação e Carnap atuou como seu editor. A *Estrutura* não foi um único evento de publicação em 1962; em vez disso, cobriu os anos de 1962 a 1970. Após sua publicação, Kuhn foi absorvido pelo resto dos anos sessenta abordando críticas direcionadas às ideias contidas nela, especialmente o conceito de paradigma. Durante esse tempo, ele continuou a desenvolver e refinar sua nova imagem da ciência. O ponto final foi uma segunda edição da *Estrutura* que surgiu em 1970. O texto da edição revisada, no entanto, permaneceu essencialmente sem alteração e apenas um " Pós-escrito - 1969" foi adicionado no qual Kuhn se dirigiu a seus críticos.

O que Kuhn propôs na *Estrutura* foi uma nova imagem da ciência. Essa imagem difere radicalmente da tradicional. A diferença dependia de uma mudança de uma análise lógica e uma explicação do conhecimento científico como produto acabado para uma narração histórica e descrição de práticas científicas pelas quais uma comunidade de praticantes produz

conhecimento científico. Em suma, foi uma mudança do sujeito (o produto) para o verbo (produzir).

De acordo com a imagem tradicional, a ciência é um repositório de fatos acumulados, descoberto por indivíduos em períodos específicos da história. Uma das tarefas centrais dos historiadores tradicionais, dada essa imagem da ciência, era responder perguntas sobre quem descobriu o que e quando. Embora a tarefa parecesse simples, muitos historiadores achavam difícil e duvidavam se essas eram os tipos certos de perguntas a serem feitas sobre o registro histórico da ciência. A revolução historiográfica no estudo da ciência mudou os tipos de perguntas que os historiadores fizeram ao revisar as premissas subjacentes sobre a abordagem da leitura do registro histórico. Em vez de ler a história de trás para frente e impor ideias e valores atuais sobre o passado, os textos são lidos dentro de seu contexto histórico, mantendo assim sua integridade. A revolução historiográfica também teve implicações em como analisar e entender a ciência filosoficamente. O objetivo da *Estrutura*, declarou Kuhn, era descontar essas implicações.

A estrutura do desenvolvimento científico, segundo Kuhn, pode ser ilustrada esquematicamente, da seguinte forma: a ciência pré-paradigma → a ciência normal → ciência extraordinária → nova ciência normal. O passo da ciência pré-paradigma à ciência normal envolve o consenso da comunidade em torno de um único paradigma, onde não existia consenso prévio. Este é o passo necessário para a transição da ciência imatura para a madura. O passo da ciência normal para a ciência extraordinária inclui o reconhecimento da comunidade de que o paradigma reinante é incapaz de explicar o acúmulo de anomalias. Uma crise se inicia, e os praticantes da comunidade se envolvem em ciências extraordinárias para resolver suas anomalias. Uma revolução científica ocorre com a resolução de crises. Uma

vez que uma comunidade seleciona um novo paradigma, ela descarta o antigo e outro período de nova ciência normal segue. A revolução ou mudança de paradigma está agora completa, e o ciclo da ciência normal para a nova ciência normal através da revolução é livre para ocorrer novamente.

Para Kuhn, a origem de uma disciplina científica começa com a identificação de um fenômeno natural, que os membros da disciplina investigam experimentalmente e tentam explicar teoricamente. Mas, cada membro dessa disciplina nascente está em conflito com outros membros; pois cada membro muitas vezes representa uma escola que funciona a partir de diferentes fundações. Os cientistas, operando sob essas condições, compartilham poucos, ou nenhum, conceitos teóricos, técnicas experimentais ou entidades fenomenais. Em vez disso, cada escola está competindo por recursos monetários e sociais e pela fidelidade da guilda profissional. Um resultado dessa falta de consenso é que todos os fatos parecem igualmente relevantes para o(s) problema(s) em questão e a própria coleta de fatos costuma ser uma atividade aleatória. Há então uma proliferação de fatos e, portanto, pouco progresso na solução do(s) problema(s) nessas condições. Kuhn chamou esse estado de pré-paradigma ou ciência imatura, que é não direcionada e flexível, fornecendo pouca orientação a uma comunidade de praticantes.

Para alcançar o status de ciência, uma disciplina deve chegar a um consenso com relação a um único paradigma. Isso é percebido quando, durante a competição envolvida na ciência pré-paradigmática, uma escola faz uma conquista impressionante que chama a atenção da comunidade profissional. O paradigma candidato desperta a confiança da comunidade de que os problemas são solucionáveis com precisão e em detalhes. A confiança da comunidade em um paradigma para orientar a pesquisa é a

base para a conversão de seus membros, que agora se comprometem com ela.

Após o consenso do paradigma, Kuhn afirmou que os cientistas estão em posição de começar com a prática da ciência normal. O pré-requisito da ciência normal inclui um compromisso com um paradigma compartilhado que define as regras e os padrões pelos quais praticar a ciência. Enquanto a ciência pré-paradigmática é não-dirigida e flexível, a ciência normal ou paradigmática é altamente direcionada e rígida. Por causa de sua direção e rigidez, os cientistas normais são capazes de fazer o progresso que fazem.

O conceito de paradigma agigantava-se na nova imagem da ciência de Kuhn. Ele definiu o conceito em termos de conquistas concretas da comunidade, como a mecânica newtoniana, que o profissional pode comumente reconhecer, mas não pode descrever ou explicar totalmente. Um paradigma certamente não é apenas um conjunto de regras ou algoritmos pelos quais os cientistas praticam cegamente seu ofício. De fato, não há maneira fácil de abstrair a essência de um paradigma ou definir exaustivamente suas características. Além disso, um paradigma define uma semelhança familiar, *à la* Wittgenstein, de problemas e procedimentos para resolver problemas que fazem parte de uma única tradição de pesquisa.

Embora os cientistas se baseiem, às vezes, em regras para orientar a pesquisa, essas regras não precedem os paradigmas. É importante ressaltar que Kuhn não estava afirmando que as regras são desnecessárias para orientar a pesquisa, mas sim que nem sempre são suficientes, pedagogicamente ou profissionalmente. Kuhn comparou o conceito de paradigma à noção de conhecimento tácito de Polanyi, em que a

produção de conhecimento depende da aquisição de habilidades do investigador que não se reduzem a regras e protocolos metodológicos.

Como observado acima, a mecânica newtoniana representa um exemplo de paradigma kuhniano. As três leis do movimento que o compõem forneceram à comunidade científica os recursos para investigar os fenômenos naturais em termos de precisão e previsibilidade. Em termos de precisão, a mecânica newtoniana permitiu que os físicos medissem e explicassem com precisão – com exatidão mecânica – o movimento não apenas dos corpos celestes, mas também dos corpos terrestres. Com relação à previsão, os físicos usaram o paradigma newtoniano para determinar o movimento potencial dos corpos celestes e terrestres. Assim, a mecânica newtoniana como paradigma equipou os físicos com a capacidade de explicar e manipular os fenômenos naturais. Em suma, tornou-se uma forma de ver o mundo.

De acordo com Kuhn, um paradigma permite que os cientistas ignorem as preocupações com os fundamentos de uma disciplina e se concentrem em resolver seus quebra-cabeças – como o paradigma newtoniano permitiu que os físicos fizessem por vários séculos. Ele não apenas orienta os cientistas em termos de identificação de quebra-cabeças solúveis, mas também os impede de enfrentar os insolúveis. Kuhn comparou paradigmas a mapas que orientam e direcionam as investigações da comunidade. Somente quando um paradigma orienta as atividades da comunidade é possível o avanço científico como progresso cumulativo.

A atividade dos praticantes engajados na ciência normal é a articulação do paradigma e a extensão para novas áreas. De fato, o paradigma newtoniano foi adaptado até para a medicina. Quando um novo paradigma é estabelecido, ele resolve apenas alguns problemas

críticos enfrentados pela comunidade. Mas oferece a promessa de resolver muitos outros problemas. Grande parte da ciência normal envolve limpeza, na qual a comunidade força a natureza a uma estrutura conceitualmente rígida - o paradigma. Em vez de ser monótona e rotineira, no entanto, tal atividade, de acordo com Kuhn, é emocionante e gratificante e requer praticantes criativos e engenhosos.

Cientistas normais não saem para fazer novas descobertas ou inventar novas teorias, fora da égide do paradigma. Em vez disso, eles estão envolvidos no uso do paradigma para entender a natureza com precisão e detalhes. Do lado experimental dessa tarefa, os cientistas normais se esforçam ao máximo para aumentar a precisão e a confiabilidade de suas medições e fatos. Eles também estão envolvidos em fechar a lacuna entre observações e previsões teóricas e tentam esclarecer ambiguidades que sobraram da adoção inicial do paradigma. Eles também se esforçam para estender o escopo do paradigma incluindo fenômenos não investigados até então. Grande parte dessa atividade requer investigação exploratória, na qual cientistas normais fazem novas descobertas, mas se antecipam em relação ao paradigma. Resolver esses quebra-cabeças experimentais geralmente requer considerável engenhosidade tecnológica e inovação por parte da comunidade científica. Como observa Kuhn, a máquina de Atwood, desenvolvida quase um século depois de Newton, é uma boa ilustração disso.

Além dos quebra-cabeças experimentais, existem também os quebra-cabeças teóricos da ciência normal, que obviamente espelham os tipos de quebra-cabeças experimentais. Cientistas normais conduzem análises teóricas para melhorar a correspondência entre previsões teóricas e observações experimentais, especialmente em termos de aumentar a precisão e o escopo do paradigma. Novamente, assim como a

engenhosidade experimental é necessária, também é necessária a engenhosidade teórica para explicar os fenômenos naturais com sucesso.

A ciência normal, de acordo com Kuhn, é uma atividade de resolução de quebra-cabeças, e seus praticantes são solucionadores de quebra-cabeças e não testadores de paradigmas. O poder do paradigma sobre uma comunidade de praticantes é que ele pode transformar problemas aparentemente insolúveis em solúveis por meio da engenhosidade e habilidade do praticante. Além da solução garantida, o conceito de paradigma de Kuhn também envolvia regras do jogo de resolução de quebra-cabeças não no sentido estrito de algoritmos, mas no sentido amplo de pontos de vista ou preconceitos. Além dessas regras do jogo, por assim dizer, há também compromissos metafísicos, que informam a comunidade quanto aos tipos de entidades naturais, e compromissos metodológicos, que informam a comunidade quanto aos tipos de leis e explicações. Embora as regras sejam muitas vezes necessárias para a pesquisa científica normal, elas nem sempre são exigidas. A ciência normal pode prosseguir na ausência de tais regras.

Embora os cientistas engajados na ciência normal não tentem intencionalmente fazer descobertas inesperadas, tais descobertas ocorrem. Os paradigmas são imperfeitos e as rupturas na correspondência entre paradigma e natureza são inevitáveis. Para Kuhn, as descobertas não ocorrem apenas em termos de novos fatos, mas também há invenção em termos de novas teorias. Tanto as descobertas de novos fatos quanto a invenção de novas teorias começam com anomalias, que são violações das expectativas do paradigma durante a prática da ciência normal. Anomalias podem levar a descobertas inesperadas.

Para Kuhn, descobertas inesperadas envolvem processos complexos que incluem o entrelaçamento de novos fatos e novas teorias. Fatos e

teorias andam de mãos dadas, pois tais descobertas não podem ser feitas por simples inspeção. Como as descobertas dependem do entrelaçamento de observações e teorias, o processo de descoberta leva tempo para a integração conceitual do romance com o conhecido. Além disso, esse processo é complicado pelo fato de que muitas vezes há resistência às novidades devido a expectativas anteriores. Devido à fidelidade a um paradigma, os cientistas detestam abandoná-lo simplesmente por causa de uma anomalia ou mesmo de várias anomalias. Em outras palavras, as anomalias geralmente não são contra-instâncias que falsificam um paradigma.

Assim como as anomalias são críticas para a descoberta de novos fatos ou fenômenos, também são essenciais para a invenção de novas teorias. Embora fatos e teorias estejam interligados, o surgimento de novas teorias é fruto de uma crise. A crise é resultado da quebra do paradigma ou da incapacidade de dar solução às suas anomalias. A comunidade começa então a questionar a capacidade do paradigma de orientar a pesquisa, o que tem um impacto profundo sobre ela. A principal característica de uma crise é a proliferação de teorias. À medida que os membros de uma comunidade em crise tentam resolver suas anomalias, eles oferecem mais e variadas teorias. Curiosamente, as anomalias responsáveis pela crise podem não ser necessariamente novas, pois podem estar presentes o tempo todo. Isso ajuda a explicar por que as anomalias levam a um período de crise em primeiro lugar.

O paradigma prometia resolvê-los, mas não cumpriu sua promessa. O efeito geral é um retorno a uma situação muito semelhante à ciência pré-paradigmática.

O encerramento de uma crise ocorre de uma das três maneiras possíveis, segundo Kuhn. Primeiro, na ocasião em que o paradigma é

suficientemente robusto para resolver anomalias e restaurar a prática científica normal. Segundo, mesmo os métodos mais radicais são incapazes de girar as anomalias. Nestas circunstâncias, a comunidade os apresenta até futuras investigações e análises. Em terceiro lugar, a crise é resolvida com a substituição do antigo paradigma por um novo, mas somente após um período de ciência extraordinária.

Kuhn ressaltou que a resposta inicial de uma comunidade em crise não é abandonar seu paradigma. Em vez disso, seus membros fazem todos os esforços para salvá-lo através de modificações *ad hoc* até que as anomalias possam ser resolvidas, teoricamente ou experimentalmente. A razão para essa forte lealdade, afirmou Kuhn, é que uma comunidade deve primeiro ter um candidato alternativo para tomar o lugar do paradigma original. Para a ciência, pelo menos a ciência normal, só é possível com um paradigma, e rejeitá-la sem um substituto é rejeitar a própria ciência, o que reflete mal na comunidade e não no paradigma. Além disso, uma comunidade não rejeita um paradigma simplesmente por causa de uma fissura no ajuste paradigma-natureza. O objetivo de Kuhn era rejeitar um falsificacionismo popperiano ingênuo no qual contra-instâncias únicas são suficientes para rejeitar uma teoria. Na verdade, ele inverteu as tabelas e afirmou que as contra-instâncias são essenciais para a prática da ciência normal vibrante.

Embora o objetivo da ciência normal não seja necessariamente gerar contra-instâncias, a prática científica normal proporciona a ocasião de sua possível ocorrência. A ciência normal, então, serve como uma oportunidade para revoluções científicas. Se não houver contra-instâncias, argumentou Kuhn, o desenvolvimento científico chega ao fim.

A transição da ciência normal através da crise para a ciência extraordinária envolve dois eventos-chave. Primeiro, os limites do

paradigma tornam-se indistintos quando confrontados com anomalias recalcitrantes; e, segundo, suas regras são relaxadas, levando à proliferação de teorias e, finalmente, ao surgimento de um novo paradigma. Frequentemente, relaxar as regras permite que os praticantes vejam exatamente onde está o problema e como resolvê-lo. Esse estado tem um tremendo impacto sobre os praticantes de uma comunidade, semelhante ao da ciência pré-paradigmática.

Cientistas extraordinários, de acordo com Kuhn, se comportam de forma irregular - porque os cientistas são treinados sob um paradigma para serem solucionadores de quebra-cabeças, não testadores de paradigmas. Em outras palavras, eles não são treinados para fazer ciência extraordinária e devem aprender à medida que avançam. Para Kuhn, esse tipo de comportamento está mais aberto à análise psicológica do que lógica. Além disso, durante períodos de ciência extraordinária, os praticantes podem até examinar os fundamentos filosóficos da disciplina. Para tanto, eles analisam seus pressupostos a fim de afrouxar o domínio do velho paradigma sobre a comunidade e sugerir abordagens alternativas para a geração de um novo paradigma.

Embora o processo da ciência extraordinária seja complicado e complexo, um paradigma substituto pode surgir repentinamente. Muitas vezes, a fonte de sua inspiração está enraizada na prática da própria ciência extraordinária, em termos das interconexões entre várias anomalias. Finalmente, enquanto a ciência normal é um processo cumulativo, adicionando uma conquista de paradigma à próxima, a ciência extraordinária não é; ao contrário, é como - usando a analogia de Herbert Butterfield - agarrar a outra ponta de uma vara. Essa outra ponta do bastão é uma revolução científica.

A transição da ciência extraordinária para uma nova ciência normal representa uma revolução científica. De acordo com Kuhn, uma revolução científica não é cumulativa, na qual um paradigma mais novo substitui um antigo - seja parcial ou completamente. Pode vir em dois tamanhos: uma grande revolução, como a mudança do universo geocêntrico para o universo heliocêntrico, ou uma revolução menor, como a descoberta dos raios-X ou do oxigênio. Mas sejam grandes ou pequenas, todas as revoluções têm a mesma estrutura: geração de uma crise através de anomalias insolúveis e estabelecimento de um novo paradigma que resolva as anomalias produtoras de crise.

Por causa das posições extremas assumidas pelos participantes de uma revolução, os campos opostos muitas vezes tornam-se galvanizados em suas posições, e a comunicação entre eles é interrompida e o discurso falha. A fonte fundamental para o estabelecimento de um novo paradigma durante uma crise é o consenso da comunidade, ou seja, quando um número suficiente de membros da comunidade é convencido pela persuasão e não simplesmente por evidências empíricas ou análises lógicas. Além disso, para aceitar o novo paradigma, os praticantes da comunidade devem ter certeza de que não há chance de o antigo paradigma resolver suas anomalias.

A persuasão teve grande importância nas revoluções científicas de Kuhn porque o novo paradigma resolve as anomalias que o antigo paradigma não conseguia. Assim, os dois paradigmas são radicalmente diferentes um do outro, muitas vezes com pouca sobreposição entre eles. Para Kuhn, uma comunidade só pode aceitar o novo paradigma se considerar que o antigo está errado. A diferença radical entre velhos e novos paradigmas, de modo que o velho não pode ser derivado do novo, é a base da tese da incomensurabilidade. Em essência, não há medida ou

padrão comum para os dois paradigmas. Isso é evidente, afirmou Kuhn, ao examinar o significado de termos teóricos. Embora os termos de um paradigma mais antigo possam ser comparados aos de um mais recente, os termos mais antigos devem ser transformados em relação aos mais novos. Mas há um sério problema em reafirmar o velho paradigma em termos transformados. O paradigma mais antigo e transformado pode ter alguma utilidade, por exemplo pedagogicamente, mas uma comunidade não pode usá-lo para orientar sua pesquisa. Como um fóssil, ele lembra a comunidade de sua história, mas não pode mais direcionar seu futuro.

O estabelecimento de um novo paradigma resolve uma revolução científica e emite um novo período de ciência normal. Com seu estabelecimento, a nova imagem de Kuhn de uma ciência madura vem em círculo completo. Somente após um período de intensa competição entre paradigmas rivais, a comunidade escolhe um novo paradigma e os cientistas mais uma vez se tornam solucionadores de quebra-cabeças em vez de testadores de paradigmas. A resolução de uma revolução científica não é um processo simples que depende apenas da razão ou das evidências. Parte do problema é que os defensores dos paradigmas concorrentes não podem concordar com as evidências ou provas relevantes ou mesmo sobre as anomalias relevantes que requerem resolução, uma vez que seus paradigmas são incomensuráveis.

Outro fator que dificulta a resolução das revoluções científicas é que a comunicação entre os membros em crise é apenas parcial. Isso resulta do novo paradigma emprestando termos e conceitos teóricos do antigo paradigma e protocolos de laboratório. Embora compartilhem vocabulário e tecnologia emprestados, o novo paradigma lhes dá novos significados e usos. O resultado líquido é que os membros de paradigmas concorrentes conversam uns com os outros. Além disso, a mudança de paradigmas não

é um processo gradual no qual diferentes partes do paradigma são alteradas aos poucos; ao contrário, a mudança deve ser como um todo e repentinamente. Convencer os cientistas a fazer essa transformação total leva tempo.

Como, então, um segmento da comunidade convence ou persuade outro a mudar de paradigma? Para os membros que trabalharam por décadas sob o antigo paradigma, eles podem nunca aceitar o novo paradigma. Em vez disso, muitas vezes são os membros mais jovens que aceitam o novo paradigma por meio de algo como uma conversão religiosa. Segundo Kuhn, a fé é a base para a conversão, especialmente a fé no potencial do novo paradigma para solucionar os enigmas futuros.

Ao invocar os termos conversão e fé, Kuhn não estava sugerindo que os argumentos e a razão não são importantes em uma mudança de paradigma. De fato, a razão mais comum para aceitar um novo paradigma é que ele resolve as anomalias que o antigo paradigma não conseguia resolver. No entanto, o ponto de Kuhn era que o argumento e a razão por si só são insuficientes. Fatores estéticos ou subjetivos também desempenham um papel importante em uma mudança de paradigma, uma vez que o novo paradigma resolve apenas algumas, mas críticas, anomalias. Esses fatores pesam muito na mudança inicialmente por tranquilizar os membros da comunidade de que o novo paradigma representa o futuro da disciplina.

A partir da resolução das revoluções, Kuhn fez vários pontos filosóficos importantes sobre os princípios de verificação e falsificação. Como reconheceu Kuhn, os filósofos não buscam mais a verificação absoluta, uma vez que nenhuma teoria pode ser testada exaustivamente; em vez disso, eles calculam a probabilidade de verificação de uma teoria. De acordo com a verificação probabilística, todas as teorias imagináveis

devem ser comparadas umas com as outras vis-à-vis os dados disponíveis. O problema em termos da nova imagem da ciência de Kuhn é que uma teoria é testada em relação a um determinado paradigma, e tal restrição impede o acesso a todas as teorias imagináveis. Além disso, Kuhn rejeitou instâncias falsificadoras porque nenhum paradigma resolve todos os problemas enfrentados por uma comunidade. Nessas condições, nenhum paradigma jamais seria aceito. Para Kuhn, o processo de verificação e falsificação deve incluir a imprecisão associada ao ajuste teoria-fato.

Uma característica interessante das revoluções científicas, segundo Kuhn, é sua invisibilidade. O que ele quis dizer com isso é que no processo de escrever livros didáticos, ensaios científicos populares e até mesmo filosofia da ciência, o caminho para o paradigma atual é higienizado para fazer parecer que, de alguma forma, nasceu maduro. Disfarçar a história de um paradigma é fruto de uma crença sobre o conhecimento científico, que o considera invariável e sua acumulação linear. Esse disfarce serve ao vencedor da crise ao estabelecer sua autoridade, especialmente como uma ajuda pedagógica para doutrinar os alunos em uma comunidade de praticantes.

Outro efeito importante de uma revolução, relacionado a uma mudança de paradigma, é uma mudança na imagem que a comunidade tem da ciência. A mudança na imagem da ciência não deve ser surpresa, já que o paradigma vigente define a ciência. Mude esse paradigma e a própria ciência muda, pelo menos como praticá-la. Em outras palavras, a mudança na imagem da ciência é resultado de uma mudança nos padrões da comunidade sobre o que constitui seus quebra-cabeças e suas soluções. Finalmente, as revoluções transformam os cientistas de praticantes da ciência normal, que são solucionadores de quebra-cabeças, em praticantes de ciência extraordinária, que são testadores de

paradigmas. Além de transformar a ciência, as revoluções também transformam o mundo que os cientistas habitam e investigam.

Um dos maiores impactos de uma revolução científica é a mudança do mundo em que os cientistas praticam seu ofício. A tese das mudanças mundiais de Kuhn, como ficou conhecida, é certamente uma de suas ideias mais radicais e controversas, além da tese da incomensurabilidade associada. A questão é até onde vai a mudança ontologicamente, ou é simplesmente uma manobra epistemológica para reforçar os efeitos abrangentes das revoluções científicas. Em outras palavras, o mundo realmente muda ou simplesmente a visão de mundo, ou seja, a perspectiva ou percepção do mundo? Para Kuhn, a resposta não dependia de uma análise lógica ou mesmo filosófica, mas sim de uma análise psicológica da mudança.

Kuhn analisou as mudanças na visão de mundo fazendo uma analogia com uma troca de gestalt, por exemplo, pato-coelho. Embora a analogia da gestalt seja sugestiva, ela se limita apenas a mudanças perceptivas e diz pouco sobre o papel da experiência anterior em tais transformações. A experiência anterior é importante porque influencia o que um cientista vê ao fazer uma observação. Além disso, com uma troca de gestalt, a pessoa pode ficar acima ou fora dela, reconhecendo com certeza que vê ora um pato ora um coelho. Tal perspectiva independente, que eventualmente é uma postura autoritária, não está disponível para a comunidade de praticantes; não há folha de respostas, por assim dizer. Como o acesso da comunidade ao mundo é limitado pelo que ela pode observar, qualquer mudança no que é observado tem consequências importantes para a natureza do que é observado, ou seja, a mudança tem significado ontológico.

Assim, para Kuhn, a mudança que a revolução traz é mais do que simplesmente ver ou observar um mundo diferente; também envolve trabalhar em um mundo diferente. A transformação perceptiva é mais do que uma reinterpretação de dados. Pois os dados não são estáveis, mas também mudam durante uma mudança de paradigma. A interpretação de dados é uma função da ciência normal, enquanto a transformação de dados é uma função da ciência extraordinária. Essa transformação é muitas vezes resultado de intuições. Além disso, além de uma mudança nos dados, as revoluções mudam as relações entre os dados.

Embora a filosofia ocidental tradicional tenha procurado por três séculos dados ou observações neutras em teoria para justificar teorias, essa busca foi em vão. A experiência sensorial ocorre por meio de algum tipo de paradigma, argumentou Kuhn, até mesmo articulações dessa experiência. Portanto, ninguém pode sair de um paradigma para fazer uma observação; é simplesmente impossível, dados os limites da fisiologia humana.

Kuhn assumiu então a natureza do progresso científico. Para a ciência normal, o progresso é cumulativo na medida em que as soluções dos quebra-cabeças formam um repositório de informações e conhecimentos sobre o mundo. Esse progresso é o resultado da direção que um paradigma fornece a uma comunidade de praticantes. É importante ressaltar que o progresso alcançado pela ciência normal, em termos de informação e conhecimento, é usado para educar a próxima geração de cientistas e manipular o mundo para o bem-estar humano. As revoluções científicas mudam tudo isso. Para Kuhn, o progresso revolucionário não é cumulativo, mas não-cumulativo.

O que, então, uma comunidade de praticantes ganha ao passar por uma revolução ou mudança de paradigma? Ele fez algum tipo de

progresso em sua rejeição de um paradigma anterior e dos frutos que esse paradigma produziu? Claro, os vencedores da revolução vão alegar que o progresso foi feito depois da revolução. Fazer o contrário seria admitir que eles estavam errados. Em vez disso, os defensores da nova ciência normal farão tudo o que puderem para garantir que seu paradigma vencedor seja visto como impulsionador de uma melhor compreensão do mundo. O progresso alcançado por meio de uma revolução é duplo, de acordo com Kuhn. A primeira é a solução bem-sucedida de anomalias que um paradigma anterior não conseguiu resolver. A segunda é a promessa de resolver problemas ou quebra-cabeças adicionais que surgem dessas anomalias.

Mas será que a comunidade se aproximou da verdade, ou seja, da noção de verossimilhança, ao passar por uma revolução? Segundo Kuhn, a resposta é não. Para Kuhn, o progresso na ciência não é uma atividade direcionada para algum objetivo como a verdade. Em vez disso, o progresso científico é evolutivo. Assim como a seleção natural opera durante a evolução biológica no surgimento de uma nova espécie, a seleção da comunidade durante uma revolução científica funciona de maneira semelhante no surgimento de uma nova teoria. E, assim como as espécies se adaptam aos seus ambientes, as teorias se adaptam ao mundo. Kuhn não tinha resposta para a pergunta por que isso deveria ser diferente do mundo e da comunidade que o investiga exibe características únicas. Quais são essas características, Kuhn não sabia, mas concluiu que a nova imagem da ciência que havia proposto resolveria, como um novo paradigma após uma revolução científica, esses problemas. Ele convidou a próxima geração de filósofos da ciência a se juntar a ele em uma nova filosofia da ciência incompatível com sua predecessora.

A reação à *Estrutura* de Kuhn foi a princípio agradável, especialmente pelos historiadores da ciência, mas em poucos anos tornou-se crítica, principalmente pelos filósofos. Os críticos o acusaram de irracionalismo e relativismo epistêmico. Embora achasse que as resenhas de *Estrutura* eram boas, suas principais preocupações eram os rótulos de irracionalismo e relativismo - pelo menos um tipo pernicioso de relativismo. Kuhn acreditava que as acusações eram imprecisas, simplesmente porque sustentava que a ciência não progride em direção a um objetivo predeterminado. Mas, como a mudança evolutiva, uma teoria substitui outra com um melhor ajuste entre a teoria e a natureza vis-à-vis os concorrentes. Além disso, ele acreditava que o uso da evolução darwiniana era a estrutura correta para discutir o progresso da ciência. Mas ele sentiu que ninguém levava isso a sério.

Em 13 de julho de 1965, Kuhn participou de um Colóquio Internacional na Filosofia da Ciência, realizado no Bedford College, em Londres. O colóquio foi organizado em conjunto pela Sociedade Britânica para a Filosofia da Ciência e pela Escola de Economia e Ciência Política de Londres. Kuhn entregou o trabalho inicial comparando as concepções dele e de Karl Popper sobre o crescimento do conhecimento científico. John Watkins então entregou um artigo criticando a noção de Kuhn de ciência normal, com Popper presidindo a sessão. Popper também apresentou um artigo criticando Kuhn, assim como vários outros membros da filosofia da comunidade científica, incluindo Stephen Toulmin, L. Pearce Williams e Margaret Masterman, que identificaram vinte e um sentidos do uso de paradigma de Kuhn na *Estrutura*. Masterman concluiu seu trabalho convidando outros a se juntarem ao esclarecimento do conceito de paradigma de Kuhn.

O próprio Kuhn assumiu o desafio de Masterman e esclareceu o conceito de paradigma na segunda edição da *Estrutura*, particularmente em seu 'Pós-escrito - 1969'. Para isso, dividiu paradigma em matriz disciplinar e exemplares. O primeiro representa o meio da prática profissional, consistindo em generalizações simbólicas, modelos e valores, enquanto o segundo representa soluções para problemas concretos que uma comunidade aceita como paradigmática.

Em outras palavras, os exemplares servem como modelos para a resolução de problemas ou quebra-cabeças enfrentados pela comunidade científica e, assim, para o avanço do conhecimento científico da comunidade. Para Kuhn, o conhecimento científico não está localizado simplesmente dentro de teorias e regras; em vez disso, é localizado dentro de exemplares. A base para um exemplar funcionar na resolução de quebra-cabeças é a capacidade do cientista de ver a semelhança entre um quebra-cabeça previamente resolvido e um atualmente não resolvido.

No início dos anos 60, van Vleck convidou Kuhn para dirigir um projeto coletando materiais sobre a história da mecânica quântica. Em agosto de 1960, Hunter Dupree, Charles Kittel, Kuhn, John Wheeler e Harry Wolff, reuniram-se em Berkeley para discutir a organização do projeto. Em seguida, Wheeler se reuniu em seguida com Richard Shryock e um comitê conjunto da Sociedade Física Americana e da Sociedade Filosófica Americana sobre a História da Física Teórica no século XX foi formado para patrocinar e desenvolver o projeto. O projeto durou três anos, com o primeiro e último ano do projeto realizado em Berkeley e o ano médio na Europa. A Fundação Nacional de Ciências financiou o projeto.

O projeto levou a uma publicação, de John Heilbron e Kuhn, sobre as origens do átomo de Bohr. Eles forneceram uma narrativa revisionista do

caminho de Bohr para o átomo quantizado, começando com sua dissertação de doutorado de 1911 e concluindo com seu trabalho em três partes de 1913 sobre estrutura atômica. A intriga deste estudo histórico foi que dentro de um período de seis semanas em meados de 1912 Bohr passou de pouco interesse em modelos do átomo para produzir um modelo quantizado do átomo de J.J. Rutherford e aplicar esse modelo a vários problemas desconcertantes. Os autores exploraram o interesse repentino de Bohr por modelos atômicos. Eles propuseram que seu interesse decorreu de problemas específicos, que guiavam Bohr em termos de sua leitura e pesquisa para o potencial da estrutura atômica para resolvê-los. As soluções para esses problemas resultaram do que Heilbron e Kuhn chamaram de transformação de fevereiro de 1913 na pesquisa de Bohr.

O que iniciou a transformação, alegaram os autores, foi que Bohr havia lido alguns meses antes os trabalhos de J.W. Nicholson sobre a aplicação da constante de Max Planck para gerar um modelo atômico. Embora o modelo de Nicholson estivesse incorreto, levou Bohr na direção certa. Então, em fevereiro de 1913, Bohr, em uma conversa com H.R. Hansen, obteve a última peça do quebra-cabeça. Após a transformação, Bohr completou o projeto do modelo atômico dentro de um ano.

Além de completar um rascunho da *Estrutura* em 1961, Kuhn foi eleito professor titular em Berkeley, mas apenas no departamento de história. Membros do departamento de filosofia votaram para negar-lhe a promoção em seu departamento, uma negação que irritou e feriu Kuhn tremendamente. A Universidade de Princeton fez uma oferta para Kuhn para ingressar em seu corpo docente, enquanto ele estava na Europa. A universidade havia inaugurado recentemente um programa de história e filosofia da ciência. O presidente do programa era Charles Gillispie e sua

equipe incluía John Murdoch, Hilary Putnam e Carl Hempel. Ao retornar aos Estados Unidos em 1963, Kuhn visitou Princeton. Ele decidiu aceitar a oferta e ingressou em sua faculdade em 1964. Tornou-se diretor do programa em 1967 e no ano seguinte Princeton nomeou-o professor de História de Moisés Taylor Pyne. Com o fim dos anos 60, a *Estrutura* estava se tornando cada vez mais popular, especialmente entre os radicais estudantes que acreditavam que isso os libertava da tirania da tradição.

4. A Estrada após a Estrutura

Em 1979, Kuhn mudou-se para o Departamento de Linguística e Filosofia do M.I.T. Em 1983, foi nomeado Professor de Filosofia Laurance S. Rockefeller. No M.I.T., ele deu uma guinada linguística em seu pensamento, refletindo seu novo ambiente, o que teve um grande impacto em seus trabalhos posteriores, especialmente na tese da incomensurabilidade.

O sucesso da *Estrutura* não só estabeleceu a revolução historiográfica no estudo da ciência, tanto histórica quanto filosoficamente ou o que veio a ser chamado de disciplina da história e filosofia da ciência, mas também apoiou a ascensão dos estudos científicos em geral e especificamente na sociologia e antropologia da ciência, particularmente a sociologia do conhecimento científico. Kuhn rejeitou ambas as trajetórias frequentemente atribuídas à *Estrutura*, pelo que ele chamou de filosofia histórica da ciência. Ele conduziu - como ele categorizou seu trabalho na *Tensão Essencial* - ou estudos históricos sobre ciência ou suas implicações historiográficas, ou estudos metahistoricos ou suas implicações filosóficas. Em outras palavras, seu trabalho acadêmico era histórico ou filosófico.

a. Estudos Históricos e Historiográficos

O último grande estudo histórico de Kuhn foi sobre a teoria da radiação do corpo negro de Planck e as origens da descontinuidade quântica. A transição da física clássica – na qual as partículas passam por estágios intermediários de energia – para a física quântica – na qual a mudança de energia é descontínua – é tradicionalmente atribuída aos artigos quânticos de Planck de 1900 e 1901. De acordo com Kuhn, esse relato tradicional era impreciso e a transição foi iniciada pelos artigos quânticos independentes de Albert Einstein e Paul Ehrenfest de 1906.

A percepção de Kuhn dessa imprecisão foi semelhante à iluminação que ele experimentou ao lutar para entender a noção de movimento mecânico de Aristóteles. Sua epifania inicial ocorreu durante a leitura do artigo de Planck de 1895 sobre a radiação do corpo negro. Por meio dessa experiência, ele percebeu que os artigos quânticos de Planck de 1900 e 1901 não eram o início de uma nova teoria da descontinuidade quântica, mas representavam o esforço de Planck para derivar a lei de distribuição do corpo negro com base na mecânica estatística clássica. Kuhn concluiu o estudo com uma análise da segunda teoria do corpo negro de Planck, publicada pela primeira vez em 1911, na qual Planck usou a noção de descontinuidade para derivar a segunda teoria. Em vez da posição tradicional, que afirmava que a segunda teoria representa uma regressão da parte de Planck à física clássica, Kuhn argumentou que representa a primeira vez que Planck incorporou em seu trabalho teórico uma teoria na qual ele não estava completamente confiante.

No estudo histórico da radiação do corpo negro e da descontinuidade quântica, Kuhn não usou paradigma, ciência normal, anomalia, crise ou incomensurabilidade, que ele defendeu na *Estrutura*. Os críticos, especialmente dentro da disciplina de história e filosofia da

ciência, ficaram desapontados. Kuhn lamentou a recepção do livro, até mesmo por seus apoiadores. No entanto, ele mais tarde explorou as questões historiográficas e filosóficas levantadas na *Teoria do Corpo Negro* com respeito à *Estrutura*. As questões historiográficas que o livro anterior abordava eram as mesmas levantadas na monografia de 1962. Especificamente, ele afirmou que a historiografia atual deveria tentar entender os textos científicos anteriores em termos de seu contexto contemporâneo e não em termos da ciência moderna.

A preocupação de Kuhn era mais do que precisão histórica; em vez disso, ele estava interessado em recapturar os processos de pensamento que levam a uma mudança na teoria. Embora a *Estrutura* fosse a articulação de Kuhn desse processo para a mudança científica, a terminologia na monografia não representava uma camisa de força para narrar a história. Para Kuhn, a terminologia e o vocabulário, como paradigma e ciência normal, usados na *Estrutura* não eram produtos, como categorias metafísicas, aos quais uma narrativa histórica deve se conformar; ao contrário, eles tinham uma função metafísica diferente – como pressupostos para uma narrativa histórica como processo. Em outras palavras, a terminologia e o vocabulário da *Estrutura* eram ferramentas para reconstruir uma narrativa histórica científica e não um modelo para articulá-la.

O propósito da história da ciência, segundo Kuhn, não era apenas esclarecer os fatos, mas fornecer aos filósofos da ciência uma imagem precisa da ciência para praticar seu ofício. Kuhn acreditava fervorosamente que a nova historiografia da ciência impediria os filósofos de se envolverem nos excessos e distorções prevalentes na filosofia tradicional da ciência. Ele vislumbrou a história da ciência informando a filosofia da

ciência como filosofia histórica da ciência em vez de história e filosofia da ciência, já que a relação era assimétrica.

Antes de 1950, a história da ciência era uma disciplina praticada principalmente por cientistas eminentes, que geralmente escreviam biografias heroicas ou visões abrangentes de uma disciplina muitas vezes para fins pedagógicos. Na geração passada, historiadores da ciência, como Alexander Koyré, Anneliese Maier e E.J. Dijsterhuis, desenvolveram uma abordagem para a história da ciência que era simplesmente mais do que narrar as realizações teóricas e técnicas da ciência. Um fator importante nesse desenvolvimento foi o reconhecimento de fatores institucionais e sociológicos na prática da ciência. Uma consequência dessa revolução historiográfica foi a distinção entre histórias internas e externas da ciência. A história interna da ciência está preocupada com o desenvolvimento das teorias e métodos empregados pelos cientistas. Em outras palavras, estuda a história de eventos, pessoas e ideias internas para o avanço científico. O historiador como internalista tenta entrar na mente dos cientistas enquanto eles avançam os limites de sua disciplina. A história externa da ciência concentra-se nos fatores sociais e culturais que implicam na prática da ciência.

Para Kuhn, a distinção entre histórias internas e externas da ciência mapeou seu padrão de desenvolvimento científico. Fatores externos ou culturais e sociais são importantes durante o estabelecimento inicial de uma disciplina científica; no entanto, uma vez estabelecidos, esses fatores não têm mais um grande impacto na prática de uma comunidade ou em sua geração de conhecimento científico. Eles podem ter um pequeno impacto na prática de uma ciência madura, como o *timing* da inovação tecnológica. É importante ressaltar que, para Kuhn, as abordagens internas

e externas da história da ciência não são necessariamente mutuamente exclusivas, mas complementares.

b. Estudos Metahistóricos

Como já mencionado, Kuhn se considerava um praticante tanto da história da ciência quanto da filosofia da ciência e não da história e filosofia da ciência, por uma razão muito prática. Em termos grosseiros, o objetivo da história é o particular, enquanto para a filosofia é o universal. Kuhn comparou as diferenças entre as duas disciplinas a uma troca de Gestalt pato-coelho. Em outras palavras, as duas disciplinas são tão fundamentalmente diferentes em termos de seus objetivos que as imagens resultantes da ciência são incomensuráveis. Além disso, ver a imagem da outra disciplina requer uma conversão. Para Kuhn, então, a história da ciência e a filosofia da ciência não podem ser praticadas ao mesmo tempo, mas apenas alternadamente, e mesmo assim com dificuldade.

Como então a história da ciência pode ser útil para os filósofos da ciência? A resposta para Kuhn foi fornecer uma imagem precisa da ciência. Rejeitando o modelo da lei de cobertura para a explicação histórica porque reduz os historiadores a meros cientistas sociais, Kuhn defendia uma imagem baseada na ordenação dos fatos históricos em uma narrativa análoga àquela que ele propunha para a resolução de quebra-cabeças sob a égide de um paradigma nas ciências físicas. Os historiadores da ciência, ao narrarem as mudanças na ciência, fornecem uma imagem da ciência que reflete o processo pelo qual a informação científica se desenvolve, em vez da imagem fornecida pelos filósofos da ciência tradicionais, nos quais o conhecimento científico é simplesmente um produto da verificação ou falsificação lógica. Kuhn insistiu que a história da ciência e a filosofia da ciência permanecem disciplinas distintas, de modo que os historiadores da

ciência possam fornecer uma imagem da ciência para corrigir a distorção produzida pelos filósofos da ciência tradicionais.

Segundo Kuhn, a história social da ciência também distorce a imagem da ciência. Para os historiadores sociais, os cientistas constroem mais do que descobrem o conhecimento científico. Embora Kuhn simpatizasse com esse tipo de história, ele acreditava que isso criava uma lacuna entre as construções mais antigas e as que as substituíam, que ele desafiou os historiadores da ciência a preencher. Além dos historiadores sociais da ciência, Kuhn também acusou os sociólogos da ciência de distorcer a imagem da ciência. Embora Kuhn reconheça que fatores como interesses, poder, autoridade, entre outros, são importantes na produção do conhecimento científico, o uso predominante deles pelos sociólogos ofusca outros fatores como a própria natureza. A chave para corrigir a distorção introduzida pelos sociólogos é mudar de uma racionalidade de crença, ou seja, as razões pelas quais os cientistas têm crenças específicas, para uma racionalidade de mudança de crenças, ou seja, as razões pelas quais os cientistas mudam suas crenças. Para Kuhn, uma filosofia histórica da ciência era o meio para corrigir essas distorções da imagem científica.

A filosofia histórica da ciência de Kuhn se concentrou nas questões metahistóricas derivadas da pesquisa histórica, particularmente do desenvolvimento científico e das questões relacionadas à escolha teórica e à incomensurabilidade. Importante para Kuhn, tanto a escolha teórica quanto a incomensurabilidade estão intimamente ligadas umas às outras. O primeiro não pode ser reduzido a um algoritmo de regras objetivas, mas requer valores subjetivos por causa deste último.

Kuhn explorou o desenvolvimento científico usando três abordagens diferentes. O primeiro foi em termos de solução de problemas versus quebra-cabeças. Segundo Kuhn, os problemas não têm solução pronta; e,

a resolução de problemas é geralmente pragmática e é a marca de uma ciência subdesenvolvida ou imatura. Os quebra-cabeças, por outro lado, ocupam a atenção dos cientistas envolvidos em uma ciência desenvolvida ou madura. Embora tenham soluções garantidas, os métodos para resolver quebra-cabeças não são assegurados. Cientistas, que os resolvem, demonstram sua engenhosidade e são recompensados pela comunidade.

Com essa distinção em mente, Kuhn imaginou o desenvolvimento científico como a transição de uma disciplina científica de um estado de resolução de problemas subdesenvolvido para um desenvolvido resolvendo quebra-cabeças. A questão então surge sobre como isso ocorre. A resposta que muitos tiraram da *Estrutura* foi, adotar um paradigma. No entanto, Kuhn considerou essa resposta incorreta, já que os paradigmas não são únicos apenas para as ciências. Mas articular a questão em termos de resolução de quebra-cabeças ajuda? A resposta de Kuhn foi pragmática, ou seja, continuar tentando soluções diferentes até que se funcione. Em outras palavras, os filósofos da ciência não tinham exemplares para resolver seus problemas.

A segunda abordagem de Kuhn para o desenvolvimento científico foi em termos de crescimento do conhecimento. Ele propôs uma visão alternativa à tradicional de que o conhecimento científico cresce por um acúmulo fragmentar de fatos. Para esclarecer a visão alternativa, Kuhn ofereceu uma reconstrução diferente da ciência. As ideias centrais de uma ciência convivem entre si, formando um conjunto de ideias centrais ou núcleo de uma ciência particular. Além do núcleo, existe uma periferia, que representa uma área onde os cientistas podem investigar problemas associados a uma tradição de pesquisa sem mudar ideias fundamentais.

Kuhn então traçou paralelos entre a reconstrução atual da ciência e a anterior na *Estrutura*. Obviamente, a transição de núcleos de uma tradição

de pesquisa para outra é uma revolução científica. Além disso, o núcleo representa um paradigma que define uma tradição de pesquisa particular. Finalmente, a periferia é identificada com a ciência normal. O núcleo, então, fornece os meios pelos quais se pratica a ciência, e mudar o núcleo requer um reequipamento significativo ao qual os praticantes naturalmente resistem.

Essa mudança no núcleo é um crescimento do conhecimento? Para responder à pergunta, Kuhn examinou a explicação padrão do conhecimento como crença verdadeira justificada. O que ele achou problemático com o relato é a quantidade ou natureza da evidência necessária para justificar uma crença. E isso, é claro, levanta a questão da verdade para a qual ele não tinha uma solução pronta. Em última análise, Kuhn se equivocou na questão do crescimento do conhecimento.

A abordagem final de Kuhn para o desenvolvimento científico foi através da análise de três revoluções científicas: a mudança da física aristotélica para a física newtoniana, a descoberta da célula elétrica por Volta e a pesquisa da radiação do corpo negro de Planck e a descontinuidade quântica. Desses exemplos, Kuhn derivou três características das revoluções científicas. A primeira era holística no sentido de que as revoluções científicas são eventos do tipo tudo ou nada. A segunda foi a forma como os referentes mudam após as revoluções, especialmente em termos de categorias taxonômicas. Segundo Kuhn, as revoluções redistribuem os objetos entre essas categorias. A característica final das revoluções científicas foi uma mudança na analogia, metáfora ou modelo de uma disciplina, que representa a conexão entre as categorias taxonômicas e a estrutura do mundo.

De acordo com os filósofos da ciência tradicionais, as características objetivas de uma boa teoria científica incluem precisão, consistência,

escopo, simplicidade e fecundidade. No entanto, essas características, quando usadas individualmente como critérios para a escolha da teoria, argumentou Kuhn, são imprecisas e muitas vezes entram em conflito umas com as outras. Embora necessários para a escolha da teoria, eles são insuficientes e devem incluir as características dos cientistas que fazem as escolhas. Essas características envolvem experiências pessoais ou biografia e personalidade ou traços psicológicos. Em outras palavras, a escolha da teoria não depende apenas das características objetivas de uma teoria, mas também das características subjetivas dos cientistas individuais.

Por que os filósofos da ciência tradicionais ignoraram ou negligenciaram fatores subjetivos na escolha da teoria? Parte da resposta é que eles confinaram o subjetivo ao contexto da descoberta, enquanto restringiam o objetivo ao contexto da justificação. Kuhn insistiu que essa distinção não se encaixa nas observações da prática científica. É artificial, refletindo a pedagogia da ciência. Mas, a prática científica real revela que as apresentações dos livros didáticos sobre a escolha da teoria são estilizadas, para convencer os alunos que confiam na autoridade de seus instrutores. O que mais os alunos podem fazer? A ciência dos livros didáticos revela apenas o produto da ciência, não seu processo. Para Kuhn, como os fatores subjetivos estão presentes na fase de descoberta da ciência, eles também deveriam estar presentes na fase de justificação.

Segundo Kuhn, os critérios objetivos funcionam como valores, que não ditam a escolha da teoria, mas a influenciam. Os valores ajudam a explicar o comportamento dos cientistas, que para o filósofo da ciência tradicional pode às vezes parecer irracional. Mais importante ainda, os valores respondem pela discordância sobre as teorias e ajudam a distribuir o risco durante os debates sobre as teorias.

A posição de Kuhn teve consequências importantes para a filosofia da ciência. Ele sustentou que os críticos interpretaram mal sua posição sobre a escolha da teoria como subjetiva. Para eles, o termo denotava uma questão de gosto que não é discutível racionalmente. Mas, seu uso do termo envolveu o discutível com relação aos padrões. Além disso, Kuhn negou que os fatos sejam independentes da teoria e que haja estritamente uma escolha racional a ser feita. Em vez disso, ele afirmou que os cientistas não escolhem uma teoria com base apenas em critérios objetivos, mas são convertidos com base em valores subjetivos.

Finalmente, Kuhn discutiu a escolha da teoria com respeito à tese da incomensurabilidade. A questão que ele considerou foi que tipo de comunicação é possível entre os membros da comunidade que defendem teorias concorrentes. A resposta, segundo Kuhn, é que a comunicação é parcial. A resposta levantou uma segunda e mais importante questão para Kuhn e seus críticos. Existe uma boa razão em relação à evidência empírica disponível para justificar a escolha da teoria, dada essa comunicação parcial? A resposta seria direta se a comunicação fosse completa, mas não é. Para Kuhn, essa situação significava que a avaliação razoável da evidência empírica não é convincente para a escolha da teoria e, é claro, levantou a acusação de irracionalidade, que ele negou.

Kuhn identificou dois equívocos comuns de sua versão da tese da incomensurabilidade. A primeira era que, uma vez que duas teorias incomensuráveis não podem ser formuladas em uma linguagem comum, elas não podem ser comparadas entre si para escolher entre elas. A segunda era que, uma vez que uma teoria mais antiga não pode ser traduzida para uma expressão moderna, ela não pode ser articulada de forma significativa.

Kuhn abordou o primeiro equívoco ao distinguir entre incomensurabilidade como nenhuma medida comum e como nenhuma linguagem comum. Ele definiu a tese da incomensurabilidade em termos da última e não da primeira. A maioria dos termos teóricos são homofônicos e podem ter o mesmo significado em duas teorias concorrentes. No entanto, apenas um punhado de termos são incomensuráveis ou intraduzíveis. Kuhn considerou isso uma versão modesta da tese da incomensurabilidade, chamando-a de incomensurabilidade local, e afirmou que era sua intenção original.

Embora possa não haver uma linguagem comum para comparar termos que mudam de significado durante uma revolução científica, existe uma linguagem parcialmente comum composta de termos invariantes que permitem alguma aparência de comparação. Assim, argumentou Kuhn, a primeira crítica falha; porque, e este era seu ponto principal, um resíduo incomensurável permanece mesmo com uma linguagem parcialmente comum.

Quanto ao segundo equívoco, Kuhn afirmou que os críticos confundem a diferença entre tradução e interpretação. A fusão é compreensível, pois a tradução geralmente envolve interpretação. Tradução para Kuhn é o processo pelo qual palavras ou frases de um idioma substituem por outro. A interpretação, no entanto, envolve tentativas de dar sentido a uma afirmação ou torná-la inteligível. A incomensurabilidade, então, não significa que um termo teórico não possa ser interpretado, isto é, não possa ser tornado inteligível; ao contrário, significa que o termo não pode ser traduzido, ou seja, não há equivalente para o termo na linguagem teórica concorrente. Em outras palavras, para que o termo teórico tenha significado, o cientista deve se tornar nativo em seu uso.

Kuhn introduziu a noção de léxico e sua taxonomia correspondente para capturar tanto a referência quanto a intenção ou sentido de um termo. No léxico, existem termos referenciais que se interrelacionam com outros termos referenciais, ou seja, o princípio holístico. A estrutura do léxico de termos interrelacionados se assemelha à estrutura do mundo em termos de suas categorias taxonômicas. Uma determinada comunidade científica usa seu léxico para descrever e explicar o mundo em termos dessa taxonomia. E os membros de uma comunidade ou de diferentes comunidades devem compartilhar o mesmo léxico se quiserem se comunicar plenamente uns com os outros.

Além disso, afirmou Kuhn, se a tradução completa deve ser alcançada, as duas línguas devem compartilhar uma estrutura semelhante com relação a seus respectivos léxicos. A incomensurabilidade, então, reflete léxicos que possuem diferentes estruturas taxonômicas pelas quais o mundo é esculpido e articulado.

Kuhn também abordou um problema que envolve a comunicação entre comunidades que possuem teorias incomensuráveis, ou que ocupam posições em uma divisão histórica. Kuhn observou que, embora os léxicos possam mudar drasticamente, isso não impede os membros de reconstruir seu passado no vocabulário atual do léxico. Tal reconstrução obviamente desempenha uma função importante na comunidade. Mas a questão é que, dada a natureza incomensurável das teorias, as avaliações de verdade e falsidade ou certo ou errado são injustificadas, para as quais os críticos acusaram Kuhn de uma posição relativista – uma posição que ele estava menos inclinado a negar.

A acusação surgiu do fato de que Kuhn não defendia uma posição privilegiada para avaliar uma teoria. Em vez disso, as avaliações devem ser feitas dentro do contexto de um léxico específico. E assim, as avaliações

são relativas ao léxico relevante. Mas, Kuhn achou a acusação de relativismo trivial. Ele reconheceu que sua posição sobre a relatividade da verdade e da objetividade, no que diz respeito ao léxico da comunidade, não lhe deixou outra opção senão tomar literalmente as mudanças mundiais associadas às mudanças lexicais. Mas, esta é uma posição idealista? Kuhn admitiu que parece ser, mas afirmou que é um idealismo como nenhum outro. Por um lado, o mundo é composto pelo léxico da comunidade, mas, por outro lado, ideias preconcebidas não podem moldá-lo.

c. Filosofia Evolutiva da Ciência

De meados da década de 1980 ao início da década de 1990, Kuhn fez a transição da filosofia histórica da ciência e do conceito de paradigma para uma filosofia evolutiva da ciência e a noção de léxico. Para tanto, ele identificou um papel alternativo para a tese da incomensurabilidade no que diz respeito a segregar ou isolar léxicos e seus mundos associados uns dos outros. A incomensurabilidade agora funcionava para Kuhn como um mecanismo para isolar o léxico de uma comunidade de outra e como um meio para sustentar uma noção de progresso científico como a proliferação de especialidades científicas.

Em outras palavras, à medida que a estrutura taxonômica dos dois léxicos se torna isolada e, portanto, incomensurável uma com a outra, de acordo com Kuhn, uma nova especialidade e seu léxico se separam da antiga ou especialidade parental e seu léxico. Esse processo dá conta de uma noção de progresso científico como aumento do número de especialidades científicas após uma revolução.

O progresso científico, então, é semelhante à especiação biológica, argumentou Kuhn, com a incomensurabilidade servindo como mecanismo

de isolamento. O resultado é uma estrutura semelhante a uma árvore com maior especialização nas pontas dos galhos. Finalmente, a filosofia evolutiva da ciência de Kuhn é não teleológica no sentido de que a ciência progride não em direção a uma verdade última sobre o mundo, mas simplesmente para longe de um léxico que não pode ser usado para resolver suas anomalias para um que pode. No entanto, ele ainda articulou a incomensurabilidade em termos de nenhuma linguagem comum, com seus problemas concomitantes envolvendo a noção de significado, e não a transformou totalmente em relação a uma filosofia evolutiva da ciência.

Kuhn estava trabalhando em uma filosofia evolutiva da ciência em um livro proposto, *Palavras e Mundos: Uma Visão Evolutiva do Desenvolvimento Científico*. Ele o dividiu em três partes, com três capítulos cada. Na primeira parte, Kuhn enquadrou o problema associado à tese da incomensurabilidade e abordou as dificuldades de acesso às realizações científicas do passado. No primeiro capítulo, ele apresentou uma visão evolutiva do desenvolvimento científico. Sem uma plataforma arquimediana para orientar a avaliação da teoria, Kuhn propôs um método comparativo para avaliar as mudanças teóricas. O método proíbe a avaliação de teorias isoladamente e o solecismo metodológico. No capítulo seguinte, ele discutiu os problemas associados ao exame de estudos históricos anteriores na ciência.

Com base em vários casos históricos, ele afirmou que as anomalias em textos científicos mais antigos só poderiam ser compreendidas por meio de um processo interpretativo que envolvesse uma leitura etnográfica ou hermenêutica. Ele agora havia lançado as bases para examinar a tese da incomensurabilidade. No terceiro capítulo, Kuhn discutiu as mudanças nos significados das palavras como mudanças em uma taxonomia embutida em um léxico – um aparato de termos de

referência de uma língua. O resultado dessas mudanças foi uma lacuna intraduzível entre duas teorias incomensuráveis. Finalmente, os termos lexicais referentes a objetos mudam à medida que o número de especialidades científicas prolifera.

Na segunda parte do livro, Kuhn continuou a explorar a natureza do léxico de uma comunidade, que ele explicou em termos de categorias taxonômicas. Essas categorias são agrupadas como conjuntos de contraste e não existe sobreposição de categorias dentro do mesmo conjunto de contraste, o que Kuhn chamou de princípio da não sobreposição. O princípio proíbe a referência de termos a objetos, a menos que estejam relacionados uns aos outros como espécie a gênero. Além disso, as propriedades das categorias são refletidas nas propriedades de seus nomes. O significado de um termo, então, é uma função de sua categoria taxonômica. E essa restrição é a origem da intraduzibilidade. No primeiro capítulo desta parte, Kuhn discutiu a natureza das substâncias em termos de predicados sortais.

Esse movimento permitiu a Kuhn introduzir plasticidade no uso do léxico. Além disso, o conjunto diferenciador não é estritamente convencional, mas depende do mundo ao qual os diferentes conjuntos se conectam. No próximo capítulo, Kuhn estendeu a noção de léxico para artefatos, abstrações e entidades teóricas.

No capítulo final da segunda parte, Kuhn especificou os meios pelos quais os membros da comunidade adquirem um léxico. Primeiro, eles já devem possuir um vocabulário sobre entidades e forças físicas. Em seguida, as definições desempenham pouco ou nenhum papel no aprendizado de novos termos; ao contrário, esses termos são adquiridos por meio de exemplos ostensivos, especialmente por meio de resolução de problemas e demonstrações de laboratório. Em terceiro lugar, um

único exemplo é inadequado para aprender o significado de um termo; em vez disso, vários exemplos são necessários. Em seguida, a aquisição de um novo termo dentro de uma declaração também requer a aquisição de outros novos termos dentro dessa declaração. E por último, os alunos podem adquirir os termos de um léxico através de diferentes percursos pedagógicos.

Na parte final do livro, Kuhn discutiu o que ocorre durante uma mudança no léxico e as implicações para o desenvolvimento científico. No capítulo sete, ele examinou os meios pelos quais os léxicos mudam e as repercussões dessa mudança na comunicação entre comunidades com diferentes léxicos. Além disso, ele explorou o papel dos argumentos na mudança lexical. No capítulo seguinte, Kuhn identificou o tipo de progresso alcançado com mudanças nos léxicos. Ele sustentou que o progresso não é do tipo que visa um objetivo específico, mas sim instrumental. No capítulo final, ele abordou as questões de relativismo e realismo não em termos tradicionais de verdade e objetividade, mas com respeito à capacidade de fazer uma declaração. Afirmarções de teorias incomensuráveis que não podem ser traduzidas são, em última análise, inefáveis. Elas não podem ser verdadeiras nem falsas, mas sua capacidade de ser declarada é relativa à história da comunidade.

Em suma, o objetivo do livro era certamente abordar as questões filosóficas que sobraram da *Estrutura*, mas, mais importante, era resolver os problemas gerados por uma filosofia histórica da ciência. Embora outros também tenham sido responsáveis por sua criação, Kuhn assumiu a responsabilidade de resolver os problemas; e o *seno qua non* para resolvê-los foi a tese de incomensurabilidade. Para Kuhn, a tese foi exigida mais do que nunca para defender a racionalidade do desenvolvimento pós-moderno do forte programa.

5. Conclusão

Em maio de 1990, uma conferência - ou como Hempel a chamou, "*Kuhnfest*" - foi realizada em homenagem a Kuhn no MIT, patrocinada pela Fundação Sloan e organizada por Paul Horwich e Judith Thomson. Os palestrantes da conferência incluíram Jed Buchwald, Nancy Cartwright, John Earman, Michael Friedman, Ian Hacking, John Heilbron, Ernan McMullin, N.M Swerdlow e Norton Wise. Os artigos refletiam o impacto de Kuhn na história e na filosofia da ciência. Hempel fez uma aparição especial no último dia, seguida pelos comentários de Kuhn sobre os documentos da conferência. Ao se aproximar do pódio após os comentários de Hempel, diante de uma plateia em pé, Kuhn ficou visivelmente comovido com a manifestação de apreço profissional por suas contribuições, a uma disciplina que ele apreciava e de seus membros a quem ele realmente respeitava.

Kuhn se aposentou do ensino em 1991 e tornou-se professor emérito no MIT. Durante a carreira de Kuhn, ele recebeu inúmeros prêmios e elogios. Ele recebeu diplomas honorários de cerca de uma dúzia de instituições acadêmicas, como a Universidade de Chicago, a Universidade de Columbia, a Universidade de Pádua e a Universidade de Notre Dame. Ele foi eleito membro da Academia Nacional de Ciências - a sociedade mais prestigiada para cientistas americanos - e foi um membro honorário da Academia de Ciências de Nova York e um membro correspondente da Academia Britânica.

Foi presidente da Sociedade de História da Ciência de 1968 a 1970 e a sociedade lhe concedeu sua maior honra, a Medalha Sarton, em 1982. Kuhn também foi o homenageado em 1977 do Prêmio Howard T. Behrman por conquistas distintas nas humanidades e em 1983 do célebre prêmio John Desmond Bernal. Kuhn morreu em 17 de junho de 1996 em

Cambridge, Massachusetts, após sofrer por dois anos de câncer de garganta e tubos brônquicos.

6. Referências e Leitura Suplementar

a. Trabalho de Kuhn

- Kuhn Papers, MIT MC 240, Institute Archives and Special Collections, MIT Libraries, Cambridge, MA.
- Kuhn, T. S. (1957) *A Revolução Copérnica: Astronomia Planetária no Desenvolvimento do Pensamento Ocidental*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuhn, T. S. (1962) *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1963) 'A função do dogma na pesquisa científica', em A.C. Crombie, ed. *Scientific Change: Historic Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, From Antiquity to the Present*. New York: Livros Básicos, pp. 347-69.
- Kuhn, T.S., Heilbron, J. L., Forman, P. e Allen, L. (1967) *Fontes para História da Física Quântica: Um Inventário e Relatório*. Filadélfia, PA: Sociedade Filosófica Americana.
- Heilbron, J. L., e Kuhn, T. S. (1969) "A gênese do átomo de Bohr". *Estudos Históricos nas Ciências Físicas*, 1.211-90.
- Kuhn, T. S. (1970) *A Estrutura das Revoluções Científicas* (2nd edição). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1977) *A Tensão Essencial: Estudos Seleccionados em Tradição e Mudança Científica*. Chicago: Universidade de Chicago Press.

- Kuhn, T. S. (1987) *Teoria do Corpo Negro e a Descontinuidade Quântica, 1894-1912* (edição revisada). Chicago: Universidade de Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1990) 'Dublagem e redução: a vulnerabilidade da designação rígida', em C.W. Savage, ed. *Scientific Theorys*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 298-318.
- Kuhn, T. S. (2000) *A Estrada desde Estrutura: Ensaios Filosóficos, 1970-1993, com uma Entrevista Autobiográfica*. Chicago: Universidade de Chicago Press.
 - Contém uma entrevista abrangente com Kuhn cobrindo sua vida e trabalho.

b. Fontes secundárias

- Andersen, H. (2001) *Em Kuhn*. Belmont, CA: Editora Wadsworth.
 - Uma introdução geral a Kuhn e sua filosofia.
- Andersen, H., Barker, P. e Chen, X. (2006) *A Estrutura Cognitiva das Revoluções Científicas*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Barnes, B. (1982) *T.S. Kuhn e Ciências Sociais*. Londres: Macmillan Press.
 - Discute o impacto da filosofia de Kuhn para a sociologia da ciência.
- Bernardoni, J. (2009) *Conhecendo a Natureza sem Espelhos: Objetividade Antirepresentativa de Thomas Kuhn*. Saarbrücken, DE: VDM Verlag Dr. Müller.
- Bird, A. (2000) *Thomas Kuhn*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
 - Uma introdução crítica à filosofia científica de Kuhn.

- Bird, A. (2012) 'A *Estrutura das Revoluções Científicas* e seu significado: uma revisão de ensaio da edição de cinquenta anos'. *British Journal for the Philosophy of Science*, 63, 859-83.
- Buchwald, J. Z. e Smith, G. E. (1997) 'Thomas S. Kuhn, 1922-1996'. *Filosofia da Ciência*, 64, 361-76.
- D'Agostino, F. (2010) *Epistemologia Naturalizadora: Thomas Kuhn e a Tensão Essencial*. New York: Palgrave Macmillan.
- Davidson, K. (2006) *A Morte da Verdade: Thomas S. Kuhn e a Evolução das Ideias*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Favretti, R. R., Sandri, G. e Scazzieri, R., eds. (1999) *Incommensurability and Translation: Kuhnian Perspectives on Scientific Communication and Theory Change*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Fuller, S. (2000) *Thomas Kuhn: A Philosophical History of Our Times*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
 - A revisionist account of Kuhn as a foot soldier in Conant's agenda to educate the public about science.
- Fuller, S. (2004) *Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science*. New York: Columbia University Press.
- Gattei, S. (2008) *Thomas Kuhn's 'Linguistic Turn' and the Legacy of Logical Empiricism: Incommensurability, Rationality and the Search for Truth*. Burlington, VT: Ashgate.
- Gutting, G., ed. (1980) *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
 - A collection of articles addressing Kuhn's philosophy of science.
- Heilbron, J. L. (1998) 'Thomas Samuel Kuhn'. *Isis*, 89, 505-15.

- Horgan, J. (1991) 'Reluctant revolutionary'. *Scientific American*, 264, 40-9.
 - Is based on an interview with Kuhn about his philosophy.
- Hufbauer, K. (2012) 'From student of physics to historian of science: TS Kuhn's education and early career, 1940-1958'. *Physics in Perspective*, 14, 421-70.
 - A detailed reconstruction of Kuhn's education and early career at Harvard.
- Horwich, P., ed. (1993) *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
 - The published papers from the 1990 Kuhnfest.
- Hoyningen-Huene, P. (1993) *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hoyningen-Huene, P. and Sankey, H., eds. (2001) *Incommensurability and Related Matters*. Boston, MA: Kluwer.
- Hung, E. H. -C. (2006) *Beyond Kuhn: Scientific Explanation, Theory Structure, Incommensurability, and Physical Necessity*. Burlington, VT: Ashgate.
- Kindi, V. and Arabatzis T., eds. (2012) *Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions Revisited*. New York: Routledge.
 - A collection of essays examining the impact of Structure on contemporary philosophy of science.
- Kuukkanen, J. M. (2008) *Meaning Changes: A Study of Thomas Kuhn's Philosophy*. Saarbrücken, DE: VDM Verlag Dr. Müller.
- Lakatos, I. and Musgrave, A., eds. (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
 - The published papers from the 1965 London colloquium.

- Marcum, J.A. (2015) *Thomas Kuhn's Revolutions: A Historical and an Evolutionary Philosophy of Science?* London: Bloomsbury.
- Nickles, T., ed. (2003) *Thomas Kuhn*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Onkware, K. (2010) *Thomas Kuhn and Scientific Progression: Investigation on Kuhn's Account of How Science Progresses*. Staarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Preston, J. M. (2008) *Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions: A Reader's Guide*. London: Continuum.
- Ruse, M. (1999) *The Darwinian Revolution: Science Red in Tooth and Claw* (2nd edition). Chicago, IL: University of Chicago Press
- Sankey, H. (1994) *The Incommensurability Thesis*. London: Ashgate.
- Sardar, Z. (2000) *Thomas Kuhn and the Science Wars*. New York: Totem Books.
- Sharrock, W., and Read, R. (2002) *Kuhn: Philosopher of Scientific Revolution*. Cambridge, UK: Polity.
- Sigurdsson, S. (1990) 'The nature of scientific knowledge: an interview with Thomas Kuhn'. *Harvard Science Review*, Winter issue, 18-25.
- Suppe, F., ed. (1977) *A Estrutura das Teorias Científicas* (2ª edição). Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Swerdlow, N.M. (2013) 'Thomas S. Kuhn, 1922-1996'. *Memórias Biográficas, Academia Nacional de Ciências dos EUA*. <http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/kuhn-thomas.pdf>.
- Torres, J. M., ed. (2010) *Sobre a Filosofia de Kuhn e seu Legado*. Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa.
- von Dietze, E. (2001) *Paradigmas Explicados: Repensando a Filosofia da Ciência de Thomas Kuhn*. Westport, CT: Praeger.

- Wade, N. (1977) 'Thomas S. Kuhn: teórico revolucionário da ciência'. *Ciência*, 197, 143-5.
- Wang, X. (2007) *Incommensurability e Cross-Language Communication*. Burlington, VT: Ashgate.
- Wray, K. B. (2011) *Epistemologia Social Evolutiva de Kuhn*. Nova Iorque: Cambridge University Press.

Informações do autor

James A. Marcum

Baylor University

U. S. A.

WILLARD VAN ORMAN QUINE

Willard Van Orman Quine (1908-2000) não concebeu a filosofia como uma atividade separada da esfera geral da ciência empírica. Seu interesse pela ciência não é melhor descrito como uma filosofia da ciência, mas como um conjunto de reflexões sobre a natureza da ciência que é perseguido com o mesmo espírito empírico que anima a investigação científica. A filosofia de Quine deve então ser vista como uma tentativa sistemática de compreender a ciência a partir dos recursos da própria ciência. Este projeto investiga tanto a teoria epistemológica e dimensões ontológicas da teorização científica.

A preocupação epistemológica de Quine é examinar nossa aquisição bem-sucedida de teorias científicas, enquanto seus interesses ontológicos se concentram na arregimentação lógica posterior dessa teoria. Assim, ele defende o que é mais conhecido como "epistemologia naturalizada", que consiste em sua tentativa de fornecer uma explicação científica aprimorada de como desenvolvemos teorias científicas elaboradas com base em escassas informações sensoriais. Quine argumenta ainda que as características mais gerais da realidade podem ser examinadas por meio do uso da lógica formal, esclarecendo quais objetos devemos reconhecer como reais, dada a nossa aceitação de uma visão sistemática abrangente do mundo.

Ao perseguir essas questões, Quine reformula e assim transforma essas preocupações filosóficas de acordo com os padrões de clareza, adequação empírica e utilidade que ele considera centrais para o poder explicativo da ciência empírica. Enquanto poucos filósofos adotaram os padrões rígidos de Quine ou aceitaram os detalhes de suas respectivas posições, a reconfiguração empírica geral da filosofia e da filosofia da ciência recomendada por seu naturalismo tem sido muito influente. Este

artigo fornece uma visão geral da concepção naturalista da filosofia de Quine e elabora seu exame dos elementos epistemológicos e ontológicos da prática científica.

ÍNDICE

1. Naturalismo
2. Epistemologia Naturalizada
3. Teoria, Evidência e Subdeterminação
4. Ontologia, explicação e a arregimentação da teoria
5. Fisicalismo, Instrumentalismo e Realismo
6. Influência de Quine
7. Críticos de Quine
8. Referências e Leitura Adicional
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Naturalismo

Um tema central da história do pensamento ocidental diz respeito à relação entre filosofia e ciência. A filosofia é muitas vezes descrita como fornecendo um conjunto de condições gerais que de alguma forma suportam ou validam as várias afirmações feitas nas ciências formais e empíricas. Assim, Platão descreve como a geometria ajuda a equipar os filósofos com uma visão racional de um reino supersensível de ideias ou formas – um nível superior de realidade que molda a aparência do mundo na percepção sensorial comum.

De maneira semelhante, Descartes argumenta que a reflexão interna dos conteúdos e atividades da mente revela verdades indubitáveis que formam a base da visão de mundo científica moderna emergente. Por

último, Kant defende o papel estruturante ativo da razão humana em tornar possível a experiência e o conhecimento científico.

Tais exemplos destacam uma proeminente autocompreensão histórica da filosofia e sua relação com a ciência, na qual a filosofia oferece verdades gerais que, de alguma forma, servem para justificar, fundamentar ou apoiar os resultados específicos da investigação científica. Nesse quadro geral, a filosofia não é concebida como uma ciência, mas distinta da experiência e do experimento, além de fornecer recursos *a priori* que constituem um fundamento seguro para as reivindicações científicas.

A tradição empirista na filosofia, estendendo-se de Locke a Russell, com sua visão de que todo conhecimento substancial encontra sua fonte na experiência, oferece um contraste útil a essa concepção *a priori* de filosofia. Os empiristas têm sido mais simpáticos à ideia de alinhar a filosofia mais estreitamente com a ciência, mas permaneceu um problema relativo à natureza do conhecimento lógico e matemático, que não parecia depender da experiência. O empirismo lógico de Rudolf Carnap com seu uso da distinção analítico-sintético é frequentemente apresentado como uma resposta a esse desafio epistemológico específico (ver Quine 1995a; para pontos de vista divergentes, ver Richardson 1998, Friedman 2006). Declarações como "Todos os solteiros são solteiros" foram consideradas analíticas e verdadeiras em virtude do significado das palavras usadas, enquanto afirmações sintéticas como "Alguns solteiros têm mais de um metro e oitenta de altura" são consideradas verdadeiras pelo significado de seus termos e através da experiência.

Declarações analíticas, incluindo afirmações lógicas e matemáticas, não fornecem nenhum conhecimento substancial sobre o mundo, mas apenas relatam o uso convencional de certos termos dentro de uma linguagem. As declarações analíticas não fazem nenhuma afirmação sobre

o mundo, mas são o produto da maneira específica como construímos uma linguagem. Com o caráter a priori (agora pensado como analítico) da lógica e da matemática descritos em tais termos, ele não constitui um tipo separado de conhecimento e, portanto, entra em conflito com o compromisso empirista de que todo conhecimento tem sua fonte na experiência.

Carnap concebeu ainda a filosofia como preocupada com a análise da estrutura linguística formal das afirmações científicas. A filosofia então se concentra na estrutura analítica da linguagem científica e encontra seu lugar como uma espécie de subdisciplina dentro das ciências formais, embora ainda distinta das ciências empíricas (ver Carnap 1935).

A visão de Quine sobre a investigação filosófica rompe decisivamente com a concepção a priori da relação da filosofia com a ciência, como visto em Platão, Descartes e Kant. Embora ele se sinta mais simpatizante da tradição empirista (isso é especialmente verdadeiro no que diz respeito às tentativas distintas de Russell e Carnap de tornar a filosofia mais científica), ele também rejeita o que vê como sua tentativa de preservar o status a priori da lógica e matemática através da distinção entre declarações analíticas e sintéticas (1981, 67-72). A concepção básica de filosofia e prática filosófica que informa sua discussão da ciência é comumente conhecida como naturalismo, uma visão que recomenda o “abandono do objetivo de uma primeira filosofia anterior à ciência natural” (1981, 67), que envolve ainda uma “prontidão para ver a filosofia como ciência natural treinada em si mesma e que permitia o livre uso de descobertas científicas” (1981, 85) e, finalmente, reconhece que “... é dentro da própria ciência, e não em alguma filosofia anterior, que a realidade deve ser identificada e descrita” (1981, 21).

Essas observações indicam que Quine rejeita a visão de que a filosofia mantém alguma perspectiva distinta, ou tipo de conhecimento que a distingue da ciência, e que poderia servir ainda como um ponto de vista independente a partir do qual avalia criticamente ou fundamenta os métodos e procedimentos encontrados na ciência. Consequentemente, ele recomenda a busca de questões filosóficas a partir dos recursos disponíveis das próprias ciências empíricas.

Assim, por exemplo, o tratamento filosófico do conhecimento científico não procede de uma perspectiva diferente em espécie do próprio conhecimento que está sendo examinado.

Aqui, Quine costuma apelar para a metáfora de Neurath da ciência como um barco, onde as mudanças precisam ser feitas peça por peça enquanto permanecemos flutuando, e não quando atracados no porto. Ele ainda enfatiza que tanto o filósofo quanto o cientista estão no mesmo barco (1960, 3; 1981, 72, 178). O filósofo quiniano então começa de dentro do sistema contínuo de conhecimento fornecido pela ciência e passa a usar a ciência para entender a ciência. Ao expor esses vários pontos, Quine oferece poucas observações sobre a natureza da ciência ou por que ele acha que deveria ser dada tal prioridade em relação às investigações filosóficas. Isso ocorre porque, em parte, seu uso do termo “ciência” se aplica de maneira bastante ampla, referindo-se não apenas às ciências “duras” ou naturais, mas também incluindo psicologia, economia, sociologia e até mesmo história (Quine 1995, 19; ver também Quine 1997).

Mas uma razão mais substantiva centra-se em sua visão de que todo conhecimento se esforça para fornecer uma verdadeira compreensão do mundo e, então, responde à observação como o teste final de suas reivindicações. Uma vez que vemos isso como a busca compartilhada do conhecimento humano e o associamos ao amplo uso de “ciência” de

Quine, qualquer tentativa de obter tal entendimento pode ser considerada como procedendo em um espírito científico geral. Quine então atribui status científico a qualquer declaração que faça uma contribuição, não importa quão pequena seja, para uma teoria que pode ser testada por meio de previsão (1992, 20).

Esses pontos ganham algum apoio da visão geral de Quine sobre o que um comentarista chamou de "a uniformidade do conhecimento" (Hylton 2007, 8-9). Essa uniformidade de nosso sistema geral de conhecimento enfatiza como todas as reivindicações de conhecimento estão em pé de igualdade, sem nenhuma quebra ou lacuna significativa entre elas. Não há, então, nesta visão, diferentes tipos distintos de conhecimento que possam responder a padrões divergentes de evidência.

Quine vê o conhecimento humano como um sistema abrangente de crenças, que é aceito, rejeitado ou modificado de acordo com o quão bem ele acomoda e explica o que é observado. Às vezes, ele defende esse ponto destacando a "continuidade" entre as afirmações do senso comum e as da ciência mais avançada, onde todas as tentativas de fazer afirmações verdadeiras são vistas como contínuas no sentido geral de responder aos mesmos padrões de evidência e testabilidade que são a marca registrada do conhecimento científico (1976b, 233). Mais significativamente, isso resulta na rejeição de Quine de qualquer elemento a priori do conhecimento humano. Este ponto recebeu sua formulação moderna mais sofisticada com o uso de Carnap da distinção analítico-sintético. Ao rejeitar qualquer distinção nítida entre verdades analíticas e sintéticas, Quine é levado a negar ainda mais qualquer tipo de conhecimento que seja categoricamente distinto daquele encontrado em nosso sistema de conhecimento empírico (para detalhes, ver Quine 1951; Hylton 2007, 48-

80). Também podemos notar que essa visão do conhecimento serve para reforçar a visão de Quine da filosofia como mais ou menos idêntica ao exame filosófico da prática científica.

Não é de surpreender que Quine veja a ciência como nossa tentativa mais bem-sucedida de adquirir conhecimento. Consequentemente, se o trabalho filosófico deve contribuir para o conhecimento humano, ele deve localizar suas preocupações nessa tentativa contínua de adquirir conhecimento bem-sucedido do mundo e aspirar aos mesmos padrões científicos de clareza, utilidade e explicação. Nessa perspectiva, a reflexão filosófica não pode simplesmente se basear no uso acrítico de nossos termos cotidianos, mas precisará propor novas formas de formular suas preocupações com base nos padrões rigorosos encontrados nas ciências.

Dado o tipo de padrões que Quine enfatiza como conducentes ao progresso filosófico e ao avanço do conhecimento, talvez não seja surpreendente saber que muito do vocabulário usado na filosofia não atende aos seus padrões. Ele então o rejeitaria como insuficientemente claro para os propósitos de sua concepção naturalista da filosofia e como incapaz de avançar nossa compreensão das questões que discute (ver Hylton 2007, 11; Quine 1981, 184-6; 1987). Talvez seja aqui que a atitude básica de Quine em relação às preocupações filosóficas se afasta mais claramente de outras abordagens filosóficas.

Um exemplo dessa tendência no pensamento de Quine é encontrado no próprio conceito de "conhecimento". Embora nosso uso cotidiano do termo seja inquestionável, Quine pensa que é muito vago para atender às demandas científicas de sua teoria do conhecimento porque não admite limites claros e nítidos. Por exemplo, ainda não está claro quanta evidência é necessária para alguém "saber" algo, ou quanta certeza é necessária para que uma crença conte como caso de conhecimento genuíno (Quine 1987).

O progresso na teoria do conhecimento não pode ser alcançado se continuarmos a usar tais conceitos como conhecimento ou evidência na formulação de nossos problemas e soluções. Dados os usos mais técnicos exigidos de sua abordagem científica do conhecimento, Quine acha melhor usar expressões como “nosso sistema do mundo” ou “nossa teoria”. Essas expressões são suficientemente claras, ou podem ser feitas, para abordar as questões que importam, deixando de lado esses conceitos e as preocupações que eles geram, o que impediria qualquer tentativa de maior compreensão.

Essa atitude também pode ser vista no interesse de Quine por questões ontológicas. Aqui ele examina nosso sistema de conhecimento científico a fim de esclarecer melhor como ele pode ser melhor formulado, se pode ser ainda mais simplificado e tornar mais explícitos seus compromissos ontológicos básicos. O interesse aqui permanece filosófico no sentido de estar preocupado em determinar quais categorias gerais são necessárias para especificar claramente que tipos de objetos nossa teoria científica considera reais. Embora tais preocupações sejam mais abstratas do que os estudos empíricos mais focados das ciências naturais, Quine não as considera distintas de tais questões científicas:

O que distingue entre as preocupações do filósofo ontológico e ... [zoologia, botânica e física] é apenas a amplitude de categorias. Dados os objetos físicos em geral, o cientista natural é o homem que decide sobre vombates e unicórnios. Dadas classes... cabe ao matemático dizer se em particular existem quaisquer números primos pares... Por outro lado, é o escrutínio dessa aceitação acrítica do próprio reino dos objetos físicos, ou das classes, etc., que recai sobre a ontologia. (Quine 1960, 275)

Preocupações gerais sobre ontologia são, então, parte de decisões científicas específicas sobre a existência de elétrons ou quarks; eles são simplesmente mais gerais em seu escrutínio filosófico das amplas categorias necessárias para fazer justiça a essa aceitação específica de elétrons ou quarks. Ao realizar essas preocupações, Quine exige que nossa teoria científica se encaixe na estrutura da lógica de primeira ordem, tenha uma ontologia de objetos e conjuntos físicos e atenda ainda mais aos padrões do fisicalismo (embora Quine defenda um uso fora do padrão do termo "fisicismo") (ver Hylton 2007, 324). Ao perseguir essa "regimentação" lógica de nossa teoria, Quine apela a critérios que muitos filósofos consideram excessivamente restritivos para calibrar o conhecimento humano. No entanto, ele pensa que é apenas por meio de tais padrões que podemos esclarecer o que devemos reconhecer como real, dada a nossa aceitação dessa teoria. Estabelecer padrões menos rigorosos obscureceria o que nosso conhecimento nos diz sobre o que existe em última instância.

A necessidade de reformular nossas preocupações filosóficas dessa maneira destaca uma característica importante da atitude de Quine em relação ao progresso teórico da ciência. Muitas vezes, os avanços são alcançados por meio do reconhecimento de que nossas próprias questões não podem ser abordadas com sucesso devido à imprecisão dos conceitos empregados. A resposta adequada aqui é reconhecer que nossos conceitos estão nos falhando e, então, buscar melhores formulações que produzam explicações frutíferas dos fenômenos sob investigação. Se, como resultado, alguns problemas filosóficos precisam ser abandonados em favor de formulações científicas que mantenham a promessa de maior compreensão, então Quine reivindicaria tanto o pior para aqueles velhos problemas e suas formulações. Isso por si só representa uma espécie de

progresso científico. Quine pensa que os problemas filosóficos que mais valem a pena considerar são aqueles que podem ser esclarecidos de acordo com esses padrões científicos (ver Hylton 2007, 11-12; Kemp 2006, 151-164).

Ele fica então impressionado com o fato de que o progresso científico é frequentemente alcançado pelo abandono de termos, conceitos, questões ou distinções relevantes que levam ao tipo de problemas que impedem o crescimento do conhecimento.

2. Epistemologia Naturalizada

A extensão de Quine dessa perspectiva geral para o estudo do conhecimento humano resulta em sua famosa naturalização da epistemologia, onde o tratamento filosófico do conhecimento é apresentado como um relato científico de como os humanos desenvolveram uma compreensão científica sistemática do mundo. Aqui está como Quine concebe seu projeto epistemológico central:

O negócio da epistemologia naturalizada, para mim, é uma compreensão aprimorada das cadeias de causação e implicação que conectam o bombardeio de nossas superfícies, em um extremo, com nossa produção científica no outro. (1995c, 349)

É a reconstrução racional da aquisição real do indivíduo e/ou da raça [humana] de uma teoria responsável do mundo externo. Abordaria a questão de como nós, habitantes físicos do mundo físico, podemos ter projetado nossa teoria científica de todo esse mundo a partir de nossos poucos contatos com ele: dos meros impactos de raios e partículas em nossas superfícies e algumas bugigangas como o esforço de subir uma ladeira. (1995a, 16)

Uma concepção naturalizada do conhecimento humano busca fornecer uma explicação científica melhorada das conexões entre a ativação de nossas superfícies sensoriais e nosso discurso teórico sobre o mundo. Colocado de forma sucinta, Quine procura elucidar como o discurso cognitivo sobre o mundo está sistematicamente relacionado à estimulação sensorial. Por rejeitar a busca epistemológica de alguma validação filosófica independente da investigação científica, o próprio projeto de Quine pressupõe e, portanto, usa quaisquer recursos científicos que ele considere relevantes para a compreensão do conhecimento humano (1992, 19).

Assim, Quine toma o problema tradicional da epistemologia do conhecimento empírico e o interpreta em termos exclusivamente científicos. Deste ponto de vista, os problemas epistemológicos precisam ser reformulados de acordo com os padrões de clareza, evidência e explicação encontrados na ciência. Isso explica o uso que Quine faz dos vários termos técnicos que fazem parte de seu projeto, como "sentença de observação", "ingestão neural" e outros. Todos eles são escolhidos por sua capacidade percebida de aderir aos ditames metodológicos da ciência empírica. Os conceitos filosóficos usuais de "experiência", "dados dos sentidos" e "mundo externo" são muito obscuros para promover o tipo de compreensão e explicação científica promovida pela concepção naturalizada de epistemologia de Quine.

Talvez seu movimento mais significativo nessa direção seja a rejeição de qualquer concepção de observação como algo empiricamente "dado" que fundamenta ou justifica nosso conhecimento. Aqui, ele segue Russell e Popper e rejeita a indução por fornecer a confirmação de nossas teorias por meio de um apelo à observação pura (ver Lugg 2006). Em vez disso, Quine examina como o conhecimento emerge de nossas respostas à

estimulação sensorial e como as sentenças de observação (frases que estamos dispostos a aceitar ou rejeitar simplesmente com base na estimulação) estão relacionadas a essas respostas.

Quine pensa que a própria ciência nos diz que nossa informação sobre o mundo vem através do impacto da energia em nossas superfícies sensoriais, resultando na estimulação de nossas terminações nervosas (1992, 19). Esse fato empírico representa uma justificativa científica do empirismo e forma a base para as reflexões posteriores de Quine sobre a natureza do conhecimento natural. Os filósofos geralmente têm sido céticos sobre a possibilidade de explicar o conhecimento humano em termos científicos tão austeros, principalmente sem qualquer uso dos conceitos de conhecimento, significado e compreensão. A resposta de Quine a tal ceticismo consiste em sua tentativa de esboçar os detalhes desse relato naturalista e, assim, demonstrar como é possível entender o conhecimento humano e nosso uso da linguagem cognitiva em termos científicos tão estritos. Ele então se esforça para mostrar que podemos seguir tal explicação sem pressupor quaisquer conceitos mentalistas (ver Hylton 2007, 94-5).

Ao fazer isso, ele fornece um relato genético que descreve como os humanos aprenderam a linguagem cognitiva. Para trazer à tona o significado epistemológico de tal relato, ele traça um paralelo entre o aprendizado da linguagem cognitiva e o suporte evidencial para uma teoria científica:

Os canais pelos quais, tendo aprendido sentenças de observação, adquirimos linguagem teórica, são os mesmos canais pelos quais a observação fornece evidências à teoria científica... Vemos, então, uma estratégia para investigar a relação de suporte evidencial, entre observação e teoria científica. Podemos adotar uma abordagem

genética, estudando como a linguagem teórica é aprendida. Pois a relação evidencial é virtualmente encenada, ao que parece, no aprendizado. Essa estratégia genética é atraente porque o aprendizado da linguagem continua no mundo e está aberto ao estudo científico. É uma estratégia para o estudo científico do método e evidência científica. (Quine 1975a, 75-6)

Segundo Quine, para que uma sentença seja considerada cognitiva, ela deve estar conectada de alguma forma a sentenças que respondem à estimulação sensorial. É por meio do aprendizado da linguagem que tais conexões são forjadas, pois a criança deve aprender a usar frases em resposta à estimulação sensorial. A ligação entre a linguagem e o mundo é descrita em termos de sentenças causalmente ligadas à entrada neural e é essencial tanto para o aprendizado da linguagem quanto para a capacidade de resposta da teoria às evidências (ver Hylton 2007, 95).

A ênfase de Quine na aprendizagem da linguagem e no condicionamento causal tem sido, às vezes, duramente criticada como excessivamente comportamentalista em sua orientação (Searle 1987). É então importante esclarecer a extensão desse compromisso behaviorista (para mais detalhes, veja Gibson 2004). É importante ressaltar que Quine descarta qualquer definição de behaviorismo que o limite a uma resposta condicionada e explica "o que importa, a meu ver, é apenas a insistência em formular todos os critérios em termos de observação" (1976a, 58).

De sua perspectiva, o behaviorismo é um requisito metodológico crucial resultante da necessidade de evidências observáveis, que facilitam a previsão e o teste de hipóteses, e também é exigido por um método empírico sólido. Ele explica ainda como isso "disciplina os dados, não a explicação" e que para dar conta de qualquer aprendizado de linguagem apreciável além da cena atual observável requer uma dotação inata

significativa: "O behaviorismo acolhe a genética, a neurologia e as dotações inatas" (2000d, 417). Mesmo que os processos envolvidos no aprendizado de sentenças de observação se mostrem diferentes do condicionamento clássico, isso ainda não seria, enfatiza Quine, uma refutação do behaviorismo (Quine 1976a, 57). Seu uso do termo preocupava-se apenas com o estabelecimento da evidência observável exigida pelo método empírico.

O behaviorismo de Quine não é, portanto, uma estranha suposição a priori, nem uma tese empírica direta, mas permanece como o nome de uma abordagem para o aprendizado de línguas que sinaliza o compromisso de Quine com os requisitos evidenciais e metodológicos de seu naturalismo. Sua compreensão do que é necessário para tal comprometimento resulta no uso dessa postura behaviorista ao examinar a linguagem e a natureza do conhecimento humano.

A explicação genética de Quine então utiliza esse requisito metodológico para considerar como a criança humana, sujeita a várias formas de estimulação sensorial, poderia vir a adquirir uma teoria do mundo. Ele considera que o próprio conhecimento está incorporado em nossa linguagem, de modo que o exame de como essa linguagem é aprendida nos permitirá entender melhor como as relações causais entre sentenças de observação e estimulação sensorial fornecem evidências para nossa teoria científica.

Começando com nosso vocabulário cognitivo básico, vemos que a criança começa dando respostas básicas e primitivas à estimulação sensorial e, por meio do encorajamento e desencorajamento de outras pessoas, uma linguagem e um conhecimento mais sofisticados emergem gradualmente. Ao descrever os vários passos que a criança daria, Quine continua a enfatizar a importância das sentenças de observação, que são

aquelas expressões que as crianças aprendem por meio de associação direta com informações neurais (Quine 1995a, 22-25).

As sentenças de observação são um importante subconjunto de sentenças de ocasião, sentenças que são verdadeiras ou falsas em diferentes ocasiões, com o requisito adicional de que comandam o assentimento ou desacordo de um indivíduo na ocasião específica da estimulação relevante (Quine 1992, 3). O significado das sentenças de observação não pode ser subestimado, porque elas servem como o ponto de verificação objetivo final da ciência.

É por meio do enunciado de uma sentença observacional que se fornece a previsão que testa uma hipótese implícita em nossa teoria científica. É a exigência de que a entrada neural induza o veredicto imediatamente, sem maiores reflexões, que torna a sentença de observação o ponto de verificação final. A exigência adicional de intersubjetividade, ao contrário do relato de uma dor ou sentimento, indica que a sentença de observação produz a mesma resposta de todos os membros linguisticamente competentes da comunidade, revelando a fonte da natureza objetiva da ciência.

Podemos então imaginar a criança sendo condicionada a pronunciar certas frases de observação em resposta a estímulos neurais, como "leite", ao encontrar o estímulo necessário. Com o tempo, as crianças aprendem a concordar e discordar, aprendendo a concordar com uma frase quando estimuladas de uma forma que as levaria a proferir aquela expressão elas mesmas, e a discordar quando estimuladas de uma forma que não causaria a pronúncia dessa frase. Quine enfatiza como tais sentenças de observação, "Leite", "Cachorro", "Vermelho" e "Está chovendo" devem ser tratadas como um todo ou holofrasticamente; cada expressão, quer contenha uma palavra ou mais, é condicionada como um todo à

estimulação, e não como contendo palavras componentes: "Cada é simplesmente uma expressão aprendida intacta por associação com estimulação e, derivadamente, estimulações semelhantes" (Quine 1984, 15). Cada uma dessas sentenças de observação torna-se associada a uma gama de entradas neurais perceptualmente semelhantes por meio do condicionamento.

Quine define similaridade perceptiva como uma relação entre a ingestão neural de um indivíduo, testável por meio do reforço e extinção das respostas do indivíduo. Ele explica que a similaridade perceptiva "é a base de todo aprendizado, toda formação de hábito, toda expectativa por indução de experiências passadas; pois estamos inatamente dispostos a esperar que eventos semelhantes tenham sequelas semelhantes entre si" (Quine 1995b, 253).

A relação entre a entrada neural e as sentenças de observação é então compreendida em termos de resposta condicionada e padrões subjetivos de similaridade perceptiva. No entanto, permanece uma dificuldade persistente resolvida apenas em alguns dos últimos escritos de Quine em epistemologia (ver Quine 1995a, 1996, 2000a). Simplificando, o problema diz respeito a preencher "a lacuna entre a privacidade de nossa ingestão neural e a publicidade de nosso testemunho" (2000e, 409). Considere o ambiente circundante de dois interlocutores, o que poderíamos chamar de cena distal.

As frases de observação tendem a relatar essa cena distante, e nossa concordância sobre o que vemos é registrada com esses relatos verbais. Uma vez que consideramos a cadeia causal de objetos distais para nossa entrada neural, percebemos que tudo o que compartilhamos é essa causa distal de nossa expressão; aquilo é, nós dois pronunciamos "coelho" na presença de coelhos, mas nossas perspectivas sobre a cena são

diferentes e não há homologia (estrutura neural compartilhada) entre nossas terminações nervosas. Apesar dessa diversidade neural acabamos associando as mesmas palavras ao mesmo objeto, e o problema então é: "Como se explica essa harmonia distal através da heterogeneidade proximal?" (Quine 2000e, 407).

A resposta de Quine envolve o que ele chama de "harmonia preestabelecida de padrões de similaridade perceptiva" (1996). Ele começa com sua ênfase familiar nos padrões de similaridade subjetiva de cada indivíduo e seu papel central na aprendizagem. Cada fragmento de ingestão neural é mais semelhante a outro do que a outros, permitindo-nos notar diferenças, bem como semelhanças. No entanto, tais semelhanças perceptivas são particulares entre nós, e não compartilhamos receptores, nem são homólogos, mas ainda assim acabamos concordando com o passageiro.

Eu pronuncio "coelho" e você concorda; neste caso, minha ingestão neural foi perceptualmente semelhante às anteriores, assim como sua ingestão atual de "coelho". O que explica essa convergência é uma harmonia preestabelecida entre nossas escalas de similaridade. Geralmente, quando dois eventos produzem entradas neurais que são perceptivamente semelhantes para mim, eles também tendem a ser perceptivamente semelhantes para você. Algumas dessas métricas de similaridade devem ser inatas, pois o aprendizado não pode começar sem elas. Quine então conclui que nossos padrões de similaridade perceptiva são em parte inatos e estão em harmonia preestabelecida. Esta harmonia é ainda explicada através da seleção natural:

Existe valor de sobrevivência na indução bem-sucedida, na expectativa bem-sucedida: ela acelera nossa ilusão de predadores e nossa busca por presas. A seleção natural, então, tem favorecido

padrões de similaridade que se encaixam relativamente bem com a sucessão de eventos naturais... Isso... explica a harmonia preestabelecida: os padrões são largamente fixados nos genes da raça, da espécie (2000b, 2).

Nossa capacidade de nos engajar com sucesso na indução ou expectativa primitiva, bem como comunicar-nos com sucesso uns com os outros sobre a cena distal, é revelada como dependente dessa harmonia de nossos padrões subjetivos de similaridade perceptiva. A seleção natural é responsável por isso por meio da formação dos padrões perceptivos de nossos ancestrais em uma conformidade parcial com nosso próprio ambiente compartilhado. É por meio dessas origens biológicas que as conexões sensoriais entre a linguagem e o mundo foram forjadas, estabelecendo ainda mais a capacidade de resposta à observação de nossos pronunciamentos científicos posteriores mais avançados.

3. Teoria, Evidência e Subdeterminação

Além de seu interesse pela aquisição do conhecimento científico, Quine também reflete sobre nossa teoria como um produto mais ou menos acabado e considera de forma mais geral a natureza da relação entre essa teoria e suas evidências:

Dentro desse desconcertante emaranhado de relações entre nossa estimulação sensorial e nossa teoria científica do mundo, há um segmento que podemos separar com gratidão e esclarecer sem perseguir a neurologia, a psicologia, a psicolinguística, a genética ou a história. É a parte em que a teoria é testada pela previsão. É a relação de suporte probatório, e seu essencial pode ser esquematizado por meio de pouco mais que uma análise lógica. (Quine 1992, 1-2)

Examinar as ligações lógicas entre nossas afirmações científicas e sua conexão com a observação revela que, como uma questão de implicação lógica estrita, nossa teoria pode ser vista como implicando sua evidência (Quine 1975b). Por exemplo, o que nossa teoria científica nos diz sobre a composição física do metal indica que ele se expandirá quando aquecido. Segue-se então de nossa teoria que, se aquecermos um pedaço de metal, isso resultará em sua expansão. As afirmações feitas por nossa teoria científica implicam que, sob certas condições, observações específicas se seguirão, e tais observações contam como evidência de que a teoria está no caminho certo. Quando tal hipótese implícita acontece como esperado (o metal se expande), nossa confiança na hipótese original aumenta e nós a incluímos provisoriamente em nosso acúmulo de teoria.

Mas quando essa hipótese falha em suas previsões, ela foi falsificada e a teoria requer revisão adicional. Essas revisões devem evitar a falsa implicação, mas continuam a implicar as afirmações corretas de nossa teoria não revisada anteriormente. Isso indica que, em geral, Quine aceita o método hipotético-dedutivo que muitos filósofos enfatizaram como central para a investigação científica e endossa ainda mais a visão de Karl Popper de que a observação serve apenas para falsificar nossas hipóteses e nunca as confirma (1992, 12-16).

No entanto, permanece uma questão relativa à natureza da evidência que está implícita em nossa teoria. Mais especificamente, podemos perguntar: o que desempenha o papel da evidência dentro da descrição naturalizada do conhecimento de Quine (ver Davidson 1983)? Dada a explicação naturalizada do conhecimento de Quine, sua resposta deve estar de acordo com a prática científica. Embora ele às vezes tenha afirmado que as sentenças de observação devem ser vistas como evidência, elas não podem corresponder a esse padrão naturalista (1969a).

Isso ocorre porque as sentenças de observação também são sentenças de ocasião em que seu valor de verdade pode variar, enquanto nossa teoria e suas implicações (se verdadeiras) seriam verdadeiras de uma vez por todas. Parece então não haver conexão inferencial direta entre nossas afirmações teóricas e sentenças observacionais (Quine 1975b).

A fim de capturar melhor a prática científica, Quine introduz o que ele chama de “observações categóricas” para ajudar a preencher essa lacuna inferencial entre teoria e evidência. Uma observação categórica é uma expressão hipotética que liga duas sentenças de observação onde a primeira especifica algumas condições experimentais e a segunda sugere o que se seguirá de tais condições. Em outras palavras, eles expressam a expectativa geral de que sempre que uma sentença de observação for válida, a outra também será válida (Quine 1995a, 25). Exemplos simples podem incluir: “Quando chove, transborda” ou “Onde há fumaça, há fogo”.

Para Quine, essas construções destacam a maneira pela qual a evidência para uma respectiva hipótese deve ser encontrada: “O cientista deduz de suas hipóteses que uma determinada situação observável deve provocar outra situação observável; então ele percebe uma situação e observa a outra. Seguem-se evidências a favor ou contra seu conjunto de hipóteses, embora inconclusivas” (2000c, 411).

As consequências observáveis previstas pela observação categórica são oferecidas na forma de sentenças de observação que são diretamente condicionadas à estimulação sensorial e, dessa forma, permanecem responsáveis pela observação e evidência como Quine as concebe. Mas o próprio categórico é uma sentença eterna (verdadeira ou falsa de uma vez por todas) implícita em nossa teoria de fundo e, se verdadeira, pode ser incorporada à nossa teoria (1981, 26). O método experimental, então, continua sendo a fonte de justificação para nossas crenças: “Onde

encontro justificação da ciência e evidência da verdade é... na previsão bem-sucedida de observações..." (Quine 2000c, 412). O cientista está justificado em sua crença de que sempre que X então Y, porque foi provisoriamente apoiado por um experimento que produziu as consequências previstas. As preocupações com justificação e evidência adquirem expressão paradigmática na situação experimental, com o endosso de hipóteses específicas decorrentes de sua previsão cumprida conforme descrito em observações categóricas.

Quine então considera nossa teoria científica do mundo como implicando sua evidência, agora vista como consistindo de um conjunto de observações categóricas. Mas ele explica como o inverso não ocorre, uma vez que nenhum grupo de observações categóricas implicará logicamente nossa teoria (Quine 1975b, 228). Esse fato sugere ainda que mais de uma teoria pode ser compatível com as evidências, ou seja, implicar o mesmo grupo de observações categóricas.

Essa conclusão é geralmente referida como a subdeterminação da teoria pela evidência - a visão de que nossa escolha de teoria não é totalmente determinada pela evidência. Quine pensa que esta tese geral adquire algum apoio de sua visão holística das teorias, onde as declarações teóricas falham em implicar qualquer observação categórica isolada uma da outra, mas devem ser tomadas juntas como um grupo maior se quiserem ter implicações empíricas. É então por causa da afirmação de Quine que há um grau significativo de frouxidão empírica de ajuste entre as teorias e suas evidências, que a evidência não pode determinar exclusivamente uma única teoria. E isso abre a possibilidade de que várias teorias possam ser compatíveis com essa evidência.

Essas teorias diferem nos predicados que usam em suas respectivas línguas. Um exemplo trivial é dado trocando dois termos, "molécula" e

"elétron", que não aparecem em nenhuma sentença de observação. Essas duas teorias seriam então empiricamente equivalentes, pois implicam as mesmas sentenças de observação, mas dizem coisas diferentes porque uma atribui certas propriedades às moléculas, enquanto a outra as nega e as atribui aos elétrons (Quine 1981, 28-9). A tradução bem-sucedida de um para o outro exigiria uma conversão sistemática de um para o outro. A tese da subdeterminação que emerge dessas observações "afirma que nosso sistema do mundo está fadado a ter alternativas empiricamente equivalentes que não são reconciliáveis pela reconstrução de predicados" (Quine 1975b, 242). Quine acha que permanece uma questão em aberto se essa situação poderia surgir. Mas ele endossa a possibilidade de que possamos descobrir teorias empiricamente equivalentes que não vemos como reconciliar com sucesso por meio da tradução (1992, 97; ver Hylton 2007, 189-196).

A discussão de Quine sobre questões envolvendo a justificação de afirmações teóricas contrasta fortemente com a crítica comum de que sua epistemologia naturalizada elimina qualquer preocupação normativa com a justificação. A referência padrão para essa crítica é encontrada em Kim (1993), que argumenta que a explicação naturalizada do conhecimento de Quine nos pede para "deixar de lado toda a estrutura da epistemologia centrada na justificação" substituindo-a por "uma ciência puramente descritiva e nomológica causal de cognição humana" (224). Com seu apelo explícito aos recursos da ciência natural, Kim considera o programa epistemológico de Quine apenas descrevendo como chegamos às nossas crenças atuais e incapaz de explicar a base racional dessas crenças ou fornecer recomendações sobre quais crenças devemos aceitar ou rejeitar.

A ênfase de Quine nas conexões causais entre nossas superfícies sensoriais e as declarações da ciência avançada constitui um elemento de

sua tentativa de esclarecer o suporte evidencial da ciência, mas que não aborda explicitamente a preocupação normativa de Kim. Ou seja, não trata de questões de justificação ou razões para acreditar e, conseqüentemente, não estabelece os padrões necessários para a avaliação de nossas crenças. Além disso, Quine concordaria que a estimulação sensorial é incapaz de lidar com preocupações normativas envolvendo evidências, uma vez que essa fonte causal de 'informação' não justifica nossas crenças, porque não temos consciência de nossa entrada sensorial e não podemos inferir nada dela. Este acordo é parcialmente obscurecido com o uso ocasional de Quine de "evidência" em declarações resumidas de sua posição.

No entanto, este conceito não é claro o suficiente para ser usado dentro das formulações científicas mais precisas exigidas da descrição naturalizada do conhecimento de Quine. Concentrando-se no elemento "nomológico-causal" da visão de Quine, e não encontrando nenhum interesse evidente na questão da justificação, Kim conclui que a epistemologia naturalizada evita qualquer preocupação desse tipo. Mas isso erroneamente considera a descrição de Quine das cadeias causais do estímulo à ciência como tudo o que restaria da epistemologia depois de ter sido situada dentro das restrições empíricas da ciência natural. Quine pensa que as preocupações com a justificação encontram sua expressão mais explícita em contextos experimentais, quando hipóteses específicas levam à sua predição cumprida.

Essa visão da justificação também está de acordo com a insistência de Kim de que a epistemologia indica as condições que as crenças devem satisfazer para serem consideradas justificadas. Além disso, indica quais crenças temos uma responsabilidade racional de manter e quais não. Por meio de seu apelo ao método experimental e da afirmação de que as

hipóteses são justificadas por meio da previsão bem-sucedida de consequências observacionais, Quine indica que essas hipóteses devem ser aceitas, enquanto outras que falham em levar a suas respectivas previsões não o são.

Em vez de rejeitar a epistemologia normativa, a teoria do conhecimento de Quine fornece uma explicação do normativo que é temperado por recursos científicos e métodos empíricos. O resultado é uma visão da justificação que permanece capaz de abordar aquelas preocupações justificatórias que Kim vê como fundamentais para o projeto normativo tradicional da epistemologia. Isso sugere que a questão normativa central que divide Quine e seus críticos não envolve a questão de saber se as reivindicações individuais são justificadas, mas se concentra em sua negação mais fundamental de qualquer perspectiva avaliativa geral da ciência a partir de algum ponto de vista filosófico externo. Para saber mais sobre essas questões, consulte Gregory 2008, Johnsen 2005, Roth 1999 e Sinclair 2004, 2007.

4. Ontologia, Explicação e Regimento da Teoria

A preocupação de Quine com a ciência ou com nossa abrangente “teoria científica do mundo” não se limita à aquisição e suporte evidencial dessa teoria, mas também considera a questão de seus compromissos ontológicos posteriores. Aqui, ele está interessado em saber como é o mundo em suas características estruturais mais gerais e em esclarecer ainda mais o que nossa teoria científica nos diz sobre essa estrutura ontológica (Quine 1960, 161). Tais preocupações indicam uma tarefa filosófica para o filósofo naturalista: uma consideração detalhada de como nossa teoria científica pode ser organizada e sistematizada. Isso, como veremos, resulta na tentativa de Quine de simplificar ainda mais essa teoria

e, no processo, ajudar a esclarecer que tipos de objetos devemos reconhecer como reais, dada nossa aceitação dessa teoria.

Ao realizar essa sistematização de nossa teoria, Quine fala de sua “regimentação”, na qual a teoria deve ser lançada em uma linguagem logicamente clara e rigorosa (1960, 157). Os resultados dessa arregimentação levam ainda à redução ontológica, na qual apelamos a várias técnicas lógicas para demonstrar que nossa teoria não nos compromete com a existência de certos tipos de coisas que podem, à primeira vista, parecer (Hylton 2007, 245). Os objetivos gerais da arregimentação são tornar nossa teoria mais clara, precisa e sistemática. Quine considera esse impulso em direção a uma maior sistematização como central para a melhoria do conhecimento humano em geral. São precisamente esses refinamentos sistemáticos adicionais em nosso conhecimento que o ajudam a ir além das reivindicações do senso comum para uma ciência mais sofisticada (Quine 1976b, 233-234). Ao injetar um sistema maior no exame preciso das evidências, o cientista é capaz de dar passos positivos além da compreensão do senso comum.

Quine vê as preocupações filosóficas que motivam seu uso da arregimentação lógica como uma continuação direta do esforço científico para impor um sistema maior à nossa teoria (ver Hylton 2007, 232-233). O cientista está interessado em organizar e esclarecer alguma área específica de uma teoria, como biologia ou química, a fim de fornecer uma melhor compreensão dessa parte do conhecimento humano e estabelecer as bases para o progresso futuro nessa área. O objetivo filosófico aqui é, não surpreendentemente, mais amplo e abstrato do que o do cientista empírico, mas a motivação e o resultado são os mesmos (Quine 1960, 275-276). Esses interesses ontológicos são outro exemplo do modo como

Quine concebe a filosofia como algo contínuo aos objetivos e motivos da investigação científica.

Quine está preocupado em tornar explícitas as afirmações ontológicas que nossa teoria exige que aceitemos. Em outras palavras, que tipos de objetos devemos aceitar como reais, dado nosso compromisso com essa teoria (Hylton 2007, 236). Ao perseguir tais questões, ele pensa que nossa linguagem comum ou sistema de conceitos falha em tornar explícita a natureza de tais compromissos ontológicos, porque falha em identificar definitivamente os objetos. Ao lidar com várias preocupações ontológicas, não podemos simplesmente “lê-las” em nosso uso comum de termos e conceitos:

A ontologia do homem comum é vaga e confusa de duas maneiras. Ela abrange muitos supostos objetos que são vagamente ou inadequadamente definidos. Mas também, o que é mais significativo, é vago em seu escopo; não podemos nem mesmo dizer em geral quais dessas coisas vagas atribuir à ontologia de um homem, quais coisas contá-lo como assumindo... questões ontológicas. (Quine 1979, 276)

Somente depois de lançarmos nosso conhecimento do mundo em uma notação arregimentada é que faz sentido perguntar sobre o que ele afirma existir. No entanto, existem vários métodos e técnicas lógicas disponíveis para essa calibração ou arregimentação lógica. Devemos então escolher um método e basear essa escolha naquele método que faz o melhor trabalho para nos ajudar a sistematizar nossa teoria. Quine argumenta que a melhor maneira de regulamentar nossa teoria é formulá-la dentro dos termos estabelecidos pela sintaxe da lógica clássica de primeira ordem. Ele acredita que estabelecer nossa teoria dentro de tais

formas sintáticas fornecerá a melhor maneira de simplificar e esclarecer essa teoria (ver Hylton 2007, 252).

Uma maneira importante pela qual a arregimentação ajuda na simplificação e no esclarecimento de nossa teoria é ajudando-nos a evitar problemas filosóficos incômodos ao "resolvê-los". Mais uma vez, essa afirmação precisa ser medida em relação às características problemáticas do uso da linguagem comum. A linguagem comum contém expressões idiomáticas e construções que levam a questões intrigantes ou paradoxos. Por exemplo, para falar significativamente sobre alguma coisa não existente, parece exigir que haja de fato tal objeto para falar.

Mas seguindo Russell, Quine mostra como tais expressões podem ser reescritas dentro de uma linguagem formal usando quantificadores e variáveis limitadas (para mais detalhes veja Quine 1948, 1-19; Hylton 2007, 280-297). A significância de tais expressões é então compreendida dentro dos recursos de uma linguagem formal e não exige ainda que existam objetos como um quadrado redondo, ou Pégaso, para que possamos falar com sentido de não haver quadrado redondo, nem Pégaso.

Por tais razões, Quine pensa que podemos evitar esses idiomas e construções e, por sua vez, contornar a perplexidade filosófica que os acompanha. Isso reflete sua atitude em relação ao progresso na filosofia e na ciência, onde o trabalho filosófico sério está preocupado com a ciência ou nossa estrutura sistemática geral do conhecimento humano. A simplificação dessa teoria demonstra como evitar questões intrigantes e insolúveis que fazem parte das preocupações filosóficas históricas.

O trabalho científico pode então avançar sem qualquer distração de tais potenciais impedimentos filosóficos ao progresso (Hylton 2007, 244). Quine explica que "os problemas são dissolvidos no importante sentido de serem mostrados como puramente verbais, e puramente verbais no

importante sentido de surgirem de usos que podem ser evitados em favor de outros que não engendram tais problemas” (1960, 261). Deve-se enfatizar que Quine não pensa que todos os problemas filosóficos possam ser resolvidos dessa maneira. Seu objetivo aqui é enfatizar que as preocupações filosóficas geralmente derivam da imprecisão dos termos empregados, e não da descoberta de uma questão genuína que precisa ser abordada. Isso por si só é revelado quando adotamos uma atitude científica adequada em relação ao problema, demonstrando ainda mais que ele é irreal e deve ser colocado de lado.

Vimos que Quine considera as reivindicações ontológicas de nossa teoria como apenas se tornando claras em relação a alguma forma de arregimentação lógica. No entanto, à primeira vista, parece que nosso discurso ordinário vem com compromissos ontológicos. O sujeito de uma determinada frase parece corresponder a um objeto, sugerindo que aceitar tal frase é comprometer-se com a existência desse objeto. É possível que, dada a nossa escolha de uma linguagem arregimentada, esse compromisso permaneça, ou possamos passar sem ele, uma vez que a frase pode ser logicamente recalibrada sem qualquer referência a tal objeto. Este segundo caso é de redução ontológica, onde demonstramos como o compromisso com a existência de um objeto não precisa ser tomado como um compromisso real (Hylton 2007, 246; Quine 1960, 257-262).

Quine ilustra esse ponto com sua discussão sobre a definição de um par ordenado. Dentro da teoria dos conjuntos, a definição de conjunto é indiferente à ordem de seus membros. O conjunto que consiste em minha xícara de café e minha cópia de *Palavra e Objeto* é o mesmo composto de minha cópia de *Palavra e Objeto* e minha xícara de café. Há momentos,

porém, em que essa ordem faz diferença e precisamos especificar qual membro de um conjunto vem primeiro e qual vem depois.

Para fazer isso, introduzimos uma entidade chamada “par ordenado”. Por exemplo, para definir a relação de paternidade, introduziríamos o par ordenado de $\langle \text{Abraham}, \text{Isaac} \rangle$ onde o primeiro membro é masculino e o segundo é filho do primeiro. A relação pai pode então ser definida como o conjunto de todos os pares ordenados deste tipo (Quine 1960, 257). Os pares ordenados precisam estar sujeitos a um postulado fundamental: que o par ordenado que consiste em a e b é idêntico ao par ordenado que consiste em x e y se e somente se $a = x$ e $b = y$ (Gustafsson 2006, 60; Hylton 2007, 247).

Agora, a questão ontológica diz respeito à aparente necessidade de estarmos comprometidos com uma entidade extra chamada 'par ordenado' da qual este postulado é verdadeiro ou se podemos definir esta construção usando apenas os recursos conceituais dentro de nossa teoria existente, ou seja, dentro da teoria dos conjuntos. Acontece que não precisamos assumir a existência de tais entidades, pois existem, pelo menos, duas maneiras de usar a teoria dos conjuntos para definir pares ordenados (para detalhes, consulte Gustafsson 2006, 60-65; Hylton 2007, 247). O postulado acima pode então ser traduzido por meio de um teorema da teoria dos conjuntos usando uma dessas definições propostas. Quando nossas necessidades explicativas exigem uma especificação mais precisa da ordem dos membros de um conjunto, podemos atender a essa demanda simplesmente usando os recursos de nossa teoria existente.

A justificativa para fazer tais manobras teóricas e usar essas definições encontra-se nas demandas de utilidade e conveniência gerais; podemos abordar nossos interesses explicativos usando os recursos existentes da teoria dos conjuntos enquanto evitamos suposições e entidades de que

não precisamos. Para Quine, não importa que existam várias definições de par ordenado disponíveis, nem que eles façam afirmações diferentes sobre o que pares ordenados “realmente” são. Qualquer definição capaz de cumprir o postulado básico é considerada aceitável para seus propósitos teóricos (Gustaffsson 2006, 61; Hylton 2007, 247-8). Simplificando, o que essas definições mostram é que podemos prosseguir com nossos interesses explicativos sem pares ordenados. Apesar de seu foco neste ponto relativamente técnico interno à teoria dos conjuntos, Quine sugere que desenhemos uma moral filosófica geral:

Essa construção é paradigmática do que estamos fazendo mais tipicamente quando, em um espírito filosófico, oferecemos uma “análise” ou “explicação” de alguma “ideia” ou expressão... Fixamo-nos nas funções particulares da expressão obscura que fazem valer a pena nos preocuparmos com ela e, então, concebemos um substituto, claro e formulado em termos de nosso agrado, que preenche essas funções. Além dessas condições de acordo parcial, ditadas por nossos interesses e propósitos, quaisquer traços dos implicantes estão sob o título de “não se importa” (Quine 1960, 258-259).

Essa definição ou explicação de ‘par ordenado’ tem esse significado ontológico mais amplo porque as questões técnicas que a motivam são vistas aqui simplesmente como uma parte básica do que significa abordar tais questões ontológicas. Devido à imprecisão inerente de nosso discurso ordinário, Quine vê a própria ontologia como sendo em grande parte um empreendimento artificial, que é inseparável do próprio tipo de técnicas lógicas e arregimentação que discutimos (Hylton 2004, 128). O estudo da ontologia requer abordar aquelas questões técnicas que respondem às necessidades explanatórias de conveniência, simplicidade e considerações

gerais de utilidade. Para Quine, qualquer tentativa séria de esclarecer nossos compromissos ontológicos envolverá as considerações técnicas encontradas nesta explicação do par ordenado.

Esta definição ou explicação resultou em nosso procedimento sem assumir a existência de pares ordenados. Resta então uma questão geral sobre se tais reduções ontológicas explicam ou eliminam a entidade em consideração. Dada a atitude geral de Quine em relação às questões ontológicas, podemos esperar que ele não reconheça aqui nenhuma diferença nítida entre explicação e eliminação. Se a definição resultar na rejeição de certos usos de um termo, então podemos estar mais inclinados a ver isso como uma rejeição da entidade em questão. Mas se esses usos ainda são reconhecidos como importantes em diferentes contextos, podemos favorecer a explicação do termo em vez de sua eliminação. Dada a natureza artificial do empreendimento ontológico, essas são diferenças amplamente retóricas que não admitem limites nítidos (Quine 1960, 261).

Isso talvez seja melhor visto com a visão de Quine do desacordo dentro da filosofia da mente entre os teóricos da identidade e os chamados materialistas eliminativos (ver Gustaffsson 2006). Apesar da falta de detalhes neurofísicos, Quine pensa que ainda podemos fornecer uma explicação do mental que mostre como proceder sem a colocação de entidades mentais. Se alguém admitir que cada estado mental tem um estado corporal correspondente, então podemos simplesmente atribuir predicados mentais a estados do corpo físico, ignorando assim qualquer necessidade de atribuir o mental a alguma substância não corpórea. A dor de João não está localizada em alguma mente que está em estado de dor, mas, em vez disso, consideramos o predicado “está sentindo dor” aplicável diretamente ao corpo de João. Desta forma, nos livramos de todas as referências a entidades mentais e apelamos para predicados mentais como

aplicáveis apenas a coisas físicas, neste caso o corpo de João (Gustaffsson 2006, 66). Como no caso dos pares ordenados, temos uma definição que leva à redução ontológica, e podemos estar inclinados a perguntar se essa redução explica o que realmente são os estados mentais ou os elimina completamente de nossa ontologia.

A atitude de Quine aqui é a mesma de antes; uma arregimentação científica adequada do discurso sobre as mentes demonstra como proceder sem a colocação de entidades mentais. Mas a questão adicional de saber se isso identifica o mental com o físico ou elimina o mental mostra-se meramente uma diferença retórica. É somente por meio de nossa escolha de uma estrutura lógica, uma linguagem regulamentada, que somos capazes de resolver a questão de quais critérios de identidade estão disponíveis.

Uma vez que isso tenha sido decidido, podemos reconhecer que o discurso científico sobre mentes não requer um compromisso com entidades mentais. No entanto, isso revela que não há outros fatos objetivos caracterizados dentro dessa linguagem formalmente regulamentada que resolve a questão da identificação ou eliminação do mental (ver Gustaffsson 2006, 67-68; Quine 1960, 265). Mostramos como nosso compromisso com o fisicalismo é compatível com a necessidade explicativa de postular estados mentais, mas como podemos descrever melhor esse resultado é apenas uma escolha entre qual maneira de falar gostamos mais (Quine 1995a, 86).

5. Fisicalismo, Instrumentalismo e Realismo

No que diz respeito à atitude geral de Quine dentro da ontologia, vimos sua insistência na clareza, utilidade, redução ontológica e na simplicidade geral e esparsidade de nossos compromissos teóricos. Essas

características, juntamente com o flerte inicial de Quine com o nominalismo, podem levar alguém a concluir que sua filosofia é caracterizada como “nominalista” (Quine 1946, Quine e Goodman 1947). No entanto, esta conclusão não segue. Grande parte de nossa teorização usa objetos abstratos, incluindo, por exemplo, objetos matemáticos como números e funções, que por sua vez formam uma parte crucial da estrutura geral das ciências. Sem objetos abstratos, seríamos incapazes de acomodar a matemática dentro de nosso sistema geral de conhecimento e, portanto, nos privaríamos de tal conhecimento dentro da ciência natural.

Além disso, declarações comuns como “eu possuo dois carros” apelam para a ideia de um tipo de objeto, que podemos entender mais prontamente em termos de entidades abstratas (ver Hylton 2007, 302-303). Quine é então levado a aceitar entidades abstratas, enfatizando as esmagadoras razões teóricas e estruturais para incluí-las em nossa ontologia. É importante notar que nenhum experimento ou previsão cumprida resolve esta ou qualquer outra questão ontológica (Quine 1960, 276). Em vez disso, a realidade dos objetos abstratos ganha suporte indireto por meio dos benefícios estruturais que eles fornecem à nossa teoria em nossa tentativa contínua de formular hipóteses testáveis.

Quine esclarece ainda mais o status e o papel de tais objetos abstratos por meio de um apelo aos conjuntos como o único tipo de objeto abstrato necessário. Mais significativamente, ele acha que é possível demonstrar como várias entidades matemáticas podem ser definidas usando apenas conjuntos. O uso de conjuntos nos permite preservar a importância da matemática e seu papel crucial dentro da linguagem da ciência natural, ao mesmo tempo em que admitimos apenas um tipo de objeto abstrato em nossa ontologia.

Quando o ponto de vista ontológico geral de Quine é caracterizado como fisicalista, devemos observar seu endosso de objetos físicos e objetos abstratos. Esse uso de “fisicalismo” não é padrão, pois o termo às vezes é equiparado ao materialismo (existem apenas coisas físicas) e rejeita explicitamente a existência de objetos abstratos (ver Hylton 2007, 310). Quine formula ainda mais seu fisicalismo como a visão de que não há diferença sem uma diferença física. Ou seja, nada acontece no mundo sem uma redistribuição dos estados microfísicos (Quine 1981, 98). É importante ressaltar que isso não resulta em uma forma estrita de fisicalismo reduutivo, onde, por exemplo, podemos afirmar que um determinado tipo de evento físico ocorre quando alguém pensa em suas férias no México.

Em vez disso, Quine defende uma forma do que costuma ser chamado de “fisicalismo não reduutivo”, no qual vários vocabulários, incluindo descrições intencionais, não podem ser reduzidos à linguagem da física, mas que cada evento mental particular pode ser identificado com um evento físico específico. Ele considera o significado geral dessa forma de fisicalismo decorrente do fato de que é a física, como a ciência fundamental, que visa a cobertura total de todos os eventos do universo:

...nada acontece no mundo, nem o bater de pálpebras, nem o piscar de um pensamento, sem alguma redistribuição dos estados microfísicos... em sua teoria física, ele buscaria uma forma de complementar sua teoria. Cobertura completa nesse sentido é o próprio negócio da física, e somente da física. (Quine 1981, 98)

Cabe à física dar conta de todas as ações e eventos dentro de suas leis universais e sem exceção. A importância que Quine atribui ao seu fisicalismo é baseada na suposição empírica plausível de que existe uma teoria física adequada a ser encontrada nas linhas que ele sugere (Hylton 2007, 315-316). Embora a física permaneça incompleta, ela nos fornece

uma teoria unificada coerente com grande poder explicativo. É razoável acreditar que, à medida que os detalhes da teoria física forem elaborados, a teoria resultante permanecerá uma extensão natural e uma continuação do atual entendimento físico disponível.

Quine enfatiza ainda mais o que ele descreve como um realismo “robusto” sobre os objetos postulados por nossa teoria abrangente do mundo. Esse realismo permanece fundamentado em sua concepção naturalista da filosofia, onde é a própria ciência que descreve e identifica as características mais básicas da realidade. Ele enfatiza o modo como o conhecimento humano é um meio de previsão da observação ou, mais tecnicamente, da estimulação sensorial:

Nossa conversa sobre coisas externas, nossa própria noção de coisas, é apenas um aparato conceitual que nos ajuda a prever e controlar o acionamento de nossos receptores sensoriais à luz do acionamento prévio de receptores sensoriais. O desencadeamento, primeiro e último, é tudo o que temos para continuar. (1981, 1)

Essa visão do conhecimento parece sugerir que as teorias são apenas instrumentos e, então, entram em conflito com a postura realista que Quine afirma sobre os objetos postulados por nossas teorias científicas (Hylton 2007, 18-22). Se o conhecimento é simplesmente visto como uma forma de prever a estimulação, então por que deveríamos dar um passo adiante e proclamar que os objetos que ele alega nos contar realmente existem? O ponto crítico básico aqui afirma que, apesar do realismo declarado de Quine, sua visão das teorias e suas relações com a estimulação sensorial o impedem de tomar as coisas descritas como *reais*.

Este ponto é reforçado com a ênfase de Quine no que ele chama de “relatividade ontológica” (Quine 1969b). Suponha que fornecemos uma teoria científica totalmente regulamentada na qual todos os nossos

compromissos ontológicos agora são completamente transparentes. Quine argumenta que resta mais de uma maneira de interpretar tais compromissos. Podemos fornecer uma interpretação diferente de seus predicados, e isso dará uma mudança correspondente nos compromissos ontológicos da teoria. Por exemplo, em vez de afirmar que x é um cachorro, poderíamos dizer que x é um certo estágio temporal de um cão. Aqui, os predicados atribuídos aos objetos da teoria mudaram, mas a estrutura geral da teoria permanece a mesma; e seu conteúdo empírico, isto é, suas observações implícitas, também permanecem inalteradas (ver Hylton 2004, 115-150).

Mas o que a teoria nos diz que é real mudou. Quine acha importante que a estrutura de nossa teoria seja construída para acomodar a experiência sensorial, mas que os objetos usados para realizar isso podem variar. Mais uma vez, isso pode parecer entrar em conflito com seu maior compromisso com um realismo sobre os objetos postulados por nossa teoria. Mais especificamente, apesar de sua ênfase em ver objetos como postulados teóricos, e como eles podem variar sem impacto na observação implícita, ele ainda afirma a realidade dos objetos postulados por nossa teoria. Ele próprio pensa que isso não representa nenhum conflito sério e que a reconciliação fundamental desses elementos é encontrada em seu naturalismo (1981, 21). Será então útil examinar brevemente por que Quine pensa que seu naturalismo pode reconciliar os elementos instrumentalistas e realistas de sua filosofia da ciência.

Formas padrão de instrumentalismo tomam as teorias científicas como instrumentos para fazer previsões, mas veem os objetos ou entidades nomeados dentro de tais teorias como meras ficções úteis. Eles não são considerados reais, mas simplesmente postulados para nos ajudar a fazer previsões bem-sucedidas. Às vezes, essa visão afirma que objetos

cotidianos como mesas e cadeiras são reais e que as ficções não observáveis postuladas pela teoria nos ajudam a entender o comportamento observável de tais objetos reais.

Outras vezes, toma todos esses objetos, inclusive cadeiras e mesas, como ficções úteis. De qualquer forma, tais posições dependem de uma distinção entre tipos ou níveis de realidade, em que uma classe de objetos é descrita como de alguma forma menos real do que a outra, e tais objetos são apenas postulados simples para organizar nossa experiência das coisas (ver Hylton 2007, 18-20).

É importante ressaltar que as visões epistemológicas e ontológicas de Quine não permitem tal contraste. Ele não acha que podemos tomar nossos estímulos sensoriais como reais e, ao mesmo tempo, ver os objetos físicos como meras ficções. Para Quine, os estímulos sensoriais são objetos físicos e então precisamos vê-los como iguais a todos os outros objetos físicos. Mas este é um corolário básico de sua postura naturalista na filosofia. O naturalismo de Quine enfatiza que sempre começamos dentro de nossa teoria contínua do mundo, que assume tanto a existência do mundo físico quanto nosso conhecimento desse mundo. Não há, então, uma posição neutra, pré-teórica, que nos daria acesso a algum outro padrão de realidade. Ele rejeita a alegação de que na investigação filosófica podemos apelar para um padrão de realidade que é diferente daquele que usamos quando distinguimos, por exemplo, uma poça de água real de uma mera miragem (Hylton 2007, 20).

O que temos disponível é nosso conhecimento comum das coisas, onde modificações posteriores desse conhecimento podem levar a um processo de desenvolvimento interno. Consequentemente, carecemos de qualquer padrão superior de realidade além daquele encontrado em nossa teoria sistemática geral abrangente do mundo. Dito de maneira um

pouco diferente, é apenas por meio do desenvolvimento de nossa teoria do mundo que temos uma maneira coerente de distinguir o que é real do que não é real.

Isso representa, mais uma vez, uma rejeição de qualquer perspectiva filosófica que seja independente da tarefa filosófica (e científica) geral de estabelecer a melhor teoria disponível para prever e dar sentido à nossa estimulação sensorial. Seleccionamos as teorias científicas que melhor preveem a entrada sensorial, mas, em contraste com o instrumentalista, não podemos simplesmente nos contentar com a previsão e estamos ainda mais comprometidos em afirmar a realidade dos objetos descritos pela teoria.

O naturalismo de Quine reconcilia os elementos instrumentalistas e realistas de sua visão ao afirmar que os compromissos epistemológicos e ontológicos andam de mãos dadas. Não há conflito entre nosso reconhecimento de que o conhecimento é um artefato feito pelo homem projetado para acomodar a observação e nossa aceitação posterior da realidade desses objetos discutidos por esse conhecimento (Hylton 2007, 22). Podemos estudar como construímos nosso conhecimento do mundo e, ao mesmo tempo, tomar como certo a teoria que estamos tentando entender com sua aceitação realista de objetos, conjuntos, terminações nervosas e seres humanos. O naturalismo de Quine então afirma que o estudo do conhecimento humano ocorre dentro da teoria que estuda e pressupõe a realidade dos objetos discutidos nessa teoria. Não há, como ele observa, “nenhuma primeira filosofia anterior à ciência natural” (Quine 1981, 67).

6. Influência de Quine

Poucos filósofos se dispuseram a adotar os rígidos padrões de Quine nem aceitaram todos os detalhes de suas respectivas visões. No entanto, sua influência foi ampla e sua importância pode ser medida de várias maneiras diferentes.

Do ponto de vista do desenvolvimento da filosofia na América, o treinamento inicial de Quine em lógica e sua posterior promoção de temas da filosofia empirista lógica ajudaram a preparar o terreno para o surgimento do que seria chamado de “filosofia analítica”. Quine viu a importância do empirismo lógico em sua organização de técnicas lógicas na filosofia, e isso se mostraria central para seu posterior desenvolvimento explícito de uma concepção científica e naturalista da filosofia, que rejeitava qualquer compreensão epistemologicamente significativa do *a priori*.

Sua ênfase nos aspectos técnicos e científicos da filosofia alimentou a crescente pressão pela profissionalização da filosofia. No rescaldo da Segunda Guerra Mundial, prevaleceu a compreensão de Quine sobre a disciplina, com concepções de filosofia científica e várias formas de naturalismo científico reafirmando o modelo do filósofo profissional como técnico empírico, em vez de visionário moral e social (para mais detalhes, consulte Isaac 2005, 205-234).

A influência filosófica mais explícita de Quine pode ser encontrada em sua reconfiguração empírica da filosofia e em sua sugestão de que a investigação filosófica deve estar intimamente ligada ao trabalho científico empírico. Seguindo a ênfase de Quine na epistemologia naturalizada, muitos filósofos analíticos passaram a 'naturalizar' várias áreas da investigação filosófica. Tais projetos enfatizam a importância de um maior alinhamento entre a filosofia e as ciências empíricas, enquanto levantam

suspeitas sobre muitos projetos tradicionais na filosofia que comercializam objetos (como mentes, proposições, significados e normas) que são difíceis de localizar no mundo natural. Embora a filosofia de Quine não se envolva de forma detalhada com resultados empíricos, seu trabalho pode ser visto como um modelo geral de como as questões filosóficas podem ser interpretadas cientificamente. Não é surpreendente ver tendências recentes na filosofia naturalista fazendo um apelo mais explícito ao trabalho em psicologia, biologia evolutiva, neurociência e ciências cognitivas. Para alguns exemplos, ver Churchland 1987 e Kornblith 1994.

A ideia de que a filosofia deve ser informada pelo trabalho nas ciências pode parecer difícil de resistir. Os sucessos impressionantes encontrados na ciência moderna a tornam um exemplo convincente de como padronizar nossas tentativas contínuas de avançar o conhecimento humano. Além disso, diante do prestígio e progresso científicos, os filósofos têm se deparado com a difícil questão de articular o que ainda podem contribuir para o progresso do conhecimento humano.

A inconclusividade da especulação filosófica levou muitos filósofos a oferecer várias maneiras de tornar a filosofia mais científica na esperança de participar do progresso científico. Essa assimilação de problemas filosóficos ou preocupações com a ciência pode então ajudar a filosofia a recuperar alguma medida de respeito epistêmico e autoridade intelectual, adotando um lugar mais modesto, mas pelo menos legítimo, ao lado ou dentro da ciência.

Mas como devemos entender essa relação entre filosofia e ciência não deixa de ser problemático. A tentativa de Quine de situar a investigação filosófica dentro ou ao lado da ciência empírica é uma maneira direta e vigorosa de pensar sobre essa relação. Sua principal contribuição para nossa compreensão da ciência não consiste em fornecer

uma filosofia de ciência, mas em mostrar como as preocupações filosóficas podem ser concebidas como científicas. Aqui, é útil refletir mais sobre sua tentativa específica de trazer padrões científicos estritos para lidar com questões e problemas filosóficos fundamentais. Dada a importância contínua de abordar tais preocupações metafísicas sobre o status da filosofia em relação à ciência, a visão de Quine permanece útil como um recurso, mesmo que muitos filósofos permaneçam relutantes em adotar sua estratégia geral ou suas reconstruções detalhadas de problemas filosóficos.

7. Os críticos de Quine

A crítica de Searle ao behaviorismo de Quine foi discutida acima. Uma outra resposta crítica importante à interpretação específica de Quine da relação filosofia-ciência é encontrada no trabalho de Michael Friedman (1997, 2001). O naturalismo de Quine, com sua rejeição de qualquer forma de conhecimento a priori, resulta em uma imagem holística do conhecimento humano como uma grande teia de crenças tocando a experiência apenas em suas bordas. Friedman argumenta que essa imagem falha em explicar uma interação mais sutil entre as ciências exatas, como matemática e lógica, e as ciências naturais e, como resultado, não pode dar sentido a seu desenvolvimento histórico.

A imagem alternativa de Friedman envolve um sistema dinâmico de crenças, conceitos e princípios que podem ser distinguidos em três elementos ou níveis principais. Existe um sistema em evolução de conceitos e princípios científicos empíricos, um sistema de conceitos e princípios matemáticos que tornam possível o enquadramento da ciência empírica e seu teste experimental preciso e, finalmente, um sistema de conceitos e princípios filosóficos que servem durante os tempos de

revolução científica como uma fonte de sugestões para a escolha de uma estrutura científica em vez de outra (Friedman 1997, 18-9; 2001). Todos esses três níveis sistemáticos estão em constante mudança e interação entre si, mas cada um desempenha um papel distinto dentro da estrutura geral do conhecimento científico. Por exemplo, considere as mudanças científicas revolucionárias dos séculos XVI e XVII. Aqui, o objetivo orientador era uma descrição matemática precisa dos fenômenos naturais usando uma teoria atomística da matéria que explicava as mudanças naturais como resultado do movimento e impacto de minúsculas partículas. Este ideal orientador requer o uso da matemática para alcançar resultados precisos que podem então ser submetidos a testes experimentais exatos.

Aqui, temos uma contribuição distinta no nível matemático, onde isso forma o pano de fundo necessário para o teste empírico nas ciências naturais. Mas essa conquista carecia dos recursos matemáticos e empíricos necessários para sua conclusão bem-sucedida e foi sustentada por contribuições filosóficas distintas. É aqui que o sistema de filosofia natural de Descartes, com sua cuidadosa revisão e reorganização de conceitos filosóficos derivados da filosofia escolástica, contribuições filosóficas distintas ajudaram a promover esse novo ideal científico (Friedman 1997, 14, 16-7).

Embora o relato de Friedman concorde com Quine de que nenhuma de nossas crenças está imune para sempre à revisão, ele diverge ainda mais do naturalismo quiniiano de duas maneiras fundamentais. Em primeiro lugar, destaca uma visão kantiana modificada da maneira como os conceitos e princípios matemáticos se apresentam como condições a priori que tornam possível tanto o próprio enquadramento dos princípios científicos empíricos quanto seu teste experimental. Em segundo lugar, destaca um papel distinto para a filosofia em relação à ciência, quando

sugere que durante revoluções conceituais profundas na ciência, um nível separado de ideias e conceitos filosóficos pode ser oferecido como recursos para sustentar uma nova estrutura científica.

Adotar a assimilação geral da filosofia de Quine à ciência empírica obscurece o papel constitutivo a priori que a matemática desempenha na formulação de princípios científicos empíricos, Friedman argumenta, e ainda ignora o papel distinto que a filosofia desempenha em relação à ciência durante as revoluções científicas. A concepção alternativa de Friedman das relações entre filosofia, matemática e ciência empírica sugere uma interação mais complicada do que a vista com o naturalismo de Quine, que é indiscutivelmente necessária se quisermos entender completamente o desenvolvimento histórico das ciências e a contribuição da filosofia para esse processo.

8. Referências e Leitura Adicional

a. Fontes primárias

- Quine, WV 1946. Nominalismo. Em *Confessions of a Extensionalist Confirmed e Outros Ensaios* (2008b). Editado por Dagfinn Føllesdal e Douglas B. Quine. Cambridge: Harvard University Press.
 - Uma apresentação inédita sobre os méritos e limites do nominalismo.
- Quine, WV 1948. Sobre o que existe. Em *De um ponto de vista lógico* (1981). Cambridge: Harvard University Press.
 - Uma discussão inicial de questões ontológicas, onde Quine usa a teoria das descrições de Russell e oferece um critério para compromisso ontológico.
- Quine, WV 1951. Dois dogmas do empirismo. *Revisão Filosófica* 60: 20-43.

- Critica notoriamente a sustentabilidade da distinção analítico-sintético.
- Quine, WV 1960. *Palavra e Objeto*. Cambridge: MIT Press.
 - Sua magnum opus lida com questões centrais em linguagem, epistemologia e ontologia.
- Quine, WV 1969a. Epistemologia Naturalizada. Em *Relatividade Ontológica e Outros Ensaios*. Nova York: Columbia University Press.
 - A afirmação clássica da epistemologia naturalizada de Quine.
- Quine, WV 1969b. Relatividade Ontológica. Em *Relatividade Ontológica e Outros Ensaios*. Nova York: Columbia University Press.
 - Discussão sobre como a ontologia é relativa à escolha da teoria.
- Quine, WV 1975a. A Natureza do Conhecimento Natural. Em *Mente e Linguagem*. Editado por Samuel Guttenplan. Oxford: Clarendon Press. Reimpresso em Quine 2008b.
 - Visão geral da explicação naturalística de Quine sobre o conhecimento humano.
- Quine, WV 1975b. Sobre Sistemas Empiricamente Equivalentes do Mundo. *Erkenntnis* 9: 313-328. Reimpresso em Quine 2008b.
 - Discute a natureza e a inteligibilidade da tese da subdeterminação.
- Quine, WV 1976a. Linguística e Filosofia. Em *The Ways of Paradox and other Essays*, edição ampliada. Nova York: Random House.
 - Esclarece ainda mais a extensão do uso do behaviorismo por Quine.
- Quine, WV 1976b. O Escopo e a Linguagem da Ciência. Em *The Ways of Paradox and other Essays*, edição ampliada. Nova York: Random House.

- Visão geral da atitude filosófica de Quine em relação ao conhecimento científico e à calibração lógica da linguagem científica.
- Quine, WV 1979. Fatos do assunto. Em *Ensaaios sobre a Filosofia de WV Quine*. Editado por Robert Shahan e Chris Swoyer. Norman: University of Oklahoma Press. Reimpresso em Quine 2008b.
 - Discute a abordagem de Quine ao conhecimento e sua conexão com a ontologia.
- Quine, WV 1981. *Teorias e Coisas*. Cambridge: Harvard University Press.
 - Coleção útil de ensaios e respostas aos críticos.
- Quine, WV 1984. Paus e Pedras; ou, os prós e contras da existência. Em *Sobre a Natureza*. Editado por Leroy Rouner. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Reimpresso em Quine 2008a.
 - Outra visão geral útil da explicação naturalizada de conhecimento e ontologia de Quine.
- Quine, WV 1987. *Quiddities*. Cambridge: Harvard University Press.
 - O dicionário filosófico de Quine.
- Quine, WV 1992. *Busca da Verdade* (2ª Edição). Cambridge: Harvard University Press.
 - Visão geral concisa posterior das visões interligadas de Quine sobre significado, conhecimento e ontologia.
- Quine, WV 1995a. *Do Estímulo à Ciência*. Cambridge: Harvard University Press.
 - O último livro de Quine onde ele situa sua visão em relação à história do empirismo e resume seu ponto de vista maduro sobre várias questões filosóficas.

- Quine, WV 1995b. Naturalismo; Ou, vivendo dentro de seus meios. *Dialética* 49: 251-61. Reimpresso em Quine 2008b.
 - Declaração resumida posterior da concepção naturalista de filosofia de Quine.
- Quine, WV 1995c. Reações. Em *On Quine: Novos Ensaios*. Editado por Paolo Leonardi e Marco Santambrogio. Cambridge: Cambridge University Press. Reimpresso em Quine 2008b.
 - A resposta de Quine a um conjunto de ensaios sobre seu trabalho. Ele esclarece sua posição sobre uma variedade de tópicos diferentes, incluindo epistemologia, ontologia, matemática e lógica.
- Quine, WV 1996. Progresso em Duas Frentes. *O Jornal de Filosofia* 93: 159-63. Reimpresso em Quine 2008b.
 - Artigo curto e importante que discute a harmonia perceptiva dos padrões de similaridade.
- Quine, WV 1997. Resposta a Haack. *Revue Internationale de Philosophie* 51: 571-2. Reimpresso em Quine 2008b.
 - Responde às perguntas de Haack sobre o uso de "ciência" por Quine, sua discussão sobre evidência versus método e outras questões relacionadas.
- Quine, WV 2000a. Três Redes: Semelhança, Implicação e Associação. Em *Anais do 20º Congresso Mundial de Filosofia, Volume VI: Filosofia Analítica e Lógica*. Editado por Akihiro Kihama. Reimpresso em Quine 2008b.
 - A última apresentação pública de Quine discutindo brevemente seu uso da harmonia perceptiva.
- Quine, WV 2000b. Eu, Você e Ele: Um Triângulo Epistemológico. Em *Conhecimento, Linguagem e Lógica: Perguntas*

para Quine. Editado por Alex Orenstein e Petr Kotatko. Dordrecht: Kluwer.

- Declaração concisa das emendas posteriores de Quine à sua epistemologia.
- Quine, WV 2000c. Resposta a Lehrer. Em *Conhecimento, Linguagem e Lógica: Perguntas para Quine*. Editado por Alex Orenstein e Petr Kotatko. Dordrecht: Kluwer. Reimpresso em Quine 2008a.
 - Breve discussão da visão de Quine sobre evidência e justificação.
- Quine, WV 2000d. Resposta a Segal. Em *Conhecimento, Linguagem e Lógica: Perguntas para Quine*. Editado por Alex Orenstein e Petr Kotatko. Dordrecht: Kluwer.
 - Breve esclarecimento do uso do behaviorismo por Quine.
- Quine, WV 2000e. Resposta a Szuba. Em *Conhecimento, Linguagem e Lógica: Perguntas para Quine*. Editado por Alex Orenstein e Petr Kotatko. Dordrecht: Kluwer.
 - Discute a harmonia perceptiva de nossos padrões de similaridade.
- Quine, WV 2008a. *Quine em Diálogo*. Editado por Dagfinn Føllesdal e Douglas B. Quine. Cambridge: Harvard University Press.
 - Coleção útil de entrevistas de Quine, resenhas de livros e respostas a outros filósofos.
- Quine, WV 2008b. *Confissões de um extensionalista convicto e outros ensaios*. Editado por Dagfinn Føllesdal e Douglas B. Quine. Cambridge: Harvard University Press.
 - Principais artigos de Quine de suas últimas três décadas e importantes escritos inéditos.

- Quine, WV e Nelson Goodman. 1947. Passos em Direção a um Nominalismo Construtivo. *Journal of Symbolic Logic* 12: 97-122.
 - Primeira tentativa com Goodman de desenvolver um programa nominalista em filosofia.

b. Fontes secundárias

- CARNAP, Rudolf. 1935. *Filosofia e Sintaxe Lógica*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
 - Apresentação introdutória do uso de Carnap da distinção analítico-sintético e sua concepção de filosofia como preocupada com a sintaxe lógica da linguagem.
- Churchland, Patrícia. 1987. Epistemologia na Era da Neurociência. *The Journal of Philosophy* 84: 544-553.
 - Artigo curto discutindo algumas aplicações do trabalho em neurociência para questões em epistemologia.
- DAVIDSON, Donald. 2001. Uma Teoria da Coerência da Verdade e do Conhecimento. Em *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*. Oxford: Clarendon Press.
 - Questiona o uso de estimulação sensorial por Quine como evidência.
- Friedman, Michael. 1997. Naturalismo Filosófico. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 71:7-21.
 - Argumenta que a imagem holística de Quine do conhecimento humano não pode explicar o desenvolvimento histórico e a interação das ciências matemáticas e naturais.
- Friedman, Michael. 2001. *Dinâmica da Razão*. Stanford: Publicações CLSI.

- Defende uma visão kantiana modificada dos princípios a priori em oposição ao naturalismo de Quine.
- Friedman, Michael. 2006. Carnap e Quine: Ecos do século XX de Kant e Hume. *Tópicos Filosóficos* 34: 35-58.
 - Descreve o desenvolvimento filosófico desses dois pensadores e seus debates contrastando as afinidades kantianas de Carnap com as simpatias humeanas de Quine.
- Gibson, Roger. ed. 2004. *O Companheiro de Cambridge para Quine*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Um conjunto de ensaios importantes sobre a filosofia de Quine escritos por estudiosos ilustres.
- Gibson, Roger. 2004. Behaviorismo com empirismo de Quine. Em *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Uma visão geral cuidadosa detalhando a natureza do compromisso behaviorista de Quine.
- GUSTAFSSON, Martin. 2006. Quine sobre Explicação e Eliminação. *Canadian Journal of Philosophy* 36: 57-70.
 - Discussão perspicaz da concepção de explicação de Quine e seu papel na redução ontológica.
- Gregório, Paulo. 2008. *Naturalismo de Quine: Linguagem, Conhecimento e o Sujeito*. Imprensa Contínua.
 - Uma nova interpretação e defesa da concepção naturalizada de conhecimento de Quine.
- Hylton, Peter. 2004. Quine em Referência e Ontologia. Em *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Visão geral das visões ontológicas de Quine e sua relação com a referência objetiva.
- Hylton, Peter. 2007. *Quine*. Nova York: Routledge.
 - A bolsa de estudos mais cuidadosa e detalhada sobre o trabalho de Quine disponível.
- Isaque, Joel. 2005. WV Quine e as Origens da Filosofia Analítica na América. *Modern Intellectual History* 2: 205-234.
 - Um importante tratamento histórico da influência de Quine na ascensão da filosofia analítica na América.
- Johnsen, Bredo. 2005. Como Ler "Epistemologia Naturalizada". *O Jornal de Filosofia* 102: 78-93.
 - Uma discussão importante argumentando que Quine nunca abandonou a epistemologia normativa.
- Kemp, Gary. 2006. *Quine: Um Guia para os Perplexos*. Nova York: Continuum.
 - Uma pesquisa introdutória das visões de Quine especialmente útil para leitores iniciantes da filosofia de Quine.
- Kim, Jaegwon. 1993. "O que é 'Epistemologia Naturalizada'?" Em *Superveniência e Mente*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Argumenta que Quine abandona a epistemologia normativa.
- Kornblith, Hilário. ed. 1994. *Naturalizing Epistemology*, (2ª Edição). Cambridge: MIT Press.
 - Importante coleção de artigos que exploram a interface entre psicologia e epistemologia.
- LUG, André. 2006. Russell como precursor de Quine. *Bertrand Russell Society Quarterly* 128-129: 9-21.

- Defende a leitura de Quine de Russell como um epistemólogo naturalizado.
- Richardson, Alan. 1998. *A Construção do Mundo de Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Oferece uma leitura revisionista da filosofia de Carnap enfatizando suas origens neokantianas.
- ROTH, Paulo. 1999. A Epistemologia da 'Epistemologia Naturalizada'. *Dialética* 53: 87-109.
 - Uma reavaliação cuidadosa do argumento de Quine em "Epistemology Naturalized".
- SEARLE, John. 1987. Indeterminação, Empirismo e Primeira Pessoa. *The Journal of Philosophy* 84: 23-147.
 - Críticas pontuais à abordagem behaviorista de Quine sobre significado e conhecimento.
- Sinclair, Robert. 2004. Quando a epistemologia naturalizada se torna normativa: Kim sobre as falhas da epistemologia quiniana. *Southwest Philosophy Review* 20: 53-67.
 - Uma resposta quiniana à afirmação de Kim de que a epistemologia naturalizada não pode abordar as exigências normativas da justificação.
- Sinclair, Robert. 2007. A Epistemologia Naturalizada de Quine e o Terceiro Dogma do Empirismo. *The Southern Journal of Philosophy* 45: 455-472.
 - Defende o relato naturalizado de conhecimento e evidência de Quine contra as críticas de Davidson.

Informação sobre o autor

Robert Sinclair

Brooklyn College, The City University of New York

GILBERT RYLE

Embora Gilbert Ryle tenha publicado sobre uma ampla gama de tópicos em filosofia (notadamente na história da filosofia e na filosofia da linguagem), incluindo uma série de palestras centradas em dilemas filosóficos, uma série de artigos sobre o conceito de pensamento e um livro sobre Platão, *O Conceito de Mente* continua sendo sua obra mais conhecida e importante. Através deste trabalho, acredita-se que Ryle tenha realizado duas tarefas principais. Primeiro, ele colocou o último prego no caixão do dualismo cartesiano. Em segundo lugar, acredita-se que ele tenha argumentado em nome e sugerido como substituto do dualismo a doutrina conhecida como behaviorismo filosófico (e às vezes analítico). Às vezes conhecido por uma "linguagem comum", às vezes como um filósofo "analítico", Ryle – mesmo quando mencionado ao mesmo tempo que Wittgenstein e seus seguidores – é conhecido por seu caminho filosófico diferente, um tanto idiossincrático (e difícil de caracterizar).

O behaviorismo filosófico há muito foi rejeitado; o que valia a pena manter foi apropriado pela doutrina filosófica do funcionalismo, que é a visão mais amplamente aceita na filosofia da mente hoje. Acredita-se que é uma visão que salvou a "realidade" do mental das tendências "eliminativistas" ou "ficcionalistas" do behaviorismo, ao mesmo tempo em que reconhece o insight (muitas vezes atribuído a Ryle) de que o mental está relacionado de forma importante com a produção ou resposta comportamental (assim como ao estímulo ou entrada). De acordo com uma avaliação razoavelmente caridosa, o melhor das lições de Ryle há muito foi assimilado enquanto a problemática foi descartada. Se ainda existem considerações dos anos 1930 e 40 que ameaçariam a ortodoxia na filosofia da mente contemporânea, elas estão em algum lugar no trabalho de Wittgenstein e seus seguidores – não em Ryle.

Mas a visão que acabamos de esboçar, embora difundida, representa um equívoco fundamental da obra de Ryle. Primeiro, o cartesianismo está morto em apenas um de seus aspectos ontológicos: o dualismo de substância pode muito bem ter sido repudiado, mas o dualismo de propriedade ainda reivindica vários defensores contemporâneos. O problema de encontrar um lugar para o mental no mundo físico, de acomodar o poder causal do mental e de explicar os aspectos fenomenais da consciência são todos problemas vivos na filosofia da mente hoje porque compartilham alguns dos princípios ontológicos da doutrina. pressupostos, epistemológicos e semânticos.

Em segundo lugar, e importante, Ryle não é um behaviorista filosófico - pelo menos ele não subscreve nenhum dos principais princípios associados a essa doutrina como é conhecida hoje. Alguém pode ficar confuso com isso se também estiver confuso sobre a concepção de filosofia de Ryle. Embora haja alguma verdade em identificá-lo como um filósofo analítico - ele anuncia (1932, 61) que "a única e total função da filosofia" é a análise filosófica - isso provavelmente será mal interpretado hoje se alguém pensar que o objetivo adequado da filosofia (atingível, se não na prática, pelo menos em ideais) é a análise de definição. É isso que encoraja a associação com o behaviorismo (em pelo menos um de seus muitos sentidos). Mas Ryle não era um filósofo analítico nesse sentido. É verdade que Ryle reconhece a influência da ênfase de Moore no senso comum (e, portanto, na linguagem comum); verdade, ele considera estar perseguindo o tipo de investigação filosófica (exemplificada pela Teoria das Descrições de Russell) que envolve descobrir a forma lógica de expressões gramaticalmente enganosas.

Mas é importante levar em conta as diferenças que separam Ryle dos primeiros Moore e Russell, pois é sua concepção de filosofia que foi

herdada por muitos de nós que trabalhamos dentro da tradição “analítica” na filosofia de hoje. Esse é o terceiro ponto. Pois Ryle não acredita em *significados* (conceitos ou proposições) como estes têm sido tradicionalmente construídos (como objetos ou regras estáveis, cuja apreensão é logicamente anterior e, portanto, pode ser usada para explicar o uso de expressões).

De fato, a concepção de filosofia de Ryle não era fundamentalmente diferente da de Wittgenstein. Ryle apresenta na imprensa já em 1932 uma agenda filosófica que prefigura a obra publicada do último Wittgenstein; a “elasticidade de significado” e as “inflexões de significado” que Ryle encontra na maioria das expressões parecem ser a família de estruturas, mais ou menos relacionadas, observadas por Wittgenstein; e o ataque de Ryle à “lenda intelectualista” compartilha a preocupação de Wittgenstein em entender um lugar adequado – não exaltado – para regras em uma explicação de várias realizações filosoficamente interessantes. Apesar do fato de que alguns dos protegidos de Wittgenstein rejeitaram o trabalho de Ryle, a melhor maneira de entender Ryle é vê-lo, se não seguindo os passos de Wittgenstein, então caminhando por alguns trechos de terreno filosófico por um caminho paralelo.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Filosofia como Cartografia
3. Tipo de transgressão e Ambiguidade sistemática
4. Conceitos, proposições e significado
5. Linguagem Comum
6. A Doutrina Oficial e seus desdobramentos contemporâneos
 - 6.1 O compromisso ontológico

6.2 Os compromissos epistemológicos e semânticos

7. A Lenda Intelectualista

8. Behaviorismo

9. Disposições

10. Autoconhecimento

11. Pensamento

12. Sensação

13. Posfácio

14. Bibliografia

a. Literatura Primária

b. Literatura Secundária

1. Biografia

Gilbert Ryle nasceu em Brighton, Sussex, Inglaterra, em 19 de agosto de 1900. Um dos dez filhos, ele veio de uma família próspera e teve uma infância e adolescência liberal e estimulante. Seu pai era um clínico geral, mas tinha grandes interesses em filosofia e astronomia que transmitiu a seus filhos e uma impressionante biblioteca onde Ryle gostava de ser um “leitor onívoro” (Ryle, 1970, 1). Educado no Brighton College (onde mais tarde na vida ele retornaria como governador), Ryle foi para o Queen's College, Oxford, em 1919 inicialmente para estudar os clássicos, mas ele foi rapidamente atraído para a Filosofia, graduando-se em 1924 com honras de primeira classe na nova Escola Moderna de Filosofia, Política e Economia. Embora não fosse particularmente esportivo, seus estudos de graduação foram facilitados pelo remo para a oitava faculdade, da qual ele era capitão, e ele era bom o suficiente para fazer testes para o barco da Universidade.

Após sua graduação em 1924, ele foi nomeado professor de Filosofia no Christ Church College e um ano depois tornou-se tutor. Ele permaneceria em Oxford durante toda a sua carreira acadêmica até sua aposentadoria em 1968; em 1945 foi eleito para a Cadeira Waynflete de Filosofia Metafísica. Com a eclosão da guerra, Ryle se ofereceu. Ele foi comissionado na Guarda Galesa, servindo na inteligência, e no final da guerra foi promovido ao posto de major. Ele se tornou o Editor da *Mind* depois da aposentadoria de Moore em 1947; cargo que ocupou até 1971.

Ryle foi incansável em seus conselhos e encorajamento para gerações de estudantes. Com os colegas, ele era “tolerante (e) sem censura” (Warnock, xiv), mas no debate filosófico ele podia se transformar em um oponente formidável, expressando uma intensa aversão à pomposidade, fingimento e jargão (Urmson, 271; Gallop, 228). Ele também estava sempre pronto para desafiar tanto a excessiva veneração prestada por outros a Platão e autores clássicos quanto as posições filosóficas mantidas por colegas contemporâneos como Collingwood em Oxford ou Anderson na Austrália. Ele fez amizade com Wittgenstein cujo trabalho, se não seu efeito sobre colegas e alunos, ele admirava muito. “Extremamente amigável (e) sociável” (Warnock, xiv), ele é lembrado como um conversador divertido.

Apesar de ter se afastado dos estudos literários durante seu primeiro ano em Oxford, sentindo que tinha pouca aptidão para eles, e mesmo tendo lido pouco além dos romances de Jane Austen (sobre quem escreveu com autoridade) e Wodehouse, o estilo de Ryle a escrita é muitas vezes literária e instantaneamente reconhecível mesmo depois de algumas frases (Urmson, 271; Mabbott, 223). Solteirão convicto, ele viveu após sua aposentadoria com sua irmã gêmea Mary na vila de Islip, em Oxfordshire. Jardinagem e caminhadas lhe davam imenso prazer, assim como seu

cachimbo. Ele morreu em 6 de outubro de 1976 em Whitby, em Yorkshire, após um dia de caminhada nas charnecas. “A filosofia irradiou toda a sua vida” (Mabbott, 224). Ele teria dito que o único retrato completo dele o fazia parecer um “general alemão afogado” (Mabbott, 224).

2. Filosofia como Cartografia

Quando Ryle se tornou um jovem professor na década de 1920, os filósofos não podiam mais “fingir que a filosofia diferia da física, química e biologia ao estudar fenômenos mentais em oposição aos materiais” (1971b, vii). Embora o afastamento do psicologismo fosse louvável, os filósofos sucumbiram, em vez disso, ao que Ryle considerava uma lamentável tentação de procurar objetos que não fossem nem mentais nem materiais. Tais objetos deveriam ser para a filosofia o que besouros e borboletas são para a entomologia:

Formas Platônicas, Proposições, Objetos Intencionais, Objetos Lógicos ... [e até mesmo] Dados dos Sentidos foram recrutados para apaziguar nossos anseios profissionais de ter um assunto próprio (1971b, vii).

A campanha de Ryle contra a tendência dos filósofos de “hipostasiar seus próprios termos artísticos” durou toda a sua carreira. Mesmo seus primeiros artigos carregavam a mensagem “Occamizante” de que “problemas filosóficos são problemas de um certo tipo; eles não são problemas de um tipo comum sobre entidades especiais” (1971b, vii; esses primeiros artigos incluem 1929, 1930a, 1933a e 1933b).

Em vez disso, pense em um filósofo, por analogia, como um cartógrafo. De acordo com Ryle, falantes competentes da linguagem são para um filósofo o que um aldeão comum é para um cartógrafo. Um aldeão local conhece o caminho de costume e sem reflexão para a igreja

da aldeia, para a prefeitura, para as lojas e de volta para casa do ponto de vista pessoal de quem mora lá. Mas, solicitado a desenhar ou consultar um mapa de sua aldeia, ele se depara com a aprendizagem de um novo e diferente tipo de tarefa: uma que emprega bússola e unidades de medida. O que foi inicialmente entendido em termos pessoais de instantâneos locais agora deve ser considerado em termos completamente gerais do cartógrafo. O conhecimento de costume do aldeão, capacitando-o a conduzir um estranho de um lugar para outro, é uma habilidade diferente daquela que exige que ele diga ao estranho, em termos perfeitamente gerais e neutros, como chegar a qualquer um dos lugares, ou mesmo, como compreender esses lugares em relação aos de outras aldeias (1962a, 441).

Somos como o aldeão no que diz respeito ao emprego de palavras e frases. O conhecimento habitual do uso de expressões e de ideias concretas é algo que todos aprendem ao crescer falando e compreendendo uma língua: "sua 'geografia lógica' é ensinada por suas caminhadas diárias" (1945, 207). As pessoas também sabem como operar com expressões comuns, não técnicas e até semitécnicas e técnicas, bem como com ideias relativamente concretas e algumas abstratas, sem serem capazes de codificar as regras, permissões ou sanções que regem suas operações.

Agora, quase toda palavra ou frase que usamos contribui para o que dizemos de tal forma que, se tivesse sido substituída por uma palavra ou frase com um significado diferente, teria diferentes "fios de implicação":

Teria sido uma declaração diferente, diferente por ter diferentes implicações, por exigir diferentes testes para veracidade ou falsidade, por ser compatível e incompatível com diferentes declarações

afiliadas, por ser evidência a favor ou contra diferentes corolários e assim por diante. (1962a, 442-3)

Na medida em que entendo o que estou dizendo, entendo as diferenças particulares que a expressão traz para as afirmações, perguntas, comandos, etc. que faço com ela. Ao fazer afirmações cotidianas (não filosóficas), ou ao fazer perguntas factuais comuns, ou ao dar conselhos concretos e práticos, sou como, diz Ryle, o aldeão que simplesmente caminha até seu destino sem ter que pensar no que está fazendo ou virando de volta em suas trilhas. Mas mesmo ao fazer afirmações cotidianas não filosóficas, emprego uma pluralidade de expressões. Os fios de implicação de algumas dessas expressões podem "puxar contra" os fios de implicação de outras. Por exemplo,

(...) Posso descrever verdadeira e inteligivelmente um marinheiro cansado em uma tempestade como tendo trabalhado voluntariamente, embora com relutância; e então me encontro em uma perplexidade. Pois parece que estou dizendo que ele trabalhou não por compulsão, mas porque se ofereceu para fazê-lo, apesar do fato de que não queria fazê-lo. Os fios de implicação natural de 'voluntariamente' parecem se afastar dos fios de implicação natural de 'relutantemente'. (1962a, 443)

Para resolver essa complexidade, não basta que eu esteja familiarizado com as contribuições separadas dos dois advérbios. Para resolvê-lo, preciso estar convencido de que o conflito é apenas aparente. Sou confrontado com um problema conceitual que exige que eu seja capaz de dizer como os fios de implicação de um se relacionam com os fios de implicação do outro. Isso requer abstrair ou ignorar a referência particular a este marinheiro ou aquela tempestade; exige que eu opere

com noções gerais de ações, motivos, preferências, força dos desejos, escolha e assim por diante.

As questões filosoficamente mais interessantes surgem para aqueles casos de conflito que se apresentam repetidamente. Falamos ao mesmo tempo de um agente humano responsável que está e atua em um mundo que é um campo de causas e efeitos físicos, químicos e biológicos. "Os homens devem, nós sentimos, ser livres; no entanto, eles devem, sentimos, ser passíveis de previsão e explicação. Suas ações não podem ser mecânicas.

No entanto, eles também não podem ser não mecânicos" (1962a, 444). Do ponto de vista de leigos e cientistas que estão realmente explorando o mundo, descobrimos o que existe ao percebê-lo; ainda assim, do ponto de vista do investigador do mecanismo da percepção, o que percebemos nunca coincide com o mundo (1954, 2). A reconciliação dessas convicções, uma resposta à questão de como isso poderia ser, pertence à filosofia.

Agora temos que operar com o que normalmente operamos prontamente e sem questionar. Precisamos agora da teoria de nossa prática diária, da geografia de nossas caminhadas diárias. Quando dois ou vinte fios de implicação familiares parecem se cruzar e se contrapor, não é mais suficiente ser capaz de seguir sem perplexidade cada um por si. Precisamos ser capazes de afirmar suas direções, seus limites e seus encadeamentos; pensar sistematicamente sobre o que normalmente apenas pensamos com competência. (1962a, 444)

3. Tipo de transgressão e Ambiguidade sistemática

Se a “geografia lógica” das expressões da linguagem natural é ensinada por nossas caminhadas diárias, o mesmo não pode ser dito sobre as tentativas dos filósofos de teorizar sobre a geografia. Pois quando tratamos os problemas filosóficos como “problemas de um tipo comum sobre entidades especiais”, ou “hipotamos nossos próprios termos de arte”, tendemos a cometer erros de tipo ou erros de categoria que tornam nossas teorias absurdas. Quando uma frase é (não verdadeira ou falsa, mas) sem sentido ou absurda, embora seu vocabulário seja convencional e sua construção gramatical regular, dizemos que é absurda porque pelo menos uma expressão de ingrediente nela não é do tipo certo para ser associada ou para ser acoplado dessa forma com a expressão ou expressões de outro ingrediente nele. Tais sentenças, podemos dizer, cometem tipo de transgressões ou quebram regras de tipo. (1938, 178).

As expressões “categoria” e “tipo” são elas próprias formais, e Ryle insiste que “não há (e pode haver) nenhum número finito de categorias ou tipos”. A identificação de Ryle de erros de tipo ou erros de categoria está intimamente ligada à produção de sentenças sem sentido ou absurdas; e “delinear uma categoria é uma questão de marcar um espaço lógico-conceitual de criação de sentido, em vez de um domínio factual de verdades...” (Bäckström e Gustafsson 2017, 48). A introdução de Ryle de “fator de proposição” (como uma expressão de ingrediente) tenderá, como ele aponta, a ser enganosa assim que alguém indagar sobre a natureza de “fator” e deixar de tratar essa expressão como uma abstração ou característica discriminável de o que é integralmente dito ou integralmente pensado (ver seção 4, abaixo).

As teorias filosóficas que cometem transgressões de tipo (como a teoria inicial das Formas de Platão e a introdução de Classes de Russell e

sua teoria dos Tipos) requerem demonstrações das regressões e contradições que se seguem (como demonstrado, respectivamente, pela própria crítica de Platão a seus primeiros trabalhos em Parmênides e a crítica de Wittgenstein a Russell no *Tractatus Logico-Philosophicus*). Desembaraçar também pode ser necessário para sentenças individuais que cometem uma violação da sintaxe lógica (por exemplo, "'Heterológico' é heterológico" ou "Esta sentença é falsa").

Alguns erros de digitação são óbvios: como (adaptando um exemplo de *O conceito de mente*) a inferência de "Ela voltou para casa em um Chevrolet e uma enxurrada de lágrimas" para "Ela voltou para casa em duas coisas". Como veremos a seguir, o erro de categoria que Ryle identifica em "Há uma mente e um corpo" ou "há uma mente ou um corpo" é menos óbvio. Pois é preciso um pouco de desvendamento para mostrar que "mente" e "corpo" são tipos lógicos ou gramaticais diferentes; um fato que torna a afirmação da conjunção ou da disjunção sem sentido.

Crucialmente, identificar erros de tipo requer estar alerta para a ambiguidade generalizada ou "sistemática" de nossas expressões de linguagem natural. Para,

[uma] dada palavra irá, em diferentes tipos de contexto, expressar ideias de uma gama indefinida de diferentes tipos lógicos e, portanto, com diferentes poderes lógicos. E o que é verdade para palavras isoladas também é verdade para expressões complexas e construções gramaticais. (1945, 206)

Assim, mesmo que ponhamos de lado a ambiguidade do tipo que os lógicos ignoram (Ryle chama tais expressões de "trocadilhos"), nos deparamos com outro tipo de elasticidade de significação que caracteriza o uso, segundo Ryle, "não de poucas, mas da maioria ou de todas as expressões..." (1945, 205). Ao contrário de palavras ambíguas como

"banco", "relatório" ou "garanhão", as inflexões de sentido às quais a maioria de nossas expressões é suscetível, no entanto, têm afinidades: as ideias expressas por essas expressões em seus vários usos estão "intimamente conectadas" umas com as outras; são "diferentes inflexões da mesma raiz" (1945, 206). As paráfrases e traduções dessas expressões normalmente terão uma flexibilidade "precisamente semelhante".

Isso significa que, se fôssemos parafrasear a expressão como ela é usada em um contexto para deixar claro suas implicações naquele contexto, podemos esperar que a paráfrase, como a expressão original, expresse uma ideia diferente em um contexto diferente. Para usar um idioma contemporâneo, a paráfrase, como a expressão original, é "sensível ao contexto".

A tarefa filosófica que Ryle recomenda envolve rastrear as inflexões de significado que são transmitidas por expressões com uma raiz comum em seus vários empregos. Nessa visão, não é errado dizer que o filósofo estuda ou investiga a ideia ou o conceito de, digamos, justiça. Mas colocar dessa forma pode ser enganoso se obscurecer o fato de que a força lógica da expressão relevante "é justo" pode mudar com o contexto em que é usada. Mais uma vez, Ryle pensou que isso acontecia com a maioria das palavras simples e expressões complexas e não apenas com os ambíguos "trocadilhos". Pois, "as ambigüidades sistemáticas notadas são uma fonte comum de confusões de tipos e problemas filosóficos" (1945, 207).

A ambiguidade sistemática afeta não apenas palavras isoladas e expressões complexas. Também afeta as construções gramaticais. Uma vez que expressões das mesmas construções gramaticais funcionam para expressar pensamentos de vários tipos lógicos, aqueles que começam a filosofar (aqueles que operam sobre ideias e não apenas com elas) "tendem a ser cegos para o fato de que ideias diferentes têm poderes

lógicos diferentes..." (1945, 200). A assimilação das funções ou usos pode levar a problemas, e isso pode ser demonstrado pela eliciação de contradições, absurdos e paradoxos. Voltando ao ponto de partida:

A consequência inevitável é que operações intelectuais ingênuas com essas ideias levam diretamente a resultados logicamente intoleráveis. Conceitos de tipos diferentes não podem ser coagidos a uma conduta lógica semelhante. Algum tipo de contradição surge da tentativa e isso, em casos felizes, compele o pensador a voltar atrás e tentar mudar seu tratamento do conceito ultrajado. (1945, 201)

4. Conceitos, proposições e significado

As implicações dessa visão para o conceito de significado ou para nominalizações do verbo "significar" são importantes. Não é provável que sejamos enganados por expressões da forma 'x significa o que y significa', mas quando usamos a expressão quase descritivamente, como em 'O significado de x é o mesmo que o significado de y' ou 'O significado de x é duvidoso', podemos ser levados a pensar erroneamente que estamos nos referindo a algum estranho novo objeto. Ryle generaliza o ponto para sugerir que todas as doutrinas errôneas de conceitos, ideias, termos, julgamentos, conteúdos e afins derivam da falácia

que deve haver algo referido por tais expressões como 'o significado da palavra (frase ou sentença) x' [que é análogo ao policial] que é referido pela frase descritiva 'Nosso policial da aldeia gosta de futebol'. (1932, 56)

O significado de uma expressão não é uma entidade denotada por ela e nem o nome de qualquer coisa. Seria um erro relacionado supor, Ryle nos diz, que um conceito particular é precisamente indicado por uma expressão particular: como se a ideia de igualdade pudesse ser

identificada como aquela que a palavra 'igualdade' representa (1945, 206). Para Ryle, concordando aqui com Wittgenstein, "conceitos não são coisas que estão ali cristalizadas em um esplêndido isolamento"; em vez disso

são características discrimináveis, mas não átomos destacáveis, daquilo que é integralmente dito ou integralmente pensado. Eles não são partes destacáveis, mas contribuições distinguíveis para os sentidos unitários de sentenças completas. Examiná-los é examinar a força viva das coisas que realmente dizemos. É para examiná-los não em aposentadoria, mas fazendo seu trabalho cooperativo. (1962b, 185)

A ideia de que as expressões têm significado na medida em que representam coisas deve ser rejeitada. De fato, algumas expressões denotam (de várias maneiras) porque são significativas. Aprender o significado de uma expressão é aprender a operar corretamente com ela; mais como aprender uma broca do que como encontrar um objeto previamente não encontrado (1957, 365).

Em vez disso, os conceitos devem ser entendidos como aquilo que é transmitido por uma palavra ou frase independentemente do idioma (inglês ou francês) em que a palavra é escrita ou falada. Embora tendemos a usar substantivos abstratos para falar sobre o que é veiculado por várias palavras, isso não deve nos enganar. Russell e Moore podem ter descrito suas buscas como a investigação de entidades supramundanas, mas não foi assim, afirma Ryle, que eles ou qualquer outro filósofo realizaram sua tarefa. Aristóteles, por exemplo, ao estudar o relato de Platão sobre o Prazer, não "olhou fixamente" para uma entidade ou Essência designada por este substantivo abstrato: "Em vez disso, ele considerou corretamente o que estamos afirmando ou negando in concreto quando dizemos que alguém fez ou fez não curtir o concerto; ou que alguém gosta mais desta

peça musical do que daquela" (1962b, 185). Ao contrário do substantivo abstrato "Prazer", o verbo vivo está fazendo contribuições específicas para o sentido. Da mesma forma, uma análise do conceito, digamos, de existência "não pode consistir apenas em atos de contemplação de um objeto rarefeito, retirado, como uma moeda em um museu, de suas transações comerciais nativas" (1962b, 185).

5. Linguagem Comum

Ryle é frequentemente descrito como um filósofo da linguagem comum ou como recomendando que a filosofia deveria se preocupar com o uso ordinário da linguagem. Em certo sentido, isso é adequado; em outro, não.

Os filósofos podem muito bem estudar o uso comum de várias expressões. Mas essas podem ser expressões altamente técnicas ou semitécnicas, bem como expressões vernáculas. Berkeley, por exemplo, ao examinar o uso comum (e possivelmente o único) de "infinitesimais", estava examinando a maneira como essa palavra era empregada pelos matemáticos. Filósofos de direito, biologia, matemática, lógica formal, teologia, psicologia e gramática são todos obrigados a examinar termos ou conceitos técnicos. Então, se 'comum' é contrastado com 'técnico' ou 'especializado', então alguma filosofia é e alguma filosofia não está preocupada com a linguagem comum (1953, 304).

Mas uma razão pela qual pode ser verdade que a filosofia deva ser expressa em termos vernaculares tem a ver com a tarefa especial da filosofia. Assim como o cartógrafo era obrigado a usar um vocabulário diferente e mais geral para traçar a geografia da aldeia local, também o filósofo deveria usar um vocabulário mais geral do que o do especialista para traçar as "cruzamentos" entre os conceitos de diferentes teorias. Os

emaranhados e nós que um filósofo tem de desfazer não são definidos por algum ramo da teoria especializada, mas “no pensamento e no discurso de todos, especialistas e não especialistas” (1953, 304).

Falar sobre o uso de uma expressão, como o uso de alfinetes e facas de mesa, nos ajuda a evitar pensar que estamos falando sobre quaisquer relações ou entidades estranhas; supor ou semi-supor que “estudar o significado da frase ‘o sistema solar’ [é] ... a mesma coisa que estudar o sistema solar” (1953, 306). Isso nos lembra, por exemplo, que ao investigar os problemas da percepção ou ao discutir os conceitos de visão, audição e olfato, não estamos abordando as questões dos oculistas, neurofisiologistas ou psicólogos. Estamos mais atrás de relatos de como certas palavras funcionam, “ou seja, palavras como ‘ver’, ‘olhar’, ‘ignorar’, ‘cegar’, ‘visualizar’ e muitas outras expressões afiliadas” (1953, 317).

Um filósofo da laia de Ryle está interessado na lógica informal do emprego de expressões; a natureza da força lógica que as expressões têm como componentes de teorias e como pivôs de argumentos concretos. É por isso que, diz ele, em nossas discussões discutimos com expressões e sobre essas expressões de uma só vez. Estamos tentando registrar o que estamos exibindo; para codificar os próprios códigos lógicos que estamos observando naquele momento (1953, 318).

Frequentemente, o apelo ao que fazemos e não dizemos, ou podemos ou não podemos dizer é resistido, diz Ryle, por aqueles que sustentam que as disputas filosóficas podem ser resolvidas formalizando as teses conflitantes ou traduzindo-as para fora da linguagem natural em que são foram originalmente construídos na notação, talvez, de um *Principia Mathematica*. Como seria de esperar de um filósofo que vê seu trabalho como a trama da força lógica das expressões conforme elas aparecem em diferentes contextos, Ryle descreve como um “sonho do formalizador” a

convicção de que a investigação pode ser regularizada de forma a substituir o que era filosoficamente intrigante por problemas lógicos passíveis de procedimentos de cálculo conhecidos e ensináveis. De fato, ele nega não apenas que a lógica das afirmações cotidianas, mas também a lógica das afirmações de cientistas, advogados, historiadores e jogadores de bridge possam, em princípio, ser adequadamente representadas pelas fórmulas da lógica formal.

Claro, ele admite, o comportamento lógico dos termos do discurso não-notacional pode ser auxiliado por estudos em lógica formal; assim como o jogo de xadrez pode ajudar os generais. Mas travar uma campanha não pode ser substituído por jogos de xadrez, assim como o estudo do comportamento lógico dos termos do discurso não-notacional não pode ser substituído por fazer lógica formal. Assim, no slogan “De volta à linguagem comum”, “comum” pode ser contrastado com “nocional”. O slogan pode então ser usado por aqueles que despertaram do sonho do formalizador. Assim usado, diz ele, deve ser repudiado apenas por aqueles que esperam substituir o filosofar pelo cálculo (1953, 316-317).

6. A Doutrina Oficial e seus Ramificações Contemporâneas

Os escritos de Ryle sobre a questão do que constitui um problema filosófico e a maneira de resolvê-lo ocuparam-no nas décadas de 1920 e 1930. *O Conceito da Mente* foi escrito após esse “longo período de conversa metodológica”: o que era necessário era “um exemplo do método realmente funcionando” (1970, 12). Embora intitulado *O Conceito da Mente*, o livro, Ryle nos diz, é

um exame de vários conceitos mentais específicos, como os de saber, aprender, descobrir, imaginar, fingir, esperar, querer, sentir-se

deprimido, sentir dor, resolver, fazer voluntariamente, fazer deliberadamente, perceber, lembrar e assim por diante. (1962b, 188)

Como sugere a analogia da filosofia com a cartografia, Ryle investiga o funcionamento não apenas de um conceito por si só, mas “todos os fios de uma teia de aranha de conceitos interfuncionais” (1962b, 189).

O livro enfoca os “erros de tipo” ou “erros de categoria” que os filósofos da mente estão propensos a cometer quando consideram a forma lógica de “verbos de conduta mental”, especialmente se eles usam como ponto de partida o “relato duas-caras da vida humana” sugerido por uma concepção cartesiana da mente.

O alvo explícito de Ryle em *O Conceito da Mente* é o que ele chama de “Doutrina Oficial”, que resulta, ele nos diz, pelo menos em parte da apreciação de Descartes de que os métodos galileanos de descoberta científica eram adequados para fornecer explicações mecânicas para todos os ocupantes do espaço, juntamente com a convicção de Descartes de que o mental não poderia ser simplesmente uma variedade mais complexa do mecânico. Essa visão cartesiana de “dois mundos” tem compromissos ontológicos, epistemológicos e semânticos distintos, cada um levando a quebra-cabeças filosóficos particulares.

6.1 O compromisso ontológico

O compromisso ontológico da visão é que existem dois tipos diferentes de coisas, corpo e mente, que estão de alguma forma ligados. Aquele existe no espaço e está sujeito a leis mecânicas ou físicas; o outro não está no espaço e não está sujeito a essas leis. E, no entanto, a mente e o corpo influenciam um ao outro. A visão de que mente e corpo são de alguma forma fundamentalmente diferentes ou distintos, mas mesmo assim interagem, leva ao enigma filosófico conhecido como problema

mente-corpo. Para os filósofos da mente contemporâneos, o problema mente-corpo não envolve mais a construção da mente como uma substância independente. Mas descobrir a relação entre as propriedades mentais e físicas continua sendo um projeto urgente (Kim, 2).

Na filosofia contemporânea da mente, Ryle é creditado por ter estabelecido uma importante conexão entre predicados mentais e comportamento; mas muitos de seus sucessores (Place, Armstrong, Putnam e Fodor) pensaram que ele interpretou mal a natureza dessa conexão. Quando posições fisicalistas estritas foram atacadas por objeções da possibilidade de realização múltipla de predicados mentais, versões “fisicalistas-fiscais” do funcionalismo (ou versões “ôntico-neutras” da teoria causal da mente) avançaram e anunciaram que, em reconhecendo saídas comportamentais, bem como condições de estímulo, eles estavam mantendo o que estava certo sobre a ênfase de Ryle no comportamento (nas circunstâncias), mas rejeitando o que consideravam a “vacuidade explicativa” de vínculos conceituais ou de definição entre predicados mentais e comportamentais. Estes foram substituídos por ligações causais entre os supostos referentes dos termos mentais e a ação a ser explicada.

Mas supor que o poder explicativo dos termos de conduta mental depende de designarem um evento ou estado causalmente relacionado à performance é aceitar outra versão da hipótese “paramecânica”, mesmo que agora seja expressa em termos ôntico-neutros ou fisicalistas.

Embora o próprio alvo de Ryle seja a tentativa de grampear um evento mental evasivo interpretado como uma “experiência” consciente em uma respeitável cadeia causal biológica (muscular, neurofisiológica), é claro que os problemas que ele vê também se aplicarão às variações modernas de o tema dualista. Ou seja, também se aplicará a teorias de

identidade fracas e não redutivas que desejam preservar um papel causal para as propriedades mentais. Para considerar:

Os episódios que supostamente constituem as carreiras da mente têm um tipo de existência, enquanto aqueles que constituem as carreiras dos corpos têm outro tipo; e nenhum status de ponte é permitido.... As mentes, como toda a lenda as descreve, são o que deve existir para que haja uma explicação causal do comportamento inteligente dos corpos humanos; e as mentes, como a teoria as descreve, vivem em um piso de existência definido como estando fora do sistema causal ao qual os corpos pertencem. (1949a, 65)

Seria difícil encontrar uma melhor antecipação do problema mente-corpo como o conhecemos hoje. O problema da causação mental pode não ser exatamente o mesmo que o problema de Descartes, mas é herdado por qualquer um que insiste que as propriedades mentais devem, por um lado, fazer uma diferença causal e por aqueles que, por outro lado, pensam que a física é um sistema causal fechado. Assim como a interação mente-corpo era um problema para o dualismo de substâncias, a causação mental ainda é o problema enfrentado pelas muitas variedades de fisicalismo (tanto redutivo quanto não redutivo) (Kim, 29-30).

Parece então que os dois aspectos ontológicos da Doutrina Oficial - encontrar um lugar para o mental no mundo físico e o problema da causação mental - ainda sobrevivem hoje.

6.2 Os compromissos epistemológicos e semânticos

Os compromissos ontológicos da Doutrina Oficial conduzem ao problema mente-corpo; os compromissos epistemológicos da Doutrina Oficial levam ao problema das outras mentes. De acordo com a visão tradicional, os processos corporais são externos e podem ser

testemunhados por observadores, mas os processos mentais são privados, "internos" como é metaforicamente descrito (uma vez que os processos mentais não devem ser localizáveis em qualquer lugar). Supõe-se que os processos ou eventos mentais, na visão oficial, sejam representados em um teatro privado; tais eventos são conhecidos diretamente pela pessoa que os possui, seja pela faculdade da introspecção ou pela "fosforescência" da consciência.

O sujeito dos estados mentais é, nesta visão, incorrigível - suas declarações de seus próprios estados mentais não podem ser corrigidas por outros - e ela é infalível - ela não pode estar errada sobre em quais estados ela está. Outros podem conhecê-los apenas indiretamente por meio de "inferências complexas e frágeis" do que o corpo faz.

Mas se tudo o que é mental deve ser entendido dessa maneira, não está claro como temos justificativa para acreditar que outros têm os episódios ou acompanhamentos mentais necessários. Seria possível, nessa visão, que os outros agissem como se tivessem uma mente, mas que não tivessem nenhuma das "experiências conscientes" corretas que acompanham suas ações para que se qualifiquem como tal. Talvez estejamos na mesma posição de Descartes, que pensou que fazia sentido se perguntar se essas criaturas são autômatos.

O problema de outras mentes é composto por dificuldades ainda mais sérias, dadas certas suposições sobre o funcionamento da linguagem. Os proponentes da Doutrina Oficial estão comprometidos com a visão de que o discurso mental serve para designar itens que carregam a carga metafísica e epistemológica dessa doutrina.

Os verbos, substantivos e adjetivos com os quais, na vida cotidiana, descrevemos a inteligência, o caráter e as performances de alto nível das pessoas com quem nos relacionamos, devem ser interpretados

como significando episódios especiais em suas histórias secretas, ou então como significando tendências para tais episódios ocorrerem. (1949a, 16-17)

A crítica de Ryle à Doutrina Oficial começa por apontar um absurdo em suas consequências semânticas. Se verbos de conduta mental escolhessem causas "ocultas", então não seríamos capazes de aplicar esses verbos como fazemos; então algo deve estar errado com uma teoria dos fenômenos mentais que torna tão inadequado nosso uso diário desses verbos. Pois, segundo a Doutrina Oficial

quando alguém é descrito como sabendo, acreditando ou adivinhando algo, como esperando, temendo, pretendendo ou se esquivando de algo, como projetando isso ou se divertindo com aquilo, esses verbos supostamente denotam a ocorrência de modificações específicas em seu (para nós) fluxo oculto de consciência. (1945, 17)

A crítica de Ryle à visão é que, se fosse correta, apenas o acesso privilegiado a esse fluxo de consciência poderia fornecer testemunho autêntico de que esses verbos de conduta mental foram aplicados correta ou incorretamente. "O observador, seja ele professor, crítico, biógrafo ou amigo, nunca pode assegurar-se de que seus comentários tenham algum vestígio de verdade." E ainda,

foi justamente porque todos nós de fato sabemos fazer tais comentários, fazê-los com correção geral e corrigi-los quando se mostram confusos ou equivocados, que os filósofos acharam necessário construir suas teorias sobre a natureza e o lugar das mentes. . Vendo que os conceitos de conduta mental eram usados de forma regular e eficaz, eles procuraram fixar sua geografia lógica. Mas a descrição oficialmente recomendada implicaria que não

poderia haver uso regular ou eficaz desses conceitos de conduta mental em nossas descrições e prescrições para a mente de outras pessoas. (1949a, 17)

Frequentemente, Ryle recebe crédito por ter mostrado algumas das muitas dificuldades na substância ou no dualismo cartesiano. Mas os argumentos em *O Conceito da Mente* alertam para as dificuldades de qualquer explicação que use termos de conduta mental para desempenhar seu papel explicativo ao significar processos internos: sejam eles irreduzivelmente mentais ou, no fundo, físicos. O alvo de Ryle não era apenas a fantasmagórica dos processos mentais hipotetizados pelo cartesiano; era o seu ocultamento essencial. O impulso da polêmica de Ryle é que as teorias sobre a natureza dos supostos referentes dos conceitos mentais que empregamos em nossas práticas cotidianas comuns de senso comum não podem tornar esse emprego um mistério sem ameaçar roubar as teorias de seu objeto de estudo.

Nossa prática de empregar tais conceitos mentais seria um completo mistério em uma visão que toma os “verdadeiros” de nossas declarações mentais não apenas como itens dentro de um fluxo oculto (para outros) de consciência, mas também em uma visão que leva eles são itens dentro de uma série oculta (para a maioria de nós) de computações ou eventos neurológicos. Ambos retratam os verdadeiros de nossas reivindicações sobre outras mentes ou nossas atribuições de predicados mentais como ocultos e, portanto, na prática (se não em princípio) como inacessíveis.

7. A Lenda Intelectualista

Destacar as dificuldades gerais com o cartesianismo é apenas parte da estratégia destrutiva de Ryle. A outra parte é mostrar como os absurdos lógicos surgem com um ramo particular da Doutrina Oficial: aquele que ele

chama de "a lenda intelectualista". Isso envolve o erro de tipo ou erro de categoria de supor que o que distingue certas performances de outras que são perceptualmente semelhantes (em um sentido de "perceptual") é a adição de alguma característica não-perceptiva.

A Doutrina Oficial interpreta este recurso como um acompanhamento mental especial. A lenda intelectualista, aceitando essa interpretação da Doutrina Oficial, diz que o comportamento inteligente ou racional pode ser acomodado ou explicado por algum tipo de operações teóricas envolvendo esses acompanhamentos ocultos. Mas se isso é um erro, é um grande erro; pois é feito não apenas em vários sub-ramos da filosofia, mas também em disciplinas colaboradoras. A ideia, por exemplo, de que a inteligência envolve operações teóricas (computacionais) fisicamente realizadas (não introspectivas) é um dos fundamentos das ciências cognitivas.

Essa imagem de como as habilidades racionais em geral devem ser explicadas, incluindo a capacidade de falar uma língua, foi questionada por Ryle em vários artigos anteriores (especialmente em 1946a, ostensivamente retrabalhado como o segundo capítulo de 1949a, e em 1946b e 1950). Também foi questionado por Wittgenstein em sua discussão sobre regras (Wittgenstein, §§143-155 e 179-202).

Em pinceladas amplas, a estratégia de argumento de Ryle contra a suposição de que habilidades geralmente inteligentes ou racionais podem ser explicadas em termos de operações teóricas anteriores (envolvendo a apreensão das verdades relevantes) é mostrar como a suposição leva a regressões logicamente viciosas. Comportamentos inteligentes não podem ser explicados, em geral, assumindo que operações teóricas ocorreram nos bastidores, uma vez que essas operações podem ser inteligentes ou não inteligentes. A suposição de que o comportamento

inteligente sempre requer operações teóricas anteriores (ou mesmo contemporâneas) lança uma regressão viciosa das operações teóricas. Assim, deve-se admitir que algum comportamento inteligente não é o resultado de operações teóricas anteriores.

O papel das regras, padrões ou normas que regem nossas práticas não deve ser exagerado nem subestimado. Para Ryle (assim como para Wittgenstein), as regras são codificações ou destilações de práticas normativas que já estão funcionando. Como Ryle apropriadamente brinca, aqui estavam raciocinadores antes de Aristóteles e estrategistas antes de Clausewitz. A aplicação de regras de raciocínio e estratégia não precisava esperar o trabalho de seus codificadores. Aristóteles e Clausewitz só conseguiram, de fato, extrair essas regras, porque já estavam sendo aplicadas. (1946b, 233)

A cristalização de regras de desempenho em fórmulas de regras é, em alguns casos, produto de estudos na metodologia das práticas em que já foram aplicadas e não a condição de sua aplicação. Em outras palavras: deve haver uma forma de aplicação de uma regra que não exija a consulta prévia de uma expressão dessa regra.

Uma atenção especial aos casos em que creditamos alguém por seu desempenho mostra que muitas vezes é suficiente para ela (meramente) ter satisfeito certos critérios ou para que seu desempenho tenha correspondido ao padrão relevante. Uma atenção especial aos casos em que exigimos não apenas que ela satisfaça certos critérios, mas também que aplique os critérios usando a expressão de uma regra para guiá-la mostra que esta última é de fato uma habilidade separada, que só às vezes (mas importante nem sempre) demanda daquele que desejamos creditar por seu desempenho.

A capacidade de aplicar critérios para garantir o sucesso de seu desempenho é como mostrar uma passagem para garantir o direito de viajar de trem (1950, 239-240). Seria um erro de categoria imaginar que o próprio bilhete desempenha um papel na explicação da viagem de trem no mesmo nível que os pistões, alavancas e trilhos. Assim, também (poderíamos acrescentar), seria um erro de categoria imaginar que as razões, por exemplo, desempenham um papel na explicação da ação (quase) no mesmo nível que os processos internos que explicam (em um sentido diferente) os movimentos do corpo; ou que os significados ou entendimentos desempenham um papel na explicação do uso da linguagem (quase) no mesmo nível que os processos internos que explicam (novamente, em um sentido diferente) as vocalizações. Mas exatamente esse tipo de erro de categoria parece ser cometido por aqueles que interpretam os fenômenos mentais relevantes, incluindo a compreensão, como eventos causais internos.

8. Behaviorismo

A visão de Ryle é normalmente caracterizada como uma versão mais fraca ou "suave" dessa doutrina (Smith e Jones, 144). De acordo com essa interpretação padrão, a visão de Ryle é que declarações contendo termos mentais podem ser traduzidas, sem perda de significado, em condicionais subjuntivos sobre o que o indivíduo fará em várias circunstâncias. Então Ryle (nesta conta) deve ser interpretado como oferecendo uma análise disposicional de declarações mentais em comportamentais. Admite-se que Ryle não limita suas descrições do que o agente fará (sob as circunstâncias) ao comportamento puramente físico – em termos, digamos, de descrições esqueléticas ou musculares – mas fica feliz em falar de ações encorpadas como marcar um gol, objetivo ou pagar uma dívida. Mas o behaviorismo

“suave” atribuído a Ryle ainda tenta uma análise (ou tradução) de declarações mentais em uma série de declarações disposicionais que são interpretadas como condicionais subjuntivos descrevendo o que o agente fará (embora sob a descrição da ação relevante) sob várias circunstâncias.

Mesmo esse behaviorismo “suave” está fadado ao fracasso, no entanto, uma vez que o vocabulário mentalístico não é analisável ou traduzível em declarações comportamentais, mesmo que estas incluam descrições de ações. Pois a lista de condições e comportamentos possíveis será infinita, porque qualquer tradução oferecida pode ser derrotada por uma ligeira alteração das circunstâncias; e as condições anuladas em qualquer caso particular podem envolver uma referência a fatos sobre a mente do agente, tornando assim a análise circular. Em suma, a interpretação padrão de Ryle o interpreta como oferecendo uma forma um tanto enfraquecida de behaviorismo redutivo cujas ambições redutivistas, embora enfraquecidas, são inúteis.

Mas essa caracterização do programa de Ryle está errada. Embora seja verdade que Ryle estava interessado em apontar a natureza disposicional de muitos conceitos mentais, seria errado interpretá-lo como oferecendo um programa de análise de predicados mentais em uma série de condicionais subjuntivos. A relação entre os predicados mentais e as sentenças “hipotéticas” e “semi-hipotéticas” com as quais podemos “descompactá-los” é diferente daquela exigida por esse tipo de análise.

Será útil ter em mente que o alvo de Ryle é a Doutrina Oficial com seus correspondentes compromissos ontológicos, epistemológicos e semânticos. Seus argumentos servem para nos lembrar que, em um grande número de casos, temos maneiras de contar ou resolver disputas, por exemplo, sobre o caráter ou o intelecto de alguém. Se você contestar minha caracterização de alguém como acreditando ou querendo algo,

apontarei o que ele diz e faz ao defender minha atribuição particular (bem como as características das circunstâncias). Mas nossa prática de dar razões desse tipo para defender ou contestar atribuições de predicados mentais seria colocada sob pressão substancial se a Doutrina Oficial estivesse correta.

Para Ryle, nos lembrar que nós, de fato, temos uma maneira de resolver disputas sobre se alguém é vaidoso ou se ela está com dor é muito mais fraco do que dizer que um conceito não tem sentido a menos que seja verificável; ou mesmo que a aplicação bem-sucedida de predicados mentais exige que tenhamos uma maneira de resolver disputas em todos os casos. Mostrar que um conceito é aquele para o qual, em um grande número de casos, temos procedimentos para chegar a um acordo (mesmo que nem sempre garantam o sucesso) capta um ponto importante, no entanto: ele conta contra qualquer teoria, digamos, de vaidade ou dor que o tornaria incognoscível em princípio ou na prática, quer o conceito seja ou não corretamente aplicado em todos os casos. E este era precisamente o problema com a Doutrina Oficial (e ainda é um problema, como sugeri anteriormente, com alguns de seus descendentes contemporâneos).

Ryle aponta em um ensaio posterior que existe uma forma de dilema que coloca o reducionista contra o duplicacionista: aqueles cujo grito de guerra é "Nada além de..." e aqueles que insistem em "Algo mais também...". Ryle tenta dissolver esses tipos de dilema rejeitando as duas coisas; não tomando partido de nenhum deles, embora parte do que a dissolução requer neste caso, como em outros, seja uma descrição de como ambos os lados devem ser elogiados por ver o que o outro lado não vê e criticados por não conseguir ver o que o outro lado não vê, outro lado faz.

A atração do behaviorismo, ele nos lembra, é simplesmente que ele não insiste em acontecimentos ocultos como a base sobre a qual todos os termos mentais recebem significado, e aponta para os critérios perfeitamente observáveis que são em geral empregados quando somos chamados a defender ou corrigir nosso emprego desses termos mentais. O problema com o behaviorismo é que ele tem uma visão muito estreita tanto do que conta como comportamento quanto do que conta como observável. A atração do cartesianismo é que ele reconhece, de uma forma que o behaviorista não reconhece, que pode haver diferenças cruciais entre criaturas que – em uma certa noção restritiva de comportamento – de fato se comportam de forma idêntica. O problema com o cartesianismo é que ele tenta explicar essas diferenças levantando a hipótese da existência de causas ocultas ou ocultas.

Em uma tentativa de derrotar o cartesiano ou platônico e nos lembrar que os predicados mentais têm padrões de aplicação perfeitamente comuns, Ryle se concentra no que é observável. Faz parte de sua guerra contra o que não é apenas oculto (e observável apenas por meio da introspecção), mas também contra o que está oculto do ponto de vista de um terceiro observador. Mas, ao focar no observável, ele não se compromete a reduzir o próprio observável a sequências de “comportamento muscular”.

Aqueles que atribuem a Ryle um behaviorismo “suave” estão pelo menos corretos ao dizer que os lembretes que ele emite para afastar o cartesianismo incluem um apelo franco ao que ele mais tarde descreverá como ações muito mais altas na “escada da sofisticação”, como pagar uma conta ou marcar pontos, um gol, bem como ao que ele chamará mais tarde de atos “concretos”, “*per se*” ou “*infra*” como rabiscar números em um talão de cheques ou chutar uma bola entre dois postes.

Certamente, como seus críticos anteriores apontaram (e como aqueles que o veem como um behaviorista ignoram), alguns dos fenômenos que ele permite irão reintroduzir um reino de ocorrências privadas (sonhos e imaginações serão o caso paradigmático). Mas, como Ayer suspeita, esse tipo de "fantasma" é um fantasma honesto. Não simplesmente (como sugere Ayer) porque os fenômenos não comandam o palco de um teatro privado: no sentido de que ninguém mais pode nos falar sobre eles, eles são privados a esse respeito. Como o próprio Ryle admite, "o truque técnico de conduzir nosso pensamento em palavras-imagens auditivas, em vez de palavras faladas, de fato assegura sigilo para nosso pensamento..." (1949a, 35).

É um "fantasma honesto", pois a privacidade ou o sigilo de certos episódios não levará à privacidade de todos; e assim o concomitante epistemológico à Doutrina Oficial que levaria ao problema das outras mentes não é uma ameaça. Nem esse tipo de privacidade introduz as consequências semânticas da Doutrina Oficial. A privacidade que acompanha nossos sonhos e imaginações não impugna nosso direito de recorrer a fenômenos observáveis (no sentido robusto do termo) para defender nosso direito de empregar predicados mentais para um grande número de casos, pois "esse segredo não é o segredo atribuído aos episódios postulados do fantasmagórico mundo das sombras" (1949a, 35).

Haverá, de fato, casos em que apenas o agente poderá dizer se está ponderando, imaginando, sonhando, deixando a mente vagar, calculando, resolvendo, planejando ou ensaiando. Mas o tipo de privacidade em que apenas ela pode dizer se estava fazendo alguma dessas ou outras coisas particulares não é o tipo de privacidade que dá origem a enigmas filosóficos como o problema de outras mentes e o problema de linguagens necessariamente privadas. Ao contrário, a capacidade de descrever os

próprios sonhos (assim como as próprias sensações) pressupõe uma linguagem cujos termos tenham critérios estabelecidos e públicos para seu uso correto.

9. Conceitos Disposicionais

Um irritante constante para Ryle, ao longo de seus escritos, é “a suposição absurda de que toda declaração verdadeira ou falsa afirma ou nega que um objeto ou conjunto de objetos mencionados possui um atributo especificado” (1949a, 115). Como um exemplo de um tipo de sentença cuja função principal não é a declaração de fatos, considere as leis. Embora falemos de sentenças legais como verdadeiras ou falsas, “elas não declaram verdades ou falsidades do mesmo tipo daquelas afirmadas pelas declarações de fato às quais se aplicam ou supostamente se aplicam” (1949a, 116-7). A maneira de trazer à tona a diferença é observar que parte do objetivo de tentar estabelecer leis é descobrir como inferir de questões de fato particulares para outras questões de fato particulares, como explicar questões de fato particulares por referência a outras questões de fato, e como provocar ou prevenir situações particulares.

Uma lei, Ryle nos diz, é “um tíquete de inferência (um tíquete de temporada) que autoriza seus possuidores fornecer explicações de fatos dados e provocar estados de coisas desejadas existindo ou acontecendo” (1949a, 117).

Uma sentença disposicional como ‘Jones acredita que a terra é redonda’ é diferente de uma sentença legal na medida em que menciona um indivíduo, Jones. Mas é como uma sentença de lei na medida em que seu papel não é (ou não é principalmente) o de descrever ou relatar, ou afirmar que algum objeto tem tal e tal atributo ou está em tal e tal relação com outro objeto. Seu “criador da verdade”, para usar uma expressão

contemporânea, deve ser entendido em termos do que o satisfaria em oposição ao que ele supostamente descreve.

O que satisfaria uma lei não é especificado ou mencionado na sentença da lei; da mesma forma, o que satisfaria uma disposição não é especificado ou mencionado na sentença-disposição. Nem poderia ser. O que satisfaria 'Jones acredita que a terra é redonda' é uma lista aberta (infinita) de inferências, imaginações, palavras e ações (etc.) por parte de Jones (1949a, 44). E observe novamente, a propósito do behaviorismo, que se "imaginar" é interpretado em um de seus sentidos comuns, como algo que alguém pode estar fazendo apenas sentado, imóvel, com a mão no queixo, há referência a uma ocorrência mental irreduzível ao comportamento nessa especificação do que satisfaria a sentença, bem como a negação explícita da finitude da longa lista que descompactaria a sentença aludindo às suas condições de satisfação.

Ryle sugere que 'João sabe francês' é uma garantia que nos dá o direito de inferir que John entende o que lê no "Le Monde" ou que está se comunicando com sucesso ao telefonar em francês. Imediatamente ao especificar o que temos direito a fazer com o tíquete de inferência 'João sabe francês', Ryle admite que os exemplos do que satisfaria a sentença são precisos demais, pois

[nós] não devemos retirar nossa declaração de que ele sabe francês ao descobrir que ele não respondeu de forma pertinente quando estava dormindo, distraído, bêbado ou em pânico; ou ao descobrir que ele não traduziu corretamente tratados altamente técnicos. Não esperamos mais do que que ele normalmente lide muito bem com a maioria das tarefas comuns de uso e seguimento do francês. 'Sabe francês' é uma expressão vaga e, para a maioria dos propósitos, não deixa de ser útil por ser vago. (1949a, 119)

Para adotar algumas frases contemporâneas, os mandados ou tíquetes de inferência fornecidos são, portanto, *pro tanto* e *sensíveis à ocasião*. Esta última é mais uma característica da visão de Ryle que o coloca a uma distância segura dos ideais do behaviorismo analítico.

Ryle admite que o que ele diz sobre sentenças disposicionais provavelmente será contestado pelos “viciados na superstição de que todas as sentenças indicativas verdadeiras descrevem existentes ou relatam ocorrências” (1949a, 119). Como poderia a afirmação 'Este fio conduz eletricidade' ou 'Jones acredita que a Terra é redonda' ser verdadeira, a menos que houvesse algo acontecendo agora, embora infelizmente nos bastidores? (observe que isso se aplica àqueles que hoje aceitam como certo que os conceitos disposicionais relatam existências – “disposições” – que, por sua vez, argumenta-se, requerem 'bases causais' para facilitar a previsão, explicação e modificação). Mas considere o argumento de Ryle contra isso. Mesmo aqueles que são atraídos por esta imagem terão que admitir que muitas vezes sabemos que um fio conduz eletricidade, que um indivíduo sabe francês, que uma pessoa é orgulhosa, que um cubo de açúcar é solúvel, sem ter descoberto nada no sentido apropriado “escondido” (leia-se: acessível via introspecção ou experimento de laboratório).

Em todo caso, qual seria o sentido ou a utilidade teórica de descobrir o que está oculto? Ryle sugere que a utilidade consistiria apenas em nos autorizar a fazer exatamente aquela previsão, explicação e modificação que já fazemos e muitas vezes sabemos que temos o direito de fazer. Mesmo que esses processos postulados fossem admitidos, eles próprios são hipóteses ou inferências para (“a melhor explicação”): processos cuja existência é inferida do fato de que podemos prever, explicar e modificar as ações e reações observáveis dos indivíduos. Então, se um teórico exige

“trilhos” reais para fundamentar inferências comuns, esse teórico terá que fornecer alguns “trilhos” adicionais para justificar sua própria inferência peculiar da legitimidade de inferências comuns para os supostos “trilhos” que ele supõe para embasá-los. “A postulação de uma hierarquia tão infinita de ‘trilhos’ dificilmente poderia ser atraente mesmo para aqueles que são atraídos por seu primeiro passo” (1949a, 120).

10. Autoconhecimento

Os editores de um volume contemporâneo sobre autoconhecimento escrevem:

Cada um de nós sabe muito sem esforço sobre os atributos que acompanham nossa racionalidade, sensibilidade e suscetibilidades afetivas: nossas crenças, esperanças, desejos e medos, se estamos com dor de cabeça ou coceira no dedo do pé, se estamos eufóricos ou deprimidos, a quem amamos e odiamos, o que nos atrai ou nos repele. (Wright, e outros, 1)

Enquanto o conhecimento das sensações, emoções e estados intencionais dos outros exige confiança em fundamentos articuláveis de forma independente, o autoconhecimento é, em contraste, caracteristicamente imediato. Esse imediatismo já é suficiente para ser filosoficamente desconcertante, mas não apenas sabemos diferentemente dos outros o que pensamos, esperamos e sentimos, como também somos, em circunstâncias normais, considerados como sabendo melhor. Além disso, se desfrutamos de certos atributos mentais, espera-se que saibamos disso: nossos estados mentais são importantes para nós. De acordo com os editores, “[essas] três características da epistemologia do autoconhecimento – *imediatismo*, *autoridade* e *saliência* – combinam-se para definir um certo problema explicativo ...”.

Até que ponto esse quebra-cabeça explicativo surge por causa de uma submissão tácita ao cartesianismo? Já vimos como as consequências epistemológicas da Doutrina Oficial levam ao problema das outras mentes. O outro lado da moeda cartesiana parece nos colocar em uma posição especialmente privilegiada em relação às nossas próprias mentes. Pois, se atribuir predicados mentais a outrem é problemático, segundo a Doutrina Oficial, atribuí-los a nós mesmos é isento de problemas. Imediatismo, autoridade e relevância são características da epistemologia do autoconhecimento que a visão cartesiana está em melhor posição para acomodar.

Ryle veria essa expressão contemporânea do problema do autoconhecimento como resultado da fusão de várias tendências filosóficas suspeitas. Uma delas tem suas raízes na vertente epistemológica da Doutrina Oficial; outra é a tendência dos filósofos de subestimar a complexidade multifacetada do discurso mental. Isso inclui a recusa em reconhecer que a mesma sentença pode ter diferentes elasticidades ou tipos de funções, bem como a tendência a favorecer as sentenças de informar, descrever ou relatar em detrimento daquelas, por exemplo, de explicar, exortar, encorajar ou admoestar.

Pois se o autoconhecimento deve ser interpretado como uma espécie de percepção de estados ou eventos internos que são (pela faculdade especial de introspecção ou pelo “refulgência” da consciência) “visíveis” para mim, mas não para os outros, então o cartesianismo, embora pareça deixar intacto o conhecimento de nossas próprias mentes, em vez disso apresenta uma imagem insustentável do que esse “conhecimento” pode ser. Resolver essa confusão coloca o que pode ser genuinamente chamado de autoconhecimento em relativa paridade com o conhecimento dos outros. Também deixará espaço para a importância de “conversas não

estudadas", "pronunciamentos do ego" ou "afirmações", que gozam de proteção contra a crítica epistêmica. Mas uma vez que a natureza dessa proteção é compreendida, a perplexidade filosófica deve ser extinta, não acesa.

Ryle aceita o tipo de privacidade ou sigilo que acompanha nossos sonhos, imaginações e solilóquios silenciosos e ele admite que, além do disposicional, há outro sentido de 'saber' que tem a ver com o que uma pessoa está pensando, sentindo ou fazendo no momento. Ele não nega a existência de processos mentais desse tipo (novamente, uma razão para resistir a chamá-lo de "behaviorista"); nem nega que sou o único em posição de dizer sobre o que, por exemplo, são minhas reflexões, ponderações ou sonhos.

Tampouco Ryle nega que geralmente quando testemunhamos algo, ou sentimos algo, ou agimos de tal e tal maneira, somos capazes, quando questionados, de dar um relato correto disso. Ele nega, em vez disso, que seja necessária a visão "luminosa" ou "refulgente" da consciência ou aquela que aceita a lenda intelectualista para acomodar essa capacidade. Ele reconhece que o conceito de visualizar, imaginar ou "ver" no olho da mente e "ouvir" no ouvido da mente são conceitos úteis. Ele nega que esses usos nos comprometam com a existência de quadros ou imagens que contemplamos ou melodias que ouvimos: em vez de interpretar alguém que retrata seu berçário como o espectador de uma semelhança com seu berçário, ele deveria ser interpretado como semelhante a um espectador em seu berçário (1949a, 234).

A discussão de Ryle sobre as declarações introduz, com efeito, uma elasticidade diferente em nosso uso de 'saber', quando dizemos, por exemplo, que geralmente uma pessoa sabe do que está falando. Isso tem a ver com sua propensão a confessar humores, sentimentos, inclinações,

intenções, desejos e assim por diante. Uma característica marcante das confissões é que elas parecem desfrutar de um tipo especial de segurança em relação à avaliação ou crítica epistêmica. "Como você sabe?" ou "Acho que você deve estar enganado" ou "Você foi descuidado em suas observações" não fazem sentido como réplicas a declarações. Para Ryle,

se a confissão ["Eu me sinto deprimido"] é para fazer o seu trabalho, deve ser dito em um tom de voz deprimido; deve ser revelado a um simpatizante, não relatado a um investigador. Admitir "sinto-me deprimido" é fazer uma das coisas, ou seja, uma das coisas da conversa, que a depressão é o estado de espírito a fazer. Não é um pedaço de descoberta de premissas científicas, mas um pedaço de conversa deprimida. (1949a, 99)

Ryle adverte contra interpretar o fato de que as confissões são inatacáveis como uma indicação de que há um tipo especial de conhecimento em jogo. Do fato de que esses enunciados são protegidos de avaliação epistêmica ou crítica, não se segue que tenhamos um tipo especial de conhecimento sobre eles; e mais, diz Ryle, do fato de que alguém não é um médico charlatão, ele é um bom médico: pois ele pode não ser um médico de forma alguma (1993b, 216). Pois com a ideia de conhecimento vem a ideia de verdade, de justificação, de representação, de descrição, de olhar mais de perto, etc.

Os padrões para avaliar as "pronunciações do ego" seguem linhas de sinceridade/insinceridade, onde estas, por sua vez, são descartadas em termos de mentir, fingir (por diversão), atuar (em uma peça), fingir (por simpatia), etc. Quando mentira, fingimento, etc. são descartados, então o que alguém diz pode ser em alguma ocasião particular o que nos justifica aceitar ou o que nos dá uma razão para aceitar o que ele diz.

A questão de ele estar errado (medido em relação a algum padrão adicional) pode não surgir. Se ele não está errado ao dizer que está com dor (porque ele só pode estar mentindo ou insincero nas formas que imaginamos terem sido descartadas), não se segue que ele tenha um tipo especial de conhecimento. Em vez disso, seria mais apropriado dizer que as questões de conhecimento estão aqui fora de lugar. A discussão das declarações, então, ilustra ainda outra elasticidade ou trabalho de sentença para certas expressões mentais. Nada disso é negar que “estou com dor”, por exemplo, possa ter um uso que, em alguma ocasião, conte como uma descrição. De fato, pode ser tanto uma descrição quanto uma reclamação (1993a, 214).

Muitas discussões contemporâneas em filosofia da mente e autoconhecimento, aceitando uma variante moderna dos pressupostos do cartesianismo, estão comprometidas com a visão de que, ao usar predicados mentais, nós (ou o sujeito) atribuímos ao sujeito um estado mental ou condição da qual seu comportamento subsequente é uma manifestação causal e contingente. Mas uma vez feita a suposição de que os verbos mentais funcionam para selecionar tais estados ou eventos subjacentes, então demandas aparentemente incompatíveis são colocadas sobre esses estados e o problema filosófico tradicional do autoconhecimento é revelado. Interpretado como falando e expressando um estado ocorrente, o falante é autoritário; interpretada como falando ou referindo-se a um estado disposicional que ela não é.

Nas mãos de Ryle (e de Wittgenstein), apontar para o uso não descritivo, expressivo, de um enunciado como “pretendo ir à loja” ou “estou entediado” deve esclarecer o mistério da identidade do declarante, autoridade presumida; não deve convidar ao desenvolvimento de um relato filosófico para explicá-lo. Constitui um passo não apenas para refutar

a acomodação cartesiana dessa autoridade, mas também para negar que haja apenas um uso da expressão relevante – a saber, para descrever ou designar um estado, ocorrência ou propriedade – em primeiro lugar.

Considerações semelhantes se aplicam quando consideramos as perplexidades sobre o Ser, como quando as crianças perguntam “Onde eu estava antes de nascer?” ou (podemos acrescentar) quando muitos de nós nos perguntamos “Onde estarei depois de morrer?” Qual é, precisamente, o referente misterioso de “eu”, “mim” e “mim mesmo”? Como a saída desse quebra-cabeça não é apenas uma rejeição da hipótese paramecânica, Ryle sugere um diagnóstico diferente:

A mistificação gratuita começa a partir do momento em que começamos a perscrutar os seres nomeados por nossos pronomes. ... [no entanto] a maneira como as pessoas mencionadas são identificadas por pronomes é bem diferente da maneira como são identificadas por nomes próprios. (1949, 179)

Como o dedo indicador usado para apontar para um objeto, os pronomes funcionam como “palavras de índice”. Indicativos como “aqui”, “agora”, “você”, “ela”, “eu” e “eu mesmo” indicam o lugar, a hora ou a pessoa a que se refere. “Eu” não é um nome extra para um ser extra, assim como “agora” não é um nome para um tempo especial:

... indica, quando eu digo ou escrevo, o mesmo indivíduo que também pode ser chamado pelo nome próprio “Gilbert Ryle”. “Eu” não é um apelido para “Gilbert Ryle”; indica a pessoa a quem “Gilbert Ryle” nomeia, quando Gilbert Ryle usa “eu”. (1949, 180)

Além disso, o primeiro pronome pessoal tem diferentes elasticidades de uso. Às vezes, “eu mesmo”, por exemplo, pode ser substituído por “meu corpo” (ou partes do meu corpo), como em “estou me aquecendo (minhas

mãos) no fogo". Em outros contextos, tais pronomes não podem ser substituídos.

Faz todo o sentido dizer que me peguei começando a sonhar, mas não que peguei meu corpo começando a sonhar, ou que meu corpo me pegou fazendo isso.... [1949, 181].

Os quebra-cabeças são multiplicados em vez de resolvidos quando falamos do Eu como semelhante a um negócio - com, por exemplo, um ramo executivo e departamentos subordinados - ou uma Universidade - com Faculdades conflitantes ou colaborativas representando capacidades mentais. "Eu mesmo" e "Eu", no exemplo acima, são palavras indexadas ou indexicais usadas em diferentes sentidos ou com diferentes laços lógicos, em diferentes tipos de contextos.

A construção de "eu" como um nome torna seu suposto *nominatum*, o Self, e a consciência de si mesmo, ou autoconsciência, particularmente elusivos. Pois, embora possamos controlar nossos fluxos de pensamentos, e possamos comentar sobre essa consciência, e talvez até mesmo refletir sobre nosso autocomentário, e depois nos arrepender de ter gasto tanto tempo em autorreflexão ... - nunca podemos capturar o último episódio de autoconsciência, até que surja outro que, embora capture o último, será em si evasivo.

... quanto mais [alguém] põe o dedo no que o "eu" representa, menos [alguém] consegue fazê-lo ... Como as sombras da própria cabeça, não espera para ser atacado. E, no entanto, nunca está muito longe; na verdade, às vezes parece não estar à frente do perseguidor. (1949, 178)

A saída do mistério é, novamente, reconhecer que "eu" não nomeia um Eu indescritível mais do que "agora" nomeia um Presente indescritível.

Nenhum dos dois funciona como nomes. Eles indicam a pessoa que o pronuncia ou o momento em que é pronunciado.

... não há nada de misterioso ou oculto sobre a gama de atos e atitudes de ordem superior, que podem ser inadequadamente cobertos pelo título-guarda-chuva "autoconsciência". Eles são do mesmo tipo que os atos e atitudes de ordem superior exibidos nas relações das pessoas umas com as outras. Na verdade, os primeiros são apenas uma aplicação especial dos últimos e são aprendidos primeiro com eles. Se eu executar a operação de terceira ordem de comentar sobre um ato de segunda ordem de rir de mim mesmo por causa de uma estranheza manual, usarei de fato o primeiro pronome pessoal de duas maneiras diferentes... Mas longe disso mostrar que há dois "eus" em minha pele, para não falar, ainda, do terceiro que ainda os comenta, mostra apenas que estou aplicando o idioma público de dois pronomes em que falar dela rindo dele; e estou aplicando o método de transação interpessoal que o idioma normalmente é empregado para descrever. (1949,189)

11. Pensamento

O alvo expresso de Ryle em *O Conceito da Mente* era o cartesianismo da Doutrina Oficial e a situação ontológica, epistemológica e semântica com a qual seríamos confrontados se a visão estivesse correta. Por causa desse alvo, muitos de seus lembretes sobre como as expressões mentais são usadas apontam para os tipos de circunstâncias e desempenhos que os satisfariam: muitas vezes isso inclui o que outros devidamente treinados não têm dificuldade em ver.

Mas ele estava insatisfeito por ter deixado de fora neste trabalho alguns dos usos cardinais de conceitos de pensamento, nos quais pode

não haver performances para outros testemunharem. Certamente, o conceito de pensamento se aplica a performances observáveis. Mas também se aplica às muitas atividades de pensamento que podemos imaginar do *O Pensador* de Rodin, que está apenas sentado em uma pedra com o queixo apoiado na mão. O objetivo de longo alcance declarado de Ryle em grande parte de seu trabalho posterior era chegar a uma compreensão dos vários tipos de pensamento que pensativo sem cometer o "Urmulador de categoria do Behaviorismo ou o Uivador de categoria do Cartesianismo" (1979a, 17). Nesses últimos artigos, ele sugere que o que é necessário além da escolha entre "não muscular, portanto interno" ou "não interno, portanto muscular" é uma forma de ampliar o domínio do mental de modo que inclua não apenas ações ou performances, mas também certas omissões ou falhas de ação que são concebidas em um degrau relativamente alto da escada da sofisticação do discurso mental (1979c, 119).

Como todos ou pelo menos a maioria dos conceitos filosoficamente interessantes, Ryle pensava que não havia uma resposta geral para a pergunta 'Em que consiste o pensamento?' (assim como não há uma resposta geral para a pergunta 'Em que consiste o trabalho?').

Quando começamos a teorizar sobre o pensamento, naturalmente ansiamos por seguir o exemplo do químico, ou seja, dizer em que consiste o pensamento e como se combinam os ingredientes que o compõem. Mas modelar o pensamento em processos como transpirar, digerir, contar e colher maçãs, que podem ser divididos em processos de ingredientes que foram coordenados de uma certa maneira, é um erro.... (1951b, 260)

Há uma série de tipos amplamente diferentes de labuta e ociosidade, engajando-se em qualquer um dos quais está pensando.

Ryle rejeita a visão de que pensar é manipulação de símbolos: de fato, ele nega que palavras, frases ou sentenças sejam símbolos, se os símbolos devem ser entendidos como substitutos ou como representações de outra coisa (talvez aquilo que a palavra supostamente designa). Pensar, no sentido de ponderar, calcular e meditar, não se reserva ao trabalho de tentar decidir as coisas. Tampouco reservamos o título “pensamento” para processos internos. Um arquiteto pode elaborar seu plano enquanto manipula tijolos de brinquedo, assim como um escultor pode planejar uma estátua de mármore modelando um pedaço de plasticina. Trabalhos adicionais podem ser necessários para colocar esses planos em palavras. Em geral, o pensamento não deve ser equiparado ao uso da linguagem.

Nossas formas comuns de descrever nossas ponderações e reflexões tendem a ser gráficas e não literais. Eles devem ser histórias, não crônicas e, como tal, o enredo deve ser contado em abstração de qualquer relato particular de fluxo de consciência de detalhes que possamos lembrar.

Em apenas alguns casos de pensamento, a realização de uma tarefa, se houver, envolve o fato de o pensador estar equipado para declarar sua política, esquema ou teoria. Mas pode haver pensamento onde não há fala ou mesmo tentativa de falar. O pensamento de Mozart resulta em algo jogável, não estatável; Cézanne pode cometer erros, mas não está errado. Uma sinfonia não é composta em inglês ou alemão, não tem tradução e não há provas a favor ou contra. Assim, embora seja uma verdade importante que os produtos do pensamento possam ser verdades ou falsidades publicáveis (e não introspectivas não compartilháveis), isso é verdade apenas para alguns tipos de pensamento (1979b, 85).

Quando o pensamento resulta em proposições ou ditos, no entanto, a tentação é, por um lado, para a inflação excessiva e, por outro lado, para a deflação excessiva. Pois o resultado não é apenas uma sequência de

palavras ligadas em uma frase gramaticalmente bem formada. Ao reconhecer esta verdade, no entanto, somos tentados a pensar que fragmentos de linguagem são necessários apenas como veículos interpessoais de significados objetivos que são pensáveis, em princípio, por qualquer ouvinte ou leitor de qualquer nacionalidade.

Esses significados são para o duplicacionista aquelas cargas de significado que são transportadas indiferentemente por suas locuções internas em francês e em inglês - embora o desafio de exhibir ao seu crítico reducionista pelo menos uma dessas cargas, arrancada de seu veículo francês ou inglês, seja, como sempre, indesejável para ele. (1979b, 87)

A solução de Ryle é rejeitar o modelo veículo-carga. Ao possuir um centavo, o duplicador está certo ao dizer que possuo mais do que um mero disco metálico; mas o reducionista também está certo ao rejeitar a ideia de que possuo duas coisas: um mero disco e uma carga não metálica, que não pode ser embolsada, mas comercializável. A palavra que emprego não é um ruído e outra coisa também; nem é apenas um barulho. Ao aprender o significado de uma palavra, tornei-me capaz de conduzir com ela uma série de transações, a propósito, informativas, calculistas, de registro, de resolução de anagramas e de verificação de tipos bastante específicos.

Assim como uma moeda não é apenas um disco e nem é um disco e outra coisa também, uma palavra não é apenas ruído, mas também não é um ruído e outra coisa também. A moeda de um centavo é um instrumento habilitante qualificado institucionalmente que posso usar para tipos específicos de transações. A palavra é um ruído complexamente qualificado, dotado de um poder de dizer bastante específico, dotado de regulações institucionais, acumulando costumes públicos, disciplinas

pedagógicas e assim por diante. A formulação das qualificações de centavo e palavra "exigiria não apenas alguns substantivos auxiliares simples, adjetivos simples ou verbos simples, mas todo um lote de cláusulas subordinadas sintaticamente variadas" (1979b, 88).

Mesmo que seja verdade que *O Pensador* está dizendo coisas para si mesmo, essa descrição falha porque termina exatamente onde deveria começar. 'Murmurar sílabas' para si mesmo é a descrição mais tênue possível daquilo em que ele está envolvido. Uma descrição densa pode ser que ele está tentando descobrir se as coisas que está dizendo o levarão ou não aonde quer ir:

... em sua ponderação, reflexão, deliberação, etc., o pensador não está se guiando a lugar nenhum, mas tentando descobrir se esta ou aquela trilha de sua própria criação se qualificaria ou não como um guia, em oposição a um desorientador, ou trilha não guiada. (1968, 494)

Explorar está em um nível de sofisticação mais alto do que pilotar; e pilotar está em um nível de sofisticação mais alto do que seguir a liderança de um piloto. Se *O Pensador* está tentando encontrar a prova de um novo teorema, então ele está trabalhando em um nível de realização mais alto do que tentando ensinar a seu aluno sua prova quando ele a obtém; assim como tentar ensiná-lo está em um nível de sofisticação mais alto do que aquele em que seus alunos estão trabalhando para tentar dominá-lo.

Em sua descrição mais tênue, *O Pensador* pode estar murmurando para si mesmo algumas palavras ou frases geométricas, assim como em sua descrição mais tênue um centavo é um pedaço de metal. Mas dizer que isso não é tudo que ele está fazendo (ou que isso não é tudo que a moeda é) é consistente com dizer que é a única coisa que ela está fazendo ou com negar que a moeda é um pedaço de metal e outra coisa também.

Um estadista que assina seu sobrenome em um tratado de paz está fazendo muito mais do que inscrever as sete letras de seu sobrenome, mas não está fazendo muitas ou mais coisas. Ele está encerrando a guerra ao inscrever as sete letras de seu sobrenome. (1968, 496)

Pensar pode ser dizer coisas para si mesmo sob uma descrição tênue. Sob uma descrição mais densa, pode ser dizer coisas para si mesmo com a intenção heurística específica de tentar abrir os olhos ou consolidar a compreensão. É essa intenção específica e experimental que é obliterada, Ryle nos diz, ao varrer slogans genéricos como "Pensamento é linguagem" ou "Pensar é dizer coisas para si mesmo", seja isso complementado ou não por "... e algo mais também". O advérbio 'experimentalmente' acrescenta não uma ação extra, mas a intenção-de-descobrir-o-que-acontece-quando... Nem o reducionista nem o duplicacionista (o comportamentalista ou o cartesiano) podem explicar o advérbio "experimentalmente".

Eles tentaram nos dizer o que é ponderar, iludindo aquele pequeno nó de cláusulas subordinadas, como '... a fim de...', 'o que acontece...' e '... quando...' sem o qual a noção de experimentar não pode ser desempacotada; não mais do que roubo, assinatura de tratado ou gol podem ser deliberadamente descritos em adjetivos simples mais verbos simples, sejam mundanos ou transcendentais. O que qualifica um empreendimento como de ponderação ou, não muito diferentemente, de discussão, não é qualquer catálogo de qualidades simples e relações simples, sejam grosseiras ou refinadas, mas algum nexos de condições enunciáveis porque em forma de enunciado. (1979b, 82)

12. Sensação

Ryle não gostou do tratamento que deu aos conceitos de sensação e percepção em *O Conceito da Mente*. Tanto no Prefácio quanto no Posfácio do capítulo intitulado "Sensação e observação", ele expressa sua insatisfação por ter dado demais à oposição por ter "caído" na história oficial de que perceber envolve ter sensações.

Em um artigo posterior (1956), Ryle corrige isso. A ideia de que perceber envolve "ter sensações" é questionada com uma investigação dos conceitos comuns de sensação e sentimento e sua relação com as noções técnicas de impressão sensorial e dados sensoriais (indiscutivelmente, a noção atual de "experiências perceptivas" – conceituais ou não conceituais – também figura como alvo dos argumentos de Ryle). Nesta seção, discutirei a tese negativa de que a percepção não requer a postulação de sensações interpretadas em seu sentido e por que uma motivação para postular dados dos sentidos ou impressões dos sentidos deve ser resistida. A seguir, discuto uma motivação diferente e mostro porque a espessura dos conceitos perceptivos frustra as tentativas de descobrir a "natureza" da percepção em fenômenos fisiológicos, ópticos, acústicos, etc.

Tanto os filósofos quanto os fisiologistas "passam sem desculpas" de dizer que sem impressões sensoriais óticas ou auditivas não há visão ou audição para dizer que ver e ouvir envolvem ter sensações. Mas as impressões sensoriais supostamente necessárias para a percepção podem ser identificadas com sensações ou sentimentos em um de seus sentidos não técnicos?

Ryle sugere que não. Em uma compreensão de "sentimento" ou "sensação" incluímos dores, náuseas, cócegas, sufocamento e sede, que são angustiantes de alguma forma. No *Conceito de Mente*, ele observa que nem todas as "agitações" são desagradáveis: "As pessoas se sujeitam

voluntariamente ao suspense, à fadiga, à perplexidade, ao medo e à surpresa..." (95).

Uma compreensão diferente de "sentimento" ou "sensação" vem com sensações táteis de objetos externos e sensações cinestésicas (de coisas e eventos anatomicamente internos). Instâncias deste último incluem a sensação de calor, digamos, quando minha mão se aproxima do fogo ou a sensação de quão frias, ásperas, lisas, escorregadias ou pegajosas algumas coisas são ou se estão vibrando, rígidas, resilientes ou soltas.

Para Berkeley, a diferença entre esses tipos de estados não é meramente uma questão de grau: sentir o calor de um fogo não é como sentir dor. Sentir que o fogo está mais quente do que antes é uma questão de percepção, discriminação ou descoberta de uma diferença. As pessoas podem ser melhores nisso do que outras: os médicos adquirem a habilidade de sentir pulsos que uma pessoa não treinada não consegue e os pilotos de corrida sentem um carro derrapando bem antes que um motorista comum. Sentir dor, vertigem, náusea ou euforia, ao contrário, não é uma questão de percepção, uma habilidade adquirida ou aquilo que o treinamento pode aperfeiçoar. Erros por descuido são descartados quando falamos de sensações como dor ou euforia; eles não são descartados quando se trata de percepção como discriminação ou detecção.

Armado com esses dois conjuntos de tópicos de implicação (e, nesse sentido, diferentes entendimentos de, ou coisas que contamos como) sensação ou sentimento, pode-se ver que a percepção não requer nenhum deles. Ver um gato não exige que eu sinta nada no sentido de dor, desconforto, cócegas, vertigem ou calma (nem, podemos acrescentar, alívio, diversão, surpresa ou êxtase). Tampouco, entretanto, ver um gato ou ouvir um violino requer que eu sinta tátil ou cinestesicamente com meu

olho ou com meu ouvido aquilo que eu também percebo. Tampouco o olfato exige que eu sinta, nesse sentido, com o nariz. E embora a língua seja um órgão de duplo sentido, na medida em que posso detectar tátil e cinestesicamente a textura e a temperatura da comida em minha boca, bem como prová-la, saborear a comida não depende de minha capacidade de sentir essas outras propriedades da comida com a minha língua.

Então, diz Ryle, quando filósofos e psicólogos afirmam que toda percepção envolve ter sensações ou sentir algo, ou eles estão errados ou estão usando uma terceira compreensão diferente de "sensação" ou "sentimento".

Examinemos esse diferente sentido de "sentimento" ou "sensação". Não parece derivar do uso comum, o que, poderíamos sugerir, não seria em si um problema, desde que os fios de implicação de um entendimento não se cruzassem com os de outro. Considere a noção epistemológica de dados dos sentidos ou impressões dos sentidos que são postulados como candidatos para fundamentar o conhecimento ou a certeza no que é supostamente dado na percepção. Suponha que esta terceira compreensão da sensação ou sentimento deriva de dados dos sentidos ou impressões dos sentidos assim compreendidos.

Quaisquer que sejam os méritos ou deméritos dessa visão, para que as sensações – agora entendidas como impressões dos sentidos ou dados dos sentidos – desempenhem esse papel fundamental, devemos estar conscientes delas. Curiosamente, porém, não os reportamos. Em vez disso, relatamos o que vemos sob diferentes descrições, que carregam diferentes cargas de bagagem (ou, como disse Austin, relatamos o que vemos sob diferentes descrições que dependem, em parte, de quanto estamos dispostos a arriscar o pescoço). Alguém que afirma ter visto algo verde

pode subsequentemente, quando souber da presença de um gato, afirmam que o que viu foram os olhos de um gato. A “bagagem” de que Ryle fala aqui inclui os fios lógicos (incluindo implicação e evidência, etc.) que acompanham certas descrições em vez de outras. Há mais maneiras de errar, como diz Austin, quanto mais arriscamos o pescoço. Voltaremos a isso na próxima seção. Mas agora estamos investigando um terceiro e novo sentido de “sensação” ou “sentimento” que deriva, não do uso comum, mas das (supostas) necessidades da epistemologia. Mas o que sustenta a ideia de que vemos ter tais experiências?

Não o fato de relatarmos as aparências, pois, como Ryle nos lembra, usamos a locução “parece que...” o tempo todo, sem nos comprometermos a ter nenhuma experiência particular. “15 x 16 parece fazer 220” ou “Parece que o rio tem o dobro do tamanho da estrada” não me comprometem com nenhuma experiência sensorial especial. Portanto, argumenta Ryle, não podemos aduzir expressões idiomáticas dos padrões “Parece que...” ou “Parece...” como evidência da maneira não treinada e não inferencial pela qual as impressões sensoriais postuladas são transmitidas à consciência. Mas isso nos deixa com um problema.

Não temos, de fato, nenhuma maneira especial de relatar a ocorrência dessas impressões postuladas; estamos, portanto, sem as marcas necessárias de nossa consciência de tais coisas. Pois certamente há algo de absurdo em afirmar que estamos constantemente conscientes de algumas coisas da mesma forma que estamos conscientes das dores, e ainda assim não temos como dizer a nós mesmos ou a outras pessoas qualquer coisa sobre elas. (1956, 343)

Essa fidelidade teórica particular que leva alguns epistemólogos a postular sensações compreendidas no sentido técnico de dados dos sentidos tem como fonte a ideia de que existem dois tipos de espaço, que

conhecemos hoje, graças a Sellars, como o espaço da razão, espaço da lei natural. Na primeira, a noção de inferência, evidência, premissas, evidências e conclusões têm seu lugar; no outro estão os “dados” brutos entendidos no sentido daquilo que é dado ou aceito sem argumento.

A fidelidade a esta imagem tem sua origem na visão de que todo pensamento destinado a resultar na descoberta ou estabelecimento de verdades é inferência. Uma criança vê uma palavra em uma página, um adulto vê um erro de impressão e um analfabeto vê uma marca preta. Cada um tem olhos em perfeito estado de funcionamento. De acordo com essa visão, a diferença entre ver marcas pretas, uma palavra ou um erro de impressão tem a ver com o raciocínio que trazemos para o que é dado perceptivamente. E os dados dos sentidos (ou, podemos acrescentar, a experiência perceptiva) desempenham o papel do que é dado antes de qualquer pensamento e, portanto, antes de qualquer exploração do conhecimento ou crenças previamente adquiridos. Um dado, como é usado aqui, é algo a partir do qual raciocinamos e não precisa ser raciocinado.

Ryle descarta essa motivação para introduzir sensação assim compreendida com base no fato de que nem todo pensamento é inferência. Multiplicar, por exemplo, é pensar, mas nossos cálculos não são conclusões e nossos erros não são falácias. Se não é verdade que o pensamento que entra no reconhecimento perceptivo, na identificação, na comparação etc. é inferido, então a busca de seu fundo de premissas é a busca do nada.

Mas pior, por que supor que ver o erro de impressão ou ver uma safra de trigo (em oposição a uma palavra ou a um campo plantado) é pensar? Pode ser discernido em um flash; pode não haver nenhum momento, por mais curto que seja, em que alguém possa ser descrito

como ponderando, refletindo ou somando dois mais dois. Tudo o que o argumento mostrou até agora é que, sem um treinamento específico, seria impossível reconhecer um erro de impressão ou uma safra de trigo. Por que supor que a exploração do conhecimento resultante dessa formação envolve pensar enquanto refletir, ponderar ou inferir?

Aqui, o fato de que o erro de impressão é imediatamente óbvio para ele deve ser explicado não apenas por referência à sua educação anterior, mas também pela postulação da execução por ele de um pensamento, com a estranha propriedade de não exigir qualquer momento para o seu desempenho. (1956, 345)

De acordo com Ryle, ver um erro de impressão envolve a posse da exploração do conhecimento já adquirido. Mas essa exploração do conhecimento necessária para reconhecimento perceptivo, identificação, etc. não precisa incorporar nenhum pensamento; com razão, não precisa incorporar o pensamento inferencial. "Portanto, o argumento para a ocorrência de impressões sensoriais como sendo os dados ou premissas para o pensamento inferencial incorporado é duplamente falido" (1956, 345).

13. Posfácio

Este foi um curto passeio - concentrando-se na filosofia da linguagem e da mente - através de apenas um trecho da rica paisagem filosófica que Ryle traçou. Deixados de fora vários temas e interesses de Ryle, por exemplo, sua discussão sobre as tradições da filosofia desde Platão, passando pela tradição fenomenológica e a obra de Brentano, Husserl e depois Heidegger, por meio da exposição incisiva do *Tractatus* de Wittgenstein, até suas críticas a Carnap, a Collingwood e a Anderson. Não comentei sobre a dissolução dos problemas filosóficos que ele apresentou

em suas *Palestras Tarner*, nem consegui incluir discussões sobre moralidade, sentimentos, prazer e muito mais. Essa leitura de Ryle também não é padrão: até mesmo muitos de seus alunos o interpretaram como um behaviorista e irrealista. Espero que seja o suficiente, no entanto, para levantar a possibilidade de que sua obra tenha sido amplamente mal compreendida, seja atualmente subestimada e que ele tenha muito a contribuir para os debates de hoje.

14. Bibliografia

a. Literatura Primária

Aqui está uma lista das obras de Ryle citadas nesta entrada.

- 1929, "Negation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. to IX, and reprinted in *Collected Papers*, vol. 2, pp. 1-11.
- 1930a, "Are There Propositions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXX; reprinted in *Collected Papers (Volume 2)*, pp. 12-38.
- 1930b, "Are there Propositions?", *Philosophical Papers (Volume 2: Collected Essays)*, London and New York, Routledge, 2009, pp. 13-40.
- 1932, "Systematically Misleading Expressions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 32: 139-170; page references are to the reprint in *Collected Papers (Volume 2)*, pp. 39-62.
- 1933a, "Imaginary Objects", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. XII and reprinted in *Collected Papers (Volume 2)*, pp. 63-81.
- 1933b, "About", *Analysis*, I, and reprinted in *Collected Papers (Volume 2)*, pp. 82-84.
- 1936, "Unverifiability-By-Me", *Analysis*, IV, and reprinted in *Collected Papers (Volume 2)*, pp. 121-130.

- 1945, "Philosophical Arguments", originally delivered as the Inaugural Lecture as Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy, and reprinted in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 194-211.
- 1946a, "Knowing How and Knowing That", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XLVI. Page references are to the reprint in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 212-225.
- 1946b, "Why are the Calculuses of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. XX. Page references are to the reprint in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 226-233.
- 1949a, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson. Page references are to the 2000 republication, London: Penguin Books.
- 1949b, "Discussion of Rudolf Carnap: 'Meaning and Necessity'", *Philosophy*, vol. xxiv. Page reference is to the reprint in *Collected Papers* (Volume 1), pp. 225-235.
- 1950, "'If', 'So', and 'Because'", in *Philosophical Analysis*, M. Black (ed.), Ithaca: Cornell University Press. Page references are to the reprint in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 234-249.
- 1951a, "The Verification Principle", published in French in *Revue Internationale de Philosophie*, V and translated in English in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 287-293.
- 1951b, "Thinking and Language", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. XXV. Page references are to the reprint in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 258-271.
- 1953, "Ordinary Language", *Philosophical Review*, LXII. Page references are to the reprint in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 301-318.

- 1954, *Dilemmas: The Tarner Lectures 1953*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1956, "Sensation", *Contemporary British Philosophy* (Third Series), edited by H.D. Lewis, London: George Allen & Unwin; reprinted in 1971b below, i.e., *Collected Papers* (Volume 2), pp. 349-362.
- 1957, "Theory of Meaning", in *British Philosophy in Mid-Century*, C.A. Mace (ed.), London: George Allen & Unwin. Page references are to the reprint in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 350-372.
- 1962a, "Abstractions", *Dialogue* (Canadian Philosophical Review), 1. Page references are to the reprint in *Collected Papers*, vol. 2, pp. 435-445.
- 1962b, "Phenomenology versus 'The Concept of Mind'", published in French in *La Philosophie Analytique*, Cahiers de Royaumont Philosophie, IV. Page references are to the English translation in *Collected Papers* (Volume 1), pp. 179-196.
- 1965, "John Locke", *Philosophical Papers* (Volume 1: Critical Essays), London and New York, Routledge, 2009, pp. 154-164.
- 1968, "The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing?", *University Lectures*, The University of Saskatchewan. Page references are to the reprint in *Collected Papers* (Volume 2), pp. 480-496.
- 1970, "Autobiographical" in Wood and Pitcher (eds.), *Ryle*, pp. 1-15.
- 1971a, *Collected Papers* (Volume 1), London: Hutchinson.
- 1971b, *Collected Papers* (Volume 2), London: Hutchinson.
- 1979a, "Adverbial Verbs and Verbs of Thinking" in *On Thinking*, pp. 17-32.
- 1979b, "Thinking and Saying" in *On Thinking*, pp. 79-93.
- 1979c, "Negative 'Actions'" in *On Thinking*, pp. 105-119.
- 1979d, *On Thinking*, K. Kolenda (ed.), Oxford: Blackwell.

- 1993a, "Privacy", in *Aspects of Mind*, pp. 184-214.
- 1993b, "Avowals and Communication" in *Aspects of Mind*, pp. 215-218.
- 1993c, *Aspects of Mind*, Meyer, R. (ed.), Oxford: Blackwell.

Em 2009, Routledge publicou a edição do 60º aniversário de *O Conceito da Mente* (incluindo um comentário crítico do autor desta entrada), juntamente com os *Papéis Coletados* de Ryle (Volumes 1 e 2, ambos os quais incluem um prefácio do autor desta entrada).

b. Literatura secundária

- Ayer, A.J., 1970, "An Honest Ghost?" in O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle (Modern Studies in Philosophy)*, London: Palgrave, pp. 53-74.
- Bäckström, S. and Gustafsson, M., 2017, "Skill, Drill, and Intelligent Performance: Ryle and Intellectualism" in *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 5(5): 40-55.
- Bengson, J. and M. Moffett, 2012, "Two Conceptions of Mind and Action: Knowing How and the Philosophical Theory of Intelligence" (Introductory Essay), in Bengson and Moffet (eds.), *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind, and Action*, Oxford: Oxford University Press, pp. 3-55.
- Block, N., 1980, *Readings in Philosophy of Psychology*, (Volume I) , Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fantl, Jeremy, 2017, "Knowledge How", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/knowledge-how/>>.

- Fodor, J.A. 1968, *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*, New York: Random House.
- —, 1975, *The Language of Thought*, New York: Crowell.
- Frege, Gottlob, 1919 [1956], "The Thought: A Logical Inquiry", translation by A. and M. Quinton, *Mind (New Series)*, 65(259): 289–311; original German "Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I (1918–1919): 58–77.
- Gallop, D., 1977, "Some Reflections and Recollections: A Tribute", reprinted in R. Meyer (ed.), *Aspects of Mind: Gilbert Ryle*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 226–230.
- Ginet, Carl, 1975, *Knowledge, Perception, and Memory*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Hacker, P.M.S., 2006, "Soames' History of Analytic Philosophy", *Philosophical Quarterly*, 56(222): 121–131.
- Hempel, C., 1935 [1949], "The Logical Analysis of Psychology" in H. Feigl and W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, pp. 373–384; this is a translation, by W. Sellars, from the original: "Analyse logique de la psychologie," *Revue de Synthèse*, 10: 27–42; page reference is to the reprint in N. Block (ed.) 1980, pp. 14–23.
- Kenny, A., 1989. *The Metaphysics of Mind*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Kim, J., 2000, *Mind in a Physical World—An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, MA: A Bradford Book, MIT Press.
- Kremer, M., 2017, "Ryle's 'Intellectualist Legend' in Historical Context", *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 5(5): 16–37.

- Mabbott, J.D., 1976, "Gilbert Ryle: A Tribute", reprinted in *Aspects of Mind*, pp. 221-225.
- McGuinness, B. and Von Wright, G.H. (eds), 1995, *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters*, Oxford: Blackwell.
- Monk, R. 1991, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Vintage; first published by Jonathan Cape Ltd in 1990.
- Smith, P. and Jones, O.R., 1986, *The Philosophy of Mind (An Introduction)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soames, S., 2006, "Hacker's Complaint", *Philosophical Quarterly*, 56(224): 426-435.
- Stanley, J., and Williamson, T., 2001, "Knowing How", *Journal of Philosophy*, 98(8): 411-444.
- Stanley, J., 2011a, "Knowing (How)", *Noûs*, 45(2): 207-238.
- —, 2011b, *Know How*, Oxford: Oxford University Press.
- Tanney, J. 1998, "How to Resist Mental Representations", *International Journal of Philosophical Studies*, 6(2): 264-278; reprinted in Tanney 2013.
- —, 2009a, "Reasons as Non-Causal, Context-Placing Explanations" in *New Essays on the Explanation of Action*, Constantine Sandis (ed.), London: Palgrave MacMillian, pp. 94-111; reprinted in Tanney 2013.
- —, 2009b, "Real Rules", *Synthese*, 171(3): 499-507; reprinted in Tanney 2013.
- —, 2011, "Ryle's Regress and the Philosophy of Cognitive Science", in S. Laugier and C. Al-Saleh (eds.), *J.L. Austin et la Philosophie du Langage Ordinaire*, Hildesheim, New York: Olms, pp. 477-467; reprinted in Tanney 2013.
- —, 2013, *Rules, Reasons, and Self-Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Wood, O. P., and Pitcher, G., 1970, Ryle, London: MacMillan.
- Wright, C., Smith, B., MacDonald, C. (eds.), 1998, *Knowing Our Own Minds*, Oxford: Clarendon Press.
- Urmson, J.O., 1967, "Ryle, Gilbert" in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, P. Edwards (ed.), New York: Macmillan, The Free Press, and London: Collier Macmillan, pp. 269-271.
- Warnock, G.J., 1979, "Preface" to *On Thinking*, Oxford: Blackwell, pp. ix-xv.
- Wittgenstein, L., 1953, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.

Autora: Julia Tanney

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

DONALD DAVIDSON

Donald Davidson (1917-2003) foi um dos mais influentes filósofos analíticos da linguagem durante a segunda metade do século XX e a primeira década do século XXI. Uma atração da filosofia da linguagem de Davidson é o conjunto de conexões conceituais que ele traça entre questões tradicionais sobre a linguagem e questões que surgem em outros campos da filosofia, incluindo especialmente a filosofia da mente, teoria da ação, epistemologia e metafísica. Este artigo aborda apenas seu trabalho sobre a filosofia da linguagem, mas deve-se ter em mente que este trabalho é propriamente entendido como parte de um esforço filosófico maior.

É útil pensar no projeto de Davidson na filosofia da linguagem como se dividindo em duas partes. A primeira, que começa com suas primeiras publicações no campo (Davidson 1965 e 1967), explora e defende sua afirmação de que uma teoria da verdade no estilo de Tarski para uma língua L, modificada e suplementada de maneiras importantes, é suficiente para explicar como os significados das sentenças de uma linguagem L dependem dos significados das palavras de L e, portanto, modelam uma parte significativa do conhecimento que alguém possui quando entende L. Em outras palavras, Davidson afirma que podemos adaptar uma teoria da verdade no estilo de Tarski para fazer o dever de *uma teoria do significado*. Esta afirmação, que é mais forte e mais complexa do que parece à primeira leitura, é examinada na seção 1.

A segunda parte do trabalho de Davidson sobre linguagem (nos artigos que começam com Davidson 1973 e 1974) aborda questões associadas à construção do tipo de teoria do significado que ele propõe na primeira parte de seu projeto. Uma teoria davidsoniana do significado é uma *teoria empírica* que se constrói para interpretar – isto é, para

descrever, sistematizar e explicar – o comportamento linguístico dos falantes que encontramos no campo ou, simplesmente, na fila do supermercado. Mais uma vez, esse problema acaba sendo mais complexo e mais interessante do que parece à primeira vista. Esse conjunto de questões é examinado na seção 2.

ÍNDICE

1. A teoria do significado de Davidson
 - a. Restrições em uma teoria do significado
 - I. Composicionalidade
 - II. Sem entidades de significado
2. Teorias da Verdade como Teorias do Significado
3. Significado e verdade
4. Linguagens Formais e Naturais
 - a. Indexicais
 - b. Discurso Indireto
5. Teoria da Interpretação de Davidson
 - a. Tradução Radical
 - b. Interpretação Radical
 - I. Princípios da Caridade: Coerência
 - II. Princípios de Caridade: Correspondência
 - c. Linguagem sem Convenções
 - d. Indeterminação da Interpretação
 - e. Significado e Interpretação
6. Referências e Leitura Adicional
 - a. Antologias de Escritos de Davidson
 - b. Artigos individuais por Davidson
 - c. Obras Primárias de outros Autores

d. Fontes secundárias

I. Antologias

II. Discussões Críticas da Filosofia de Davidson

1. Teoria do Significado de Davidson

Davidson considera central a noção de uma *teoria do significado*, por isso é importante deixar claro desde o início o que ele quer dizer com o termo. Partindo do que ele *não* quer dizer, não faz parte de seu projeto definir o conceito de *sentido* no sentido em que Sócrates pede a Eutífron que defina *piedade*. Davidson escreve que é tolice tentar definir o conceito de *verdade* (Davidson, 1996), e o mesmo vale para o conceito intimamente relacionado de *significado*: ambos pertencem a um grupo de conceitos tão elementares que não devemos esperar que existam conceitos mais simples ou mais básicos em termos dos quais eles possam ser reduzidos por definição. Tampouco Davidson pergunta sobre o significado de tal forma que esperaríamos que sua resposta tomasse a forma, os significados das palavras de um falante são tais e tais.

Locke, que diz que os significados das palavras de um falante são ideias em sua mente, tem uma teoria do significado nesse sentido, assim como os filósofos da linguagem contemporâneos que identificam significados com o conteúdo de certas crenças ou intenções do falante.

Davidson, portanto, não persegue nem uma teoria do que é o significado nem uma teoria do que são os significados. Em vez disso, para Davidson, uma teoria do significado é uma semântica descritiva que mostra como emparelhar as declarações de um falante com seus significados, e faz isso exibindo como as propriedades ou valores semânticos são distribuídos sistematicamente nas expressões de sua linguagem; em resumo, mostra como construir os significados das sentenças de um falante a partir dos

significados de suas partes e como essas partes são montadas. Como primeira aproximação, pode-se pensar em uma teoria davidsoniana do significado para a língua L como um conjunto de axiomas que atribuem significados aos elementos lexicais da língua e que, juntamente com regras para a construção de expressões complexas de L , implicam teoremas da forma,

(M) S significa m ,

para cada sentença S da língua e m seu significado. Se um observador do comportamento linguístico de A tem tal "teorema-M" para cada uma de suas sentenças, então ele pode explicar e até mesmo fazer previsões sobre o comportamento de S ; inversamente, podemos pensar nos teoremas-M como expressando um corpo de conhecimento linguístico que A possui e que subscreve sua competência linguística.

a. Restrições em uma teoria do significado

Grande parte do interesse e originalidade do trabalho de Davidson sobre teorias do significado vem de sua escolha de teorias da verdade no estilo de Tarski para servir de modelo para as teorias do significado. Essa escolha não é óbvia, embora já em 1935 Quine observe que "no que diz respeito ao *significado*... pode-se dizer que uma palavra é determinada em qualquer extensão que a verdade ou falsidade de seus contextos seja determinada" (Quine 1935, p. 89); não é óbvio, pois o significado é um conceito mais rico do que a verdade, por exemplo, "a neve é branca" e "a grama é verde" concordam em ser verdadeiros, mas diferem no significado. Como Davidson vê a questão, porém, apenas as teorias da verdade satisfazem certas restrições razoáveis em uma teoria adequada do significado.

I. Composicionalidade

A primeira dessas restrições é que uma teoria do significado deve ser *composicional*. A motivação aqui é a observação de que os falantes são criaturas finitamente dotadas, mas podem entender indefinidamente muitas sentenças; por exemplo, você nunca ouviu ou leu a primeira frase deste artigo, mas, presumivelmente, não teve dificuldade em entendê-la. Para explicar esse fenômeno, Davidson argumenta que a linguagem deve possuir algum tipo de *estrutura recursiva* (uma estrutura é *recursiva* se for construída pela aplicação repetida de um conjunto de procedimentos ao resultado da aplicação de um desses procedimentos, começando por um ou mais elementos básicos). Pois, a menos que possamos tratar o significado de cada sentença de uma linguagem L como o resultado de um falante ou intérprete realizando um número finito de operações em uma base semântica finita (embora extensível), L será inaprendível e ininterpretável: não importa quantas frases eu domine, sempre haverá outras que não entendo.

Por outro lado, se o significado de cada frase é um produto dos significados de suas partes juntamente com as formas como essas partes são combinadas, então podemos ver "como uma aptidão infinita pode ser englobada por realizações finitas" (Davidson 1965, p. 8). Se cada frase simples do inglês resulta da aplicação de uma regra a uma coleção de elementos lexicais, "combine uma frase nominal e um verbo intransitivo" ("Sócrates" + "senta" $\Rightarrow$ "Sócrates senta"); e se toda sentença complexa resulta da aplicação de uma regra a sentenças do inglês, como "combine duas sentenças com uma conjunção" ("Sócrates senta" + "Platão fica de pé" $\Rightarrow$ "Sócrates senta e Platão fica de pé"), então, embora os seres humanos tenham capacidades cognitivas finitas, eles podem entender indefinidamente muitas sentenças ("Sócrates senta", "Sócrates

senta e Platão fica de pé”, “Sócrates senta e Platão fica de pé e Aristóteles nada” e assim por diante).

Isso, então, nos dá a exigência de que uma teoria do significado seja composicional no sentido de mostrar como os significados de expressões complexas são sistematicamente “compostos” a partir dos significados de expressões mais simples junto com uma lista de seus modos de combinação significativa.

II. Sem entidades de significado

A segunda restrição de adequação de Davidson em uma teoria do significado é que ela evita atribuir objetos (por exemplo, ideias, universais ou intenções) a expressões linguísticas como seus significados. Ao fazer essa exigência, Davidson não se desvia para uma teoria sobre o que são os significados; seu ponto, ao contrário, é que “a única coisa que os significados não parecem fazer é lubrificar as rodas de uma teoria do significado... Minhas objeções aos significados na teoria do significado é que... eles não têm uso demonstrado” (Davidson 1967, p. 20).

Para ver isso, considere que os lógicos e gramáticos tradicionais dividiram uma frase em um *termo sujeito* e um *termo predicado*, por exemplo, “Sócrates senta-se” no termo sujeito “Sócrates” e no termo predicado “senta-se”, e atribuiu ao primeiro como seu significado um certo objeto, o homem Sócrates, e ao último um tipo diferente de objeto, o Sentar universal, como seu significado.

Isso deixa obscuro, no entanto, como os termos “Sócrates” e “senta”, ou as coisas Sócrates e Sentado, se combinam para formar uma proposição, em oposição, digamos, aos termos “Sócrates” e “Platão” (ou os objetos Sócrates e Platão) que não podem se combinar para formar uma proposição. Também deixa obscuro o papel que a cópula “é” desempenha

em sentenças como "Sócrates é sábio". "É" se refere a um terceiro objeto que de alguma forma "liga" Sócrates à Sabedoria? Mas como isso funciona? Ou "é" representa alguma relação? Mas que relação?

Pode-se resolver essas dificuldades enfrentadas pelos relatos tradicionais atribuindo a diferentes tipos de expressões diferentes tipos de entidades como seus significados, onde esses tipos diferem de maneiras que tornam as entidades passíveis de combinação em padrões que espelham as maneiras pelas quais suas expressões correspondentes se combinam. Se lermos Frege como um platônico, então sua semântica madura é tal teoria, uma vez que divide as expressões e seus significados, ou *Bedeutungen*, em dois tipos: expressões e significados "saturados" ou "completos" e "insaturados" ou "incompletos" (ver, por exemplo, Frege, 1891).

O nome próprio "Annette" é uma expressão do primeiro tipo, e significa um objeto particular do primeiro tipo, a mulher Annette; enquanto a expressão de função "o pai de ()" pertence ao segundo tipo e significa uma certa entidade não espaço-temporal do segundo tipo, ou seja, a função que mapeia objetos para seus pais (os parênteses abertos marcam o lugar do argumento da expressão da função, que deve ser preenchido com uma expressão saturada como "Annette" e se alinha com uma posição vazia correspondente na própria função). Há também a regra semântica que preencher os parênteses da expressão, "o pai de ()", produz uma expressão completa que significa o pai de quem quer que seja o significado da expressão saturada que preenche os parênteses: O pai de Annette se "Annette" preencher os parênteses, o pai do pai de Annette se "o pai de Annette" preencher os parênteses e assim por diante. Mas agora é preciso perguntar, qual é o sentido de termos dito que a expressão "o pai

de ()” significa uma determinada entidade? Todo o trabalho está sendo feito pela regra que formulamos, e nada pela ontologia.

Existem outras considerações metodológicas que estão por trás da hostilidade de Davidson em relação à semântica, atribuindo objetos e outros tipos de entidades às palavras como seus significados. As pessoas adquirem uma linguagem observando o comportamento situado de outras pessoas, isto é, observando outras pessoas falando sobre objetos e ocorrências em seu ambiente compartilhado; por sua vez, quando falam, o que querem dizer com suas palavras geralmente reflete as causas que os levam a pronunciá-las.

Essas causas geralmente são tipos mundanos de coisas e eventos naturais, como outras pessoas, grama, pessoas cortando a grama e coisas do gênero. Essa imagem de significado é vaga, mas sugere que a conquista psicológica de compreender ou ser capaz de produzir uma frase como “a grama é verde” repousa nas mesmas (ou quase as mesmas) habilidades naturais de saber que a grama é verde; e sugere a Davidson que as teorias do significado devem evitar os objetos e relações esotéricos que muitas filosofias contemporâneas da linguagem pressupõem, como intensões, mundos possíveis, relações de identidade transmundanas e assim por diante. Ao evitar tais coisas, Davidson posiciona as teorias do significado mais próximas da epistemologia do entendimento linguístico, no sentido de um relato da maneira como as ações de um falante e outros eventos são evidências de que um intérprete atribui significado às palavras do falante.

2. Teorias da Verdade como Teorias do Significado

Para começar a ver como é uma teoria Davidsoniana do significado, lembre-se do esquema M,

(M) S significa m,

onde a sentença S pertence à linguagem L e m é o seu significado.

Reformulando isso em uma versão mais instrutiva,

(M') S significa que p,

substituímos "m" no esquema M pela variável esquemática "p" no esquema M'. Neste último, o esquema é preenchido substituindo-se "p" por uma frase de fundo ou metalinguagem do intérprete que traduz a frase S da língua-alvo ou objeto. Por exemplo, uma teoria do significado para o alemão construída por um intérprete de língua inglesa pode incluir como uma instância do esquema M' o teorema,

"Schnee ist weiss" significa que a neve é branca,

onde "Schnee ist weiss" substitui "S" e "snow is white" substitui "p".

Agora, o esquema M' é mais instrutivo do que seu predecessor porque enquanto o "m" no esquema M nomeia um objeto que S significa – violando a segunda restrição de Davidson – a expressão "p" ocupa o lugar de uma sentença (por exemplo, "a neve é branca") que o intérprete usa para "rastrear" o significado de S ("Schnee ist weiss") sem reificar esse significado, ou seja, sem tratá-lo como um objeto. A frase que substitui "p" rastreia o significado de S no sentido de que o esquema M' correlaciona S (novamente, "Schnee ist weiss") com a condição extralinguística de que p (aquela neve é branca) que o intérprete descreve usando sua própria frase ("a neve é branca").

O esquema M' aponta o caminho a seguir, mas ainda não chegamos lá. Davidson não está realmente interessado em construir teorias de significado no sentido de preencher o esquema M' para cada frase em alemão ou urdu; em vez disso, ele teoriza sobre a construção de teorias de significado para obter insights sobre o conceito de significado. E, a esse respeito, o esquema M' é insuficiente: ele se baseia na relação "significa

aquilo", que é essencialmente sinonímia entre as línguas, que precisa tanto de explicação quanto o próprio significado. O que Davidson está realmente interessado é em dar uma explicação, no sentido de Carnap (Carnap 1947, pp. 7-8), de um *explanandum* obscuro, ou seja, usando um *explanans* claro e exato, e ele encontra seus *explanans* na teoria semântica da verdade de Tarski.

A teoria semântica da verdade não é uma teoria metafísica da verdade da mesma forma que a teoria da correspondência da verdade. Ou seja, a teoria semântica da verdade não nos diz o que é verdade, mas define um predicado que se aplica a todas e apenas às sentenças verdadeiras de uma linguagem especificada (tecnicamente, verdadeiro-em-L), mostrando como a verdade- as condições de uma frase da língua dependem da estrutura interna da frase e de certas propriedades de suas partes. Isso deve soar familiar: grosso modo, a teoria semântica da verdade faz pela verdade o que Davidson deseja fazer pelo significado. Portanto, Davidson substitui o esquema M' pelo esquema T de Tarski:

(T) S é verdadeiro se e somente se p.

O esquema T está no centro do projeto de Tarski. Uma definição de verdade formalmente adequada (isto é, internamente consistente) para uma linguagem L é, além disso, materialmente adequada se ela se aplica a todas e somente às sentenças verdadeiras de L; Tarski mostra que uma teoria axiomática θ atende a essa condição se satisfaz o que ele chama de Convenção T, que exige que θ implique para cada sentença S de L uma instância do esquema T. A ideia é que os axiomas de θ fornecem ambas as interpretações para as partes de S, por exemplo,

(A.i) "Schnee" significa neve,

e

(A.ii) um objeto *a* satisfaz a expressão alemã “*x ist weiss*” se e somente se *a* é branco,

e regras para formar expressões alemãs complexas a partir de expressões mais simples, como a

(A.iii) “Schnee” + “*x ist weiss*” $\Rightarrow$ “Schnee ist weiss,”

Juntos, esses axiomas implicam instâncias do esquema T, por exemplo,

“Schnee ist weiss” é verdadeiro se e somente se a neve for branca.

Mais precisamente, uma teoria de verdade θ internamente consistente para uma linguagem *L* atende à Convenção T se ela implica para cada *S* de *L* uma instância do esquema T em que “*p*” é substituído por uma sentença da metalinguagem que traduz *S*. Claramente, tal teoria “acertará” no sentido de que as sentenças *V* (isto é, as instâncias do esquema T) que θ implica estabelecem condições de verdade para as sentenças da linguagem-objeto.

Agora, a afirmação de Davidson não é que uma teoria da verdade no estilo Tarski em si mesma seja uma teoria do significado; em particular, ele observa que uma frase *V* não pode ser equiparada a uma declaração do significado de uma frase. Na melhor das hipóteses, uma teoria da verdade no estilo de Tarski é parte de uma teoria do significado, com recursos adicionais sendo colocados em jogo.

3. Significado e verdade

Observe que a Convenção T de Tarski emprega a noção de tradução, ou sinonímia entre idiomas, e, portanto, uma teoria da verdade no estilo de Tarski não pode, como está, fornecer os *explanans* que Davidson procura. O ponto subjacente, que Davidson reconhece “só gradualmente me ocorreu” (1984, p. xiv), é que Tarski analisa o conceito de verdade em

termos do conceito de significado (ou sinonímia), enquanto o projeto de Davidson depende de fazer o oposto movimento: ele explica a noção de significado em termos de verdade.

Davidson, portanto, dispensa a tradução e reescreve a Convenção T para exigir que

uma teoria aceitável da verdade deve implicar, para cada sentença s da linguagem objeto, uma sentença da forma: s é verdadeiro se e somente se p , onde " p " é substituído por qualquer sentença que seja verdadeira se e somente se s é. Dada essa formulação, a teoria é testada pela evidência de que as sentenças V são simplesmente verdadeiras; desistimos da ideia de que também devemos dizer se o que substitui ' p ' traduz s . (Davidson 1973, p. 134)

Assim, onde Tarski exige que " p " traduza S , Davidson substitui o critério muito mais fraco de que as sentenças V "são simplesmente verdadeiras".

Mas a enfraquecida Convenção T de Davidson está aberta à seguinte objeção. Suponha que haja uma teoria da verdade para o alemão, θ_1 , que implique a sentença V ,

(T_1) "Schnee ist weiss" é verdadeiro se e somente se a neve for branca.

Suponha, ainda, que haja uma segunda teoria da verdade para o alemão, θ_2 , que é exatamente como θ_1 , exceto que no lugar de (T_1) ela acarreta a sentença V ,

(T_2) "Schnee ist weiss" é verdadeiro se e somente se a grama for verde.

Uma teoria da verdade que implica (T_2) é claramente falsa, mas θ_1 satisfaz a Convenção revisada de Davidson T se e somente se θ_2 também a satisfaz.

Aqui está o porquê. As sentenças "a neve é branca" e "a grama é verde" são verdadeiras e, portanto, as duas sentenças são materialmente equivalentes, isto é,

A neve é branca se e somente se a grama é verde.

As sentenças são *materialmente equivalentes* se tiverem contingentemente o mesmo valor de verdade; as sentenças são *logicamente equivalentes* se tiverem necessariamente o mesmo valor de verdade. Mas como são materialmente equivalentes, verifica-se que:

(T₁) é verdadeiro se e somente se (T₂) é verdadeiro.

Portanto, todas as sentenças T de θ_1 são verdadeiras se e somente se todas as sentenças V de θ_2 são verdadeiras, e assim θ_1 satisfaz a Convenção revisada de Davidson T se e somente se θ_2 satisfaz. A raiz desse problema é que, quando se trata de distinguir entre sentenças, a verdade é um filtro muito grosseiro para distinguir entre sentenças materialmente equivalentes com significados diferentes.

Davidson tem várias respostas a essa objeção (em Davidson 1975). Ele aponta que alguém que sabe que θ é uma teoria materialmente adequada da verdade para uma linguagem L sabe mais do que que suas sentenças-V são verdadeiras. Ela conhece os axiomas de θ , que atribuem significado aos elementos lexicais de L, as palavras e expressões simples das quais são compostas expressões complexas e sentenças inteiras; e ela sabe que esses axiomas implicam as correlações de sentença-V entre sentenças de linguagem objeto ("Schnee ist weiss") e suas condições de interpretação (que a neve é branca).

Assim, alguém que sabe que θ é uma teoria materialmente adequada da verdade para uma linguagem L conhece um procedimento sistemático para atribuir às sentenças de L suas condições de verdade, tornando a compreensão de uma teoria da verdade-com-significado um assunto

holístico: conhecer a sentença V para qualquer sentença da linguagem objeto está vinculado a conhecer as sentenças V para muitas sentenças da linguagem objeto (por exemplo, saber que “Schnee ist die Farbe der Wolken” é verdadeiro se e somente se a neve é da cor das nuvens, e que “Schnee ist weiss” é verdadeiro se e somente se a neve é branca, está vinculado a saber que “Wolken sind weiss” é verdadeiro se e somente se as nuvens forem brancas).

Dessa forma, embora a versão de Davidson da Convenção T – declarada em termos de verdade e não de tradução – não filtrar teorias como θ_2 , tais teorias irão levantar bandeiras vermelhas como atribuições desviantes (como grama para “Schnee”) se ramificam através da linguagem e os intérpretes consideram a evidência de falantes apontando para a neve e proferindo, “Das ist Schnee!”

Importa, também, que as sentenças V de uma teoria davidsoniana de verdade com significado sejam leis de uma teoria empírica e não meras generalizações acidentais. A diferença importante aqui é que, como leis empíricas e não simples declarações de correlações casuais, as sentenças-T suportam inferências contrafactuais: assim como é verdade que uma certa rocha teria caído a 32 pés/seg² se tivesse caído, mesmo que não, também é verdade que a expressão “Schnee ist weiss” de um falante de alemão seria verdadeira se e somente se a neve fosse branca, mesmo em um mundo onde a neve não fosse branca (mas em um mundo onde a grama é verde e a neve não é branca, não é o caso que a expressão “Schnee ist weiss” de um falante de alemão seja verdadeira se e somente se a grama for verde).

Isso significa que há uma conexão logicamente “mais estreita” entre os lados esquerdo e direito das sentenças V de teorias materialmente adequadas. Essa conexão logicamente “mais estreita” subscreve o papel

que as sentenças V têm na construção de explicações do comportamento dos falantes e, por sua vez, é um produto da natureza das evidências que os intérpretes empregam na construção de teorias davidsonianas de verdade com significado.

Um intérprete testemunha falantes de alemão pronunciando "Schnee ist weiss!" enquanto indica neve recém-caída; o intérprete destaca o fato de a neve ser branca como a característica saliente do ambiente do falante; e ela infere que o fato de a neve ser branca faz com que ele segure a sentença, 'Schnee ist weiss!,' verdadeira. Assim, a conexão entre o fato de a neve ser branca e a sentença T é mais do que uma correlação casual, e isso se expressa por haver algo mais forte do que uma relação extensional entre uma afirmação da evidência e a teoria.

Muitas vezes, isso tem sido considerado uma concessão fatal, na medida em que Davidson é considerado comprometido em dar um relato extensivo do conhecimento que alguém possui quando entende um idioma. No entanto, Davidson nega que esteja comprometido em dar uma explicação extensiva do conhecimento de um intérprete; tudo o que ele busca é formular a própria teoria da verdade com significado em termos extensionais, e ele permite que o conhecimento auxiliar sobre essa teoria possa envolver conceitos ou relações que não podem ser expressos em termos extensionalistas. Assim, não é uma objeção ao seu projeto que a lógica de fundo de um intérprete, por exemplo, em sua compreensão de sua própria teoria, deva envolver apelo a noções intencionais.

4. Linguagens Formais e Naturais

Tarski restringe sua atenção à investigação das propriedades semânticas das linguagens formais, enquanto o interesse de Davidson reside na investigação das linguagens naturais. As linguagens formais são

objetos matemáticos bem comportados cujas estruturas podem ser exata e exhaustivamente descritas em termos puramente sintáticos, enquanto as linguagens naturais são tudo menos bem comportadas. Elas são plásticas e sujeitas à ambiguidade, e contêm uma miríade de formas linguísticas que resistem, em um grau ou outro, à incorporação em uma teoria da verdade por meio dos métodos disponíveis para o semanticista lógico. Davidson escreveu sobre os problemas colocados por várias dessas formas linguísticas (em Davidson 1967a, 1968, 1978 e 1979), incluindo indexicais, modificadores adverbiais, discurso indireto, metáfora, humor e atitudes proposicionais.

I. indexicais

É instrutivo ver como Davidson lida com os indexicais. O insight-chave aqui é que a verdade é propriamente uma propriedade da produção situada de um símbolo de sentença por um falante em um determinado momento, isto é, é uma propriedade de um *enunciado*, não de uma *sentença*. Definimos, portanto, um *enunciado* como um triplo ordenado que consiste em um símbolo de sentença, um tempo e um falante. A verdade é, portanto, uma propriedade de tal triplo e, ao construir uma teoria da verdade no estilo de Tarski para uma linguagem L, o objetivo é fazer com que ela implique teoremas T como: “Das ist weiss” é verdadeiro quando falado por x em t se e somente se o objeto indicado por x em t for branco.

Este teorema T captura dois elementos indexicais distintos. Primeiro, o pronome alemão “*das*” refere-se ao objeto que o falante indica quando faz seu enunciado; modelamos sua contribuição para a condição de verdade do enunciado referindo-nos explicitamente a esse objeto no lado direito do teorema-T. Em segundo lugar, o verbo alemão “*ist*” é conjugado

no presente do indicativo e se refere ao momento em que o falante realiza seu enunciado. Representamos esse recurso indexical repetindo a variável de tempo " t " em ambos os lados do teorema T. Nem todas as sentenças contêm indexicais ("aquele", "ela", "ele", "isso", "eu", "aqui", "agora", "hoje" e assim por diante, mas a menos que seja formulado do chamado "eterno presente" (por exemplo, "5 mais 7 é doze"), cada sentença contém um elemento indexical no tempo do verbo principal da sentença.

II. Discurso Indireto

A filosofia da linguagem está cheia de propostas para tratar o comportamento anômalo de contextos linguísticos envolvendo expressões idiomáticas intencionais, incluindo especialmente discurso indireto e construções de atitude proposicional. Em tais contextos, os padrões familiares de substituição falham; por exemplo, é verdade que

(1) A Terra se move,

e essa

(2) A Terra = o planeta no qual DD nasceu em 1917.

Pelo Princípio da Extensionalidade,

Os termos de correferência podem ser trocados sem afetar o valor de verdade dos contextos em que esses termos ocorrem,

podemos inferir que

O planeta em que DD nasceu em 1917 se move.

No entanto, se relatarmos que Galileu disse que (1), ou seja,

(3) Galileu disse que a Terra se move,

estamos impedidos de fazer a substituição,

(4) Galileu disse que o planeta no qual DD nasceu em 1917 se move,

pois certamente Galileu não disse *isso*, já que morreu quase trezentos anos antes de DD nascer. (2) e (3) são verdadeiros, enquanto (4) é

falso; portanto (2) e (3) não acarretam (4), e o Princípio da Extensionalidade falha para contextos "diz que".

A solução de Davidson para esse problema é tão engenhosa quanto controversa, pois vem ao preço de alguma novidade gramatical. Ele argumenta que a palavra "que" que ocorre em (3) é um pronome *demonstrativo* e não, como nos dizem os livros de gramática, um *pronome relativo*; o objeto direto de "dito" é este demonstrativo, e não a cláusula subordinada do substantivo "que a Terra se move". De fato, sob análise, essa cláusula nominal desaparece e se torna duas expressões separadas: o demonstrativo "que", que completa a frase aberta "Galileu disse x", e a *frase gramaticalmente independente* "A Terra se move". Esta nova frase é o referente do demonstrativo; ou melhor, seu referente é o *enunciado do falante* da frase "A Terra se move", que segue sua expressão da frase "Galileu disse isso". Assim, Davidson propõe que, de um ponto de vista lógico, (3) é composto de *dois enunciados separados*:

(5) Galileu disse isso. A Terra se move.

Em outras palavras, a conexão *gramatical* entre "A Terra se move" e "Galileu disse isso" é cortada e substituída pela mesma relação que conecta neve e eu apontar para a neve e dizer "Isso é branco". Mais propriamente, (5) deveria ser:

(6) Galileu disse algo que significava o mesmo que meu próximo enunciado. A Terra se move.

Essa qualificação é necessária, uma vez que o enunciado ao qual "aquilo" se refere em (5) é *meu* enunciado de uma sentença em *minha* língua, que uso para relatar um enunciado que Galileu fez em *sua* língua. Como Davidson às vezes coloca, Galileu e eu somos *os mesmos faladores*: o que ele e eu queremos dizer, quando ele executa seu

enunciado e eu executo o meu, é o mesmo. Finalmente, uma análise semântica cuidadosa de (6) deve ser mais ou menos assim:

(7) Existe algum enunciado *x* realizado por Galileu, e *x* significa no idioleto de Galileu o mesmo que meu próximo enunciado significa no meu. A Terra se move.

Agora, no *meu* enunciado, "a Terra" pode ser trocado por "o planeta no qual DD nasceu em 1917" porque, conforme as utilizo, ambas as expressões se referem ao mesmo objeto, a saber, a Terra. Assim, o Princípio da Extensionalidade é preservado.

Davidson propõe que esta explicação pode ser estendida para tratar outras construções opacas na linguagem-objeto, como as atitudes proposicionais (Davidson 1975) e as relações de implicação (Davidson 1976). Olhando para o primeiro, a ideia é que, por analogia com (3), (5) e (6),

(8) Galileu acreditava que a Terra se move,
deve ser glosado como

(9) Galileu acreditava nisso. A Terra se move,
ou melhor,

(10) Galileu acreditou em algo que tinha o mesmo conteúdo significado como meu próximo enunciado. A Terra se move.

Uma questão, então, é o que é isso *em* que Galileu acreditava? Na análise do discurso indireto, minha frase ("A Terra se move") rastreia um enunciado real de Galileu ("Si muove"), mas Galileu tinha muitas crenças que nunca expressou verbalmente; portanto, não pode ser um enunciado de Galileu.

Alternativamente, pode-se tratar os pensamentos como representações mentais internas e a crença como uma relação entre pensadores e pensamentos assim concebidos; então, o que tem o mesmo

conteúdo que a minha frase “A Terra se move” é a representação mental de Galileu em sua linguagem de pensamento. No entanto, Davidson argumenta em outro lugar (Davidson 1989) que acreditar não é uma relação entre pensador e objetos mentais; esse ponto é importante para a posição que ele assume no debate internalismo/externalismo na filosofia da mente.

Em vez disso, Davidson propõe (em Davidson 1975) que (3) está para (6) assim como (8) está para:

(11) Galileu estaria honestamente falando o que pensava se dissesse algo que tivesse o mesmo conteúdo da minha próxima declaração. A Terra se move.

Galileu nunca disse algo que significasse o mesmo que a minha frase, “A Terra se move”, mas se ele tivesse falado o que pensa sobre o assunto, ele teria (historicamente, é claro, Galileu disse tal coisa, mas vamos supor que não). Esta análise, no entanto, importa uma condição contrafactual nas sentenças V da teoria de um intérprete para as palavras e pensamentos de Galileu, que Davidson quer evitar. Finalmente, no mesmo artigo, Davidson parece sugerir que tratemos o pensamento de Galileu mais diretamente como um “estado de crença”, que pode ser glosado como:

(12) Galileu estava em algum estado de crença que tinha o mesmo conteúdo significado como meu próximo enunciado. A Terra se move.

Intuitivamente, isso parece certo: o que sigo com meu enunciado é justamente o conteúdo da crença de Galileu. Isso deixa em aberto, no entanto, quais são os “estados de crença” que podem ser quantificados (como em (10)) e têm conteúdos que podem ser rastreados por enunciados. Isso, porém, é um problema para a filosofia da mente e não para a filosofia da linguagem, e não há razão para supor que isso afete a

proposta de Davidson mais do que outras explicações da semântica das atitudes proposicionais.

5. Teoria da Interpretação de Davidson

A consideração das exigências de interpretação do comportamento de fala de uma pessoa produz restrições adicionais sobre as teorias da verdade com significado e também fornece insights profundos sobre a natureza da linguagem e do significado. Davidson examina a interpretação e a construção de teorias de significado baseando-se extensivamente no trabalho de seu mentor, Quine.

a. Tradução Radical

No famoso experimento mental de tradução radical de Quine, imaginamos uma “linguista de campo” que observa o comportamento verbal de falantes de uma língua estrangeira e refletimos sobre sua tarefa de construir um manual de tradução que mapeie a língua dos falantes na sua própria. A tarefa de tradução é radical no sentido de que Quine assume que ela não tem nenhum conhecimento prévio da língua dos falantes ou sua relação com sua língua materna. Portanto, sua única evidência para construir e testar seu manual de tradução são suas observações do comportamento dos falantes e sua relação com o ambiente.

A cunha de entrada do linguista em uma língua estrangeira é aquela dos enunciados dos falantes que parecem se relacionar diretamente com características evidentes da situação que ela compartilha com seu sujeito.

Tomando o conhecido exemplo de Quine, suponha que um coelho corra para dentro do campo de visão tanto do linguista quanto de um falante alienígena, que então pronuncie “Gavagai!” Com isso como

evidência inicial, o linguista examina as características da situação complexa que envolve seu comportamento de fala; ela raciocina que se ela estivesse na posição do sujeito de ver um coelho, ela estaria disposta a afirmar: "Veja, um coelho!" Supondo, então, que as disposições verbais do falante alienígena se relacionam com seu ambiente, assim como as disposições verbais dela se relacionam com as dela, ela traduz provisoriamente "Gavagai!" com sua própria frase, "um coelho!"

b. Interpretação Radical

Inspirando-se em Quine, Davidson sustenta que um *intérprete radical* começa com observações como:

(13) *A* pertence a uma comunidade de falantes de uma língua comum, chame-a de *K*, e ele considera "Gavagai!" verdadeiro no sábado ao meio-dia, e há um coelho visível para *A* no sábado ao meio-dia,

e obtendo evidências adicionais ao observar o comportamento verbal situado dos falantes de *K*, ela infere que

(14) Se *x* é um *K*-falante, então *x* considera "Gavagai!" verdadeiro em *t* se e somente se houver um coelho visível para *x* em *t*.

Esta inferência está sujeita aos caprichos que acompanham a pesquisa empírica, mas tendo reunido uma amostra adequada de instâncias de *K*-falantes assegurando "Gavagai" verdadeiro quando e somente quando os coelhos cruzam seus caminhos, ela considera (14) para ser confirmada. Por sua vez, então, ela toma (14) como suporte que (parcialmente) confirma a seguinte sentença *V* de uma teoria da verdade no estilo de Tarski para *K*:

(15) "Gavagai!" é verdadeiro quando falado por *x* em *t* se e somente se houver um coelho visível para *x* em *t*.

Observe que, ao reconstruir a língua *K*, o linguista de Davidson não menciona sentenças de sua língua materna. Claro, ela *usa* suas próprias sentenças ao fazer essas atribuições, mas suas sentenças são dirigidas à realidade extralinguística. Assim, ao contrário de um *tradutor* radical quiniano, que menciona sentenças de sua língua materna, um *intérprete* radical davidsoniano adota uma postura *semântica*: ele relaciona as sentenças dos falantes ao mundo, atribuindo-lhes condições objetivas de verdade que descrevem situações e objetos extralinguísticos. É nesse sentido que um linguista davidsoniano é um *intérprete*, e Davidson chama o projeto empreendido por seu linguista de construção de uma *teoria da interpretação*.

I. Princípios da Caridade: Coerência

Como qualquer cientista empírico, um intérprete radical davidsoniano se baseia em suposições metodológicas que faz para passar de suas observações (13) para suas conclusões intermediárias (14) e para a forma final de sua teoria (15). Davidson identifica como os dois pressupostos metodológicos mais importantes do intérprete radical, o *Princípio da Coerência (Lógica)* e o *Princípio da Correspondência*. Juntos, esses cânones de interpretação são conhecidos, de forma um tanto enganosa, como o(s) *Princípio(s) da Caridade*.

Uma vez que uma teoria davidsoniana de interpretação é modelada em uma teoria da verdade no estilo de Tarski, um dos primeiros passos que um intérprete dá é procurar uma estrutura coerente nas sentenças de falantes estrangeiros. Ela faz isso assumindo que o comportamento de um falante satisfaz fortes restrições normativas, ou seja, que ele raciocina de acordo com leis lógicas. Fazendo essa suposição, ela pode diagramar os padrões lógicos no comportamento verbal dos falantes e alavancar as

evidências que recolhe de suas observações em um quadro detalhado da estrutura interna de sua linguagem.

Assumir que um falante raciocina de acordo com leis lógicas não é nem uma hipótese empírica sobre as capacidades intelectuais de um sujeito nem uma expressão da boa vontade do intérprete para com seu sujeito. Satisfazer as normas de racionalidade é uma *condição* para falar uma língua e ter pensamentos e, portanto, falhar em localizar consistência suficiente no comportamento de alguém significa que não há *nada* para interpretar. A suposição de que alguém é racional é um fundamento sobre o qual repousa o projeto de interpretação de seus enunciados.

II. Princípios de Caridade: Correspondência

O problema que o intérprete radical enfrenta é que, por hipótese, ele não sabe o que significam as sentenças de um falante, nem tem acesso direto aos conteúdos de suas atitudes proposicionais, como suas crenças ou desejos. Ambos os fatores contribuem para dar sentido ao seu comportamento verbal, no entanto, as sentenças que um falante apresenta como verdadeiras dependem simultaneamente dos significados dessas sentenças e de suas crenças. Por exemplo, um falante *K* pronuncia "Gavagai!" somente se (α) a sentença é verdadeira se e somente se um coelho se apresenta a ele, e (β) ele acredita que um coelho se apresenta a ele.

O fato de um falante manter uma frase verdadeira é, portanto (como Davidson colocou) um "vetor de duas forças" (Davidson 1974a, p. 196), quais significados suas palavras têm e o que ele acredita sobre o mundo. A intérprete, portanto, enfrenta o problema de muitas incógnitas, que ela resolve realizando seu próprio experimento mental: ela se projeta no lugar de seu sujeito e assume que ele acredita ou acreditaria no que ela, se

estivesse na posição dele, acreditaria. Isso resolve o problema de ela não saber no que o falante acredita, pois ela sabe o que ela acreditaria se estivesse na situação dele e, portanto, ela sabe no que seu sujeito acredita se ele acredita no que ela pensa que ele deveria acreditar. O Princípio da Correspondência é a injunção metodológica de que um intérprete afirme a cláusula "se".

O Princípio da Correspondência aplica-se especialmente às frases de observação dos falantes, por exemplo, lá vai um coelho! Esses são os pontos de contato causal imediato entre o mundo compartilhado por falantes e intérpretes, por um lado, e os enunciados e atitudes dos falantes, por outro. Onde há maior distância entre causa (características da situação do falante) e efeito (que sentenças o falante apresenta como verdadeiras), há graus extras de liberdade para explicar como o falante pode razoavelmente considerar verdadeiro algo que o intérprete acredita ser falso.

Davidson às vezes formula o Princípio da Correspondência em termos da concordância maximizadora do intérprete entre ele e os falantes que ele interpreta, mas isso é enganoso. Um intérprete precisa preencher o conteúdo das atitudes do locutor para que seu projeto avance; e ela faz isso atribuindo a ele aquelas crenças que lhe permitem contar a história mais coerente sobre o que ele acredita. Assim, ela direciona as atribuições de crenças ao falante por meio do que ela sabe sobre suas crenças e valores. Um intérprete ainda exportará para seu sujeito grande parte de sua própria visão de mundo, mas se houver motivos para atribuir a ele certas crenças que ele considera falsas, ele o fará se o que sabe sobre ele o tornar mais razoável do que não.

c. Linguagem sem Convenções

Davidson normalmente apresenta a interpretação radical como tendo como alvo a linguagem de uma comunidade, mas em suas declarações mais cuidadosas ele argumenta que o foco da interpretação é o comportamento de fala de um único indivíduo durante um determinado período de tempo (Davidson 1986).

Uma razão para isso é que Davidson nega que as convenções compartilhadas por membros de uma comunidade linguística desempenhem qualquer papel filosoficamente interessante em uma explicação do significado. As convenções compartilhadas facilitam a comunicação, mas são, em princípio, dispensáveis. Enquanto uma audiência discernir a intenção por trás do enunciado de um orador, por exemplo, ele pretende que seu enunciado de "Schnee ist weiss" signifique que a neve é branca, então seu enunciado significa que a neve é branca, independentemente de ele e eles compartilharem a prática que os falantes usam "Schnee ist weiss" para significar que a neve é branca.

Isso implica, de acordo com Davidson, que o que normalmente consideramos uma única língua natural, como o alemão ou o urdu, é como uma curva suave traçada pelos idioletos de diferentes falantes. Também subscreve a afirmação de Davidson de que "a interpretação é tanto doméstica quanto estrangeira" (Davidson 1973, p. 125), ou seja, não há diferença *essencial* entre entender as palavras faladas por falantes radicalmente estranhos e nossos familiares; há apenas a diferença prática de se ter mais e melhores informações sobre o comportamento linguístico e as atitudes proposicionais daqueles com quem se tem mais contato.

d. Indeterminação da Interpretação

Davidson, seguindo Quine, argumenta que, embora a metodologia da interpretação radical (ou tradução, para Quine) peneire o campo de candidatos admissíveis, ela não identifica uma teoria única que melhor satisfaça seus critérios. No final das contas, haverá teorias concorrentes que são mutuamente inconsistentes, mas que funcionam igualmente bem em dar sentido ao enunciado de um falante e, nesse sentido, a interpretação (e a tradução) é indeterminada.

Quine tira disso a conclusão cética de que não há “nenhum fato relevante” quando se trata de dizer o que os falantes ou suas palavras significam. Davidson não chega ao ceticismo de Quine e extrai uma moral diferente dos argumentos da indeterminação (nesta seção enfatizamos os acordos de Davidson com Quine, a seguir seu desacordo).

Aqui está como a indeterminação infecta a tarefa do tradutor radical. Ela começa com as sentenças de observação situada de um falante e encontra seu primeiro sucesso ao correlacionar uma sentença S_H de sua língua materna com uma sentença S_O da língua de seu sujeito. Ela levanta a hipótese de que S_H e S_O são sinônimos, e esta é sua cunha na linguagem do falante. Em seguida, o tradutor formula hipóteses sobre como segmentar as frases de observação do falante em palavras (ou morfemas) e sobre como alinhá-las com palavras de sua própria língua. Por exemplo, ela pode identificar o vocábulo inicial de “Gavagai!”, “ga” com o demonstrativo “lá” em sua língua materna e “gai” com o substantivo comum “coelho”. Isso permite que ela decifre a tradução de sentenças de não-observação que compartilham algumas de suas partes com sentenças de observação (na versão davidsoniana, essas correlações assumem a forma de interpretações em vez de traduções, mas o ponto é o mesmo).

Essas hipóteses adicionais são essenciais para seu projeto, mas não são apoiadas por nenhuma evidência comportamental direta. Eles são confirmados desde que as traduções ou interpretações que garantem sejam consistentes com a evidência do linguista para sua teoria em evolução; no entanto, essa evidência tem a forma de informações sobre a tradução ou interpretação de sentenças completas. A indeterminação entra em cena, então, porque diferentes conjuntos de hipóteses e as traduções ou interpretações que eles implicam funcionam igualmente bem para dar sentido às *sentenças* de um falante, mesmo que atribuam diferentes traduções ou interpretações às *partes* dessas sentenças.

A indeterminação, entretanto, também infecta a tradução e a interpretação de sentenças completas. Isso ocorre porque a evidência para um manual de tradução ou teoria da interpretação não vem, de fato, no nível das sentenças. O tradutor ou intérprete radical não testa suas traduções ou frases T uma a uma; em vez disso, o que vai ao tribunal de provas é um *manual de tradução completo* ou *teoria de interpretação para todo o idioma* (Quine 1953). Isso significa que, também no caso das sentenças, há uma folga entre a evidência e a tradução ou interpretação, pois o linguista pode variar a tradução ou interpretação de uma determinada sentença fazendo alterações complementares em outro lugar em seu manual de tradução ou teoria da interpretação. Assim, a interpretação de sentenças, bem como de termos, é indeterminada.

e. Significado e Interpretação

A resposta de Davidson aos argumentos da indeterminação é ao mesmo tempo mais modesta e mais ambiciosa do que a de Quine. É mais modesto porque Davidson não endossa a conclusão cética que Quine extrai dos argumentos de que, uma vez que não há significados

determinados, não há significados. Esse raciocínio é compatível com a parcimônia de Quine e seu behaviorismo: tudo o que existe, de acordo com Quine, são o comportamento do falante e as disposições para se comportar e tudo o que pode ser construído ou explicado em termos desse comportamento e dessas disposições.

É mais ambiciosa do que a resposta de Quine, na medida em que Davidson oferece, no lugar do ceticismo de Quine, o que Hume chamaria de *solução cética* para o problema da indeterminação. Isto é, embora reconheça a validade do argumento de Quine de que não há significados, ele se compromete a reconceber o conceito de significado que figura como uma premissa naquele raciocínio (como Hume reconhece o conceito de causalidade que figura em seus argumentos céticos). Não há significados determinados, portanto, o significado não é determinado.

No lugar da imagem tradicional dos significados como quanta semânticos que os falantes associam às suas expressões verbais, Davidson argumenta que o significado é a estrutura invariável que é comum às interpretações concorrentes do comportamento dos falantes (Davidson 1999, p. 81). A existência de tal estrutura está implícita no holismo: ao atribuir um certo significado a um único enunciado, um intérprete já escolheu uma entre várias teorias concorrentes para interpretar a linguagem geral de um falante.

A escolha dessa teoria, por sua vez, pressupõe que ela tenha identificado nos enunciados do falante um padrão ou estrutura que ela supõe que essa teoria descreva pelo menos tão bem quanto qualquer outra. Aqui reside a indeterminação da interpretação, pois essa teoria funciona tão bem quanto qualquer outra. Não há, portanto, uma base objetiva para escolher uma teoria de significado em detrimento de outra,

assim como não há para preferir a escala Fahrenheit à escala Celsius para atribuições de temperatura.

Esta conclusão, no entanto, não tem implicações céticas, pois, por suposição, cada teoria se sai igualmente bem ao descrever *a mesma estrutura*. Se existe um “fato da questão” quando se trata de dizer o que os falantes ou suas sentenças significam, portanto, torna-se a questão de saber se existem bases objetivas para dizer que essa estrutura existe. Essa estrutura é uma propriedade de um sistema de eventos e, portanto, as bases para dizer que ela existe são os critérios para atribuir essas propriedades a esses eventos; a conclusão cética seguiria, portanto, apenas se não houvesse tais critérios. O argumento para a indeterminação da interpretação não prova *que*, no entanto. Pelo contrário, a metodologia da interpretação radical fornece uma estrutura para atribuir padrões de propriedades aos falantes e seus enunciados.

Como Davidson o reconhece, portanto, compreender as sentenças de uma pessoa envolve discernir padrões em suas ações situadas, mas não “significados” distintos. Um intérprete dá sentido ao seu interlocutor tratando-o como um agente racional e refletindo sobre o conteúdo de suas próprias atitudes proposicionais, e ela rastreia o que as sentenças dele significam com as suas próprias sentenças.

Este projeto pode falhar na prática, especialmente quando a interpretação é genuinamente radical e existe uma distância moral e linguística que separa um intérprete de um falante; mas, em princípio, não há comportamento linguístico que não possa ser interpretado, isto é, compreendido por outro. Se um intérprete pode discernir um padrão no comportamento linguístico situado de uma criatura, então ela pode entender suas palavras; alternativamente, se ela não pode interpretar suas declarações, então ela não tem fundamento para atribuir significado aos

sons que ele produz nem evidências para apoiar a hipótese de que ele é um agente racional. Essas observações não são uma declaração de imperialismo linguístico; ao contrário, são implicações da metodologia de interpretação e do papel que as teorias de verdade com significado no estilo de Tarski desempenham no empreendimento. O significado é essencialmente intersubjetivo.

Além disso, o significado é objetivo no sentido de que a maior parte do que os falantes dizem sobre o mundo é verdade sobre o mundo. Alguns críticos objetam que essa afirmação se baseia em uma avaliação otimista das capacidades humanas de julgamento; no entanto, o ponto de Davidson não é uma afirmação empírica que poderia se revelar equivocada. Em vez disso, é uma declaração da metodologia da interpretação radical, uma suposição que um intérprete faz para obter acesso à linguagem de seu sujeito. Seu único caminho para a linguagem dele é por meio do mundo que eles compartilham, uma vez que ela dá sentido às sentenças dele ao discernir padrões nas relações entre essas sentenças e os objetos e eventos no mundo que o levam a considerar essas sentenças verdadeiras. Se muitos de seus enunciados forem falsos, então a ligação entre o que ele diz e pensa, por um lado, e o mundo, por outro, é cortada; e o empreendimento da interpretação cessa. Encontrar muitos erros inexplicáveis em suas declarações sobre o mundo, portanto, não é uma opção, se ela for interpretá-lo.

6. Referências e Leitura Adicional

a. Antologias de Escritos de Davidson

- DAVIDSON, Donald. 1984. Investigações sobre Verdade e Interpretação. Nova York: Oxford University Press. [Citado como ITI]

- DAVIDSON, Donald. 2001. Ensaios sobre Ações e Eventos. Imprensa da Universidade de Oxford. [Citado como EAE]
- DAVIDSON, Donald. 2001. Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo. Nova York: Oxford University Press. [Citado como SIO]
- DAVIDSON, Donald. 2005. Verdade, Linguagem e História. Nova York: Oxford University Press. [Citado como TLH]
- DAVIDSON, Donald. 2005A. Verdade e Predicação. Boston: Harvard University Press.
 - Contém os textos das *Leituras Dewey* de Davidson em 1989 (dadas na Universidade de Columbia) sobre o conceito de verdade, juntamente com suas *Leituras Hermes* de 2001 (dadas na Universidade de Perugia). A primeira metade é útil para entender o papel que a verdade desempenha em sua filosofia sistemática, e a segunda contém as interessantes críticas de Davidson a seus predecessores, de Platão a Quine.

b. Artigos individuais por Davidson

- DAVIDSON, Donald. 1965. "Theories of Meaning and Learnable Languages", reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1967. "Truth and Meaning", reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1967a. "The Logical Form of Action Sentences", reimpresso na EAE.
- DAVIDSON, Donald. 1968. "On Saying That," reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1973. "Radical Interpretation", reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1974. "Belief and the Basis of Meaning," reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1974a. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", reimpresso em ITI.

- DAVIDSON, Donald. 1975. "Thought and Talk," reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1976. "Reply to Foster," reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1978. "What Metaphors Mean", reimpresso em ITI.
- DAVIDSON, Donald. 1986. "A Nice Derangement of Epitaphs", reimpresso em TLH.
- DAVIDSON, Donald. 1989. "What is Present to the Mind?", reimpresso em SIO.
- DAVIDSON, Donald. 1996. "The Folly of Trying to Define Truth", reimpresso em TLH.
- DAVIDSON, Donald. 1999. "Reply to WV Quine," impresso em Hahn 1999.

c. Obras Primárias de outros Autores

- CARNAP, Rudolf. 1947., Significado e Necessidade, 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Frege, Gottlob. 1891. "Funktion und Begriff," traduzido como "Função e Conceito" e reimpresso em Brian McGuinness et al. (eds.), Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy, 1984. Nova York: Basil Blackwell.
- Quine, WV 1935. "Truth by Convention," reimpresso em The Ways of Paradox, 1976. Cambridge, MA: Harvard University Press.

d. Fontes secundárias

I. Antologias

- De Caro, Marion. 1999. Interpretações e Causas: Novas Perspectivas na Filosofia de Donald Davidson. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Artigos de uma variedade internacional de autores com foco na interação entre as noções de interpretação e causalidade na filosofia de Davidson.
- Dasenbrock, Reed Way. 1993. Teoria Literária Depois de Davidson. University Park: Penn State Press.
 - Artigos abordando o significado da filosofia da linguagem de Davidson para a teoria literária.
- Hahn, Edwin Lewis. 1999. A Filosofia de Donald Davidson. A Biblioteca dos Filósofos Vivos, volume XXVII. Peru, IL: Open Court Publishing Company.
 - Uma coleção útil de artigos, incluindo a autobiografia intelectual de Davidson e suas respostas aos autores.
- Kotatko, Petr, Pagin, Peter e Segal, Gabriel. 2001. Interpretando Davidson. Stanford, CA: Centro para o Estudo de Linguagem e Publicações de Informação.
- Lepore, Ernesto. 1986. Verdade e Interpretação: Perspectivas sobre a Filosofia de Donald Davidson. Oxford: Basil Blackwell.
 - Uma excelente coleção de artigos abordando uma variedade de tópicos na filosofia da linguagem de Davidson.
- STOCKER, Ralf. 1993. Refletindo Davidson: Donald Davidson Respondendo a um Fórum Internacional de Filósofos. Berlim: de Gruyter.

II. Discussões Críticas da Filosofia de Davidson

- Evnine, Simon. 1991. Donald Davidson. Stanford, CA: Stanford University Press.
- José, Marco. 2004. Donald Davidson. Montreal: McGill-Queens University Press.

- Lepore, Ernest e Ludwig, Kirk. 2005. Davidson: Significado, Verdade, Linguagem e Realidade. Nova York: Oxford University Press.
- Lepore, Ernest e Ludwig, Kirk. 2009. Semântica Teórica da Verdade de Donald Davidson. Nova York: Oxford University Press.
 - Um exame detalhado e técnico do uso que Davidson faz das teorias da verdade no estilo de Tarski em seu projeto semântico.
- Ramberg, Bjorn. 1989. Filosofia da Linguagem de Donald Davidson. Oxford: Basil Blackwell.

Informação sobre o autor

Marc A. Joseph

Mills College

EUA

WILHELM DILTHEY

Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi um filósofo alemão que viveu de 1833 a 1911. Dilthey é mais conhecido pela maneira como distinguiu as ciências naturais das humanas. Ele definiu as ciências humanas de forma ampla para incluir tanto as humanidades quanto as ciências sociais. Considerando que a principal tarefa das ciências naturais, como Dilthey as encontrou, era chegar a explicações causais baseadas em leis, ele projetou que a tarefa central das ciências humanas seria fornecer uma compreensão das estruturas organizacionais e forças dinâmicas da vida humana e histórica. Será mostrado que esta distinção não é tão precisa que exclua explicações causais em determinadas ciências humanas, como psicologia, teoria política e economia; ela delimita principalmente o escopo das explicações nesses campos.

O objetivo de Dilthey era expandir a *Crítica da Razão Pura*, voltada principalmente para a natureza, de Kant, em uma *Crítica da Razão Histórica* que também pode fazer justiça às dimensões sociais e culturais da experiência humana. Compreender o significado dos eventos históricos humanos requer ser capaz de organizá-los em seus contextos próprios e articular as uniformidades estruturais que assim podem ser encontradas. As reflexões de Dilthey sobre as ciências humanas, a contextualização histórica e a hermenêutica influenciaram muitos pensadores subsequentes, como Husserl, Heidegger, Cassirer, Gadamer e Ricoeur. Recentemente, tem havido alguma atenção dada às maneiras pelas quais a abordagem empírica de Dilthey à experiência influenciou Carnap em suas primeiras tentativas de superar a metafísica em favor de abordagens mais analíticas.

ÍNDICE

1. A vida e o pensamento de Dilthey
 - a. Breve Panorama do Desenvolvimento Filosófico de Dilthey
 - b. O pano de fundo religioso da filosofia de Dilthey
2. Principais obras filosóficas de Dilthey
 - a. A década de 1880: ampliando o quadro crítico
 - b. A década de 1890: o entendimento como articulação estrutural
 - c. 1900-1911: Compreensão Histórica e Hermenêutica
3. As reflexões de Dilthey sobre a ética e as cosmovisões e suas dúvidas sobre a metafísica
4. Bibliografia
 - a. Literatura Primária
 - b. Literatura Secundária

1. A vida e o pensamento de Dilthey

a. Breve Panorama do Desenvolvimento Filosófico de Dilthey

Wilhelm Dilthey nasceu em Biebrich, no Reno, em 1833, dois anos após a morte de Hegel. A atitude ambivalente de Dilthey em relação a Hegel pode fornecer algumas pistas iniciais sobre sua própria abordagem filosófica. Ele admirou o reconhecimento de Hegel da dimensão histórica do pensamento filosófico, mas rejeitou as formas especulativas e metafísicas com que desenvolveu essa relação. Como os neokantianos, Dilthey propôs um retorno ao ponto de vista mais focado de Kant, mas não sem também levar em conta as aspirações emancipatórias mais elevadas e as perspectivas mais amplas de pensadores posteriores como Fichte, Herder e Hegel.

Dilthey caracterizou sua própria visão expansiva da filosofia como aquela que estabelece relações integrais com todas as disciplinas teóricas e práticas históricas que tentam dar sentido ao mundo. Em vez de demarcar as fronteiras que separam a filosofia de outras formas de abordar a vida, Dilthey concebe sua tarefa crítica como a de articular as estruturas gerais que definem o espírito humano em geral. Relativamente cedo em sua carreira, a filosofia é definida como “uma ciência experimental dos fenômenos espirituais” que busca “conhecer as leis que regem os fenômenos sociais, intelectuais e morais” (1867/GS.V, 27). A filosofia deve procurar preservar o alcance que idealistas como Fichte, Schelling e Hegel lhe deram, mas deve fazê-lo recuperando o rigor kantiano perdido e procedendo empiricamente.

Esses objetivos, conforme formulados na palestra inaugural que Dilthey deu em 1867 ao assumir sua primeira cátedra em Basel, já estavam prefigurados em seus primeiros diários. Assim, em 1859, Dilthey escreveu que uma nova Crítica da Razão deve proceder com base nas leis e impulsos psicológicos dos quais derivam a arte, a religião e a ciência. Todos os sistemas intelectuais são meras cristalizações de esquemas mais genéricos enraizados na vida (JD, 80).

O primeiro Dilthey concebeu seu objetivo como uma ampliação do projeto crítico que fundamentaria as ciências humanas como Kant havia fundamentado as ciências naturais. Sua esperança então era que as ciências humanas fossem capazes de chegar a explicações legítimas, assim como as ciências naturais. Até pelo menos 1887, quando publicou sua *Poética*, Dilthey estava confiante de que era possível chegar a explicações internas da criatividade humana. Ele mesmo formulou três leis da metamorfose imaginativa para explicar o efeito edificante que os poetas

podem ter sobre nós. Dilthey as resume como as leis de exclusão, intensificação e conclusão.

Mesmo na experiência cotidiana, as imagens são transformadas excluindo o que não interessa mais e intensificando o que resta com base em nossos interesses presentes. Mas o que distingue as imagens poéticas é que elas também são completadas pelas preocupações gerais da vida de uma psique poderosa.

Através de seus esforços para elaborar uma espécie de psicologia *gestaltista* que poderia enquadrar esta terceira lei da conclusão imaginativa, Dilthey veio modificar algumas de suas suposições básicas. Ele percebeu que o nexó psíquico geral de um indivíduo não era um quadro contextual suficiente para explicar a experiência humana. Nossa experiência só pode ser compreendida descrevendo-a como um continuum que é gradualmente adquirido ao longo do tempo. O que ele chama de "nexo psíquico adquirido" está historicamente inserido em um mundo social. Isso significa que nosso acesso à história é muito mais direto do que nosso acesso à natureza. Sentimo-nos parte da história enquanto a natureza se distancia cada vez mais de nós.

Embora Dilthey ainda esteja disposto a aceitar que os objetos da experiência externa são fenomenais, ele não aceita mais a tese kantiana de que os conteúdos da experiência interna também são fenomenais. A experiência interior é reconcebida como experiência vivida (*Erlebnis*) que é real e o tempo que nos relaciona com a história não é apenas a forma ideal que Kant havia exposto para a natureza.

Essa segunda fase do pensamento de Dilthey é caracterizada por uma ênfase na realidade da experiência vivida e na compreensão imediata da vida humana que ela torna possível. É nas "*Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*" de 1894 que Dilthey elabora sua distinção

explicação-compreensão. "Explicamos através de processos puramente intelectuais, mas compreendemos através da cooperação de todos os poderes da mente ativados pela apreensão" (1894/SW.II, 147).

Doravante, as ciências humanas serão concebidas como primariamente preocupadas com a compreensão do significado da ação e interação humanas. Também central para esta segunda fase do pensamento de Dilthey é o ensaio "*A origem de nossa crença na realidade do mundo externo e sua justificação*" de 1890. Nosso acesso inicial ao mundo externo não é inferencial, mas é sentida como resistência à vontade. O mundo da experiência vivida não é meramente uma representação teórica, mas está diretamente presente para nós como valores que incorporam e são relevantes para nossos propósitos. A ênfase no sentimento e imediatismo nesta segunda fase equivale a uma rejeição da abordagem dialética de Hegel.

Se a primeira fase foi caracterizada pela busca de explicações internas e a segunda fase pela compreensão direta, a terceira fase pode ser caracterizada pela necessidade de interpretação. Pode-se dizer que essa fase final abrange a última década da vida de Dilthey até sua morte em 1911. Ela começa com a constatação no ensaio "*A ascensão da hermenêutica*" de 1900 de que a inteligibilidade interna da experiência vivida ainda não constitui compreensão total. A autocompreensão também deve ser mediada de fora. A forma como nos expressamos, seja na comunicação ou na ação, é um intermediário crucial na definição de nós mesmos. A compreensão só pode ser confiável se proceder através da interpretação das objetivações humanas.

Assim, entendemos a nós mesmos não por meio da introspecção, mas por meio da contextualização histórica. É nesta última fase de seu pensamento que Dilthey, que agora ocupava a cadeira que Hegel ocupou

em Berlim, revive a teoria do espírito objetivo de seu predecessor como o meio que nos relaciona com o passado. Em 1906, Dilthey publicou uma obra seminal sobre o jovem Hegel - *A história da juventude de Hegel* - que fez uso de fragmentos teológicos e políticos recentemente descobertos. Esses fragmentos iniciais desconhecidos revelaram a genialidade histórica de Hegel antes de ser constrangida pela sistematização dialética à qual Dilthey sempre se opôs. O aluno de Dilthey, Herman Nohl, ajudou a decifrar alguns desses fragmentos e os publicou. Nohl também editou um volume dos escritos de Dilthey sobre a história do idealismo alemão, voltando a Kant, Beck e Fichte e levando a contemporâneos de Hegel como Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer e Fries.

b. O pano de fundo religioso da filosofia de Dilthey

Dilthey seguiu a tradição familiar iniciando seus estudos universitários em Heidelberg em teologia. Lá ele também foi apresentado aos sistemas filosóficos dos idealistas por Kuno Fischer. Como Fischer foi acusado de ser panteísta, seu direito de ensinar foi retirado em 1853. Dilthey então se mudou para a Universidade de Berlim, onde ficou sob a influência de dois alunos de Friedrich Schleiermacher, Friedrich Adolf Trendelenburg e August Boeckh.

Cada vez mais, Schleiermacher tornou-se o foco dos interesses de Dilthey. Em 1859, ele foi convidado a completar a edição das cartas de Schleiermacher. Naquele ano, a Sociedade Schleiermacher também organizou um concurso de redação. A submissão de Dilthey intitulada "*O sistema hermenêutico de Schleiermacher em relação à hermenêutica protestante primitiva*" (1860, SW.IV, 33-227), recebeu o primeiro prêmio e levou a uma segunda comissão, a saber, escrever a biografia de

Schleiermacher. O primeiro volume desta biografia foi publicado em 1870. Ele coloca Schleiermacher não apenas em seu cenário teológico, mas também no contexto dos movimentos literários e filosóficos que ocorreram em Berlim de 1796 a 1807. A obra mostra os próprios interesses crescentes de Dilthey em questões estéticas e filosóficas. Ele também escreveu sua dissertação sobre a ética de Schleiermacher.

Como estudante de teologia, Dilthey começou a estudar muitas das primeiras formulações da cosmovisão cristã que, embora nunca concluídas, continuaram a influenciar seus escritos subsequentes. Em 1860, Dilthey escreve que

é meu chamado apreender a natureza mais íntima da vida religiosa na história e trazer isso à atenção de nossos tempos que são movidos exclusivamente por questões de estado e ciência. (JD, 140)

Isso significa buscar a religiosidade não tanto em suas práticas institucionais e em suas doutrinas teológicas, mas nos recessos da experiência humana. Na mesma linha, ele afirma que é necessário recuperar a “visão de mundo religioso-filosófica que está enterrada sob as ruínas de nossa teologia e filosofia” (JD, 140).

Dilthey concebe a experiência religiosa como uma extensão do sentimento de dependência absoluta de Schleiermacher. É uma experiência total que entrelaça um sentimento de dependência com a consciência de uma capacidade de nos elevarmos. A experiência religiosa é considerada um pano de fundo duradouro e um acompanhamento da vida intelectual humana. A religião se manifestou de muitas formas, como representações míticas, ideias místicas de revelação e redenção humana, doutrinas teológicas e teorias metafísicas. Por causa de sua ênfase em eventos meteorológicos (1883/SW I, 450), Dilthey via o mito como uma

teoria científica primitiva que comprometia a genuína religiosidade dos sentimentos místicos.

Mais tarde, ao refletir sobre a natureza das cosmovisões, Dilthey ocasionalmente retornaria ao problema da religião. O que distingue a cosmovisão religiosa das cosmovisões artísticas e filosóficas é que ela relaciona o visível com o invisível, a vida com nossa consciência da morte. Em uma impressionante passagem tardia, Dilthey escreve que quando a vida é vivida religiosamente e

de acordo com sua verdadeira natureza - cheia de dificuldades e uma mistura singular de sofrimento e felicidade por toda parte - <somos> apontados para algo estranho e desconhecido, como se viesse de fontes invisíveis, algo <pressionando> a vida de fora, mas vindo de suas próprias profundezas. (ca. 1910/SW.III, 285)

A mesma perspectiva não transcendente da religião pode ser encontrada no último ensaio de Dilthey, escrito nos últimos dias de sua vida em 1911, quando estava de férias nas Dolomitas. Este ensaio sobre "*O problema da religião*" aponta para o fato de que o Iluminismo tornou cada vez mais difícil reconhecer os aspectos místicos da experiência religiosa. Os pensadores iluministas consideravam a experiência mística como irracional.

Mas, de acordo com Dilthey, Schleiermacher foi capaz de evitar essa acusação de irracionalismo ao relacionar aspectos centrais da experiência religiosa com os insights da filosofia transcendental. Em vez de interpretar o sentimento místico de comunhão como uma união esotérica com um Deus transcendente, Schleiermacher o explica como uma consciência geral sintonizada com a coerência invisível das coisas aqui embaixo (1911/SW.VI,304-05). Ele dá uma leitura transcendental do que é intuído e sentido no humor religioso, transformando-o em um princípio de vida

criativo. Enquanto tradicionalmente o misticismo tendia a desvalorizar nossa vida neste mundo, o misticismo de Schleiermacher é visto como afirmando isso.

2. Principais obras filosóficas de Dilthey

a. A década de 1880: ampliando o quadro crítico

A primeira grande obra teórica de Dilthey é a *Introdução às Ciências Humanas* de 1883. As ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) abrangem tanto as humanidades quanto as ciências sociais. Eles variam de disciplinas como filologia, estudos literários e culturais, religião e psicologia, até ciência política e economia. Dilthey insiste em que as ciências humanas sejam relacionadas não por alguma construção lógica da ordem de Auguste Comte ou Mill, mas por meio de considerações reflexivas que levem em conta sua gênese histórica. Dilthey escreve que

as ciências humanas como existem e como são praticadas de acordo com a razão das coisas que estiveram ativas em sua história... contêm três classes de afirmações. (1883/SW.I, 78)

Estas são 1) afirmações descritivas e históricas, 2) generalizações teóricas sobre conteúdos parciais e 3) julgamentos avaliativos e regras práticas. As ciências humanas são de natureza mais obviamente normativa do que as ciências naturais, para as quais bastam as normas formais relacionadas à investigação objetiva. O fato de as ciências humanas serem forçadas a confrontar questões normativas substantivas coloca um limite no tipo de regularidades teóricas que podem ser estabelecidas nas ciências humanas. Dado o papel central que os seres humanos desempenham no mundo sócio-histórico, a compreensão da individualidade é tão importante nas ciências humanas quanto as explicações que podem ser encontradas por meio de generalizações.

Mas a ciência humana da psicologia, que lida com seres humanos individuais, não pode examiná-los separados das interações com a sociedade. "O homem como fato anterior à história e à sociedade é uma ficção" (1883/SW.I, 83). Isso significa que a psicologia pode ser uma ciência humana fundamental apenas se for concebida como sendo principalmente descritiva. Explicações psicológicas ainda podem ser possíveis, mas apenas partindo de uma base não hipotética que descreva como nossa experiência assimila características sociais e culturais. Muitos traços de caráter humano não são puramente psicológicos. Assim, quando falamos de uma pessoa como parcimoniosa, estamos combinando características econômicas e psicológicas.

Os seres humanos individuais são importantes para a compreensão da história, mas em vez de torná-los os blocos de construção monádicos da história, eles devem ser considerados como pontos de interseção de muitas forças. Somente uma abordagem multidisciplinar da história humana pode fazer justiça. *Qua* seres vivos conscientes, os indivíduos são os portadores da história, mas também são os produtos da história. Os indivíduos não são átomos autossuficientes. Mas também não devem ser considerados como engolidos por comunidades abrangentes como nações ou povos. Os conceitos que postulam a alma de um povo "não são mais utilizáveis na história do que o conceito de força vital na fisiologia" (1883/SW.I, 92). A desconfiança daqueles que postulam entidades autossuficientes como nações e povos levou Dilthey a se distanciar do nacionalismo de seu contemporâneo Heinrich von Treitschke e a se aliar a um reformismo político remanescente de Kant e Wilhelm von Humboldt.

Dilthey concebe a maioria das ciências humanas como analisando as interações humanas em um nível que pode mediar entre a iniciativa individual e a tradição comunitária. Essas ciências tratam do que ele chama

de "sistemas culturais" e "organizações externas da sociedade". Os sistemas culturais são associações às quais os indivíduos se juntam voluntariamente para determinados propósitos que só podem alcançar através da cooperação. Esses sistemas são culturais no sentido mais amplo possível e incluem todos os aspectos de nossa vida social. Eles podem ser de natureza política, econômica, artística, científica ou religiosa e normalmente não são vinculados por interesses nacionais ou outros interesses abrangentes.

As organizações externas da sociedade, em contraste, são aquelas estruturas institucionais mais controladoras, como uma família e um estado em que nascemos. Aqui "causas duradouras unem as vontades de muitos em um único todo" (1883/SW.I, 94) dentro do qual relações de poder, dependência e propriedade podem ser estabelecidas. É importante cruzar sistemas culturais de referência e organizações institucionais. Os pensadores iluministas se concentraram em sistemas culturais, como academias científicas e seu potencial alcance universal, negligenciando como a maioria das instituições educacionais é controlada pelas autoridades locais.

Embora Dilthey tenha recebido seu treinamento de membros da Escola Histórica, ele reconheceu que muitos deles foram igualmente unilaterais ao enfatizar as organizações institucionais distintas que separam diferentes povos, ignorando o papel das generalizações possibilitadas pela análise dos sistemas culturais.

Dilthey pretende combinar essas duas abordagens para liberalizar a perspectiva historicista e dar-lhe um rigor metodológico. Para entender o papel do direito na vida histórica, devemos considerá-lo tanto como um sistema cultural que enquadra questões jurídicas em termos universais

quanto como uma organização externa da sociedade que os examina em termos de leis positivas de instituições particulares.

A Escola Histórica errou ao considerar os indivíduos completamente subordinados aos laços da família e do Estado e ao pensar que as leis positivas das instituições definem toda a realidade da vida. A autoridade do estado "abrange apenas uma certa porção... do poder coletivo da população" e mesmo quando o poder do estado exerce uma certa preponderância, só pode fazê-lo "através da cooperação de impulsos psicológicos" (1883/SW.I, 132).

No prefácio da *Introdução às Ciências Humanas*, Dilthey se refere ao seu projeto como uma Crítica da Razão Histórica. Podemos agora ver que isso é antes de mais nada uma crítica da tese metafísica de que pode haver uma abrangente "estrutura explicativa universal para todos os fatos históricos" (1883/SW.I, 141). Se as explicações universais devem ser possíveis tanto para a história quanto para a natureza, então devemos reconhecer que elas só são possíveis para correlacionar conteúdos parciais da realidade. A razão pela qual as ciências naturais têm sido tão bem-sucedidas em descobrir as leis causais da natureza é que elas abstraem do escopo total do mundo externo.

As condições procuradas pela explicação mecanicista da natureza explicam apenas parte dos conteúdos da realidade externa. Este mundo inteligível de átomos, éter, vibrações, é apenas uma abstração calculada e altamente artificial do que é dado na experiência exterior e vivida. (1883/SW.I, 203)

As ciências humanas não podem construir de forma semelhante um mundo fenomenal abstrato que se concentre em processos físicos e químicos e apele para elementos atômicos ou mesmo subatômicos hipotéticos. Cabe às ciências humanas lidar com as redes mais complexas

do mundo histórico e os dados reais dos seres humanos. Explicações adequadas ao mundo histórico exigirão uma análise dos múltiplos conteúdos parciais relevantes em um contexto particular. Segundo Dilthey, as ciências humanas devem substituir a metodologia abstrata das ciências naturais por uma contraparte analítica.

A abstração se distingue da análise porque a primeira destaca *um* fato e desconsidera os outros, enquanto a segunda busca apreender a maioria dos fatos que constituem os fatores de um todo complexo. (1880-1893/SW.I, 433)

Quanto mais fatos as explicações buscam correlacionar, mais limitado deve ser seu escopo. Assim, as leis a serem descobertas nas ciências humanas não se aplicarão à história em geral, mas apenas a sistemas culturais específicos ou organizações institucionais. Pode ser possível chegar a leis causais do crescimento econômico, do progresso científico ou do desenvolvimento literário, mas não às leis históricas abrangentes do progresso humano.

Até agora, Dilthey defendeu uma relativa independência das ciências humanas *vis-à-vis* as ciências naturais mais bem estabelecidas. No entanto, a partir da perspectiva transcendental que considera as condições que nossa consciência traz à experiência, as ciências humanas devem reivindicar uma prioridade reflexiva. A percepção de que as ciências humanas não apenas determinam o que é – como fazem as ciências naturais – mas também fazem julgamentos de valor, estabelecem objetivos e prescrevem regras, revela que elas estão muito mais diretamente relacionadas à realidade plena da experiência vivida. O eu-penso kantiano que é a base da cognição conceitual (*Erkenntnis*) das ciências naturais deriva realmente de um conhecimento direto (*Wissen*) enraizado no pensamento-sentimento-vontade mais inclusivo de Dilthey da experiência

vivida (ver 1883/SW.I, 228, e 1880-93/SW.I, 263-68). As ciências naturais apenas constroem um mundo fenomenal ou ideal que se abstrai do nexo real da experiência vivida. O mundo formado pelas ciências humanas é a realidade histórico-social da qual os seres humanos participam. É um mundo real que está diretamente possuído ou presente no que Dilthey chama de *Innewerden*. Este termo às vezes foi traduzido como “consciência interior”, mas é melhor traduzi-lo como “consciência reflexiva” para indicar como as coisas estão lá para nós.

A consciência reflexiva é um modo de consciência pré-reflexivo e indicial que “não coloca um conteúdo contra o sujeito da consciência (não o reapresenta)” (1880-1893/SW.I, 253). É o *know-how* (saber-fazer) direto de que a realidade está presente para mim antes de qualquer uma das distinções reflexivas ato-conteúdo, interno-externo ou sujeito-objeto que caracterizam o mundo representacional da cognição conceitual.

As ciências humanas devem manter a presença original dessa realidade diretamente conhecida, mesmo quando passam a usar as ferramentas intelectuais da cognição conceitual em sua análise de conteúdos parciais. A maneira como o mundo histórico é representado e analisado deve, de alguma forma, ainda refletir a maneira como a história foi vivida. A compreensão final (*Verstehen*) visada pelas ciências humanas de Dilthey deve valer-se de todas as nossas capacidades e deve ser distinguida da mera compreensão intelectual e abstrata (*Verstand*) das ciências naturais de Kant.

Na tentativa de transmitir a riqueza e profundidade da experiência vivida, as ciências humanas também devem considerar a contribuição das artes. A estética constitui um importante sistema cultural na medida em que pode fornecer um sentido de como as artes podem contribuir para a compreensão humana em geral. A *Poética* de Dilthey de 1887 representa

um esforço para desenvolver certos conceitos psicológicos para explicar o funcionamento da imaginação poética. Mesmo na vida cotidiana, as imagens que extraímos da experiência estão sujeitas à metamorfose.

Com o tempo, todas as nossas imagens são transformadas, pois “a mesma imagem não pode mais retornar do que a mesma folha pode voltar a crescer em uma árvore na primavera seguinte” (1887/SW.V, 102). A primeira lei da metamorfose envolve a exclusão dos constituintes das imagens que não são valiosos para nós. Nem todo eleitor preso merece ser lembrado. De acordo com Dilthey, não apenas absorvemos passivamente todas as impressões que surgem em nosso caminho. Filtramos o que não vale a pena perceber por um processo de apercepção. Essa apercepção é guiada pelo que se chama de “nexo adquirido da vida psíquica”. Como esse nexo gradualmente adquirido difere para cada sujeito, o processo de exclusão nunca tem o mesmo resultado.

Parte do que não foi excluído pela primeira lei da metamorfose imaginativa pode então se tornar o foco de atenção especial. De acordo com a segunda lei da metamorfose imaginativa de Dilthey, “as imagens são transformadas quando se expandem ou se contraem, quando a intensidade das sensações que as compõem é aumentada ou diminuída” (1887/SW.V, 102). Tal mudança de intensidade pode se aplicar tanto à imaginação reprodutiva da memória comum quanto à imaginação produtiva de poetas ou romancistas.

No primeiro caso da memória, um aumento de intensidade tende a ser tanto uma função de um interesse prático presente quanto de uma experiência adquirida. No último caso da imaginação dos poetas, é mais provável que um aumento de intensidade seja regulado principalmente por seu nexo psíquico geral adquirido. O que distingue a imaginação dos grandes poetas segundo Dilthey é sua capacidade de ignorar as distrações

constantes e os interesses mundanos da vida cotidiana. Somente eles podem desdobrar imagens de uma forma que reflita nossos valores humanos gerais.

A terceira lei da metamorfose imaginativa envolve sua conclusão, pela qual Dilthey quer dizer um processo “pelo qual algo externo é animado por algo interno ou algo interno se torna visível e intuível por algo externo” (1887/SW.V, 104). Em conclusão, há uma interpenetração entre o sentimento interno e a percepção externa, de modo que o próprio núcleo de uma imagem pode simbolizar o nexó psíquico geral adquirido. Dilthey escreve,

Somente quando todo o nexó psíquico adquirido se torna ativo é que as imagens podem ser transformadas a partir dele: inúmeras, imensuráveis, quase imperceptíveis mudanças ocorrem em seu núcleo. E assim a completude do particular origina-se da plenitude da vida psíquica. (1887/SW.V, 104)

Esta última lei da conclusão imaginativa aplica-se apenas aos artistas e permite-lhes articular o significado essencial das situações de vida - através deles chegamos a ver o que é típico na vida. Essas leis de metamorfose são concebidas como explicativas na medida em que apelam para um nexó psíquico geral adquirido como seu contexto último. Mas um relato descritivo mais abrangente mostra que essas leis são um tanto esquemáticas e incapazes de captar todas as mudanças qualitativas que resultam em nossa compreensão do mundo de maneira mais geral. E por essa razão Dilthey se afasta das explicações puramente psicológicas depois de 1887. No ensaio “*Três Épocas da Estética Moderna*” de 1892, ele redescreve a metamorfose imaginativa de forma mais estrutural. Diz-se que um pintor de retratos ordena a estrutura do que é percebido objetivamente

em torno de um ponto especialmente perceptível, que chamarei de ponto estético da impressão. Cada rosto cuidadosamente observado é entendido com base em tal impressão dominante... Com base nessa impressão e na memória repetida, os traços indiferentes são excluídos, enquanto os traços reveladores são enfatizados e os refratários, desenfaturados. O todo restante é unificado cada vez mais decisivamente. (1892/SW.V, 217)

Agora exclusão, intensificação e conclusão unificadora são entendidas como parte de um processo de articulação da estrutura de nossa experiência da realidade.

b. A década de 1890: o entendimento como articulação estrutural

Essa nova abordagem estrutural mais descritiva é inaugurada no ensaio "*A origem de nossa crença na realidade do mundo externo e sua justificação*" de 1890. Aqui Dilthey escreve que a estrutura de toda vida psíquica consiste em impressões "evocando reações intencionais no sistema de nossos impulsos e os sentimentos ligados a eles" (1890a/SW.II, 14). Em vez de basear nosso sentido inicial de um mundo externo em inferências teóricas de efeitos a causas, ele o enraíza em uma resistência sentida à vontade. Mas a resistência deve ser internalizada como uma restrição de uma intenção volitiva para que ela signifique a existência de algo independente.

Assim, Dilthey não está apenas substituindo um fenomenalismo representacional por um realismo perceptivo direto. Cada processo perceptivo tem "um lado interno" que envolve "uma energia e um tom afetivo derivados de esforços internos que o conectam à nossa própria vida" (1890a/SW.II, 14). Todos os aspectos de nossa própria vida são postos em jogo conforme respondemos ao mundo.

Em 1894, Dilthey publicou suas "*Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*" e estabeleceu como ela difere das psicologias explicativas tradicionais. Ele admite que mesmo uma psicologia descritiva buscará explicar as relações causais da vida, mas que deve diferir da psicologia explicativa por não tentar "derivar uma cognição abrangente e transparente dos fenômenos psicológicos a partir de um número limitado de elementos univocamente determinados" (1894/SW.II, 116). Ao contrário dos associacionistas, Dilthey não postulará impressões simples e estáveis que são então combinadas em ideias mais complexas. Eles introduzem elementos hipotéticos desnecessários nos fundamentos da psicologia.

Em psicologia, é precisamente a conexão que é originariamente e continuamente dada na experiência vivida: a vida se apresenta em toda parte apenas como um continuum ou nexos. (1894/SW.II, 119-20)

É tarefa de uma psicologia descritiva e analítica explicar como diferentes processos convergem no nexos da consciência. Esse nexos é vivido e deve ser distinguido do nexos psíquico global adquirido discutido anteriormente. O nexos vivido está disponível para a consciência reflexiva e pode ser descrito como um processo contínuo. A análise então mostra que esse processo tem uma estrutura transversal bastante uniforme. Quase todo estado momentâneo de consciência pode ser visto "contendo simultaneamente algum tipo de representação, sentimento e desejo" (1894/SW.II, 173).

Se fôssemos seres meramente representacionais, as condições da vida psíquica seriam meramente causais. Mas, ao mesmo tempo, estimamos o valor do que representamos por meio do sentimento.

Uma vez que as condições externas evocam uma sensação de pressão ou intensificação na esfera do sentimento, surge um esforço para manter ou modificar um determinado estado. (1894/SW.II, 177)

O interesse do sentimento que se liga aos aspectos do vivido nos permite valorizá-los como favoráveis ou desfavoráveis à nossa existência e prepara o terreno para a vontade de possivelmente agir a partir deles.

Na medida em que as partes [do nexu experiencial] estão conectadas estruturalmente de modo a vincular a satisfação das pulsões e a felicidade e rejeitar o sofrimento, chamamos esse nexu de intencional. É apenas na estrutura psíquica que o caráter de intencionalidade é originalmente dado, e quando o atribuímos a um organismo ou ao mundo, esse conceito é transferido apenas da experiência interior vivida. Toda relação de partes com um todo atinge o caráter de intencionalidade a partir do valor que nela se realiza. Esse valor é experimentado apenas na vida dos sentimentos e pulsões. (1894/SW.II, 178)

A vida psíquica não é construída sinteticamente a partir de elementos discretos, mas é sempre um continuum que está constantemente se diferenciando de dentro. Ao descrever e analisar esse continuum, Dilthey revela a amplitude e a profundidade de seu escopo e o articula como um nexu estrutural. E ao considerar o desenvolvimento temporal desse nexu, ele define ainda mais sua intencionalidade. Embora os subsistemas cognitivo e volitivo da vida mental possam postular fins externos, o nexu afetivo e psíquico geral exhibe o que Kant chamou de intencionalidade sem um propósito determinante. O nexu psíquico global adquirido exhibe uma teleologia que não postula nenhum *telos final* ao qual todos os estágios anteriores devem ser incluídos. A intencionalidade da vida mental é imanente e adaptativa, em vez de externa e predeterminada. Cada etapa da nossa vida pode ser entendida como uma época com o seu valor distintivo.

Nada pode ser mais errôneo do que considerar a maturidade como a meta do desenvolvimento que constitui a vida e, assim, transformar os primeiros anos em mero meio. Como esses anos poderiam servir de meio para uma meta que em cada caso é tão incerta? Em vez disso, faz parte da natureza da vida esforçar-se para preencher cada momento com uma riqueza de valor. (1894/SW.II, 189)

Outra tarefa da psicologia descritiva e analítica de Dilthey é mostrar como o desenvolvimento do nexos psíquico produz a individuação da vida humana. A individualidade não é concebida em termos de qualidades únicas de que somos dotados, mas como algo que cada um de nós adquire historicamente. Ele está incorporado no que foi referido anteriormente como um nexos psíquico adquirido de um sujeito e é articulado apenas gradualmente. Mesmo quando as pessoas compartilham as mesmas qualidades, sua intensidade relativa será diferente.

Às vezes, as qualidades estão presentes em uma extensão tão pequena que são, de fato, imperceptíveis. Qualidades proeminentes, no entanto, tendem a reforçar certas qualidades relacionadas e suprimir outras. Cada indivíduo pode assim ser entendido como uma configuração estrutural de um conjunto de qualidades dominantes em tensão com algumas qualidades subordinadas. Essa tensão pode não ser resolvida por um longo tempo até que finalmente seja alcançada alguma articulação ou Gestalt que defina o caráter de uma pessoa. Dilthey dá o exemplo de uma forte ambição que leva alguém a gradualmente superar a timidez em público. Uma vez que uma pessoa reconhece que a baixa autoconfiança ao falar em público impede que um objetivo importante seja alcançado, essa pessoa pode começar a cultivar as qualidades necessárias.

A resposta inicial à psicologia descritiva de Dilthey foi mista. Hermann Ebbinghaus escreveu uma revisão extensa que afirmava que Dilthey ainda

se baseia em hipóteses e que as diferenças entre as psicologias explanativa e descritiva são mínimas. Dilthey defendeu sua posição mostrando que nunca pretendeu banir completamente as hipóteses explicativas da psicologia, apenas de seus fundamentos descritivos. Mais tarde, Husserl lamentou que a crítica de Ebbinghaus o tenha desviado de ler essa antecipação “genial” da fenomenologia até muito mais tarde.

Outro tipo de crítica veio dos neokantianos, a maioria dos quais queria divorciar completamente a filosofia da psicologia. Em 1894, o neokantiano Wilhelm Windelband da Escola Baden fez uma palestra na qual afirmava que a psicologia não tinha relevância real para as ciências históricas e deveria ser considerada uma ciência natural e não uma ciência humana. Windelband vê a psicologia como uma busca por leis, assim como as ciências naturais fazem e os estudos históricos como interessados em padrões únicos.

Assim, ele propôs que as ciências naturais são nomotéticas e as ciências históricas ou culturais ideográficas. Dilthey, por sua vez, rejeitou a distinção de Windelband ao mostrar que muitas ciências naturais têm elementos ideográficos e muitas ciências humanas, como a linguística e a economia, têm objetivos nomotéticos. Além disso, Dilthey argumentou que a descrição de dados históricos singulares só se torna significativa se entendida no quadro de regularidades: “O que é mais característico das ciências humanas sistemáticas é a conexão do geral e do individual” (1895-6/SW.II, 227). Não só as considerações universais são tão importantes quanto a especificidade ideográfica, mas também a compreensão da individualidade não é possível sem referência a algum contexto mais amplo.

c. 1900-1911: Compreensão Histórica e Hermenêutica

Interpretação de Fora para Dentro

Pode-se dizer que a fase final da filosofia de Dilthey começou na virada do século XX com seu ensaio "*A ascensão da hermenêutica*". Enquanto o primeiro ensaio premiado sobre a hermenêutica de Schleiermacher tinha sido mais focado na interpretação textual e teológica, o novo ensaio faz da hermenêutica um elo de ligação entre a filosofia e a história. Dilthey argumenta que o estudo da história só pode ser confiável se for possível elevar a compreensão do que é singular ao nível de validade universal. Aqui ele também chega à conclusão de que a experiência interior através da qual obtenho consciência reflexiva de minha própria condição nunca pode, por si só, levar-me à consciência de minha própria individualidade. Eu experimento o último apenas através de uma comparação de mim mesmo com os outros. (1900/SW.IV, 236)

Os outros não podem ser considerados meras extensões de mim mesmo. Eles são acessíveis a mim apenas do lado de fora. É tarefa do entendimento conferir "um dentro" ao que é dado inicialmente como "um complexo de signos sensoriais externos" (1900/SW.IV, 236).

Enquanto até então se supunha que a inteligibilidade da experiência vivida nos daria uma compreensão de nós mesmos, agora Dilthey afirma que podemos nos compreender apenas por meio de nossas objetivações. A compreensão de si exige que eu me aproxime como os outros, ou seja, de fora para dentro.

O processo de compreensão, na medida em que é determinado por condições e meios epistemológicos comuns, deve ter em toda parte as mesmas características. (1900/SW.IV, 237)

Na medida em que as regras podem guiar a compreensão das objetivações da vida, elas tornam possível uma teoria da interpretação. Hermenêutica é a teoria da interpretação que se relaciona com todas as objetivações humanas – isto é, não apenas a fala e a escrita, mas também expressões artísticas visuais, gestos físicos mais casuais, bem como ações ou atos observáveis.

Essa nova perspectiva hermenêutica que aborda o interior a partir do exterior também altera a concepção de estrutura psíquica de Dilthey. No primeiro dos três *"Estudos Rumo à Fundação das Ciências Humanas"* datado de 1904-9, Dilthey considera o que as expressões linguísticas podem nos ensinar sobre a intencionalidade da consciência. Não mais apenas explicando a amplitude da vida psíquica por meio do entrelaçamento de atos de cognição, sentimento e vontade, Dilthey usa expressões como "estou preocupado com alguma coisa" para revelar a estrutura referencial de uma experiência vivida. Os atos psíquicos possuem conteúdos que se relacionam com os objetos do mundo por meio do que Dilthey chama de posturas atitudinais. Essas atitudes de julgamento em relação ao mundo são

número indefinido. Pedir, acreditar, presumir, reivindicar, ter prazer, aprovar, gostar e seu oposto, desejar, desejar e querer são tais modificações da atitude psíquica. (1904-9/SW.III, 43)

Essas atitudes e posturas de julgamento não são apenas cognitivas, mas pré-delineiam algo mais abrangente, que pode ser chamado de "conhecimento reflexivo" para distingui-lo do conhecimento direto da experiência vivida e da consciência reflexiva. Esse conhecimento reflexivo julgador (*Wissen*) acrescenta à cognição conceitual (*Erkenntnis*) da realidade uma "posição de valores" e "a determinação de propósitos e o estabelecimento de regras". (1904-9/SW.III, 25)

Enquanto o tipo de epistemologia (*Erkenntnistheorie*) estabelecido por Kant e outros é suficiente para as ciências naturais, as ciências humanas requerem uma teoria mais vigorosa do conhecimento (*Teoria do Conhecimento*). O conhecimento deve ser “diferenciado de uma mera representação, presunção, questão ou suposição pelo fato de que um conteúdo aparece aqui com um senso de necessidade objetiva” (1904-9/SW.III, 27-28). Essa necessidade objetiva deve ser localizada na evidência que acompanha o pensamento que é devidamente executado e atinge seu objetivo seja através da realidade auto-dada da experiência vivida ou da “dada que nos liga a uma percepção externa” (1904-9/SW. III, 28).

Para as ciências humanas, as coisas no mundo não são meramente apreendidas cognitivamente como objetos fenomenais, mas conhecidas como reais para nossas preocupações com a vida (*Lebensbezüge*). Pensando nos manuscritos inacabados em seu escritório, Dilthey escreve no *Segundo Estudo Rumo à Fundação das Ciências Humanas*:

Estou cansado de tanto trabalhar; depois de revisar meus arquivos, preocupo-me com seus conteúdos inacabados, cuja conclusão exige de mim um trabalho incalculavelmente maior. Todo esse “sobre”, “de” e “para”, todas essas referências do que é lembrado ao que é vivido, enfim, todas essas relações internas estruturais, devem ser apreendidas por mim, pois agora quero apreender a plenitude exaustivamente da experiência vivida. E, justamente para esgotá-la, devo regredir ainda mais na rede estrutural às memórias de outras experiências vividas. (1904-9/SW.III, 50)

Toda tentativa de caracterizar uma experiência vivida leva além dela a outras experiências estruturalmente relacionadas que a fundamentam. Isso envolve não apenas um processo observacional de atenção voluntária, mas

também um involuntário “ser puxado pelo próprio estado de coisas” (1904-9/SW.III, 51) para outras partes constituintes do nexos do conhecimento humano.

Alguns desses refinamentos incorporados ao programa descritivo de Dilthey foram inspirados na leitura das *Investigações Lógicas* de Husserl (1900-01). Dilthey segue especificamente Husserl em seu relato de como a linguagem contribui para a “apreensão significativa” (1904-9/SW.III, 60). Ao ler palavras, não as representamos como meros conjuntos de letras, mas preenchemos seu significado representando seus objetos. Há uma relação estrutural triádica entre o conteúdo intuitivo de uma expressão linguística, um ato que lhe dá sentido, e o objeto que corporifica esse sentido como aquilo que é expresso.

Mas enquanto a fenomenologia de Husserl focava nas estruturas conceituais da apreensão objetiva, Dilthey dá igual atenção às estruturas sentidas do que ele chama de “ter objetivo” (1904-9/SW.III, 66). Na apreensão objetiva, progredimos da atitude para os objetos, no ter objetivo, regredimos dos objetos para a atitude. Essa virada regressiva de fora para dentro incide sobre como os sentimentos devem ser interpretados. “Quer sintamos nosso próprio estado ou algum objeto, isso envolve apenas um estado de ser como um tipo de atitude... A maneira como esse estado de ser depende de objetos externos ou do estado do sujeito é obscurecida por uma atitude inversa que se perde na profundidade do sujeito” (1904-9/SW.III, 69).

Em vez de considerar os sentimentos meramente como estados subjetivos, como prazer ou desprazer, eles podem ser interpretados como atitudes que avaliam o que é dado na consciência como um avanço ou diminuição do estado de ser no mundo. Os sentimentos podem ser adicionados à nossa lista anterior de atitudes.

Sentimentos como atitudes nos permitem avaliar o mundo. Nossos valores expressam atitudes adjudicativas baseadas no sentimento. Embora a fixação de propósitos se fundamente na experiência vivida de valores, a vida dos sentimentos tem uma teleologia imanente que não a obriga a transpor-se ao desejo de agir. O nexó estrutural do querer é, portanto, diferente daquele do sentimento. Existem muitos sentimentos que evocam mais sentimentos do que o impulso de fazer algo em resposta a eles. Um sentimento de sofrimento pode, por exemplo, provocar uma espécie de autopiedade que espalha o sofrimento e provoca um estado de espírito “distintamente suave” (1904-9/SW.III, 76) que imobiliza.

A última atitude geral relevante para o nexó estrutural do conhecimento é a de querer. Nas experiências vividas de querer “possuímos uma consciência reflexiva de uma intenção de realizar um estado de coisas” (1904-9/SW.III, 82). Se chamarmos esse estado de coisas a ser realizado de “propósito”, então o que se espera desse propósito é algum tipo de satisfação.

Reinterpretando a Finalidade e Distinguindo a Compreensão Elementar da Compreensão Superior

A obra mais importante de Dilthey é *A formação (Aufbau) do mundo histórico nas ciências humanas* de 1910. Aqui Dilthey aplica o mesmo tipo de análise estrutural que o vimos desenvolver para a experiência vivida para a compreensão da história. As ciências humanas dão forma ao mundo histórico analisando os sistemas estruturais em termos dos quais os seres humanos participam da história. Na *Introdução às Ciências Humanas*, Dilthey havia concebido o nexó psíquico, os sistemas culturais e as organizações externas da sociedade como sistemas intencionais. Agora, um conceito de cobertura mais neutro é usado para capturar todas as

formas pelas quais as forças da vida podem convergir. Este é o conceito de "nexo ou sistema produtivo" (*Wirkungszusammenhang*).

Ora, a eficácia da vida e do mundo histórico deve ser entendida em termos de produtividade antes de qualquer análise causal ou teleológica ser aplicada. Os portadores da história, sejam eles indivíduos, culturas, instituições ou comunidades, são sistemas produtivos capazes de produzir valor, significado e, em alguns casos, realizar propósitos. Cada um deve ser considerado estruturalmente como centrado em si mesmo.

Os indivíduos podem ser estudados como sistemas produtivos psíquicos inerentemente relacionados uns aos outros, bem como a sistemas produtivos mais inclusivos que também estão em ação na história. Esses sistemas produtivos maiores surgem devido à necessidade de comunicação, interação e cooperação entre os indivíduos. Mas eles também podem ganhar vida própria e sobreviver aos indivíduos que os formaram e moldaram.

A *categoria de Wirkung* ou produtividade de Dilthey está na raiz da teoria de Gadamer da história produtiva (*Wirkungsgeschichte*) das obras de arte que lhes confere novos significados ao longo do tempo que excedem aqueles pretendidos por seus criadores. Na *Introdução às Ciências Humanas*, Dilthey não estava disposto a considerar os sistemas sociais intencionais como sujeitos ou portadores da história. Em *A formação do mundo histórico nas ciências humanas*, ele qualifica sua oposição à ideia de um sujeito transpessoal como a alma de um povo, desreificando-o como o espírito de um povo que deve ser considerado como uma questão lógica e não do que um assunto real. É possível considerar os sistemas produtivos cooperativos como sujeitos lógicos que transcendem os indivíduos sem colocá-los como sujeitos reais superempíricos.

Apesar dessa importância crescente concedida a sistemas culturais e organizações sociais mais abrangentes, Dilthey continua a insistir que os indivíduos que deles participam nunca são completamente submersos por eles. Isso ocorre porque qualquer sistema produtivo envolve apenas alguns aspectos de um indivíduo. Além disso, os indivíduos ativos em um sistema cultural muitas vezes colocam sua marca em seu modo de produtividade, de modo que não apenas a função racionalmente acordada do sistema seja alcançada. Resumindo esses dois pontos, Dilthey percebe uma dificuldade em conceituar as ciências desses sistemas culturais apenas em termos da ideia de propósitos:

Os indivíduos que cooperam em tal função pertencem ao sistema cultural apenas por meio dos processos pelos quais contribuem para a realização da função. No entanto, eles participam desses processos com todo o seu ser, o que significa que um domínio baseado apenas no propósito funcional do sistema nunca pode ser construído. Em vez disso, outros aspectos da natureza humana também estão constantemente trabalhando nesse domínio, complementando as energias dedicadas às funções do sistema. (1910/SW.III, 208)

Os indivíduos dão apenas parte de si mesmos a esses sistemas mais inclusivos, mas podem expressar todo o seu ser por meio dessa parte. Nenhum sistema cultural incorporará apenas os propósitos para os quais foi concebido. É por isso que é crucial reconhecer os sistemas intencionais como sistemas produtivos. Um nexos ou sistema produtivo pode ser intencional em um sentido geral sem cumprir um propósito determinado. Deve ser entendido de forma mais geral como a produção de objetivações que expressam valores humanos, bem como propósitos – deixando em aberto até que ponto objetivos específicos são alcançados. O importante é

como os valores e propósitos humanos se expressam nos sistemas produtivos e como seu significado deve ser compreendido.

Como no ensaio "*A ascensão da hermenêutica*", a compreensão envolveu um processo de referência dos fenômenos sensoriais externos a uma realidade que envolve processos internos. Mas agora, em *A formação do mundo histórico nas ciências humanas*, Dilthey reconhece que essa realidade interna não precisa ser de natureza psicológica. Ele usa o exemplo de como os estatutos de um estado expressam a vontade comum de uma comunidade. O conteúdo interno das leis nos livros é uma formação de significado legal. As expressões que lemos nos livros jurídicos articulam uma relação interna entre imperativos jurídicos. O que é expresso nessas leis não são os estados mentais de legisladores individuais, mas uma forma geral de regular as relações humanas. Dilthey faz a mesma afirmação para criações poéticas individuais. O que é expresso em um drama é

não os processos internos do poeta; é antes um nexó criado neles, mas separável deles. O nexó de um drama consiste em uma relação distinta de material, humor poético, motivo, enredo e meios de apresentação. (1910/SW.III, 107)

A interpretação da história deve lidar com todas as manifestações da vida, não apenas expressões que pretendem comunicar um estado de espírito. Na seção intitulada "A compreensão de outras pessoas e suas manifestações de vida", Dilthey distingue três classes de manifestações de vida. A primeira classe consiste em conceitos, julgamentos e formações de pensamento mais amplas. Eles se destinam a comunicar estados de coisas, não estados de espírito. Assim, a proposição "dois mais dois é igual a quatro" significa a mesma em todos os contextos e não diz nada sobre a pessoa que a profere. As ações formam uma segunda classe de

manifestações da vida. As ações como tais não pretendem comunicar nada, mas muitas vezes revelam algo sobre as intenções do ator.

Assim, se alguém pegar um martelo próximo a alguns pregos e tábuas de madeira, é legítimo supor que deseja montar as tábuas em algum artefato. Se isso ocorrer em uma grande oficina, também é plausível pensar que a pessoa é um carpinteiro. Isso também pode nos dizer algo sobre o sustento da pessoa, mas não muito mais. Há uma terceira classe de manifestações da vida que Dilthey chama de "expressões da experiência vivida" e que revela mais sobre o indivíduo que as profere. As expressões da experiência vivida podem variar de exclamações e gestos emocionais a autodescrições pessoais e reflexões a obras de arte. Muitas vezes, essas expressões são mais reveladoras do que se pretendia:

Uma expressão de experiência vivida pode conter mais do nexo da vida psíquica do que qualquer introspecção pode vislumbrar. Ele extrai das profundezas não iluminadas pela consciência. Mas, ao mesmo tempo, é característico de uma expressão da experiência vivida que sua relação com o conteúdo espiritual ou humano nela expresso só possa ser disponibilizada à compreensão dentro de limites. Tais expressões não devem ser julgadas como verdadeiras ou falsas, mas como verdadeiras ou verdadeiras, (1910/SW.III, 227)

Uma obra de arte costuma revelar mais a vida humana em geral do que a vida específica do artista. Pode revelar algo sobre o estado de espírito ou a atitude do artista, mas uma obra de arte só será grande se seu "conteúdo espiritual for liberado de seu criador" (1910/SW.III, 228).

Depois de ter analisado esses três tipos de manifestações da vida, que podem ser chamados de teóricos, práticos e reveladores, respectivamente, Dilthey passa a distinguir vários modos de entendê-los. A compreensão elementar remonta à relação associativa que normalmente

existe entre uma expressão e o que nela se expressa. Ele assimila os significados que são comumente atribuídos às expressões na comunidade em que crescemos. Dilthey adapta a ideia de Hegel de “espírito objetivo” para dar conta dessa semelhança de significado.

Agora, o espírito objetivo abrange logicamente “as formas múltiplas nas quais uma comunhão existente entre os indivíduos se objetiva no mundo dos sentidos”, permitindo que o passado se torne “um presente continuamente duradouro para nós” (1910/SW.III, 229). Enquanto Hegel restringia o espírito objetivo aos aspectos legais, econômicos e políticos da vida histórica, Dilthey expande o conceito para incluir não apenas as ciências, mas também a tríade de arte, religião e filosofia que Hegel havia atribuído ao espírito absoluto. Mas, acima de tudo, o espírito objetivo incorpora os aspectos cotidianos e mundanos da vida com os quais crescemos.

Desde a mais tenra infância, o eu é nutrido por este mundo de espírito objetivo. É também o meio no qual ocorre a compreensão de outras pessoas e suas manifestações de vida. Pois tudo em que o espírito se objetiva contém algo que é comum ao eu e ao tu. Cada quadrado plantado com árvores, cada sala em que as cadeiras são dispostas, é compreensível para nós desde a infância porque as tendências humanas para estabelecer metas, produzir ordem e definir valores em comum designaram um lugar para cada quadrado e cada objeto na sala. (1910/SW.III, 229)

Esse pano de fundo comum é suficiente para a compreensão elementar da vida cotidiana. Mas sempre que o significado comum das manifestações da vida é questionado por algum motivo, uma compreensão mais elevada torna-se necessária. Isso pode ocorrer devido a uma aparente inconsistência entre várias reivindicações feitas ou devido a uma

ambiguidade que precisa ser resolvida. Em cada caso, discernimos uma complexidade inesperada que exige que mudemos nosso quadro de referência. A compreensão superior não pode continuar a depender dos significados comuns de uma expressão que deriva de um fundo local compartilhado entre falante e ouvinte, escritor e leitor. A compreensão superior deve substituir a esfera da comunalidade, onde a inferência por analogia é suficiente, pela da universalidade, onde a inferência indutiva deve assumir o controle. Aqui as ciências humanas tornam-se relevantes ao oferecer contextos disciplinares universais apropriados que podem ajudar a lidar com incertezas de interpretação.

Esses contextos sistemáticos universais podem ser sociais ou políticos, econômicos ou culturais, seculares ou religiosos. Quando se pode determinar que as expressões funcionam em um contexto disciplinar específico, as ambiguidades tendem a desaparecer. Os estudiosos literários podem ser capazes de esclarecer uma passagem poética intrigante mostrando que ela contém uma alusão literária a uma obra clássica com um vocabulário estrangeiro. Ou talvez possam esclarecê-lo ao vê-lo como uma forma de acomodar certas demandas técnicas do gênero como tal. Esses casos de compreensão superior estabelecem um contexto de referência mais amplo.

No entanto, a compreensão superior também pode se concentrar em contextos mais específicos relacionados a uma obra ou seu autor. A consideração de tais contextos deve ocorrer apenas na conclusão do processo interpretativo e representa uma mudança da exploração da relação "da expressão com o que é expresso" para a relação "do que foi produzido com a produtividade" (1910/SW. III, 233). Aqui passamos de relações de significado para algo como uma relação produtiva para a qual o conhecimento sobre os autores torna-se relevante. Mas o primeiro

recurso aqui é consultar mais produtos do autor. Como uma frase se encaixa em um parágrafo, um capítulo, uma obra inteira ou um corpus como um todo? Somente se esses contextos não resolverem o problema, podemos considerar afirmações psicológicas sobre o autor. A compreensão da individualidade de um autor só deve trazer fatores psicológicos em último caso. Dilthey escreve

entendemos os indivíduos por meio de suas afinidades, seus pontos em comum. Esse processo pressupõe a conexão entre o universalmente humano e a individuação. Com base no que é universal, podemos ver a individuação estendida à multiplicidade da existência humana. (1910/SW.III, 233)

No entanto, a forma mais elevada de compreensão não é a reconstrução da individualidade do autor. Trata-se de algo que se confunde com reconstrução, mas é distinto. O que Dilthey aponta é um processo de recriação ou reexperiência, que ele contrasta com a compreensão como tal:

O entendimento como tal é uma operação inversa ao curso da produção. Mas um reviver totalmente solidário requer que a compreensão siga a linha dos próprios eventos. (1910/SW.III, 235)

A reexperiência desenvolve a compreensão ao completar o círculo hermenêutico. Se a compreensão vai "voltar" ao contexto geral, a reexperiência vai "avançar" seguindo as partes que dão foco ao todo. Uma reexperiência não é uma reconstrução real, mas produz uma melhor compreensão que refina o original. Isso fica claro com o seguinte exemplo:

Um poema lírico possibilita, pela sequência de seus versos, a reexperiência de um nexos de experiência vivida – não aquele real que estimulou o poeta, mas aquele que, a partir dele, o poeta coloca na boca de uma pessoa ideal. (1910/SW.III, 235)

Enquanto as artes podem expandir o horizonte de nossa experiência vivida por meio dos meios ideais e imaginários da ficção, a história deve fazê-lo por meio de um processo de articulação estrutural. A tarefa das ciências humanas é analisar o nexu produtivo da história tal como se manifesta em formações estáveis ou estruturas sistemáticas. O nexu produtivo da história difere do nexu causal da natureza na produção de valores e na obtenção de propósitos.

Os portadores dessa constante criação de valores e bens no mundo do espírito humano são os indivíduos, as comunidades e os sistemas culturais nos quais os indivíduos cooperam. Essa cooperação é determinada pelo fato de que, para realizar valores, os indivíduos se sujeitam a regras e se estabelecem propósitos. Todos esses modos de cooperação manifestam uma preocupação com a vida ligada à essência humana que liga os indivíduos uns aos outros – um núcleo, por assim dizer, que não pode ser apreendido psicologicamente, mas que se revela em cada um desses sistemas de relações entre os seres humanos. (1910/SW.III, 175–76)

Cada um desses sistemas socioculturais pode ser considerado centrado em si mesmo com base em alguma função, seja ela econômica, científica, política, artística ou religiosa. As estruturas a serem analisadas aqui fornecem vários cortes transversais do que ocorre na história. Mas também há contextos sócio-históricos mais compostos e duradouros que podemos delinear, como estados-nação e períodos históricos.

Um estado-nação é uma organização institucional composta que contém e molda muitos sistemas produtivos socioculturais que então geram certos pontos em comum. Quando sistemas socioculturais que transcendem o escopo de uma nação entram em contato com sistemas produtivos locais, eles também começam a assumir semelhanças distintivas

daquela nação. Nos membros individuais de um estado-nação, essas semelhanças podem produzir um sentimento de solidariedade. Mas Dilthey também adverte sobre os excessos a esse respeito quando observa que muitos alemães estão “atribuindo o maior valor... esforço bruto de poder sem qualquer limite” (1910/SW.III, 196).

Estados-nação são conjuntos históricos definidos regionalmente, mas também podemos delinear conjuntos temporais compostos como fases históricas. O que caracteriza uma geração segundo Dilthey é a cristalização de um movimento provocado pelo amadurecimento de uma determinada faixa etária. Uma época é mais impessoal e de grande escala. Ele marca uma “tendência permeável” generalizada (1910/SW.III, 198). Cada época define um horizonte de vida pelo qual as pessoas orientam sua vida. “Tal horizonte coloca a vida, as preocupações da vida, a experiência da vida e a formação do pensamento em uma certa proporção” (1910/SW.III, 198), que tende a restringir a maneira como os indivíduos podem modificar suas perspectivas.

Mas uma época é apenas uma tendência geral que engloba forças opostas. De fato, muitas vezes uma nova época será provocada pelas insatisfações produzidas por qualquer força que se torne dominante e complacente demais.

A análise estrutural da história em termos de sistemas culturais e organizações externas da sociedade pode ser orientada pelas várias ciências humanas. Mas um modo reflexivo de julgamento é necessário quando os historiadores tentam dar sentido às estruturas mais compostas de estados-nações e épocas. A história é tanto uma arte de julgamento preocupada com o significado quanto uma ciência preocupada com a verdade objetiva. Somente a reflexão histórica pode criar o equilíbrio certo

que transformará a cognição conceitual das ciências humanas em conhecimento histórico adequado.

As Categorias do Conhecimento Histórico

Essa mudança para o conhecimento histórico é o tema principal das notas (1910) para um segundo volume de *A formação do mundo histórico nas ciências humanas* (1910), publicado postumamente em 1927 como *Rascunhos para uma crítica da razão histórica*. Aqui Dilthey analisa as categorias de vida que são relevantes para o conhecimento histórico. Ele distingue entre categorias formais e reais. As categorias formais decorrem de operações lógicas elementares que estão em funcionamento em toda apreensão: elas incluem os processos de comparação, constatação de igualdade, diferenciação e relação. Embora tais operações elementares sejam pré-discursivas, elas fornecem a base para o pensamento discursivo.

A anotação pré-discursiva da *mesmice* prepara o caminho para os conceitos unificadores do pensamento discursivo e o processo de relacionar fornece a base para procedimentos sintéticos. Esses modos pré-discursivos e discursivos de pensamento dão conta das categorias formais de unidade, pluralidade, identidade, diferença, grau e relação que são compartilhadas pelas ciências naturais e humanas.

Mas as categorias reais não são as mesmas nas ciências naturais e humanas. Enquanto o tempo é uma forma abstrata ideal para as ciências naturais, para as ciências humanas ele tem um conteúdo qualitativo. É experimentado como um avanço para o futuro e “sempre contém a memória do que acaba de ser presente” (1910/SW.III, 216). A relação entre o passado e o presente torna-se a fonte da categoria de significado que é a principal categoria histórica de Dilthey. O presente nunca é apenas no sentido de ser observável e só pode ser entendido significativamente na

medida em que o passado afirma sua presença nele. Quando se vive o presente, "o valor positivo ou negativo das realidades que o preenchem são experimentados através do sentimento. E quando encaramos o futuro, a categoria de propósito surge através de uma atitude projetiva" (1910/SW.III, 222).

Significado, valor e propósito são as três categorias centrais das ciências humanas e cada uma se relaciona com o tempo à sua maneira. O que é valorizado pelo sentimento se concentra no presente momentâneo, mas para a vontade tudo no presente tende a ser subordinado a algum propósito futuro. Somente a categoria de significado pode expandir o presente em uma presença que inclui o passado e supera a mera justaposição ou subordinação dos vários aspectos da vida uns aos outros. A compreensão do significado envolve o sentido abrangente do conhecimento reflexivo que tenta relacionar a cognição à avaliação e ao estabelecimento de metas.

A distinção de Dilthey entre as ciências naturais e humanas não é uma distinção metafísica. Por isso ele não cria um dualismo entre a natureza como domínio da causalidade e a história como domínio da liberdade. Existem muitas forças determinantes em ação na história porque ela não pode ser dissociada das condições naturais. Mas, para entender como os indivíduos participam da história, devemos substituir a relação puramente externa de causa e efeito pela relação integral de "ação e sofrimento, de ação e reação" (1910/SW.III, 219).

O fazer e o sofrer que caracterizam o envolvimento humano na história podem ser evidenciados com mais força na autobiografia.

Aqui, um curso de vida se coloca como um fenômeno externo a partir do qual a compreensão busca descobrir o que o produziu dentro de um ambiente particular. A pessoa que o compreende é a mesma que

o criou. Isso resulta em uma intimidade especial de compreensão. (1910/SW.III, 221)

A autobiografia começa com o que a memória selecionou como momentos significativos da vida, cuja reflexão então dá uma certa coerência. Assim, as tarefas iniciais de “explicar um nexo histórico já estão meio resolvidas pela própria vida” (1910/SW.III, 221).

Mas o fato de a história derivar de uma intimidade especial por meio da capacidade de autobiografia não significa que devemos nos contentar em compreender a história apenas por meio de indivíduos. Isso também fica evidente em relação ao próprio trabalho de Dilthey como biógrafo de Schleiermacher. Tornou-se cada vez mais claro para Dilthey que sua biografia não poderia resolver sua tarefa de compreender a vida de Schleiermacher sem considerar a vida intelectual berlinense da qual ele participou. É provável que uma biografia traga mais fatores determinantes contextuais para o jogo do que uma autobiografia, mas o biógrafo deve permanecer aberto à interação dessas influências e iniciativas individuais. Dilthey escreve que um indivíduo

não enfrenta um jogo ilimitado de forças no mundo histórico: ele habita na esfera do estado, religião ou ciência - em resumo, em um sistema de vida distinto ou em uma constelação deles. A estrutura interna de tal constelação atrai o indivíduo para ela, molda-o e determina a direção de sua produtividade. As conquistas históricas decorrem das possibilidades inerentes à estrutura interna de um momento histórico. (1910/SW.III, 266-67)

Indivíduos dignos de uma biografia são aqueles que aproveitaram essas possibilidades momentâneas.

Ao nos voltarmos para o nexos da história universal, vamos além dos cursos de vida individuais focalizados pela autobiografia e pela biografia.

Embora a compreensão histórico-universal não possa ignorar os resultados da autobiografia e da biografia, ela se concentrará mais na história das nações, sistemas culturais e organizações externas da sociedade.

Cada uma dessas histórias tem seu próprio centro ao qual estão relacionados os processos e, conseqüentemente, os valores, propósitos e significados que resultam dessa relação. (1910/SW.III, 291)

A reflexão antropológica espera que a história ensine o que é a vida e, no entanto, a história depende da vida vivida. Há uma circularidade hermenêutica aqui que poderia ser evitada "se normas, propósitos ou valores incondicionados [pudessem] definir o padrão para contemplar uma história apreensiva" (1910/SW.III, 281). Ao contrário de seus contemporâneos neokantianos, como Hermann Cohen e Heinrich Rickert, Dilthey não está disposto a aceitar valores incondicionais que transcendem a vida. O nexos espiritual da história "é o da própria vida na medida em que a vida produz conexão sob as condições de seu ambiente natural" (1910/SW.III, 280).

A vida é o contexto último para trás do qual não podemos ir. É o horizonte da produtividade que abrange o orgânico e o mental, mas não pode ser definido por nenhum dos dois. Visto que "a vida está intimamente relacionada com a realização temporal" (1910/SW.III, 249), a historicidade faz parte de sua essência. Conseqüentemente, a validade objetiva que deve ser atribuída a qualquer valor não pode ser separada de nosso compromisso temporal com a vida. Os valores não são simplesmente dados ou impostos do alto, mas são produzidos como parte do processo humano de explicar o significado da história. À luz do ceticismo de Dilthey sobre os valores incondicionais transcendentais, pode parecer surpreendente que ele tenha apresentado um sistema ético que espera

que os seres humanos assumam compromissos incondicionais que são autovinculantes.

3. As reflexões de Dilthey sobre a ética e as cosmovisões e suas dúvidas sobre a metafísica

Em 1890, Dilthey ofereceu um curso de palestras na Universidade de Berlim que foi publicado postumamente com o título *Sistema de Ética* (1890b). Aqui, Dilthey se propõe a desenvolver uma abordagem “psicoética” enraizada na “análise histórico-antropológica” (1890b/SW.VI,104). Enquanto a psicologia tradicional analisou os sentimentos principalmente como respostas às impressões sensoriais que vêm de fora, uma compreensão psicoética dos sentimentos que podem nos motivar a agir deve estar enraizada na análise antropológica de nossos impulsos, instintos e desejos internos.

Em vez de focar nos processos intelectuais pelos quais os seres humanos se adaptam ao ambiente, Dilthey argumenta que a maioria de nossas respostas são basicamente emotivas e volitivas. Os sentimentos que medem o efeito que o mundo tem sobre nós não são apenas o aspecto subjetivo de nossas representações do mundo. Esses sentimentos estão enraizados em certos impulsos entre os quais um senso de solidariedade grupal é central (1890b/SW.VI,104).

Essa solidariedade abrange um sentimento de companheirismo (*Mitgefühl*) (1890b/SW.VI,104-105) que vai mais fundo do que a simpatia dos moralistas britânicos. Dilthey considera a simpatia como um sentimento “transferido de um ser vivo para outro” (1890b/SW.VI,89). Simpatia, compaixão e pena são modos de “sofrer com” (*Mitleid*) que são derivados porque nos afetam de fora. Eles envolvem um “movimento conjunto” externo (*Mitbewegung*) com outros (1890b/SW.VI,89). Dilthey

considera essas formas psicológicas de simpatia ou empatia (*Mitempfung*) superficiais em comparação com o sentimento antropológico mais básico de solidariedade que produz um "relacionamento interno" (1890b/SW.VI,104) – com os outros.

A medida em que somos motivados por um senso de solidariedade é uma função da esfera de comunidade do espírito objetivo em que crescemos. Nosso senso antropológico de solidariedade e seu companheirismo fornecem um incentivo mais positivo para a sociabilidade do que a simpatia de Hume e a compaixão de Schopenhauer. Mas mesmo a comunhão de solidariedade é um mero incentivo natural que não se torna ético até que se transforme em um incentivo de benevolência mais ativo ou participativo (1890b/GS.X, 70).

À medida que desenvolve sua abordagem da ética baseada na antropologia, Dilthey conduz a três incentivos éticos principais. Uma delas é a benevolência (*Wohlwollen*) que acabamos de relacionar com a solidariedade humana. Os outros dois incentivos são lutar pelo que é certo (*Rechtschaffenheit*) e aperfeiçoar-se de maneira socialmente legítima (*Vollkommenheit*). Esses três incentivos éticos já haviam sido predelineados como princípios morais na *Tese de Habilitação* de Dilthey, de 1864, intitulado "*Uma tentativa de análise da consciência moral*" (ver 1864/GS.VI, 26-27).

Na verdade, a seção final "TRÊS 12" do *Sistema de Ética* é extraída quase exclusivamente desse trabalho anterior, onde os incentivos éticos foram formulados como três deveres morais. Isso levanta a questão de como é possível passar de incentivos éticos antropológicamente derivados que são a posteriori para, finalmente, chegar a deveres morais que são a priori. Há uma subseção crucial "TRÊS 9.3" que nos prepara para essa transição. Intitula-se "O Sentimento do Dever e da Justiça, a Consciência

do Compromisso que Vem do Dever de Fazer o Certo ou o Justo". Aqui Dilthey é bastante explícito que o compromisso de fazer o que é certo exige uma consciência que não pode ser concebida como um mero vínculo interno instintivo com os outros enraizado em nosso senso de solidariedade.

O compromisso de fazer o que é certo agora deve vir de dentro com base no "respeito pelos outros como fins em si mesmos" (1890b/SW.VI, 128). O mero valor vital da solidariedade grupal é elevado ao valor espiritual do respeito por todos os outros como fins individuais em si mesmos. Tendo substituído a simpatia humeana pela benevolência, Dilthey agora envolve o dever kantiano como parte de sua análise da autorreflexão moral. Mas, em vez de apelar para o respeito pela lei para justificar fazer o que é certo, Dilthey deriva o dever moral de um compromisso baseado tanto na "fidelidade a si mesmo quanto no respeito pelo valor próprio de outras pessoas" (1890b/SW.VI, 128). O senso de obrigação (*Verbindlichkeit*) que acompanha esse compromisso (*Bindung*) envolve o reconhecimento de uma conexão humana recíproca, em vez de uma dependência unilateral de uma lei superior.

Formalmente, Dilthey se aproxima ainda mais de Kant no final das palestras ao reconhecer que, em última análise, devemos fazer "julgamentos morais" que são "incondicionais" e "sintéticos *a priori*" (1890b/GS.X, 108). Embora Dilthey tenha rejeitado a possibilidade de julgamentos sintéticos *a priori* teóricos para a experiência externa, ele agora está disposto a falar de julgamentos sintéticos *a priori* práticos para a experiência interna. Se Dilthey tivesse publicado ele mesmo suas palestras de 1890, provavelmente teria temperado a linguagem que foi importada de seus primeiros ensaios. Mas ele claramente ainda pensa que a

moralidade requer um consentimento crítico a deveres que são incondicionalmente autovinculantes.

As implicações normativas da reflexão antropológica sobre a vida e a história também levaram Dilthey a abordar o valor das visões de mundo. Assim como a natureza da história universal nos força a conceber a história como mais do que uma ciência humana, as visões de mundo são tentativas mais amplas de adquirir uma perspectiva unificada da vida. As ciências são parciais por natureza e não podem fornecer uma visão de mundo abrangente. Uma visão de mundo tenta fornecer não apenas uma imagem cognitiva do mundo, mas também uma estimativa do que na vida é valioso e digno de preservação e, finalmente, como podemos nos esforçar para melhorar a realidade. As cosmovisões foram desenvolvidas em obras literárias, religiosas e filosóficas. Os filósofos produziram formulações metafísicas de visões de mundo que tentam dar a elas uma determinação conceitual universal.

Dilthey analisa três tipos recorrentes dessas formulações metafísicas: o naturalismo, o idealismo da liberdade e o idealismo objetivo. O naturalismo de Demócrito, Hobbes e outros deriva tudo do que pode ser reconhecido e é pluralista em sua estrutura; o idealismo da liberdade encontrado em Platão, Kant e outros insiste na soberania da vontade e é dualista; o idealismo objetivo encontrado em Heráclito, Leibniz e Hegel afirma a realidade como a personificação de um conjunto harmonioso de valores e pode ser considerado monista.

Os três tipos de visões de mundo metafísicas são incomensuráveis, pois cada uma estabelece suas prioridades de maneira diferente. Dilthey acha o naturalismo muito redutor; suas visões éticas o inclinam para o idealismo da liberdade; esteticamente ele se sentia em direção ao idealismo objetivo. Nenhuma formulação metafísica pode ter mais do que

validade relativa porque tenta chegar a uma totalização que transcende a experiência. Expressões literárias e poéticas de visões de mundo tendem a ser mais bem-sucedidas porque não pretendem ser totalizantes. Tudo o que é humanamente possível é sondar a realidade com base na experiência de vida e se contentar com insights filosóficos mais limitados informados pela compreensão histórica. Em última análise, nossa compreensão reflexiva da vida e da história deve permanecer determinada-indeterminada.

Podemos ver certos paralelos com a tentativa de Dilthey de substituir sistemas metafísicos por "reflexões metafísicas" mais informais baseadas na vida ou visões de mundo no jovem Rudolf Carnap, que estudou em Jena com o aluno de Dilthey, Herman Nohl, antes de se mudar para Viena. O artigo de Carnap "*A Eliminação da Metafísica Através da Análise Lógica da Linguagem*" refere-se a Dilthey e seus alunos como contra-exemplos positivos para variedades de sistemas metafísicos sem sentido encontrados em Fichte, Hegel e Heidegger. Outro ensaio de Carnap intitulado "*Metafísica como expressão de uma atitude perante a vida*" reconhece a importância da noção de "*Sensação de Vida*" de Dilthey. O análogo de Carnap para a "*Weltanschauung*" (*Visão de Mundo*) de Dilthey é "*Weltauffassung*". Carnap também incorporou uma concepção mais ou menos diltheyana das ciências humanas em seu *A estrutura lógica do mundo* de 1928. Carnap refere-se à *Introdução às Ciências Humanas* de Dilthey, mas substitui sua linguagem de "fatos da consciência" pela de "experiências elementares". Ele não se refere à última obra principal de Dilthey, *A estrutura do mundo histórico nas humanidades*, mas leu a *Teoria da Mente Objetiva*, de Hans Freyer, uma obra fortemente influenciada pela *Estrutura* de Dilthey e sua reinterpretação do espírito objetivo como

meio de comunicação intersubjetiva. Carnap escreve em sua própria *Estrutura*:

apenas a história da filosofia mais recente (desde Dilthey) chamou a atenção para a distinção metodológica e objeto-teórica do domínio das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). (Carnap 1928: 23)

Carnap reconhece a natureza independente dos objetos espirituais (*geistigen*) ou intersubjetivos, como estados políticos e costumes sociais. Eles diferem dos objetos psicológicos e físicos porque podem "sobreviver" mesmo quando os sujeitos originais que os geraram "perecem e outros sujeitos tomam seu lugar" (Carnap 1928: 23). Não está claro por que a análise reflexiva de Dilthey dos métodos distintos das várias ciências e sua abordagem empírica da experiência vivida não lhe renderam uma consideração mais séria do Círculo de Viena como um todo e de outros filósofos de orientação analítica. Mas o que é evidente é que sua teoria da compreensão passou a ser amplamente mal interpretada como uma espécie de empatia.

Embora Dilthey tivesse diferenciado nitidamente entre a compreensão como um processo de julgamento e a empatia como um mero sentimento, Carnap sugeriu que a compreensão dos outros é um ato intuitivo que envolve uma medida de empatia, mas que pode ser verificada cognitivamente em parte por meio da análise de manifestações objetivas que vão desde gestos, expressões linguísticas a ações práticas (Carnap 1928: 55, 143). Essa sugestão de Carnap pode ter influenciado negativamente as discussões subsequentes da teoria da compreensão de Dilthey pelos filósofos analíticos, levando Theodor Abel, Ernest Nagel e Arthur Danto a ir ainda mais longe, reduzindo-a à "identificação empática".

Mais tarde, Danto reconheceu que este não é o caso e reconheceu que "a compreensão é uma noção muito brilhante, totalmente equivocada

até agora por críticos filosóficos crassos, inclusive eu" (Danto 1970: 215). A compreensão não é uma projeção imediata de nós mesmos nos outros, mas representa um processo deliberado que encontra o contexto adequado para relacionar os outros e suas objetivações com o que já nos é familiar. É um modo reflexivo de investigação que fornece a estrutura para explicações mais específicas, sejam causais ou racionais.

4. Bibliografia

a. Literatura Primária

Trabalhos Originais Citados

Um asterisco () em uma data indica que a obra foi publicada postumamente.*

- 1860* Sistema hermenêutico de Schleiermacher em relação à hermenêutica protestante anterior, em SW.IV, 33-227.
- 1864* "Tentativa de Análise da Consciência Moral", em GS.VI, 1-28.
- 1867* "O movimento poético e filosófico na Alemanha 1770-1800", em GS.V, 12-30.
- 1880- Rascunhos para o Volume II da Introdução às Ciências Humanas, 93* em SW.I, 243-458.
- 1883 Introdução às Ciências Humanas (Volume I), em SW.I, 47-242.
- 1887 Poética, em SW.V, 29-174.
- 1890a "A origem de nossa crença na realidade do mundo externo e sua justificação", em SW.II, 8-57.
- 1890b* Sistema de Ética, em GS.X.
- 1892 "As três épocas da estética moderna e sua tarefa atual", em SW.V, 175-222.
- 1894 "Ideias para uma psicologia descritiva e analítica", SW.II, 115-210.

- 1895-6 "Contribuições para o Estudo da Individualidade", SW.II, 211-284.
- 1900 "A Ascensão da Hermenêutica", em SW.IV, 235-260.
- 1904-9 "Estudos Rumo à Fundação das Ciências Humanas", em SW.III, 21-97.
- 1910 A Formação do Mundo Histórico nas Ciências Humanas, em GS.VII, 79-190; a referência da página é para a edição em SW.III, 101-212.
- 1910* "Rascunhos para uma Crítica da Razão Histórica", em GS.VII, 191-294; a referência da página é para a edição em SW.III, 213-314.
- 1911* "O problema da religião", em GS.VI, 288-305.

Edições e coleções modernas

[GS] Collected Writings, 26 vols., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-2006. Volumes citados:

- IV. A História da Juventude de Hegel e Outros Ensaios sobre a História do Idealismo Alemão, H. Nohl (ed.), 1921.
- V. o mundo espiritual. Introdução à filosofia de vida. Primeira Metade: Tratados sobre a Fundação das Humanidades, G. Misch (ed.), 1924.
- VI. o mundo espiritual. Introdução à filosofia de vida. Segunda Metade: Tratados de Poética, Ética e Pedagogia, G. Misch (ed.), 1924b.
- VII. A estrutura do mundo histórico nas humanidades, B. Groethuysen (ed.), 1927.
- X. System of Ethics, H. Nohl (ed.), 1965.

[SW] Trabalhos selecionados, RA Makkreel e F. Rodi (eds.), Princeton, NJ:

Princeton University Press, 1985-2010. Volumes citados:

- I. Introdução às Ciências Humanas, 1989.
- II. Compreendendo o Mundo Humano, 2010.
- III. A Formação do Mundo Histórico nas Ciências Humanas, 2002.
- IV. Hermenêutica e o Estudo da História, 1996.
- V. Poesia e Experiência, 1985.
- VI. Filosofia ética e visão de mundo , 2019.

[JD] O jovem Dilthey: Uma vida em cartas e diários, 1852-1870 , C. Misch, nascida Dilthey (ed.), 2ª edição , Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

- Correspondência entre Wilhelm Dilthey e o Conde Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897, Halle (Saale), Alemanha: M. Niemeyer, 1922.
- A experiência e a poesia: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Leipzig, Alemanha: Teubner, 1922.
- Psicologia Descritiva e Entendimento Histórico, RM Zaner e KL Heiges (trad.), com uma introdução de RA Makkreel, The Hague: Martinus Nijhof, 1977.
- Filosofia da existência de Dilthey, W. Kluback e M. Weinbaum (trad.), Nova York: Bookman Associates, 1957.
- Essence of Philosophy, SA Emery e WT Emery (trad.), Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1954.

b. Literatura Secundária

- Carnap, R., 1928, *A estrutura lógica do mundo*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

- Damböck, C., 2012 "Rudolf Carnap e Wilhelm Dilthey: Empirismo 'alemão' no *Aufbau*", em R. Creath (ed.), *Carnap e o Legado do Empirismo Lógico*, Institute Vienna Circle Yearbook, 75-96.
- Dambock, C. e HU. Lessing (eds.), 2016, *Wilhelm Dilthey como filósofo da ciência*, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- D'Anna, G., H. Johach e ES Nelson (eds.), 2013, *Antropologia e História; Estudos sobre Wilhelm Dilthey por ocasião do centenário de sua morte*, Wuerzburg: Koenigshausen & Neumann.
- Danto, A. 1970, "Causation and Basic Actions", *Inquiry*, 13: 125.
- de Mul, J., 2004, *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life*, T. Burrett (trad.), New Haven, CT: Yale University Press.
- Ermarth, M., 1978, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lessing, HU., RA Makkreel e R. Pozzo (eds.), 2011, *Contribuições recentes para a filosofia das ciências humanas de Dilthey*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Makkreel, RA, 1975, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, NJ: Princeton University Press; 2ª edição, com posfácio, 1992.
- —, 2015, *Orientation and Judgment in Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Makkreel, RA e JD Scanlon (eds.), 1987, *Dilthey and Phenomenology*, Washington, DC: Centro de Pesquisa Avançada em Fenomenologia e University Press of America.
- Nelson, ES, 2012, "Dilthey and Carnap: Empiricism, Life-Philosophy, and Overcoming Metaphysics", *Pli: Warwick Journal of Philosophy*, 23: 20-49.

- Nelson, ES (ed.), 2019, *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Owensby, J., 1994, *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rickman, HP, 1979, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*, Berkeley: University of California Press.
- Rodi, F., 2003, *O todo estruturado: estudos sobre a obra de Wilhelm Dilthey*, Göttingen, Alemanha: Velbrueck Wissenschaft & Co.
- — (ed.), 1983-2000, *Dilthey Yearbook for Philosophy and History of the Humanities*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rodi, F. e HU Lessing (eds.), 1984, *Materiais sobre a filosofia de Wilhelm Dilthey*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scholtz, G. (ed), 2013, *O trabalho de Dilthey e as ciências: Novos aspectos*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht

Autor: Rudolf Makkreel

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

HANS-GEORG GADAMER

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) foi um importante filósofo continental do século XX. Sua importância reside em seu desenvolvimento da filosofia hermenêutica. A hermenêutica, "a arte da interpretação", originou-se nos campos bíblico e jurídico e depois se estendeu a todos os textos. Martin Heidegger, professor de Gadamer, completou a universalização do escopo da hermenêutica ao estendê-la além dos textos para todas as formas de compreensão humana. Portanto, a hermenêutica *filosófica* investiga o significado e a importância da compreensão para a existência humana em geral.

Gadamer foi influenciado pelo interesse de Heidegger pela "questão do Ser", que visava chamar nossa atenção para a natureza ubíqua e inefável do Ser subjacente à existência humana. "Ser" refere-se a algo como um "fundo" (embora não no sentido moderno de "fundamento") ou, melhor, pano de fundo, que precede, condiciona e torna possível as formas particulares de conhecimento humano encontradas na ciência e no social. ciências. Gadamer desenvolveu o compromisso de Heidegger com a natureza ubíqua e fundamental do Ser de três maneiras relacionadas.

Primeiro, Gadamer queria elucidar a situação histórica e linguística do conhecimento humano e enfatizar a necessidade e a produtividade da tradição e da linguagem para o pensamento humano. Por exemplo, quando Gadamer escreveu que "o ser que pode ser compreendido é linguagem", ele quis dizer que o ser fundamenta, excede e torna possível a linguagem.

Em segundo lugar, Gadamer procurou lutar contra a arrogância do positivismo do século XX, demonstrando que a verdade não é redutível a um conjunto de critérios, como sugerem os promotores da existência de um método científico. Assim como Heidegger se propôs a descobrir a

maneira pela qual o Ser torna o ente possível, Gadamer pretendia demonstrar que as verdades derivadas do método requerem uma Verdade mais profunda e mais extensa. A fim de estender o domínio da verdade além do método (e observe que Gadamer nunca foi contra o método ou a ciência – apenas suas tendências totalizantes), Gadamer explica a verdade como um evento. A verdade não é, fundamentalmente, o que pode ser afirmado em relação a um conjunto de critérios, mas um evento ou experiência em que nos encontramos envolvidos e mudados. Esses dois primeiros pontos formam a ênfase de sua magnum opus, *Verdade e Método* (*Wahrheit und Methode*).

Uma terceira forma de entender a defesa de Gadamer da ubiquidade do Ser pode ser vista na trajetória prática da hermenêutica de Gadamer que surge de seu interesse por Platão e Aristóteles. A partir de Platão, Gadamer discerne a centralidade do diálogo como meio pelo qual chegamos ao entendimento. O diálogo está enraizado e empenhado em promover o nosso vínculo comum uns com os outros na medida em que afirma a finitude do nosso conhecimento humano e nos convida a permanecermos abertos uns aos outros. É a nossa abertura ao diálogo com os outros que Gadamer vê como base para uma solidariedade mais profunda.

Com Aristóteles, Gadamer afirma o compromisso de que toda filosofia parte da *práxis* (prática humana) e que a hermenêutica é essencialmente filosofia prática. Não devemos permitir que o conhecimento permaneça apenas no nível conceitual (isto é, distanciado e teórico); devemos lembrar que o conhecimento emerge de nossa busca prática por significado e significado. A hermenêutica de Gadamer elucida como o Ser torna a existência humana significativa, onde o Ser se refere à comunalidade que todos compartilhamos.

Muitos ensaios e palestras de Gadamer sobre ética, arte, poesia, ciência, medicina e amizade, bem como referências ao seu trabalho por pensadores nesses campos, atestam a ubiquidade e relevância prática do pensamento hermenêutico hoje.

ÍNDICE

1. Biografia
 - a. Primeiros anos: impulsos platônicos
 - b. Meia Idade: Sob a Influência de Heidegger
 - c. Anos posteriores: verdade e método e além.
2. Iniciações hermenêuticas
 - a. Platão
 - b. Aristóteles
3. “Fundamentos” da Hermenêutica Filosófica: Verdade e Método
 - a. Verdade Além da Ciência
 - b. Preconceito, Tradição, Autoridade, Horizonte
 - c. Dialética, Diálogo, Linguagem
4. Encontros Críticos
 - a. Ed Hirsch
 - b. Jurgen Habermas
 - c. Jacques Derrida
5. Filosofia Prática: Hermenêutica Além de Gadamer
 - a. Hermenêutica como Diálogo: Intervenções Éticas e Políticas
 - b. Dotações anglo-americanas do século XX
 - c. Hermenêutica Aplicada
6. Referências e Leitura Adicional

1. Biografia

a. Primeiros anos: impulsos platônicos

Hans-Georg Gadamer nasceu em 11 de fevereiro de 1900 em Marburg, Alemanha. Dois anos depois, sua família mudou-se para Breslau, onde seu pai assumiu o cargo de professor de química farmacológica. A presença de seu pai prussiano rígido e dominador, devotado às ciências naturais, e a ausência de sua mãe profundamente pietista (que morreu em 1904 de diabetes) talvez tenham contribuído para o interesse de Gadamer pela poesia e pelas artes. Em suas palavras, a poesia e as artes eram as coisas mais próximas que um “agnóstico não redimido” tinha de lidar com os limites do conhecimento humano (Gadamer: A Biography, 20-23).

Em 1918, Gadamer começou seus estudos em Breslau e depois mudou-se para a Universidade de Marburg, onde seu pai recebeu um cargo de professor e mais tarde se tornou reitor. Em Marburg, Gadamer estudou primeiro com Richard Höningswald, que o apresentou ao neokantismo, e depois com Nicolai Hartmann, cujo tipo de fenomenologia apresentou desafios ao neokantismo de Höningswald. A crítica de Hartmann ao neokantismo provou ser um ímpeto crucial para o próprio pensamento de Gadamer, incluindo seu subsequente afastamento do neokantismo. No entanto, Gadamer acabou questionando a epistemologia rígida de Hartmann devido ao fato de que ela permaneceu comprometida tanto com o realismo aristotélico quanto com uma forma empobrecida de fenomenologia, que falhou em levar a sério a importância da perspectiva do conhecedor.

Em 1922, Gadamer escreveu sua tese (inédita) com Paul Natorp sobre “A natureza do prazer segundo os diálogos de Platão” (apesar da sugestão inicial de Natorp de escrever sobre Fichte). Natorp, ele próprio um proeminente estudioso de Platão e neokantiano na época, assumiu

após o declínio da influência dos neokantianos em Marburg. Na tese de Gadamer encontramos as sementes de seus últimos escritos sobre Platão e Aristóteles, extraídos de Natorp, que enfatizavam a unidade do um e dos muitos, as formas e o reino da sensualidade. Gadamer foi influenciado não apenas pelo misticismo de Natorp, mas também pelo esoterismo do poeta Stefan George, de cujo círculo fazia parte. Embora uma causalidade definitiva seja impossível de provar, pode-se detectar conexões entre o recorrente desafio ao cientificismo que permeia a obra posterior de Gadamer, filosofia explicitamente hermenêutica e os vários “misticismos” de Platão, Natorp, George e Heidegger. O que se pode defender, porém, é que o que uniu os “misticismos” desses pensadores, e assim inspirou Gadamer, foi sua gestualidade em direção ao além do ser que expõe os limites da compreensão humana. Enquanto alguns usavam seu “misticismo” para evitar os cuidados prosaicos da vida cotidiana – cuidados que apenas bloqueavam nosso acesso a esse reino mais elevado, mais radical e, portanto, mais valioso – Gadamer rejeitou tal escapismo e, em vez disso, exaltou o “misticismo” por sua propensão a insistir em a finitude da existência humana.

Fiel à sua própria interpretação única de Platão, que procurava recusar dualismos simplistas, Gadamer defendia o reconhecimento do além e, ao mesmo tempo, insistia em nossa existência prática. Em outras palavras, o pensamento humano sempre requer um reconhecimento do que não pode ser totalmente capturado na linguagem, mas, ao mesmo tempo, a linguagem, como aquela parte do Ser que pode ser compreendida, funciona para criar nosso mundo humano e financiar o significado. Esses temas da produtividade do liminar ou “horizontal” (por exemplo, conforme desenvolvido por sua noção de “fusão de horizontes”),

e o status intermediário da linguagem, nasceram de seu “platonismo” inicial e serviram para embasar seu posterior filosofia hermenêutica.

b. Meia Idade: Sob a Influência de Heidegger

Gadamer encontrou pela primeira vez a obra escrita de Heidegger em 1921, depois de ler um dos artigos de Heidegger sobre Aristóteles. A fenomenologia aristotélica de Heidegger, que recusou o reducionismo da fenomenologia de Husserl, forneceu a Gadamer as ferramentas e o ímpeto para desferir o golpe final em suas tendências anteriores ao neokantismo. Durante o verão de 1923, ele estudou com Heidegger em Freiburg, onde também frequentou as aulas de Edmund Husserl, que, embora professor de Heidegger, ficou à sua sombra.

Quando Heidegger recebeu uma oferta de cadeira em Marburg em outubro de 1923, Gadamer o seguiu, um movimento que exacerbou a tensão entre Heidegger e Hartmann, já que muitos dos alunos de Hartmann acabaram deixando-o para estudar com Heidegger. Seus colegas estudantes em Marburg durante esse período incluíram Hannah Arendt, Hans Jonas, Jakob Klein, Karl Löwith e Leo Strauss. O trabalho de Gadamer com Heidegger foi inicialmente adiado devido à contração da poliomielite de Gadamer em 1922, que mais tarde serviu para excluí-lo do serviço militar. Foi durante a convalescença de Gadamer que Hartmann trabalhou para arranjar um casamento de Gadamer com Frida Katz em 1923, com quem teve uma filha, Jutta, em 1926.

Deve-se notar que a relação de Gadamer com Heidegger foi ambivalente. No início, Gadamer pensou que escreveria sua *habilitação* (dissertação de doutorado) com Hartmann, mas depois voltou sua atenção para Heidegger. No entanto, Heidegger inicialmente não se impressionou com o potencial filosófico de Gadamer e o encorajou

a seguir a filologia. Gadamer seguiu seu conselho e passou vários anos estudando Platão com Paul Friedländer, de quem aprendeu sobre a filosofia dialógica e dialética de Platão, uma ênfase que se mostraria central para a hermenêutica posterior de Gadamer. Em 1928, ao saber do plano de Gadamer de escrever sua *Habilitation* com Friedländer, Heidegger reverteu sua visão anterior da incompetência de Gadamer como filósofo e escreveu uma carta convidando Gadamer para trabalhar com ele. Em 1929, Gadamer assumiu o cargo de professor em Marburg e completou sua *Habilitação* com Heidegger, publicada em 1931 como *Plato's Dialética Ethics*.

Em 1933, enquanto ministrava cursos de ética e estética em Marburg, Gadamer assinou uma declaração de apoio a Hitler e seu regime nacional-socialista. Isso significava que, como seu professor, Heidegger, ele era um defensor descarado do nacional-socialismo? Se assim for, como alguns sugerem (Orozco), por que Gadamer teria expressado choque meses antes, quando Heidegger anunciou seu próprio apoio ao nacional-socialismo? E por que Gadamer cultivou e manteve intencionalmente amizades com judeus durante esses anos, distanciando-se de Heidegger até depois da guerra? O biógrafo de Gadamer, Jean Grondin, oferece detalhes das ações e omissões de Gadamer durante este período conturbado e conclui que, embora Gadamer possa ter faltado de conhecimento político e coragem para resistir, ele não era, ao contrário de Heidegger, nenhum nazista. Refletindo sobre anos posteriores, Gadamer descreve sua miopia: "era uma convicção generalizada nos círculos intelectuais que Hitler, ao chegar ao poder, desconstruiria o absurdo que ele havia usado para estimular o movimento, e contamos o antissemitismo como parte desse absurdo... Devíamos aprender de forma diferente" (*Gadamer: Uma Biografia*, 75).

c. Anos posteriores: verdade e método e além.

Em 1939, Gadamer tornou-se professor em Leipzig, onde seu primeiro curso foi "Arte e História", que, como afirma Grondin, abriu caminho para sua obra-prima, *Truth and Method*, publicada em 1960. No mesmo ano, seu primeiro *festschrift*, que inclui um ensaio de Heidegger, também foi publicado. Em Leipzig, Gadamer atuou como reitor do Departamento de Filologia e História e da Faculdade de Filosofia, bem como diretor do Instituto de Psicologia e em 1946 tornou-se reitor. Insatisfeito com as críticas políticas que lhe foram lançadas, buscou um cargo no Ocidente e lecionou inicialmente em Frankfurt (1948) antes de aceitar a oferta de Karl Jasper para presidir o departamento de filosofia em Heidelberg (1949), onde lecionou até sua "aposentadoria" oficial em 1968. Em 1950 casou-se novamente, desta vez com sua ex-aluna e militante da resistência, Käthe Lekebusch, com quem teve uma filha, Andrea, em 1956.

Foi só depois de sua aposentadoria que ele ganhou status de pensador internacional e filósofo por mérito próprio. Essa influência se deu por vários motivos. Em primeiro lugar, debates importantes com Jürgen Habermas e Jacques Derrida serviram para distinguir a hermenêutica filosófica como um sério contendor tanto da crítica da ideologia quanto da desconstrução. Em segundo lugar, ele passou quase vinte anos ensinando e dando palestras nos Estados Unidos a cada semestre de outono. Finalmente, *Verdade e Método* foi publicado em inglês em 1975. Ele continuou a ensinar e dar palestras internacionalmente e na Alemanha em seu centésimo ano. Gadamer morreu em 13 de março de 2002 em Heidelberg, enquanto se recuperava de uma cirurgia cardíaca. Hoje ele é reconhecido como a voz preeminente da hermenêutica filosófica. Quatro

reivindicações enfocam o significado e a originalidade de sua hermenêutica: 1) a filosofia hermenêutica é fundamentalmente filosofia prática, 2) a verdade não é redutível ao método científico, 3) todo conhecimento é historicamente situado e 4) todo entendimento reflete a ubiquidade da linguagem.

2. Iniciações hermenêuticas

a. Platão

Gadamer reconheceu que Platão, muito mais do que Hegel ou qualquer outro pensador alemão, motivou e inspirou toda a sua hermenêutica. Gadamer, no entanto, continua não sendo um platônico “tradicional”, pois seus primeiros trabalhos sobre os gregos antigos são dedicados a uma releitura atenta e matizada do significado de Platão para nós hoje. O que distingue a obra de Gadamer sobre Platão é seu desejo de compreender as questões e os problemas que motivaram Platão.

Essa abordagem se opõe às tentativas, comuns na erudição da Grécia Antiga do início do século XX (por exemplo, Leo Strauss e seus seguidores), de descobrir a “doutrina oculta” de Platão. Na tentativa de responder por que Platão escreveu seus diálogos e contra o que ele estava argumentando, Gadamer nos incita não apenas a fazer perguntas a Platão – o que pode levar a uma crítica excessivamente distanciada de Platão – mas a permitir que Platão nos questione. O retorno radical a Platão tornou Gadamer ainda mais receptivo e entusiasmado com o pensamento de Heidegger, que também buscava compreender Aristóteles de maneira nova e radical.

Como resultado de sua abordagem única, a interpretação de Platão por Gadamer evita o dualismo padrão (entrincheirado em parte, Gadamer nos diz, pelas leituras literalistas de Aristóteles sobre seu professor) que

opõe o bem-além-do-ser ao que é bom para nós. Gadamer enfatiza a natureza produtiva, ao invés de problemática, dos *chorismos* (a separação) entre o mundo sensual das aparências e o reino transcendente das formas. Em outras palavras, *ritmo* Aristóteles, essa separação era necessária e produtiva e não algo a ser superado. Gadamer segue Platão ao insistir na natureza ontológica do Bem. Longe de ser um conceito vazio, como acusou Aristóteles, o Bem serve como um pressuposto que torna possível todo o entendimento. O Bem simboliza o modo como o pensamento sempre “aponta para além de si mesmo” (*Aprendizados Filosóficos*, 186).

A pletora e variedade de aparências devem ser compreendidas à luz da suposição de que algo está além de nossa compreensão atual - a saber, a Ideia do Bem. Platão apelou ao Bem para criticar o relativismo ético dos eleatas. Gadamer chama nossa atenção para como o apelo de Platão ao Bem lhe permitiu transformar a dialética eleática de duas maneiras importantes: 1) direcioná-la para esclarecer o “assunto” (*die Sache*) em vez de ter como objetivo derrotar o oponente com proeza lógica e 2) baseá-lo no diálogo socrático.

O próprio Gadamer procurou recuperar a ênfase na dialética platônica inicial, enquanto recusava sua instanciação hegeliana posterior, a fim de devolver a filosofia à intenção original de Platão como uma dialética definida principalmente como a “arte de manter uma conversa” (*Philosophical Apprenticeships*, 186). A chave para a hermenêutica posterior de Gadamer é compreender o significado de como Gadamer entende a conexão entre a dialética platônica e o diálogo socrático.

b. Aristóteles

Gadamer também retorna novamente a Aristóteles. Ao enfatizar a importância da filosofia prática de Aristóteles como aquela que enfatiza o pano de fundo, isto é, as condições do conhecimento, Gadamer desafiou um dos principais aristotélicos de sua época, Werner Jaeger. Todo conhecimento sempre parte de preocupações humanas práticas e não deve se perder na abstração (uma acusação que Gadamer fez mais tarde contra a Crítica da Ideologia). O interesse de Gadamer pela filosofia prática e sua base na experiência humana motivou as sensibilidades éticas da hermenêutica, por exemplo, conforme testemunhado na estima de Gadamer pela *phronesis* como um princípio hermenêutico chave.

O que Gadamer quer extrair da *phronesis* é a maneira pela qual o conhecimento é para o bem do agir, ou seja, para o bem da vida. Um conhecimento excessivamente teórico ou científico esquece que o conhecimento nasce e deve retornar à *práxis*. Mas que tipo de conhecimento é suficiente para uma ação condicionada pela variabilidade da vida humana? O conhecimento apropriado para a tarefa é o que Aristóteles chama de "*phronesis*". Tal conhecimento requer aplicação, mas não da maneira que a ciência moderna entende a aplicação: ou seja, o passo secundário e discreto que segue de um conhecimento teórico prévio. Tampouco é adequadamente expresso por "julgamento" (como em sua posterior instância kantiana que subsume um particular sob um universal). *Phronesis* rejeita o dualismo teoria-prática de ambos os modelos de conhecimento e, em vez disso, implica a capacidade de transformar um conhecimento comunitário anterior, ou seja, *sensus communis*, em um know-how relevante para uma nova situação.

É esse requisito para o julgamento humano emergindo de uma comunidade humana específica que Gadamer descreve como reflexo da

compreensão hermenêutica. O tom ético da *phronesis* como um conceito hermenêutico sugere a maneira pela qual esse conhecimento é direcionado para a ação correta com base em um conhecimento “universal” (isto é, comunitário em vez de transcendente). Como Gadamer explica em *Verdade e Método*, enquanto “a consciência hermenêutica não está envolvida nem com o conhecimento técnico nem moral” (315), há uma sobreposição com este último na medida em que implica uma ação correta baseada principalmente na capacidade de fazer próprio o que vem de uma comunidade.

Tal conhecimento emerge e retorna à *práxis*. Consequentemente, uma das principais contribuições de Gadamer para a filosofia, e que o levou além de seu professor, Heidegger, foi insistir que a hermenêutica é filosofia prática. Gadamer esclarece que a filosofia prática está enraizada na existência humana, que nunca é solipsista, mas sempre comunitária. Rejeitando o absolutismo da modernidade, a filosofia de Gadamer enfatizava a experiência, mas não a existência isolada de grande parte dos séculos ^{XIX} e ^{XX}. existencialismo do século.

Ao contrário, para Gadamer, a existência significa existir com os outros, o que requer um diálogo nascido da humildade e da abertura à indagação: “a filosofia hermenêutica se compreende não como uma posição absoluta, mas como um modo de experiência. Insiste que não há princípio mais elevado do que manter-se aberto em uma conversa” (*Hermenêutica Filosófica*, 189).

3. “Fundamentos” da Hermenêutica Filosófica: Verdade e Método

a. Verdade Além da Ciência

Heidegger referiu-se a seu próprio trabalho inicial como “filosofia hermenêutica” e, após sua “virada”, brincou que queria deixar o negócio

da hermenêutica para Gadamer. O próprio Gadamer nunca teve certeza se isso era um elogio ou uma crítica! No entanto, Gadamer desenvolveu hermenêutica além do uso desse termo por Heidegger, que pode ser visto principalmente no conceito único de verdade de Gadamer, conforme desenvolvido mais plenamente em *Verdade e Método*.

Originalmente intitulado por Gadamer como *Fundamentos de uma Hermenêutica Filosófica*, *Verdade e Método* é apenas isso. Seguindo a iniciativa de Heidegger de ampliar o escopo da hermenêutica para além dos textos, Gadamer endossa a percepção de que os humanos são fundamentalmente seres dotados de compreensão. Nossa tarefa, se quisermos nos conhecer verdadeiramente, é descobrir o que essa compreensão implica, levando em conta tanto suas possibilidades quanto suas limitações. Gadamer, no entanto, vai além de Heidegger e pergunta se este é o caso, o que isso significa especificamente para as humanidades (*Geisteswissenschaften*)?

A resposta de Gadamer tem componentes negativos e positivos. Negativamente, *Verdade e Método* criticam não apenas o metodologismo e o cientificismo subjacentes à hermenêutica de Dilthey e à fenomenologia de Husserl, mas também à tendência do século XX para o positivismo e/ou naturalismo. No entanto, em seu movimento de colocar a ciência “em seu lugar”, por assim dizer, encontra-se uma tentativa positiva de revigorar nossa apreciação da arte, mostrando não apenas como ela fala a verdade, mas também como serve como modelo da verdade.

Ele argumenta não apenas que o conhecimento significativo buscado pelas humanidades é irredutível ao das ciências naturais, mas que existe uma verdade mais profunda e rica que excede o método científico. No entanto, esse compromisso não significa, como Jürgen Habermas e Paul Ricoeur sustentado, que Gadamer opõe a verdade ao método. Pois tal

conclusão perde o ponto crucial de que, para Gadamer, todas as formas de verdade metodológica dependem desse sentido mais profundo da verdade hermenêutica. Que tipo de verdade é subjacente, mas não limitada à verdade científica natural?

Contra as concepções tradicionais de verdade, Gadamer argumenta que a verdade é fundamentalmente um evento, um acontecimento, no qual se encontra algo que é maior e além de si mesmo. A verdade não é o resultado da aplicação de um conjunto de critérios que exigem o julgamento distanciado do sujeito sobre a adequação ou inadequação. A verdade excede o julgamento baseado em critérios do indivíduo (embora possamos dizer que torna possível tal julgamento).

Gadamer explica nas últimas linhas de *Verdade e Método* que "Na compreensão somos arrastados para um acontecimento de verdade e chegamos, por assim dizer, tarde demais, se queremos saber em que devemos acreditar" (490). A verdade não é, fundamentalmente, o resultado de uma análise epistêmica objetiva relação com o mundo (conforme apresentado por correspondência ou teorias coerentes da verdade). Um modelo objetivo de verdade pressupõe que podemos nos distanciar e, assim, fazer um julgamento sobre a verdade usando um conjunto de critérios que é totalmente discernível, separável e manipulável por nós.

O ponto de Gadamer é que há um acontecimento mais fundamental da verdade que é irreduzível a tais aplicações metodológicas, que talvez possamos chamar de verossímil em relação ao sentido mais profundo, hermenêutico. Gadamer não pretende negar o método científico, mas elucidar 1) o que o torna possível e 2) as limitações de seu escopo. Gadamer está interessado em dissipar a arrogância da ciência (ou

seja, o cientificismo nascido do positivismo) e não denegrir a prática da ciência *per se*.

Além disso, Gadamer se esforçou para esclarecer em seu prefácio à segunda edição de *Verdade e Método* que ele não está oferecendo um novo método para a hermenêutica ou para as ciências sociais. Seu trabalho não é prescritivo. Mas também não é descritivo do comportamento humano. Ele nos diz: “Minha verdadeira preocupação era e é filosófica: não o que fazemos ou o que devemos fazer, mas o que acontece conosco além de nosso querer e fazer” (XVIII). Essa afirmação também revela a influência que o resgate heideggeriano da questão do ser teve sobre o pensamento de Gadamer em geral, e sua abordagem da verdade em particular. A crítica de Gadamer a uma teoria científica ou moderna da verdade foi, como muito do pensamento de Heidegger, uma crítica ao subjetivismo. Especificamente, Gadamer sustentou que o conhecedor nunca é capaz de conceituar e julgar totalmente sua própria estrutura de crença. No entanto, a descrição da verdade de Gadamer foi mais longe do que a de Heidegger e envolveu uma segunda reivindicação, a saber, essa verdade é fundamentalmente prática. Examinemos mais de perto cada uma dessas duas afirmações.

Em relação ao seu antissubjetivismo, Gadamer descreve o evento da verdade como uma experiência na qual alguém é afastado de si mesmo para algo além de si mesmo. Experimentar a verdade requer perder-se em algo maior e mais extenso do que si mesmo. O exemplo paradigmático dessa experiência antissubjetiva é o jogo, ao qual Gadamer dedica bastante espaço em *Verdade e método*. Para apreciar a ênfase anti-subjetiva do jogo, é útil entender sua natureza “medial” (Truth and Method, 103, 105): os jogadores não dirigem ou controlam o jogo, mas são apanhados nele. O jogo tem “primazia sobre a consciência do jogador” (104), segue

seu próprio curso e se joga, por assim dizer. O jogo não é jogado por um sujeito, mas absorve o jogador em si mesmo.

A principal preocupação de Gadamer é elucidar o que significa ser pego no jogo de uma forma que diminua a subjetividade do jogador. Na verdade, o sujeito do jogo não é o jogador, mas o próprio jogo. No entanto, essa ênfase não significa que o jogador abandone todo o poder ou consciência e assume um estado de zumbi - caso em que não haveria medialidade. Em vez disso, o ponto de Gadamer é que o jogo é sem esforço, sem tensão, e espontâneo (105), sempre atraindo a pessoa para mais brincadeiras. O fato de que na brincadeira a pessoa se sente entre si e a brincadeira, isto é, não exerce total controle nem é arrastada passivamente, reflete sua medialidade.

O constante movimento de vaivém do jogo ilude o alcance e a orientação da vontade de um agente e, ao mesmo tempo, é aparentemente cheio de iniciativa. O jogo é bem-sucedido quando o jogador se envolve com facilidade e onde o jogador nunca fica desajeitado ou distante. Mas também não é o jogo excessivamente competitivo. A insistência de Gadamer na natureza "contestada" desse movimento enfatiza o fato de que sempre se joga com alguma coisa ou com outra pessoa. Por "competição" Gadamer pretende sugerir apenas que o jogo nunca é o ato de um indivíduo solitário - não que seja necessariamente agonístico.

O componente negativo da competição que alguns (Lugones) leem em Gadamer é difícil de defender, dada a insistência de Gadamer de que o objetivo do jogo não é terminar o jogo vencendo, mas continuar jogando. Embora haja uma escolha inicial assertiva e intencional de entrar em um jogo, uma vez que o jogo começou, ser pego no jogo substitui qualquer intencionalidade anterior. Jogar, como sugere Gadamer, é optar

por desistir de nossa escolha. No jogo, a pessoa substitui sua “escolha livre e individual”, por assim dizer, pela experiência de um novo tipo de liberdade que envolve perder-se em um jogo recíproco com alguém ou alguma outra coisa. A suposta “liberdade” de permanecer isolado, no controle e poder escolher é substituída pela liberdade encontrada em se entregar ao jogo do jogo. para a experiência de um novo tipo de liberdade que implica perder-se no jogo recíproco com alguém ou alguma outra coisa.

Além de sua natureza medial, Gadamer destaca uma segunda característica do jogo, a saber, a “apresentação”, que é o que, em última análise, permite a Gadamer explicar como o jogo se transforma em arte. Gadamer insiste que a brincadeira humana é sempre marcada pelo auto apresentação: na brincadeira nos apresentamos como algo/alguém. Embora haja auto apresentação na natureza, de acordo com Gadamer, a brincadeira humana como auto apresentação é diferente:

A auto apresentação do jogo humano depende de a conduta do jogador estar ligada aos objetivos fictícios do jogo, mas o “significado” destes não depende de fato de serem alcançados. Em vez disso, ao se dedicar à tarefa do jogo, a pessoa está de fato jogando a si mesma. A auto apresentação do jogo envolve o fato de o jogador conseguir, por assim dizer, sua próprio auto apresentação jogando – isto é, apresentando – algo. Somente porque o jogo é sempre apresentação é que o jogo humano pode fazer da própria representação a tarefa do jogo. (*Verdade e Método*, 108)

O que Gadamer quer dizer aqui é que o propósito do jogo não é a apresentação de um produto final e completo para um observador terceirizado. Em vez disso, ele esclarece como, no jogo, nosso único objetivo é descobrir como representar a nós mesmos para que o jogo

continue lembrando assim a natureza contestável do jogo que requer dois e aspira continuar jogando. Em outras palavras, no verdadeiro jogo, o objetivo não é alcançar o prêmio, mas apresentar-se como algo de tal forma que promova o jogo.

Gadamer descreve como a brincadeira se torna "arte" quando a apresentação visa a ausência da "quarta parede" - isto é, o espectador. Enquanto nos jogos a apresentação é autocontida, na arte, o jogo-como-apresentação visa algo além de si mesmo. A auto apresentação lúdica que caracteriza a medialidade transforma-se em pura apresentação em arte, significando um potencial de verdade não encontrado na dimensão anti-subjetiva do jogo.

No entanto, adverte Gadamer, "quando falamos de jogo em referência à experiência da arte, isso não significa nem a orientação nem mesmo o estado de espírito do criador ou daqueles que usufruem da obra de arte, nem a liberdade da subjetividade engajada no jogo, mas o modo de ser da própria obra de arte" (*Verdade e Método*, 101). Para compreender exatamente o que Gadamer quer dizer com "o modo de ser da própria obra de arte", podemos agora atender à segunda afirmação de Gadamer sobre a verdade, a saber, sua importância prática. A arte exemplifica como a verdade é uma questão de ser falada, reivindicada e mudada. A verdade que emerge da arte é existencial, prática, e não puramente teórica.

Para Gadamer, a verdade está inextricavelmente ligada à nossa capacidade de reconhecer "algo e a si mesmo" (*Truth and Method*, 114). Ao contrário das teorias anteriores, no entanto, que ligavam o reconhecimento à capacidade de reconhecer o original apresentado pela arte, Gadamer enfatiza o futuro, e não o passado, como definidor do reconhecimento.

O reconhecimento voltado para a verdade da arte não decorre de sua capacidade de imitar (ou corresponder a) um original, mas de sua capacidade de trazer à presença aquilo que é mais verdadeiro do que o original. Encontrar a verdade na arte não é olhar para trás, para um original; a arte não serve como espelho para o mundo-que-está-realmente-aí, mas como um meio de abrir os olhos para novas formas de ver e possibilidades futuras.

São as novas visões, não as passadas, que podem contar como verdadeiras, e por essa razão Gadamer insiste que o que é apresentado na arte é realmente mais verdadeiro do que o suposto original que ela pretende imitar. Mas o que isso significa e como reflete a inclinação prática da verdade? O reconhecimento exige, portanto, mais do que uma visão objetiva onde se coloca entre parênteses a própria subjetividade e se mantém a uma distância existencial da arte.

Reconhecimento significa ser tocado, atraído para a obra de arte de tal maneira que o próprio ser é alterado. Como diz Gadamer, nosso encontro com a arte que produz a verdade ocorre quando ouvimos a arte falando como se fosse diretamente para nós: "não é apenas o 'És tu!' revelado em um choque alegre e assustador; também nos diz; 'Tu deves alterar tua vida!'" (*Hermenêutica Filosófica*, 104). O olhar neutro da consciência estética não oferece nenhuma verdade, pois nada está em jogo, nada é perturbado e tudo fica como antes.

Para Gadamer, a verdade da arte refere-se à sua capacidade prática de falar, ou seja, mudar, o espectador. O "modo" da arte, então, é a "apresentação" (verdade *e método*, 115) na medida em que apresenta uma verdade "essencial", onde "essência" não se refere a um estável, a priori, mas à relação estabelecida por nosso encontro com a arte. Perder-se no jogo da arte que leva ao encontro e ao reconhecimento de si mesmo

- que ative uma visão de si mesmo no futuro e não no passado - é experimentar a verdade. Gadamer escreve: "Ao ser encenada, a peça fala ao espectador por meio de sua apresentação; e o faz de tal forma que, apesar da distância entre [a peça e o espectador], o espectador ainda pertence à peça" (116). O pertencimento não é aquele que sugere uma "verdade profunda e oculta", como sustentam Dreyfus e Rabinow, mas sim aquele em que nos experimentamos presentes com a arte - o que só é possível quando olhamos para frente, imaginando a nós mesmos de novo.

Manter o caráter eventual da verdade é expor a natureza dinâmica da compreensão, especificamente em termos de um "duplo movimento" (Barthold). O relato da verdade de Gadamer exige não apenas que a pessoa se afaste de si mesma e se envolva em algo maior do que ela mesma, mas também "retorne a si mesma". Aqui, o "retorno a si mesmo" significa a capacidade de apreender o significado para si mesmo de uma maneira que o transforme.

Como vimos, Gadamer não apenas oferece uma crítica ao subjetivismo moderno, mas também defende o momento prático em que alguém se sente compelido a mudar de vida. A implicação anti-subjetiva da descrição da verdade de Gadamer, na medida em que é um afastamento de si mesmo, é sugestiva do movimento platônico de ascendência. E o ímpeto subsequente para a aplicação prática, o retorno a si mesmo, reflete a descendência também remanescente de Platão.

Se não nos engajarmos em uma experiência tão dinâmica, na qual somos apanhados e da qual emergimos mudados, então não experimentamos a verdade. Esta explicação hermenêutica da verdade se abstém de explicar o método ou os critérios necessários para chegar a um julgamento correto. Em vez disso, tenta elucidar o sentido mais primordial

da verdade que está por trás, mas não se opõe, aos relatos tradicionais da verdade, como as teorias da correspondência e da coerência.

b. Preconceito, Tradição, Autoridade, Horizonte

Na parte II de *Truth and Method*, Gadamer desenvolve quatro conceitos-chave centrais para sua hermenêutica: preconceito, tradição, autoridade e horizonte. Preconceito (Vorurteil) significa literalmente um julgamento prévio, indicando todas as suposições necessárias para fazer uma reivindicação de conhecimento. Atrás de cada afirmação e crença estão muitas outras crenças tácitas; é o trabalho da compreensão expor e subsequentemente afirmá-los ou negá-los.

Ao contrário de nosso uso cotidiano da palavra, que sempre implica o que é condenável e infundado, o uso de “preconceito” por Gadamer é neutro: não sabemos de antemão quais preconceitos valem a pena preservar e quais devem ser rejeitados. Além disso, o conhecimento sem preconceitos não é desejável nem possível. Nem o círculo hermenêutico nem os preconceitos são necessariamente viciosos.

Contra o “preconceito contra preconceito” do iluminismo (272), Gadamer argumenta que os preconceitos são a própria fonte de nosso conhecimento. Sonhar com Descartes em arrasar todas as crenças que não são claras e distintas é um movimento de engano que implicaria livrar-se da própria linguagem que permite formular a dúvida em primeiro lugar. Para entender melhor o papel vital dos preconceitos, devemos examinar o papel que Gadamer atribui à tradição.

“Tradição”, como “preconceito”, é um termo que Gadamer desenvolve além de seu significado cotidiano. Afirmar, como faz Gadamer, que nunca se pode escapar de uma tradição, não significa que ele esteja insistindo em que endossemos todas as tradições em grande

escala. Gadamer não está defendendo uma abordagem conservadora da tradição que afirma cegamente a totalidade de uma tradição e deixa a pessoa sem recursos para criticá-la. Críticos como Habermas e Ricoeur criticaram Gadamer por não insistir em uma resposta crítica à tradição. Essas críticas erram o alvo por dois motivos.

Em primeiro lugar, aceitar o fato de que nunca podemos nos refletir inteiramente fora da tradição não significa que não possamos mudar e questionar nossa própria tradição. Seu argumento é que, na medida em que a tradição serve como condição do conhecimento de alguém, o pano de fundo que instiga toda investigação, nunca se pode começar de um lugar sem tradição. Uma tradição é o que dá a alguém uma pergunta ou interesse para começar.

Em segundo lugar, todos os esforços bem-sucedidos para dar vida a uma tradição exigem modificá-la de modo a torná-la relevante para o contexto atual. Adotar uma tradição é apropriar-se dela, alterando-a. O reconhecimento passivo de uma tradição não permite viver dentro dela. Deve-se aplicar a tradição como sua.

Em outras palavras, a importância dos termos "preconceito" e "tradição" para a hermenêutica gadameriana está no modo como indicam a natureza ativa da compreensão que produz algo novo. A tradição transmite certos interesses, preconceitos, questões e problemas que incitam o conhecimento. A tradição é menos uma força conservadora do que provocativa. Mesmo uma revolução, observa Gadamer, é uma resposta à tradição que, no entanto, faz uso dessa mesma tradição. Aqui também podemos perceber as influências hegelianas sobre Gadamer na medida em que mesmo a rejeição de alguns elementos da tradição depende da preservação de outros elementos, que são então compreendidos (isto é, retomados) de novas maneiras. Gadamer deseja

não afirmar uma imitação cega e passiva da tradição, mas mostrar como tornar nossa a tradição significa uma aplicação crítica e criativa dela.

Da mesma forma, a verdadeira autoridade sempre requer um reconhecimento ativo por parte dos outros. Sem tal reconhecimento, não se encontra a verdadeira autoridade, mas a submissão passiva, resultando em tirania. Pois, o reconhecimento requer uma implementação ativa e uma reflexão sobre o significado dessa autoridade para si mesmo – baseada no conhecimento, não na ignorância. Portanto, a compreensão sempre tem uma possibilidade embutida de crítica, à medida que nos esforçamos para fazer algo nosso e não simplesmente imitá-lo passivamente.

Memorizar um texto, por exemplo, não é indício de que o tenha compreendido; só compreendemos quando conseguimos colocar o texto em nossas próprias palavras, animando o texto e permitindo que ele fale de novas maneiras. Que o argumento de Gadamer não é conservador é visto pelo fato de que a mudança que resulta em uma nova criação é o resultado necessário de todo entendimento.

A atenção de Gadamer para a natureza histórica da compreensão é captada pelo que ele chama de “consciência efetivada/efetiva historicamente” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Mas contra as tendências objetificantes do historicismo, Gadamer afirma que a situação histórica não resulta em limitações restritivas. Pois são justamente os limites que permitem estar abertos ao novo.

É nesse contexto que se discute um dos termos mais incompreendidos de Gadamer, a saber, a “fusão de horizontes”. “Horizonte” sugere os limites que possibilitam a perspectiva e é marcada por duas características principais. Primeiro, o conceito de horizonte sugere a natureza situada e perspectiva do conhecimento. Assim como o horizonte visual (isto é, literal) fornece os limites que permitem ver,

o horizonte epistêmico fornece limites que tornam o conhecimento possível. Assim como o horizonte literal delimita o campo visual de alguém, o horizonte epistêmico enquadra a situação de alguém em termos do que está por trás (isto é, tradição, história), ao redor (isto é, cultura e sociedade presentes) e antes (isto é, expectativas voltadas para o futuro).

O conceito de horizonte conota, assim, o modo como um saber localizado, perspectivado, é fecundo: sem a limitação de um horizonte não haveria ver. Os antecedentes e antecedentes necessários para o conhecimento não são obstáculos a serem superados. Pois, a “visão de lugar nenhum” não vê; está cego por seu próprio solipsismo. Um horizonte, como nos diz Gadamer, revela a relação mediada produtivamente entre o distante e o próximo; permite-nos discernir tanto o que está perto como o que está longe sem excluir nenhuma destas posições (*Verdade e Método*, 302). Poderíamos dizer que o conceito de horizonte integra significativamente os arredores imediatos do intérprete e o mundo mais distante em geral.

Em segundo lugar, Gadamer enfatiza a natureza aberta e dinâmica dos horizontes. Este ponto tem sido negligenciado em parte da literatura secundária dedicada à concepção de horizonte de Gadamer e por esta razão é importante notar que quando Gadamer fala do horizonte é em um contexto no qual ele está tentando explicar como podemos ter uma relação intelectualmente vital com a tradição ou, como ele diz mais tarde, entre “texto e presente” (306).

Contra o historicismo, Gadamer argumenta que a capacidade de um intérprete contemporâneo de compreender um texto do passado não pressupõe dois horizontes reificados inteiramente distintos. É trabalho do entendimento expor a unidade ao que *à primeira vista* é entendido como dois horizontes distintos, isto é, passado e presente. Daí a “fusão” de

horizontes que significa compreensão. Em vez de delinear um espaço fixo e impenetrável, Gadamer quer destacar a amplitude e a expansividade de um horizonte: "horizonte é... algo para o qual nos movemos e que se move conosco. Os horizontes mudam para quem se move" (304). Defender os horizontes como distintos e fixos afirma a natureza fechada (304), incomensurável dos horizontes, onde a compreensão e, portanto, a verdade, permanece frustrada (303).

Uma vez que Gadamer nega a diremption original (separação) de horizontes discretos, ele rejeita a suposição de que a compreensão exige que nos transponhamos para outro horizonte estranho. Os horizontes não são locais independentes que podem ser acessados ou abandonados à vontade; eles não são locais "objetivos" distintos de nós como "sujeitos". Não é o caso, então, que a compreensão exija um ato de vontade pelo qual nos transpomos para o horizonte do outro. Os temas hegelianos ficam claros quando Gadamer nos diz que a transposição que ocorre na tentativa de compreender

implica sempre elevar-se a uma universalidade superior que supera não só a nossa própria particularidade, mas também a do outro. O conceito de "horizonte" se sugere porque expressa a amplitude superior de visão que deve ter a pessoa que está tentando compreender. Adquirir um horizonte significa aprender a olhar além do que está próximo - não para desviar o olhar, mas para vê-lo melhor, dentro de um todo maior e em proporção mais verdadeira. (305)

A *aufhebung* (supressão) hegeliana subjacente às fusões horizontais significa que, sempre que formos tentados a dizer que existem dois horizontes completamente distintos e incomensuráveis, devemos confessar a superficialidade e incompletude de tal descrição. Ou seja, nossos

esforços iniciais para tentar interpretar um texto antigo podem fazer *parecer* que o texto pertence a um mundo totalmente diferente, e Gadamer não nega que a estranheza do texto às vezes *pareça* para sugerir sua completa alteridade. A incompreensão pode exacerbar a alteridade do outro. Mas aceitar o desafio inicial da diferença como implicando diferenças ontologicamente reais impede a mudança e, portanto, a compreensão.

Em vez disso, Gadamer nos convida a conceber a diferença como um meio de transformação, que Gadamer chama de “fusão de horizontes”. A tentação de tratar a diferença como uma impossibilidade reflete uma resposta superficial e afirma uma noção rígida e reificada de horizonte. Observar a diferença de mundos distantes temporal ou espacialmente é, como diz Gadamer, “apenas uma fase no processo de compreensão”, e devemos tomar cuidado para não “solidificar” a “autoalienação da consciência passada” (306, 307). Se o fizermos, impediremos a “fusão real de horizontes. . . o que significa que, à medida que se projeta o horizonte histórico, é simultaneamente substituído” (307).

Recusar-se a reificar a diferença significa reconhecer que o processo de compreensão requer a capacidade de permitir que o próprio horizonte se desloque e mude à luz do reconhecimento do outro, e vice-versa. A verdadeira compreensão não só começa com a diferença, mas também exige que todos os horizontes mudem; nem o próprio horizonte nem o do outro ficam intactos (306-307). A fusão de horizontes não é uma guerra em que o horizonte dominante engole o mais fraco. Em consonância com o antissubjetivismo de Gadamer, é fundamental notar que a “fusão de horizontes” acontece além de nossa vontade; a expansão de nosso horizonte não é algo que possamos controlar ou provocar totalmente. Pelo

contrário, é através do nosso esforço de compreensão que surge um novo horizonte.

Mas se não há dois horizontes reificados, também não há um único horizonte delimitado que oclua a diferença. A fusão refere-se à natureza ativa e contínua da compreensão – não uma unidade estática e hegemônica. Qualquer unidade forjada pelo entendimento é seu efeito – não sua causa.

Além disso, tal unidade nunca será total: a compreensão se refere a um processo e não a um fim último. Defender uma monocultura é o mesmo que propor um horizonte único e definido e, portanto, negar a própria diferença que inicia a compreensão em primeiro lugar. A produtividade dessa diferença é atestada pela afirmação de Gadamer em seu "Posfácio" de *Verdade e Método*: "o que descrevi como fusão de horizontes foi a forma como essa unidade [do sentido de uma obra e seu efeito] se atualiza, o que não permite ao intérprete falar de um sentido original da obra sem reconhecer que, ao entendê-lo, o próprio significado do intérprete também entra em cena. . . Elaborar o horizonte histórico de um texto é sempre uma fusão de horizontes" (576, 577).

Reconhecer que só se pode acessar o ponto de vista do outro a partir de seu próprio horizonte não é um esforço totalitário para defender uma monocultura, mas uma humilde admissão de que nunca se pode acessar diretamente a perspectiva do outro. Nem uma mesmice imposta nem fingida é o ponto de partida; se fossem, não haveria trabalho para o entendimento fazer. As atribuições de um mono-horizonte pertencem a posições historicistas que não percebem a natureza complexa de horizontes que sempre, ao menos potencialmente, nos dão provisões para ir além deles.

A descrição do horizonte de Gadamer sustenta enfaticamente que somente onde alguém está aberto a novos horizontes emergindo - e, portanto, à diferença - pode-se pretender entender. Cabe ao trabalho da consciência histórica, que Gadamer procura minar, defender tal imagem monocultura e reificada da história e da tradição. Portanto, a teoria de Gadamer não é forçada a assumir uma visão monocultura da tradição ou a postular a monocultura como o A descrição do horizonte de Gadamer sustenta enfaticamente que somente onde alguém está aberto a novos horizontes emergindo - e, portanto, à diferença - pode-se pretender entender.

c. Dialética, Diálogo, Linguagem

A Parte II de *Truth and Method* termina com uma análise da dialética de Platão e a importância do diálogo para a hermenêutica de Gadamer. A compreensão de Gadamer desses termos, bem como de como eles estão relacionados, merece comentários. Como vimos, Gadamer distingue entre a dialética platônica inicial, platônica posterior e hegeliana e se baseia mais fortemente na dialética platônica inicial devido à sua confiança no diálogo socrático. Ele critica a dialética platônica e hegeliana posterior por seu reducionismo proposicional e sentencial. Para Gadamer, a dialética instrui sua própria hermenêutica na medida em que sugere uma tensão produtiva que, ao contrário da visão de Hegel, nunca é resolvida.

A falta de resolução sugere a fecundidade dos "*chorismos*" (a separação entre os reinos sensual e transcendente) que marca a existência humana e afirma nosso status humano como "intermediário". Se a hermenêutica de Gadamer pode ser chamada de "dialética" é no sentido em que Gadamer afirma que a compreensão é inseparável do diálogo e é

marcada por uma constante e produtiva tensão “corismática” entre esses dois domínios (Barthold).

Para Gadamer, como para Platão, a dialética é inseparável (embora não redutível ao) diálogo. Pode-se apontar quatro componentes principais do diálogo na hermenêutica filosófica de Gadamer. Primeiro, um diálogo é focado em *die sache*, o assunto. O objetivo do diálogo não é ganhar o outro para o seu lado – não é um debate. Tampouco visa uma compreensão subjetiva do outro.

Em vez disso, ambas as partes se abrem para chegar a um acordo sobre o assunto em si. Em segundo lugar, um diálogo exige que cada parte tenha uma “boa vontade” de entender, ou seja, uma abertura para ouvir algo novo de forma a estabelecer uma conexão com o outro. Assim, pode-se dizer que a abertura dialógica visa a solidariedade. Em terceiro lugar, um bom diálogo envolve a disposição de oferecer razões e justificativas para os próprios pontos de vista.

É preciso estar aberto não apenas à voz do outro, mas fazer o esforço de se explicar ao outro. Por fim, um bom diálogo exige um compromisso de que “sabe-se que não se sabe.” O diálogo requer uma brincadeira humilde em que nos deixamos envolver e nos perdemos na conexão com o outro. Um bom diálogo é aquele que, como uma brincadeira envolvente, é aquele que queremos manter. Assim, poderíamos ver que o jogo do diálogo indica o motivo central da noção de verdade de Gadamer: “Chegar a um entendimento em um diálogo não é apenas uma questão de apresentar-se e afirmar com sucesso seu próprio ponto de vista, mas transformar-se em uma comunhão na qual não permanecemos o que éramos” (379).

Parte III de *Verdade e Método* volta-se para uma análise da linguagem em que Gadamer se vale de seu fascínio inicial pelo diálogo

socrático para defender a importância da natureza linguística da existência humana. Referindo-se a Agostinho e Nicolau de Cusa, ele passa a enfatizar a natureza especulativa da linguagem para lutar contra aqueles que reduziram a linguagem a proposições. Gadamer nos mostra como o significado vem através da expressão linguística que se baseia em um todo (ou seja, o Ser) que é maior do que sua parte (o que é expresso na linguagem, por exemplo, proposições).

Essa “totalidade” torna a linguagem possível e funciona “não [como] um objeto, mas o horizonte do mundo que nos envolve”. Mas é fundamental ressaltar que o sentido do especulativo e da totalidade sobre o qual Gadamer insiste aqui recusa a finalidade hegeliana: o entendimento não visa ter a palavra final.

Mas também não existe a preocupação de estarmos de alguma forma presos dentro da linguagem. Em vez disso, Gadamer enfatiza a natureza aberta e contínua da compreensão que se manifesta de duas maneiras. Primeiro, como vimos, um deve permanecer aberto em relação ao outro para manter a conversa fluindo. Em segundo lugar, Gadamer enfatiza a abertura da linguagem, que nunca é uma fronteira restritiva e não porosa, mas um limite produtivo que possibilita a criação contínua de novas palavras e mundos.

O primeiro deles, ou seja, nossa abertura para a conversa contínua que mantemos com os outros é possibilitado pelo segundo, ou seja, nosso mundo de ser pré-linguístico compartilhado. Assim, quando se trata de linguagem, Gadamer se recusa a reduzir a linguagem a proposições, ou seja, ferramentas que usamos objetivamente. *Verdade e Método*, 474). Nesta seção, Gadamer proclama seu famoso enunciado, “Ser que pode ser entendido é linguagem” (474). Essa afirmação não significa nem que tudo é linguagem nem que todo Ser é redutível à linguagem. A

linguagem, nos diz Gadamer no final desta seção, é um tipo de apresentação, um vir-a-ser, que revela a unidade da beleza (isto é, o que desejamos) e da verdade (o que nos fala e nos muda). A linguagem, em outras palavras, torna visíveis tanto a verdade quanto a beleza. Dessa forma, a linguagem reflete a experiência hermenêutica no sentido de ser cativada pela beleza e transformada pela verdade, verdade está irreduzível ao método científico.

4. Encontros Críticos

a. Ed Hirsch

Dois anos antes de seu livro de 1967, *Validity and Interpretation*, ED Hirsch escreveu um artigo de jornal criticando a hermenêutica de Gadamer. Contra Gadamer, Hirsch argumentou que o significado só pode ser encontrado na intenção do autor e, portanto, uma boa interpretação é aquela que reconstrói e reproduz com sucesso esse significado original. Ele acusou a hermenêutica de Gadamer de substituir esse tipo de reconstrução da intenção autoral pela própria construção subjetiva do intérprete.

Essencialmente, Hirsch rejeitou o movimento de Gadamer para substituir *mimesis* com aplicação. Hirsch também atacou a confiança de Gadamer no preconceito, tradição, historicidade e sua noção de fusão de horizontes. Nenhuma dessas noções, de acordo com Hirsch, dá ênfase adequada à importância de o intérprete suspender e colocar entre parênteses sua própria consciência subjetiva e assumir a do autor. (Assim, Hirsch seguiu a ênfase de Dilthey e Schleiermacher em adivinhar a intenção do autor como método de interpretação.)

Como resultado, acredita-se que a hermenêutica de Gadamer perca sua capacidade de reivindicar status objetivo e permaneça incapaz de se

defender contra acusações de relativismo. O que essa crítica ignora, no entanto, é que Gadamer insiste que seu trabalho não é um chamado prescritivo ou normativo para endossar preconceito, tradição ou autoridade. Não defende a passividade do intérprete, mas a força ativa e criativa em jogo em toda interpretação. Tampouco Gadamer pretendia “oferecer uma teoria geral da interpretação e uma explicação diferencial de seus métodos. . .” Em vez disso, Gadamer sustenta que os insights de *Verdade e Método* visam “descobrir o que há de comum a todos os modos de compreensão e mostrar que a compreensão nunca é uma relação subjetiva com um dado 'objeto', mas com a história de seu efeito; em outras palavras, a compreensão pertence ao ser daquilo que é compreendido” (*Verdade e Método*, XXI). Gadamer em nenhum lugar nega a importância de se esforçar para ser objetivo ao interpretar um texto; o que ele nega é a suficiência e primazia de tal “objetividade”.

b. Jürgen Habermas

Na década de 1960, Gadamer apoiou Jürgen Habermas, instando contra Max Horkheimer que Habermas recebesse uma oferta de emprego em Heidelberg antes de concluir sua *Habilitação*. Enquanto Habermas e Gadamer estavam unidos em seu ataque à arrogância do positivismo, durante os anos 70 ocorreu um importante desacordo filosófico entre eles que serviu para expandir a esfera da influência filosófica de Gadamer.

Embora houvesse muitos pontos fundamentais de acordo entre Habermas e Gadamer, como seu ponto de partida na tradição hermenêutica que tenta uma crítica do domínio do método científico natural, bem como seu desejo de retornar à noção grega de filosofia prática, Habermas argumentou que a ênfase de Gadamer na tradição, no

preconceito e na natureza universal da hermenêutica o cegou para as operações ideológicas de poder.

Habermas interpretou Gadamer como um apelo à eliminação total do método e passou a argumentar que a hermenêutica de Gadamer deixa a pessoa sem a capacidade de refletir criticamente sobre as fontes da ideologia em jogo nos níveis teórico e material da sociedade. Habermas afirmou: "A consciência hermenêutica é incompleta enquanto não incorporou em si a reflexão sobre o limite da compreensão hermenêutica" (*A Reivindicação Hermenêutica de Universalidade*, 302).

Essencialmente, ele acusou Gadamer de não reconhecer a necessidade de criticar a tradição, inferindo que Gadamer desaprova tal crítica e endossa uma posição dogmática em relação à tradição. Como sabemos que a compreensão a que chegamos é livre de distorções? O apelo de Gadamer à tradição, preconceito e autoridade parece frustrar qualquer crítica desse tipo. Gadamer, por sua vez, argumentou que recusar a natureza universal da hermenêutica é em si a postura mais dogmática, pois, ao fazê-lo, afirmamos o engano da modernidade de que o sujeito pode se libertar do passado.

c. Jacques Derrida

Embora Gadamer e Derrida estivessem atentos ao papel da linguagem na vida e na filosofia, e ambos fossem seguidores de Heidegger, tanto o conteúdo quanto o estilo de sua filosofia diferem muito. Para Gadamer, a própria possibilidade de compreensão requer uma devoção ao *die sache*, o assunto. A afirmação desconstrucionista de Derrida é que assumir um assunto, um ponto singular unificando a atenção do entendimento, é endossar e permanecer enredado por uma metafísica da presença. De acordo com Derrida, não há assunto, não há "Verdade",

apenas múltiplas perspectivas e seu adiamento. Em 1981, um “encontro” ou “conversa” foi marcado entre Gadamer e Derrida no Goethe Institute em Paris.

No entanto, o que ocorreu ficou muito aquém de qualquer coisa que pudesse ser chamada de diálogo filosófico. Porque? A apresentação inicial de Gadamer visava defender Heidegger contra a acusação de Derrida de que Heidegger falha em alcançar a filosofia mais radical de Nietzsche, que insiste que não há verdade, nenhuma interpretação correta ou acordo único sobre um assunto singular. A “resposta” de Derrida, no entanto, ignorou a trajetória principal dos pontos de Gadamer e, em vez disso, atacou Gadamer por confiar em uma noção kantiana de boa vontade.

Como Gadamer mencionou apenas uma vez (e de passagem) a importância de estar aberto ao outro em um diálogo, Derrida pareceu exagerar em sua acusação de que Gadamer estava, portanto, defendendo uma noção kantiana de boa vontade. Então, ainda mais intrigante, na apresentação subsequente de Derrida, ele se dirigiu apenas a Heidegger e Nietzsche e não fez nenhuma menção à hermenêutica de Gadamer. No entanto, se caracterizarmos a hermenêutica de Gadamer como a elucidação de como a compreensão pode ter sucesso, e se generalizarmos a desconstrução de Derrida como a exposição dos mal-entendidos, rupturas e desvios que sempre se apresentam quando tentamos entender, então talvez.

5. Filosofia Prática: Hermenêutica Além de Gadamer

a. Hermenêutica como Diálogo: Intervenções Éticas e Políticas

Traçando a trajetória da carreira filosófica de Gadamer, pode-se questionar se *Verdade e Método* merecem ser chamado de sua magnum

opus ou se não é um momento em sua busca mais importante para recuperar o espírito de Platão.

Se quisermos acreditar em sua palavra de que *Verdade e Método* nos ofereceram os fundamentos da hermenêutica, então devemos perguntar: qual é a magnum opus que sustenta tal fundamento? Parece que a filosofia prática é a obra, o edifício que Gadamer esperava que fosse sustentado por seus “fundamentos”. Esse fato pode ser substanciado por sua afirmação de 1996: “Por hermenêutica entendo a capacidade de ouvir o outro na crença de que ele poderia estar certo” (citado em *Gadamer: A Biography*, 250). Em outras palavras, Gadamer realiza mais plenamente a tendência universalizante na história da hermenêutica: o evento da compreensão ocorre não apenas no reino dos textos, e certamente não apenas na filosofia, mas nas inúmeras maneiras com as quais interagimos e buscamos nos conectar com elas. outras.

A ânsia de conceber o ímpeto dialógico da hermenêutica como um recurso possível para resolver certas crises sociais e políticas contemporâneas em nosso mundo é encontrada em grande parte da literatura secundária sobre Gadamer. A obra de Gadamer mostra-se relevante para as questões contemporâneas na medida em que não apela para verdades anteriores, transcendentais, eternas, nem decai para a incomensurabilidade. O desejo de forjar uma terceira via “além do objetivismo e do relativismo” (Bernstein) capta o movimento de alguns pensadores para encontrar relevância social e política na hermenêutica de Gadamer (Warnke, Sullivan, Dallmayr).

O teórico político e filósofo Fred Dallmayr, por exemplo, baseando-se em Gadamer, enfatiza o “pluralismo integral” como uma forma de evitar o pluralismo isolado resultante da incomensurabilidade. Até que ponto é possível interagir racional e dialogicamente para ouvir o outro e avançar na

compreensão humana que valoriza o todo (ou seja, a comunidade) sobre a parte (indivíduo)? E as filósofas feministas Georgia Warnke e Linda Martín Alcoff se basearam na hermenêutica de Gadamer em seus escritos sobre justiça, questões sociais contemporâneas e gênero.

b. Dotações anglo-americanas do século XX

Embora o pensamento de Gadamer tenha sido formado principalmente por sua interação com pensadores alemães e gregos, ele foi retomado por três dos mais influentes filósofos americanos do final do século XX, a saber, o pragmatista Richard Rorty e os filósofos da linguagem, Robert Brandom. e John McDowell. Embora vindo de uma tradição filosófica muito diferente da de Gadamer, tanto Brandom quanto McDowell defenderam a utilidade do pensamento de Gadamer para discussões contemporâneas em filosofia da mente e filosofia da linguagem. Richard Rorty, em sua obra de 1979, *Filosofia e o Espelho da Natureza*, foi um dos primeiros filósofos anglo-americanos a atestar explicitamente a importância da hermenêutica de Gadamer.

E embora o termo "hermenêutica" tenha caído em desuso na obra posterior de Rorty, a evidência da contínua influência de Gadamer permanece. De fato, podem-se encontrar conexões cada vez maiores entre o pragmatismo e Gadamer. Por exemplo, o pragmatista americano contemporâneo Richard Bernstein considera a concepção de Gadamer sobre a fluidez dos horizontes mais promissora do que a dos paradigmas estáticos para abrir caminho através do multiculturalismo e da globalização contemporâneos. Pois a rica e nuançada concepção de diálogo de Gadamer evita promover a incomensurabilidade ou o diálogo fácil que nega o funcionamento do poder na linguagem.

c. Hermenêutica Aplicada

O trabalho de Gadamer também encontrou aplicação em psicologia (Chessick), educação (Gallagher), ética (Foster, Smith, Vilhauer), teoria política (Dallmayr, Kögler, Sullivan, Warnke), esportes (Hyland) e teologia (Ringma, Thiselton) afirma a afirmação de Gadamer de que “um bom teste da ideia da própria hermenêutica” é sua capacidade de encontrar tradução em outros campos (*A Filosofia de Hans-Georg Gadamer*, 17).

Como fazer com que as questões de nossa história, de nossa tradição voltem a nos falar – não apenas nos corredores da academia com seu “eruditorismo” (como Gadamer o chama), mas nas preocupações práticas de nossa época? Essa é a tarefa para a qual a filosofia hermenêutica de Gadamer nos chama.

Assim, a contínua relevância do pensamento de Gadamer para a filosofia contemporânea, particularmente de uma inclinação social e política, serve para endossar a afirmação do próprio Gadamer sobre a relevância prática de sua hermenêutica: “A tarefa hermenêutica de integrar a monologia das ciências na consciência comunicativa inclui a tarefa de exercer a razoabilidade prática, social e política. Isso se tornou ainda mais urgente” (*Aprendizagem Filosófica*, 182).

Para encerrar, podemos concordar com Robert Dostal que esclarece que, embora o próprio Gadamer não tenha escrito nenhuma ética ou filosofia política per se, há em sua hermenêutica uma “postura básica” voltada justamente para essas preocupações, na medida em que ele nos incita a ouvir, ouça verdadeiramente, o que o outro diz, confiando que ele ou ela pode estar certo. E que esta é uma postura que se estende para além do âmbito da filosofia acadêmica pode ser visto na própria vida de Gadamer. Dostal reflete: “A ética dessa hermenêutica é uma ética de respeito e confiança que exige solidariedade.

O próprio Gadamer incorpora essa ética, não apenas em seu trabalho, mas também em sua vida. Todos aqueles que o encontraram, concordando ou não com ele, encontraram-no, como o Sócrates que ele tanto admirava, sempre pronto para a conversa" (32). E como a morte de Sócrates,

6. Referências e Leitura Adicional

a. Obras reunidas em alemão

- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).

b. Principais livros de Gadamer em inglês

- Gadamer, Hans-Georg. *A Dialética de Hegel: Cinco Estudos Hermenêuticos*. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermenêutica Filosófica*. Trans. e ed. David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg. *Diálogo e Dialética*. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Gadamer, Hans-Georg. *Aprendizagens Filosóficas*. Trans. Robert R. Sullivan. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985.
- Gadamer, Hans-Georg. *A ideia do bem na filosofia platônico-aristotélica*. Trans. e com uma introdução e anotação de P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. *Diálogo e Desconstrução*. Ed. Diane P. Michelfelder e Richard E. Palmer. Albany: SUNY Press, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg. "Gadamer em Gadamer." Em *Gadamer e Hermenêutica*, ed. Hugo Silverman. Nova York: Routledge Press, 1991a.

- Gadamer, Hans-Georg. *A Ética Dialética de Platão*. Trans. Robert M. Wallace. New Haven: Yale University Press, 1991b.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hans-Georg Gadamer em Educação, Poesia e História*. Ed. Dieter Misgeld e Graeme Nicholson. Trans. Lawrence Schmidt e Monica Reuss. Albany: SUNY Press, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 2ª ed. Trans. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. NY: Crossroad, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Razão na Era da Ciência*. Trans. Frederick G. Lawrence. Mass.: MIT Press, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Caminhos de Heidegger*. Trans. John W. Stanley. Albany: SUNY Press, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *O Enigma da Saúde*. Trans. Jason Gaiger e Nicholas Walker. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *A Relevância do Belo*. Ed. Roberto Bernasconi. Trans. Nicolau Walker. NY: Cambridge University Press, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *O Começo da Filosofia*. Trans. Rod Coltman. NY: Continuum, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Elogio da Teoria*. Trans. Cris Dawson. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermenêutica, Religião e Ética*. Trans. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gadamer em Conversa*. Ed. e trans. Richard E. Palmer. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. *O Começo do Conhecimento*. Trans. Rod Coltman. NY: Continuum, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Um Século de Filosofia*. Trans. Rod Coltman com Sigrid Koepke. NY: Continuum, 2004.

- Gadamer, Hans-Georg. *O Leitor Gadamer: Um Buquê de Escritos Posteriores*. Ed. Richard E. Palmer. Illinois: Northwestern University Press, 2007.

c. Literatura Secundária Selecionada

- Alcoff, Linda Martin. *Identidades Visíveis*. Nova York: Oxford, 2006.
- Barthold, Lauren Swayne. *Hermenêutica Dialética de Gadamer*. Lanham, MD: Lexington, 2010.
- BERNSTEIN, Ricardo. *Além do Objetivismo e do Relativismo*. Filadélfia: Universidade da Pensilvânia, 1983.
- Brandão, Robert. *Contos dos Mortos Poderosos*. Massachusetts: Harvard University, 2002.
- Chessick, Ricardo. "Hermenêutica de psicoterapeutas", *American Journal of Psychotherapy* 44 (1990), 256-73.
- Dallmayr, Fred. *Pluralismo Integral: Além das Guerras Culturais*. Kentucky: Universidade de Kentucky, 2010.
- Dostal, Robert J. ed. *O companheiro de Cambridge para Gadamer*. Nova York: Cambridge, 2002.
- Foster, Matheus. *Gadamer e a Filosofia Prática*. Atlanta: Scholars, 1991.
- Gallagher, Shaun. *Hermenêutica e Educação*. Albany: SUNY, 1994.
- Grondin, Jean. *Gadamer: Uma Biografia*, trad. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University, 2003.
- Grondin, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. New Haven: Yale University, 1994.
- Habermas, Jurgen. "A Reivindicação Hermenêutica de Universalidade". *A Tradição Hermenêutica*. Gayle Ormiston e Alan Schrift, ed. Albany: SUNY, 1990.

- Habermas, Jürgen. *"Uma revisão da verdade e do método de Gadamer."* *A Tradição Hermenêutica*. Gayle Ormiston e Alan Schrift, ed. Albany: SUNY, 1990.
- Hahn, Lewis Edwin, ed. *A Filosofia de Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Tribunal Aberto, 1997.
- Hirsch, ED "Verdade e Método na Interpretação." *Review of Metaphysics* 18 (1965), 488-507.
- Hirsch, ED *Validade na Interpretação*. New Haven: Yale University, 1967.
- Hollinger, Robert, ed. *Hermenêutica e Práxis*. Notre Dame: Universidade de Notre Dame, 1985.
- Hyland, Drew. *Filosofia do Esporte*. St. Paul, Minnesota: Paragon House, 1990.
- Kögler, Hans Herbert. *O Poder do Diálogo: Hermenêutica Crítica segundo Gadamer e Foucault*. Traduzido por Paul Hendrickson. Cambridge, Mass.: MIT, 1996.
- Krajewski, Bruce, ed. *Repercussões de Gadamer*. Berkeley: Universidade da Califórnia, 2004.
- Lugones, Maria. "Brincadeiras, viagens pelo "mundo" e percepção amorosa," *Hypatia* 2 (1987), 3-19.
- MacDowell, John. *Mente e Mundo*. Cambridge, Massachusetts, Harvard, 1996.
- Michelfelder, Diane P. e Richard E. Palmer. *Diálogo e Desconstrução: O Encontro Gadamer-Derrida*. Albany: SUNY, 1989.
- OROZCO, Teresa. "A arte da alusão: as intervenções filosóficas de Hans-Georg Gadamer sob o nacional-socialismo," *Radical Philosophy* 78 (1996), 17-26.

- Ringma, Charles Richard. *A hermenêutica dialógica de Gadamer*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999.
- RORTY, Ricardo. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Nova Jersey: Princeton, 1979.
- RORTY, Ricardo. "Ser que se compreende é linguagem." *Repercussões de Gadamer*. Ed., Bruce Krajewski. Berkeley: Universidade da Califórnia, 2004.
- Smith, P. Christopher. A Dimensão Ética da Teoria Hermenêutica de Gadamer. *Research in Phenomenology* 18 (1988), 75-91.
- Sullivan, Robert. *Hermenêutica Política*. Pa.: Pennsylvania State University, 1989.
- Thiselton, Anthony C. *Os dois horizontes*. Grand Rapids: WB Eerdmans, 1980.
- Vilhauer, Mônica. *A Ética do Jogo de Gadamer*. Lanham, MD: Lexington, 2010.
- Warnke, Geórgia. *Gadamer: hermenêutica, tradição e razão*. Stanford: Universidade de Stanford, 1987.
- Warnke, Georgia. Walzer, Rawls e Gadamer: Hermenêutica e Teoria Política. Em *Festivais de Interpretação*, ed. Kathleen Wright. Albany: SUNY, 1990.
- Warnke, Geórgia. *Justiça e Interpretação*. Mass.: MIT, 1993.
- Warnke, Geórgia. *Diferenças legítimas*. Berkeley: Universidade da Califórnia, 1999.
- Weinsheimer, Hermenêutica de Joel C. *Gadamer*. New Haven: Universidade de Yale, 1999.

Informação sobre o autor

Lauren Swayne Barthold

Endicott College

EUA

PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur (1913-2005) foi um dos filósofos mais impressionantes dos filósofos continentais do século XX, tanto pela amplitude e profundidade incomuns de sua erudição filosófica quanto pela natureza inovadora de seu pensamento. Ele foi um escritor prolífico, e seu trabalho está essencialmente preocupado com aquele grande tema da filosofia: o sentido da vida.

O estilo “tensivo” de Ricoeur concentra-se nas tensões que atravessam a própria estrutura do ser humano. Sua preocupação constante era com uma hermenêutica do eu, fundamental para a qual é a necessidade que temos de que nossas vidas se tornem inteligíveis para nós. O carro-chefe de Ricoeur nessa empreitada é sua teoria narrativa. Embora seja um filósofo cristão cujo trabalho em teologia é bem conhecido e respeitado, seus escritos filosóficos não se baseiam em conceitos teológicos, e são apreciados por não-cristãos e cristãos. Suas obras mais lidas são *A regra da metáfora*, *Do texto à ação* e *De si mesmo como outro*, e os três volumes de *Tempo e narrativa*. Seus outros livros significativos incluem *Hermenêutica e Ciências Humanas*, *Conflito de Interpretações*, *O Simbolismo do Mal*, *Freud e Filosofia* e *Liberdade e Natureza: O Voluntário e o Involuntário*.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Estilo
3. Influências
4. A filosofia
5. Tempo e Narrativa
6. Ética

7. Referências e Leituras Adicionais

- a. Bibliografia Ricoeur Seleccionada
- b. Leitura adicional

1. Vida e Obras

Jean Paul Gustave Ricoeur nasceu em 27 de fevereiro de 1913, em Valence, França, e morreu em Chatenay-Malabry, França, em 20 de maio de 2005. Ele perdeu seus pais nos primeiros anos de sua vida e foi criado com seus irmãos Alice por seus avós paternos, ambos protestantes devotos. Ricoeur era uma criança estudiosa e estudante de sucesso. Recebeu uma bolsa para estudar na Sorbonne em 1934 e depois foi nomeado para seu primeiro cargo de professor em Colmar, na Alsácia. Enquanto na Sorbonne ele conheceu Gabriel Marcel, que se tornaria um amigo para toda a vida e uma influência filosófica. Em 1935 casou-se com Simone Lejas, com quem criou cinco filhos.

Ricoeur serviu na Segunda Guerra Mundial – passando a maior parte como prisioneiro de guerra – e foi premiado com a Croix de Guerre. Ele foi enterrado com Mikel Dufrenne, com quem mais tarde escreveu um livro sobre o trabalho de Karl Jaspers. Após a guerra, Ricoeur voltou a lecionar, assumindo cargos na Universidade de Estrasburgo, na Sorbonne, na Universidade de Paris em Nanterre, na Universidade de Louvain e na Universidade de Chicago.

Ricoeur é um filósofo tradicional no sentido de que seu trabalho é altamente sistemático e impregnado dos clássicos da filosofia ocidental. A sua é uma filosofia reflexiva, isto é, que considera os problemas filosóficos mais fundamentais no que diz respeito à autocompreensão. Embora Ricoeur retenha a subjetividade no coração da filosofia, ele não é um assunto abstrato de estilo cartesiano; o sujeito é sempre um sujeito

situado, um ser encarnado ancorado em um mundo físico, histórico e social nomeado e datado. Por esta razão, seu trabalho às vezes é descrito como antropologia filosófica. Ricoeur é um filósofo hermenêutico pós-estruturalista que emprega um modelo de textualidade como estrutura para sua análise do significado, que se estende pela escrita, fala, arte e ação. Ricoeur considera a compreensão humana convincente apenas na medida em que implicitamente desdobra estruturas e estratégias características da textualidade.

É a visão de Ricoeur que nossas autocompreensões, e de fato a própria história, são "fictícias", isto é, sujeitas aos efeitos produtivos da imaginação por meio da interpretação. Para Ricoeur, a subjetividade humana é primeiramente designada linguisticamente e mediada por símbolos. Ele afirma que a "problemática da existência" se dá na linguagem e deve ser trabalhada na linguagem e no discurso. Ricoeur se refere ao seu método hermenêutico como uma "hermenêutica da suspeita" porque o discurso tanto revela quanto oculta algo sobre a natureza do ser.

Ao contrário de pós-estruturalistas como Foucault e Derrida, para quem a subjetividade nada mais é do que um efeito da linguagem, Ricoeur ancora a subjetividade no corpo humano e no mundo material, do qual a linguagem é uma espécie de articulação de segunda ordem. Diante da fragmentação e alienação da pós-modernidade, Ricoeur oferece sua teoria narrativa como o caminho para uma vida unificada e significativa; na verdade, para a boa vida. Ricoeur ancora a subjetividade no corpo humano e no mundo material, do qual a linguagem é uma espécie de articulação de segunda ordem. Diante da fragmentação e alienação da pós-modernidade, Ricoeur oferece sua teoria narrativa como o caminho para uma vida unificada e significativa; na verdade, para a boa vida.

2. Estilo

Ricoeur desenvolveu um estilo teórico que pode ser melhor descrito como “tensivo”. Ele tece conceitos e discursos heterogêneos para formar um discurso composto em que novos significados são criados sem diminuir a especificidade e a diferença dos termos constitutivos. A obra de Ricoeur sobre a metáfora e a experiência humana do tempo talvez sejam os melhores exemplos desse método, embora toda a sua filosofia seja explicitamente tal discurso. Por exemplo, em *O que nos faz pensar?* Ricoeur discute a natureza da vida mental em termos da tensão entre nossas concepções neurobiológicas da mente e nossos conceitos fenomenológicos.

Da mesma forma, no ensaio “Explicação e Compreensão” ele discute o comportamento humano em termos da tensão entre os conceitos de causação material e a linguagem das ações e motivos. O estilo tenso está de acordo com o que Ricoeur considera como tensões ontológicas básicas inerentes ao ser peculiar que é a existência humana, a saber, a ambiguidade de pertencer ao mundo natural e ao mundo da ação (através do livre arbítrio). Assim, Ricoeur insiste que a filosofia encontre uma maneira de conter e expressar essas tensões, e assim seu trabalho abrange diversas escolas de pensamento filosófico,

As tensões se desenrolam em nossa capacidade de assumir diferentes perspectivas sobre nós mesmos e, assim, formular diversas abordagens e métodos para nos entendermos. As diferentes estruturas teóricas empregadas na filosofia e nas ciências não são simplesmente o resultado da ignorância ou do poder. São o resultado de tensões que percorrem a própria estrutura do ser humano; tensões que Ricoeur descreve como “linhas de falha”. Todo o corpo de trabalho de Ricoeur é

uma tentativa de identificar e mapear as interseções dessas inúmeras e irreduzíveis linhas que compõem nossa compreensão do mundo humano.

Ricoeur chama essas “linhas de falha” porque são linhas que podem se cruzar de diferentes maneiras em todos os diferentes aspectos da vida humana, dando diferentes significados às vidas. No entanto, como pontos de intersecção de discursos, esses significados podem se separar. Ricoeur argumenta que a estabilidade que desfrutamos em relação aos significados de nossas vidas é uma estabilidade provisória, sujeita às influências do mundo material, incluindo os poderes e aflições do próprio corpo, as ações de outras pessoas e instituições e nossas próprias emoções. e estados cognitivos.

3. Influências

Ricoeur reconhece sua dívida para com várias figuras-chave da tradição, principalmente Aristóteles, Kant, Hegel e Heidegger. A teleologia aristotélica permeia a hermenêutica textual de Ricoeur e é mais óbvia em sua adoção de uma abordagem narrativa. Os conceitos de “*muthos*” e “*mimesis*” na *Poética* de Aristóteles formam a base para a explicação de Ricoeur da “*enredo*” narrativa, que ele ordena com os poderes inovadores da imaginação produtiva kantiana dentro de uma teoria geral da poética.

A influência de Hegel é manifesta no emprego de Ricoeur de um método que ele descreve como uma “dialética refinada”. Para Ricoeur, a dialética é um “momento(s) relativo(s) em um processo complexo chamado interpretação” (*Explicação e Compreensão*”, 150). Como Hegel, a dialética envolve identificar os principais termos de oposição em um debate e, em seguida, proceder à articulação de sua síntese em um conceito novo e mais desenvolvido. No entanto, esta síntese não tem a uniformidade de uma síntese hegeliana.

O método de Ricoeur implica mostrar como os significados de dois termos aparentemente opostos são implicitamente informados e emprestados um pelo outro. Dentro da dialética, os termos mantêm suas diferenças ao mesmo tempo em que se forma um “fundo” comum. No entanto, a base comum é simplesmente a base de seu pressuposto mútuo. A dialética de Ricoeur, então, é uma unidade de continuidade e descontinuidade. Por exemplo, em *Explicação e Compreensão* Ricoeur argumenta que a explicação científica emprega implicitamente uma compreensão hermenêutica de fundo que excede os recursos da explicação.

Ao mesmo tempo, a compreensão hermenêutica depende necessariamente do processo sistemático de explicação. Nem as ciências naturais nem as ciências humanas são disciplinas totalmente autônomas. Uma dialética chave que percorre todo o corpus de Ricoeur é a dialética do mesmo e do outro. Essa é uma dialética fundamental para ele e, portanto, como seria de esperar, estrutura suas discussões e dissecações de todos os campos da filosofia em que entra: individualidade, justiça, amor, moralidade, identidade pessoal, conhecimento, tempo, linguagem, metáfora, ação, estética, metafísica, e assim por diante. Ao contrário da dialética hegeliana, para Ricoeur não há um ponto culminante absoluto.

Há, no entanto, uma espécie de existência objetiva, absoluta, que se revela indiretamente através da dialética. Isso fica mais evidente no terceiro volume de *Tempo e Narrativa*, onde defende que o tempo fenomenológico pressupõe uma ordem objetiva do tempo (tempo cosmológico), e em *A Regra da Metáfora*, onde ele argumenta que a linguagem pertence e é expressiva da realidade extralinguística. Apesar dessa aparente concessão ao realismo, Ricoeur insiste que o objetivo não

pode ser conhecido como tal, mas apenas apreendido indiretamente e analiticamente. Aqui, a influência kantiana vem à tona.

Para Ricoeur, a realidade objetiva é o equivalente contemporâneo do número kantiano: embora nunca possa se tornar um objeto de conhecimento, é uma espécie de pensamento necessário, um conceito limitador, implícito em objetos de conhecimento. Essa visão informa o estilo “tensivo” de Ricoeur. Embora possamos saber, filosoficamente, que existe uma realidade objetiva e, nesse sentido, uma restrição metafísica à existência humana, nunca podemos entender a existência humana simplesmente em termos dessa objetividade. O que devemos apelar para entender nossa existência são nossos conceitos e normas filosóficos e éticos substantivos. Isso configura uma tensão inevitável entre a contingência dessas normas e o fato bruto da realidade objetiva, evidenciada em nossa experiência do involuntário, por exemplo, como envelhecer e morrer. Mais uma vez, Kant se destaca. Nós necessariamente nos consideramos de duas perspectivas: como o autor de nossas ações no mundo prático, e como parte, ou passivo para, causa e efeito no mundo natural. Tal é a natureza inerentemente ambígua e tensa dos sujeitos humanos e mortais. É esta condição, então, com a qual a filosofia deve lutar. E é a essa condição que Ricoeur oferece a narrativa como o enquadramento adequado.

4. A Filosofia

Há duas questões intimamente relacionadas que animam toda a obra de Ricoeur e que ele considera fundamentais para a filosofia: “Quem sou eu?” e “Como devo viver?” A primeira questão foi negligenciada por grande parte da filosofia analítica e pós-moderna contemporânea. Consequentemente, essas filosofias carecem de meios

para responder à segunda questão. O pós-modernismo rejeita conscientemente os processos tradicionais de formação de identidade, descrevendo-os como relações de poder familiar e político baseadas em suposições metafísicas duvidosas sobre gênero, raça e mente. Ao mesmo tempo, a filosofia da mente contemporânea reduz as questões de "quem?" a questões de "o quê?" e, ao fazê-lo, encerra considerações sobre o eu, ao mesmo tempo em que torna a questão moral uma questão de mera instrumentalidade ou utilidade.

Em relação à pergunta "Quem sou eu?", Ricoeur reconhece uma dívida de longa data com Marcel e Heidegger e, em menor grau, com Merleau-Ponty. Para a questão moral, a dívida é com Aristóteles e Kant. Ao abordar a questão "quem sou eu?" Ricoeur se propõe primeiro a compreender a natureza da individualidade – a compreender o ser cuja natureza é investigar a si mesmo.

Nessa empreitada, a filosofia de Ricoeur é movida pelo desejo de fornecer um relato que faça justiça às tensões e ambiguidades que nos tornam humanos e que sustentam nossa falibilidade. O interesse de Ricoeur aqui pode ser notado já em *The Voluntary and The Involuntary*, elaborado durante seus anos como prisioneiro de guerra. Lá ele explora as restrições involuntárias às quais estamos necessariamente sujeitos em virtude de sermos criaturas corporais mortais, e a voluntariedade necessária à ideia de nós mesmos como agentes de nossas ações. Temos, como ele descreve mais tarde, uma "dupla fidelidade", uma fidelidade ao mundo material de causa e efeito, e ao mundo fenomenal da liberdade da vontade pela qual nos afastamos das leis da natureza através da ação. Essa concepção da dupla natureza do eu está no cerne da filosofia de Ricoeur. Ricoeur rejeita a ideia de que um eu seja uma entidade metafísica; não há entidade, "o eu", há apenas individualidade.

A individualidade é uma capacidade intersubjetivamente constituída para agência e auto-atribuição que pode ser obtida por seres humanos individuais. A individualidade propriamente dita não é simplesmente uma autoconsciência abstrata nem animal, mas ambas. Envolve essencialmente uma compreensão ativa de si mesmo como um "quem" – isto é, como uma pessoa que é o sujeito de uma situação concreta, uma situação caracterizada por qualidades materiais e fenomenais. Isso implica compreender-se como uma pessoa nomeada, com hora e local de nascimento, ligada a outras pessoas de nome semelhante e a certas tradições étnicas e culturais, vivendo em um lugar datado e nomeado.

Dentro uma situação caracterizada por qualidades materiais e fenomenais. Isso implica compreender-se como uma pessoa nomeada, com hora e local de nascimento, ligada a outras pessoas de nome semelhante e a certas tradições étnicas e culturais, vivendo em um lugar datado e nomeado. Dentro uma situação caracterizada por qualidades materiais e fenomenais. Isso implica compreender-se como uma pessoa nomeada, com hora e local de nascimento, ligada a outras pessoas de nome semelhante e a certas tradições étnicas e culturais, vivendo em um lugar datado e nomeado. Dentro *Oneself As Another* Ricoeur descreve como a complexidade da questão "quem?" abre diretamente para uma certa maneira de articular a questão da identidade pessoal: "como o eu pode ser ao mesmo tempo uma pessoa de quem falamos e um sujeito que se designa na primeira pessoa enquanto se dirige a uma segunda pessoa. . . A dificuldade será. . . compreender como a terceira pessoa é designada no discurso como alguém que se designa como primeira pessoa (34-5)".

Baseando-se na noção de Dasein de Heidegger, Ricoeur continua a escrever que "*Dizer eu não é dizer eu mesmo...* a passagem da

individualidade à mina é marcada pela cláusula “em cada caso” ... O eu... é em cada caso meu” (OAA 180). O que ele quer dizer com isso é que cada pessoa tem que tomar sua individualidade como sua; cada um deve tomar-se *como* quem é; deve-se “atestar” a si mesmo. A subjetividade, ou individualidade, é para Ricoeur, uma dialética da atividade e da passividade, porque somos seres de “dupla natureza”, estruturados nas linhas de falha do voluntário e do involuntário, seres dados a nós mesmos como algo a ser conhecido. Ricoeur compartilha da opinião de Marcel de que a resposta à pergunta “Quem sou eu?” nunca pode ser totalmente explicada. Isso porque, ao perguntar “Quem sou eu?”, “eu” que coloco a questão necessariamente cai no domínio da investigação; Eu sou tanto o buscador quanto o que é procurado.

Essa circularidade peculiar confere um caráter “questionador” e dialético à individualidade, que agora requer uma abordagem hermenêutica. Essa circularidade tem suas origens na natureza da subjetividade corporificada. O relato de Ricoeur é construído sobre a concepção de Marcel de subjetividade corporificada como uma “dificuldade fundamental” (Marcel, 1965). A situação está na percepção antidualista de que “eu” e meu corpo não são entidades metafisicamente distintas. Meu corpo não pode ser abstraído de ser meu. Quaisquer estados que eu possa atribuir ao meu corpo como seus estados, eu o faço apenas na medida em que são atributos meus. Meu corpo é tanto algo que eu *sou* e algo que *tenho*: é “meu corpo” que imagina, percebe e experimenta. A unidade do “meu corpo” é uma unidade *sui generis*. No entanto, meu corpo é também aquilo sobre o qual exerço certa instrumentalidade por meio de minha agência. No entanto, a agência que efetua essa instrumentalidade nada mais é do que “meu corpo”. Não há relação eu-corpo; o termo primitivo aqui é “meu corpo”. A ambiguidade

inerente ao "corpo carnal" ou "*corps-sujet*" pode ser experimentado diretamente apertando as próprias mãos (um exemplo frequentemente empregado por Marcel e Merleau-Ponty).

Nessa experiência, a distinção entre sujeito e objeto torna-se indistinta: não fica claro qual mão está sendo tocada e qual está tocando; cada mão oscila entre o papel de agente e de objeto, sem nunca ser ambos simultaneamente. Não se pode sentir-se sentindo. Este exemplo deve demonstrar dois pontos: primeiro, que a ambiguidade do meu corpo impede a completa objetificação de mim mesmo, e segundo, que a ambiguidade se estende a toda percepção. A percepção não é simplesmente passiva, mas envolve uma recepção ativa (um conceito que Ricoeur retoma e desenvolve em seu relato da ontologia do eu e do próprio corpo em *Oneself As Another*, veja 319-329).

Em outras palavras, meu corpo tem um papel ativo na estruturação de minhas percepções e, portanto, o significado de minhas percepções precisa ser interpretado no contexto de minha situação corporal. A não coincidência entre mim e meu corpo constitui uma "linha de falha" na estrutura da subjetividade. O resultado é que o conhecimento de mim e do mundo não é constituído por fatos mais ou menos precisos, mas sim um discurso composto - um discurso que traça a intersecção dos aspectos objetivos, intersubjetivos e subjetivos da experiência vivida. Nessa visão, todo conhecimento, incluindo meu conhecimento de minha própria existência, é mediato e, portanto, exige interpretação. Isso também significa que a autocompreensão nunca pode ser apreendida pelo tipo de imediatismo introspectivo celebrado por Descartes. Em vez de, como seres humanos, nunca estamos totalmente "unificados" com nós mesmos; somos criaturas falíveis. Assim, quem sou não é um fato objetivo a ser descoberto, mas algo que devo realizar ou criar, e que devo atestar. Na visão de

Ricoeur, a pergunta "Quem sou eu?" é uma questão própria de um certo tipo de ser, a saber, ser sujeito de uma unidade temporal, material, linguística e social. A capacidade de se apreender como sujeito concreto de tal mundo requer um modo de compreensão complexo capaz de integrar discursos de tipos bastante heterogêneos, incluindo, sobretudo, diferentes ordens de tempo.

5. Tempo e Narrativa

Central para a defesa da narrativa de Ricoeur é sua capacidade de representar a experiência humana do tempo. Tal capacidade é um requisito essencial para uma filosofia reflexiva. Ricoeur expõe seu relato do "tempo humano" em *Time and Narrative*, Volume 3. Ele ressalta que vivenciamos o tempo de duas maneiras diferentes. Experimentamos o tempo como uma sucessão linear, experimentamos as horas e os dias que passam e a progressão de nossas vidas desde o nascimento até a morte. Este é o tempo-tempo cosmológico expresso na metáfora do "rio" do tempo. O outro é o tempo fenomenológico; tempo vivido em termos de passado, presente e futuro.

Como seres encarnados autoconscientes, não apenas experimentamos o tempo como uma sucessão linear, mas também somos orientados para a sucessão do tempo em termos do que foi, do que é e do que será. O conceito de "tempo humano" de Ricoeur é expressivo de uma experiência complexa na qual o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico estão integrados. Por exemplo, entendemos o significado completo de "ontem" ou "hoje" por referência à sua ordem em uma sucessão de horas datadas. Dizer "Hoje é meu aniversário" é invocar imediatamente as duas ordens de tempo: uma data cronológica à qual está ancorado o conceito fenomenológico de "aniversário". Ricoeur

descreve essa ancoragem como a "inscrição" do tempo fenomenológico no tempo cosmológico (TN3 109).

Essas duas concepções de tempo têm sido tradicionalmente vistas em oposição, mas Ricoeur argumenta que elas compartilham uma relação de pressuposto mútuo. A ordem do "passado-presente-futuro" dentro do tempo fenomenológico pressupõe a sucessão característica do tempo cosmológico. O passado está sempre antes do presente que está sempre depois do passado e antes do futuro. A ordem de sucessão é invariável, e essa ordem não faz parte dos conceitos de passado, presente ou futuro considerados meramente como orientações existenciais. Por outro lado, no tempo cosmológico, a identificação de instantes de tempo supostamente anônimos como "antes" ou "depois" dentro da sucessão toma emprestado da orientação fenomenológica para passado e futuro. Ricoeur argumenta que qualquer modelo filosófico para entender a existência humana deve empregar uma estrutura temporal composta. O único candidato adequado aqui é o modelo narrativo. Ricoeur liga a complexidade temporal da narrativa à caracterização de Aristóteles da narrativa como "a imitação de uma ação".

O relato de Ricoeur sobre a maneira como a narrativa representa o mundo humano do agir (e, em seu modo passivo, o sofrimento) gira em torno de três estágios de interpretação que ele chama de mimesis¹ (prefiguração do campo de ação), mimesis² (configuração do campo de ação). ação) e mimesis³ (refiguração do campo de ação). Mimesis¹ descreve a maneira como o campo da atuação humana está sempre já prefigurado com certas competências básicas, por exemplo, competência na rede conceitual da semântica da ação (expressa na capacidade de levantar questões de quem, como, por que, com quem, contra quem etc.); no uso de símbolos (ser capaz de entender uma coisa como

representando outra); e competência nas estruturas temporais que governam a ordem sintagmática da narração (a "seguibilidade" de uma narrativa).

A mimese² diz respeito à configuração imaginativa dos elementos dados no campo de ação ao nível da mimese¹. Mimesis² diz respeito ao "enredo" narrativo. Ricoeur descreve este nível como "o reino dos e competência nas estruturas temporais que governam a ordem sintagmática da narração (a "seguibilidade" de uma narrativa). O enredo narrativo traz os diversos elementos de uma situação em uma ordem imaginativa, da mesma forma que o enredo de uma história.

A conspiração aqui tem uma função mediadora. Ele configura eventos, agentes e objetos e torna esses elementos individuais significativos como parte de um todo maior em que cada um ocupa um lugar na rede que constitui a resposta da narrativa ao porquê, como, quem, onde, quando etc. fatores em sua trama de ordem sintática cria uma "discordância concordante", uma unidade tensiva que funciona como uma redescritção de uma situação em que a coerência interna dos elementos constitutivos lhes confere um papel explicativo.

Uma característica particularmente útil da narrativa que se torna aparente no nível da mimesis² é a maneira pela qual a cronologia linear do enredo é capaz de representar diferentes experiências de tempo. O que é retratado como o "passado" e o "presente" dentro da trama não corresponde necessariamente ao "antes" e "depois" de sua estrutura linear e episódica. Por exemplo, uma narrativa pode começar com um evento culminante, ou pode dedicar longas passagens a eventos descritos como ocorrendo em períodos de tempo relativamente curtos.

Datas e horas podem ser desvinculadas de sua função denotativa; tempos gramaticais podem ser alterados, e mudanças no

tempo e duração das cenas criam uma temporalidade que é “vívda” na história que não coincide com o tempo do mundo em que a história é lida, nem o tempo que se diz que os eventos que se desenrolam descrevem. No volume 2 de *Tempo e Narrativa*, as análises de Ricoeur de *Mrs. Dalloway*, *The Magic Mountain* e *Remembrance of Things Past* entar-se nas diversas variações de tempo produzidas pela interação de uma estrutura de três níveis de tempo: o tempo de narrar; o tempo narrado; e a experiência fictícia do tempo produzida pela “conjunção/disjunção do tempo que leva para narrar e do tempo narrado” (TN2 77).

A configuração narrativa tem em mãos um rico conjunto de estratégias de significação temporal. Outra característica fundamental da mimesis² é a capacidade da lógica interna da unidade narrativa (criada pela trama) de dotar de necessidade as conexões entre os elementos da narrativa. Desta forma, o enredo forja uma continuidade causal a partir de uma sucessão temporal e, assim, cria a inteligibilidade e a credibilidade da narrativa. Ricoeur argumenta que a ordem temporal dos eventos retratados na narrativa é simultânea à construção da necessidade que conecta esses elementos em uma unidade conceitual: da estrutura de uma coisa após a outra surge a relação conceitual de uma coisa por outra. É esta conversão que tão bem “imita” a continuidade exigida por uma vida, e faz dela o modelo ideal de identidade pessoal e autocompreensão.

A mimesis³ diz respeito à integração da perspectiva imaginativa ou “fictícia” oferecida no nível da mimesis² na experiência real e vívida. O modelo de Ricoeur para isso é uma fenomenologia da leitura, que ele descreve como “a interseção do mundo do texto e do mundo do leitor” (TN1 71). Não apenas nossas histórias de vida são “escritas”, elas devem ser “lidas, ” e quando lidos são tomados como próprios e integrados à sua

identidade e autocompreensão. Mimesis³ efetua a integração do hipotético ao real ancorando o tempo retratado (ou rememorado ou imputado) em um “agora” e “então” datado do tempo real, vivido.

A mimese é um processo interpretativo cíclico porque se insere na passagem do tempo cosmológico. Com o passar do tempo, nossas circunstâncias dão origem a novas experiências e novas oportunidades de reflexão. Podemos redescrever nossas experiências passadas, trazendo à luz conexões não realizadas entre agentes, atores, circunstâncias, motivos ou objetos, traçando conexões entre os eventos recontados e eventos que ocorreram desde então, ou trazendo à luz detalhes não contados de eventos passados. É claro que a narrativa não precisa ter um final feliz. A preocupação da narrativa é a coerência e a estrutura, não a criação de um tipo particular de experiência. No entanto, a possibilidade de redescrição do passado nos oferece a possibilidade de reimaginar e reconstruir um futuro inspirado pela esperança. É esse processo potencialmente inesgotável que é o combustível da filosofia e da literatura.

6. Ética

Além da complexidade metafísica e da heterogeneidade da situação humana, uma das preocupações mais profundas de Ricoeur é o status provisório, até mesmo frágil, da coerência de uma vida. Sua concepção de ética está diretamente ligada à sua concepção do eu narrativo. Porque a individualidade é algo que deve ser alcançado e algo dependente da consideração, palavras e ações dos outros, bem como condições materiais casuais, pode-se falhar em alcançar a individualidade, ou o senso de quem se é pode desmoronar. A coerência narrativa da vida de uma pessoa pode ser perdida, e com essa perda vem a incapacidade de se considerar o sujeito digno de uma vida boa; em outras palavras, a perda da autoestima.

A ética de Ricoeur é teleológica. Ele argumenta que a vida humana tem um objetivo ético, e esse objetivo é a autoestima: “a interpretação de nós mesmos mediada pela avaliação ética de nossas ações. A autoestima é em si um processo de avaliação aplicado indiretamente a nós mesmos como eus” (*The Narrative Path*, 99). Em suma, autoestima significa ser capaz de atestar-se como sujeito digno de uma vida boa, onde “bom” é uma avaliação informada não apenas pelos próprios critérios subjetivos, mas pelos critérios intersubjetivos aos quais se atesta. Isso implica outro conceito moral: o de imputação. Como sujeito de minhas ações, sou responsável pelo que faço; Eu sou o sujeito a quem minhas ações podem ser imputadas e cujo caráter deve ser interpretado à luz dessas ações. Ricoeur descreve a perspectiva ética que surge dessa visão do sujeito como “visando o bem viver” com e para os outros, em instituições justas” (OAA 172). Tal perspectiva apenas explicita a premissa dessa concepção prática e material da individualidade, com seu pressuposto do mundo da ação, vivido com os outros.

Para Ricoeur, uma vida pode ter um objetivo porque a estrutura teleológica da ação se estende por toda uma vida, compreendida dentro do quadro narrativo. A vida ética é alcançada com o objetivo de viver bem com os outros em instituições justas. A visão de individualidade de Ricoeur afirma que somos totalmente dependentes uns dos outros. Embora Ricoeur enfatize a importância da perspectiva da primeira pessoa e a noção de responsabilidade pessoal, sua filosofia não é do indivíduo radical. Ele enfatiza que somos “mutuamente vulneráveis”, e assim o destino (auto-estima) de cada um de nós está ligado ao destino dos outros. Essa situação tem uma dimensão normativa: temos uma dívida uns com os outros, um dever de cuidar uns dos outros e de gerar respeito próprio e justiça, todos necessários para a criação e preservação da

autoestima. Embora o dever seja profundo, Ricoeur argumenta que, no entanto, é precedido por uma certa reciprocidade. Para se sentir comandado pelo dever, é preciso primeiro ter a capacidade de ouvir e responder à demanda do Outro. Ou seja, deve haver alguma abertura e orientação fundamental e primordial para os outros para que o poder do dever seja sentido. Antes do dever deve haver uma reciprocidade básica, que está na base de nossa vulnerabilidade mútua e da qual surge o dever, assim como a possibilidade de amizade e justiça. Aqui, Ricoeur enfatiza a primazia ética do agir e do sofrimento.

Ricoeur chama esse fenômeno de "solicitude" ou "espontaneidade benevolente" (OAA 190). Torna primordial, ou ontológica, a relação do eu com o Outro (e, portanto, a ética) - daí o título do livro de Ricoeur sobre ética, Ricoeur argumenta que, no entanto, é precedido por uma certa reciprocidade. Para se sentir comandado pelo dever, é preciso primeiro ter a capacidade de ouvir e responder à demanda do Outro. Ou seja, deve haver alguma abertura e orientação fundamental e primordial para os outros para que o poder do dever seja sentido. Antes do dever deve haver uma reciprocidade básica, que está na base de nossa vulnerabilidade mútua e da qual surge o dever, assim como a possibilidade de amizade e justiça. Aqui, Ricoeur enfatiza a primazia ética do agir e do sofrimento. Ricoeur chama esse fenômeno de "solicitude" ou "espontaneidade benevolente" (OAA 190). Torna primordial, ou ontológica, a relação do eu com o Outro (e, portanto, a ética) - daí o título do livro de Ricoeur sobre ética.

Diz-se que a autoestima surge de uma reciprocidade primitiva de sentimentos espontâneos e benevolentes, sentimentos que a pessoa também é capaz de direcionar para si mesma, mas apenas pela benevolência dos outros. Esta reciprocidade fundamental é anterior à

atividade de dar. Isso pode ser demonstrado na situação de simpatia, onde é o sofrimento do Outro (não agir) que se compartilha. Aqui, Ricoeur argumenta que “do Outro sofredor vem uma doação que não é mais extraída do poder de agir e existir, mas precisamente da própria fraqueza” (OAA 188-9).

Nesse caso, o Outro sofredor é incapaz de agir, mas dá. O que o Outro sofredor dá a quem compartilha desse sofrimento é precisamente o conhecimento de sua vulnerabilidade compartilhada e a experiência da benevolência espontânea necessária para suportar esse conhecimento. Como se poderia supor a partir da visão de Ricoeur da subjetividade corporificada, a pessoa já é sempre um Outro para si mesma. Assim, amor e compreensão pelos outros, e amor e compreensão por si mesmo, são dois lados da mesma folha de papel, por assim dizer. A pessoa se torna quem é através das relações com o Outro, seja na instância do próprio corpo ou do outro. A reciprocidade forma a base daquelas relações produtivas e auto afirmativas centrais em grande parte da ética, a saber, amizade e justiça. Sua corrupção leva à auto aversão e à destruição da autoestima, que anda de mãos dadas com o dano aos outros e a injustiça.

Para Ricoeur, amizade e justiça tornam-se as principais virtudes por causa de seu papel crucial no bem-estar da individualidade e, portanto, na manutenção das condições de possibilidade da individualidade. Amigos e instituições justas não apenas protegem contra o sofrimento da autodestruição a que estamos sempre vulneráveis, mas fornecem os meios para reconstruir e redimir vidas danificadas.

O tema da redenção percorre toda a obra de Ricoeur e, sem dúvida, tem origem religiosa. No entanto, a noção de redenção pode ser vista em termos seculares como a contrapartida da natureza construtiva da

identidade de alguém e da complexidade temporal da situação humana que exige interpretação.

7. Referências e Leituras Complementares

- Marcelo, Gabriel. *Ser e ter: um diário existencialista* (New York: Harper and Row, 1965).
- Marcelo, Gabriel. *O Mistério do Ser: 1, Reflexão e Mistério* (Chicago: Henry Regnery, 1960).
- Merleau-Ponty, Maurice. *O Visível e o Invisível*, trad. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968).
- Ricoeur, Paulo. "Explicação e compreensão" em *Do texto à ação*, trad. Kathleen Blamey e John Thompson (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1991).
- Ricoeur, Paulo. "Humans as the Subject Matter of Philosophy" in *The Narrative Path, The Later Works of Paul Ricoeur*, eds. T. Peter Kemp e David Rasmussen (Cambridge, Mass: MIT Press, 1988).
- Ricoeur, Paulo. "Autobiografia Intelectual" em Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Paul Ricoeur, The Library of Living Philosophers Volume XXII* (Chicago, Illinois: Open Court, 1995).
- Ricoeur, Paulo. "O que é dialética?" em *Liberdade e Moralidade* ed. John Bricke, (Lawrence: University of Kansas, 1976).

a. Bibliografia Ricoeur Seleccionada

- *História e verdade*, trad. Charles A Kelbley, (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1965)
- *Homem Falível*, trad. Charles A Kelbley (Nova York: Fordham University Press, 1986)

- *Liberdade e Natureza: O Voluntário e o Involuntário* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966)
- *Husserl: Uma Análise de sua Fenomenologia*, trad. EG Ballard e LE Embree (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966)
- *O Simbolismo do Mal*, trad. E. Buchanan (Nova York e Evanston: Harper-Row, 1967)
- *Freud e a filosofia: um ensaio de interpretação*, trad. D. Savage (New Haven e Londres: Yale University Press, 1970)
- *Sabedoria Trágica e Além*, com Gabriel Marcel, trad. P. McCormick e S. Jolin (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973)
- *O Conflito de Interpretações. Ensaaios em Hermenêutica*, trad. D. Ihde (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1974)
- *The Rule of Metaphor, estudos multidisciplinares na criação de significado na linguagem* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978)
- *Hermenêutica e Ciências Humanas. Ensaaios sobre Linguagem, Ação e Interpretação* editados e trans. JB Thompson (Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1981)
- *Tempo e Narrativa*, Volumes 1-3, trad. Kathleen Blamey e David Pellauer (Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1984-1988)
- *Do texto à ação*, trad. Kathleen Blamey e John Thompson (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1991)
- *Si Mesmo como Outro*, trad. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992)
- *Tolerância entre a intolerância e o intolerável* (Providence: Berghahn Books, 1996)
- *Crítica e convicção: conversas com François Azouvi e Marc de Launay* trans. Kathleen Blamey (Nova York: Columbia University Press, 1998)

- *Pensando Biblicamente: Estudos Exegéticos e Hermenêuticos*, com Andre LeCocque (Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1998)
- *O Justo*, trad. David Pellauer (Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2000)
- *O que nos faz pensar? Um neurocientista e um filósofo discutem sobre ética, natureza humana e cérebro*, com Jean-Pierre Changeux, trad. MB DeBevoise (Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2000)

b. Leitura adicional

- Henry Isaac Venema: Identificando a individualidade: imaginação, narrativa e hermenêutica no pensamento de Paul Ricoeur (Albany, NY: State University of New York Press, 2000)
- Bernard P. Dauenhauer: Paul Ricoeur: a promessa e o risco da política (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1998)
- Charles E. Regan, Paul Ricoeur, sua vida e sua obra (Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1996)
- Lewis Edwin Hahn, ed. A Filosofia de Paul Ricoeur, The Library of Living Philosophers Volume XXII (Chicago, Illinois: Open Court, 1995)
- David Wood, ed. Sobre Paul Ricoeur (Londres e Nova York: Routledge, 1991)
- SH Clark: Paul Ricoeur (Londres e Nova York: Routledge, 1990)
- Patrick L. Bourgeois e Frank Schalow: Traços de compreensão: um perfil da hermenêutica de Heidegger e Ricoeur (Amsterdam e Atlanta, GA : Rodopi, 1990)
- T. Peter Kemp e David Rasmussen: The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur (Cambridge, Mass: MIT Press, 1989)

- John B. Thompson: *Hermenêutica crítica: um estudo no pensamento de Paul Ricoeur e Jurgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)
- Charles E. Reagan ed: *Estudos na Filosofia de Paul Ricoeur* (Atenas: Ohio University Press, 1979)
- Don Ihde, *Fenomenologia Hermenêutica: A Filosofia de Paul Ricoeur* (Evanston: Northwestern University Press, 1971)

Informação sobre o autor

Kim Atkins

Universidade da Tasmânia

Tasmânia

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Nas cerca de 6.000 páginas que o filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) escreveu sobre as humanidades, ele abordou uma ampla variedade de tópicos. Isso captura o tipo de pensador que ele era: alguém que não pode ser estritamente classificado em nenhuma escola de filosofia. José Ortega y Gasset não quis se limitar a nenhuma área de estudo em seu diálogo interminável para entender melhor o que era de importância central para ele: o que significa ser humano. Ele escreveu sobre filosofia, história, crítica literária, sociologia, escrita de viagens, filosofia de vida, história, fenomenologia, sociedade, política, imprensa e romance, para citar alguns dos vários tópicos que explorou. Assumiu várias identidades: foi filósofo, educador, ensaísta, teórico, crítico, editor e político.

Ele não se esforçou para ser um "filósofo profissional"; em vez, ele almejava ser um 'ensaísta filosófico'. Embora houvesse muitas razões para isso, uma de importância central era sua esperança de que, com textos mais curtos, ele pudesse alcançar mais pessoas. Ele queria ter esse diálogo não apenas com pensadores influentes do passado, mas também com seus leitores. Ortega não foi apenas um dos filósofos mais importantes do século XX da Europa continental, mas também teve um impacto importante na filosofia latino-americana, principalmente ao introduzir o existencialismo e o perspectivismo.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Filosofia de vida
 - a. O indivíduo
 - b. A sociedade e *a revolta das massas*

- c. A Missão da Universidade
- 3. perspectivismo
 - a. Ideias e Crenças
- 4. teoria da história
- 5. Estética
- 6. Filosofia
- 7. A história da filosofia
- 8. Referências e Leitura Adicional
 - a. Fontes primárias
 - b. Fontes secundárias

1. Biografia

José Ortega y Gasset nasceu em 1883 em Madri e ali morreu em 1955, depois de passar muitos anos de sua vida em vários outros países. Ao longo de sua vida, Ortega esteve envolvido na indústria jornalística. Desde tenra idade, ele foi exposto ao que era necessário para administrar e escrever para um jornal, o que sem dúvida teve um impacto importante em seu estilo de escrita. Seu avô foi o fundador do que foi por um tempo um renomado jornal diário, *El Imparcial*, e para o qual Ortega escreveu seu primeiro artigo em 1904 - o mesmo ano em que recebeu seu doutorado em Filosofia pela Universidade Central de Madri. Sua dissertação foi intitulada *Os Terrores do Ano Mil*, e nela vemos um interesse precoce por um tema que ele exploraria profundamente: a filosofia sobre a história. Enquanto terminava sua dissertação, ele também conheceu sua esposa, Rose Spottorno, com quem teve três filhos.

Ortega passou um tempo no exterior na Alemanha, França, Argentina e Portugal. Alguns desses anos foram passados no exílio, pois ele era um crítico ferrenho da política espanhola em todo o espectro. Embora às vezes

hesitasse sobre qual filosofia política ele falava mais, ele era bastante vociferante tanto contra o comunismo quanto contra o fascismo. Assim, nem sempre está claro quais eram as visões políticas de Ortega, e ele também foi desviado por alguns políticos importantes da época. Por exemplo, José Antônio Primo de Rivera, filho do ditador militar Miguel Primo de Rivera e fundador da Falange, o partido fascista espanhol, sem dúvida se apropriou muito da filosofia política de Ortega para melhor atender às suas próprias necessidades.

Por um tempo, Ortega apoiou Rivera, mas passou a se opor veementemente a qualquer tipo de governo de um homem só. Ele também apoiou inicialmente a Falange e seu líder, o general Francisco Franco, mas acabou ficando muito desiludido com eles. No entanto, durante a Guerra Civil Espanhola de 1936-1939, ele permaneceu bastante calado, provavelmente para expressar sua insatisfação com os objetivos de ambos os lados.

Ainda assim, dadas as ambiguidades de seus escritos, eles foram desviados por ambas as extremidades do espectro político na Espanha. Essa confusão também pode ser vista em comentários como suas 'tendências socialistas pelo amor à aristocracia'. Ortega se aposentou da política em 1933, pois estava mais interessado em provocar mudanças sociais e culturais por meio da educação. Depois de 1936, a grande maioria de seus escritos era de natureza filosófica. mas eventualmente também ficou muito desiludido com eles.

Ficar muito calado sobre certas questões, como sobre a Guerra Civil Espanhola e sobre Hitler e os nazistas, também lhe trouxe alguma controvérsia. Ele teve alguns surtos de depressão, que às vezes podem ter coincidido com a falta de comentários sobre a Segunda Guerra Mundial. Às vezes, ele desejava estar em um lugar que lhe permitisse

experimental algum tipo de neutralidade, algo que o atraiu para a Argentina. De 1936 até sua morte em 1955, ele teve problemas de saúde e sua produtividade caiu drasticamente. Ainda assim, sua falta de críticas diretas ao nazismo não foi totalmente explicada. A guerra foi um dos poucos tópicos centrais de sua época sobre o qual ele escreveu pouco, porque presumivelmente defendia a posição de que as palavras não podem competir com as armas em tempos de guerra.

Ele também teve períodos em que se inclinou para o socialismo. Mas, essencialmente, nenhuma das visões políticas tradicionais ou dominantes da época seria suficiente e, em última análise, ele promoveu sua própria versão de meritocracia devido à sua insatisfação com a democracia, o capitalismo, o bolchevismo, o fascismo e sua repulsa pelo tipo de massificação. pessoa que desenvolveu durante sua vida. Apesar de muita confusão em relação às suas visões políticas, elas talvez possam ser melhor resumidas como a promoção de uma minoria culta na qual os benefícios econômicos e intelectuais se espalham para o resto da sociedade. Possivelmente, a melhor classificação seria a de um indivíduo seletivo, uma versão meritocrática do liberalismo.

Em 1905 iniciou o primeiro de três períodos de estudos na Alemanha, que foi uma estada de oito meses na Universidade de Leipzig. Em 1907 ele voltou para a Alemanha com uma bolsa e começou seus estudos na Universidade de Berlim. Seis meses depois, ele foi para a Universidade de Marburg, e essa experiência foi particularmente influente. Ele foi inicialmente bastante atraído pelo Neokantianíssimo predominante lá de seus estudos com Hermann Cohen e Paul Natorp. Essa influência do idealismo é bastante prevalente em seu primeiro livro, *Meditações sobre o Quixote* ., que publicou aos trinta e dois anos (mas mais tarde criticaria fortemente o idealismo). Foi também nessa época

que ele descobriu a fenomenologia de Husserl e seu conceito distinto de consciência, o que teria um impacto importante em sua perspectiva filosófica tanto como influência quanto como crítica.

Em 1910 voltou para a Universidade de Madrid como professor de metafísica, e nesse mesmo ano casou-se com sua esposa, Rosa Spottorno. Este novo cargo foi interrompido por uma terceira viagem à Alemanha em 1911, que foi uma oportunidade para uma lua de mel e para continuar seus estudos em Marburg. O primeiro filho de Ortega e Spottorno, a quem deram o nome de Miguel Alemán, nasceu durante este último período prolongado no exterior, na Alemanha. O segundo nome de Miguel pode ser traduzido como "alemão", o que mostra o grande interesse de Ortega pela nação, que viria a servir como modelo de estado para ele em muitos aspectos. Ortega estava firmemente focado em seu objetivo de modernizar a Espanha, que ele via muito atrás de muitas outras nações europeias.

De 1932 até o início da Guerra Civil Espanhola em 1936, ele se afastou do idealismo para enfatizar um "eu" que está inextricavelmente imerso nas circunstâncias. Desenvolveu um novo enfoque para sua filosofia: o da razão histórica, posição fortemente influenciada por um de seus pensadores mais admirados, Wilhelm Dilthey. Seu objetivo era desenvolver uma filosofia que não fosse nem idealista nem realista.

A ascensão do ditador espanhol Francisco Franco no final da Guerra Civil em 1939 foi o principal motivo de seu exílio voluntário na Argentina e em Portugal até 1945. Seu retorno à Espanha a partir de então não foi pacífico. Ele fez inimigos políticos em todo o espectro e, como resultado, lutou para escrever e ensinar livremente. Ele decidiu continuar a viajar e dar palestras em outro lugar. Durante esses últimos anos, ele também recebeu dois doutorados honorários: um da Universidade de Marburg e

outro da Universidade de Glasgow. Ortega sofria de problemas de saúde, especialmente nas últimas duas décadas de sua vida, o que o impediu de viajar mais, inclusive para um convite para lecionar em Harvard. Ele fez sua primeira viagem aos Estados Unidos em 1949, quando falou em uma conferência em Aspen sobre Goethe. Em 1951 participou de uma conferência com Heidegger em Darmstadt. Ele deu sua última palestra em Veneza em 1955 antes de sucumbir ao câncer de estômago e fígado.

Ortega foi um escritor prolífico - no total, suas obras cobrem cerca de 6.000 páginas. A maioria dessas obras remonta ao ano de 1914, quando publicou seu primeiro livro, *Meditações sobre o Quixote*., até a década de 1940, mas também houve várias publicações póstumas importantes. Ortega não pode ser prontamente classificado porque escreveu sobre uma ampla gama de assuntos que incluíam filosofia, história, crítica literária, sociologia e relatos de viagens.

Foi filósofo, educador, ensaísta, teórico, crítico, editor e político. Ele escreveu sobre a filosofia de vida; a vida humana é central em seu pensamento. Alguns dos variados temas que explorou foram o corpo humano, a história e suas categorias, a fenomenologia, a sociedade, a política, a imprensa e o romance. Sempre fazendo parte de uma família de jornais e revistas, Ortega foi principalmente um ensaísta - por isso alguns o rotulam como um escritor de "jornalismo filosófico". Um de seus principais objetivos era dialogar com seus leitores.

Embora ele não afirmasse aderir a nenhum movimento filosófico, dado o importante papel que a história desempenha em sua filosofia, certamente não devemos negar a influência de outros pensadores. As influências em Ortega incluem o neokantismo, que estudou em Marburg com Hermann Cohen e Paul Natorp, bem como a fenomenologia de Edmund Husserl. Influências cruciais adicionais incluem especialmente

Wilhelm Dilthey, bem como Gottfried Leibniz, Friedrich Nietzsche, Johann Fichte, Georg Hegel, Franz Brentano, Georg Simmel, Benedetto Croce, RG Collingwood e, em seu país, a Espanha, Miguel de Unamuno, Francisco Giner de los Ríos, Joaquín Costa Azorín, Ramiro de Maeztu e Pío Baroja, para citar algumas figuras-chave.

O próprio Ortega deixou um impacto duradouro em outros importantes intelectuais espanhóis, como Ramón Pérez de Ayala, Eugenio d'Ors, Américo Castro e Julian Marías. Houve vários discípulos seus, incluindo Eugenio Imaz, José Gaos, Ignacio Ellacuría, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, María Zambrano e Antônio Rodríguez Huescar, que também imigraram para os países latino-americanos do México, Venezuela, El Salvador, e Argentina, continuando a contribuir para o cenário filosófico no exterior.

Na América Latina, houve vários pensadores importantes e figuras históricas diretamente influenciadas por Ortega, como Samuel Ramos e Leopoldo Zea no México, Luis Recasens Siches da Guatemala - e até mesmo o político porto-riquenho Jaime Benítez (1908-2001) queria que sua nação ser como um "Orteguian Weimar".

2. Filosofia de Vida

Para Ortega, a atividade da filosofia está intimamente ligada à vida humana, e a metafísica é uma fonte central de estudo de como os seres humanos abordam questões existenciais. A primeira e, portanto, realidade radical é o eu, vivo, e tudo o mais irradia disso. A tarefa do filósofo é estudar essa realidade radical. Na filosofia de Ortega, a metafísica é uma 'construção do mundo', e essa construção é feita dentro das circunstâncias. O mundo não nos é dado pronto; é uma interpretação feita dentro da vida humana. Não importa quão pouco refinadas ou imprecisas

possam ser nossas interpretações, devemos fazê-las. Essa interpretação é a resolução da maneira pela qual a humanidade precisa navegar em suas circunstâncias.

Este é um problema de absoluta insegurança que deve ser resolvido. Podemos não ser capazes de escolher todas as nossas circunstâncias, mas somos livres em nossas ações, na escolha das possibilidades que se apresentam diante de nós - isso é o que mais nos torna diferentes, diz ele, de animais, plantas ou pedras. Essa ênfase na (limitada) liberdade e escolha humana é a principal razão pela qual ele é frequentemente classificado como um "pensador existencialista". A humanidade deve fazer seu mundo para se salvar e se instalar nele, argumenta. E ninguém além do único indivíduo pode fazer isso.

A metafísica consiste em indivíduos elaborando a orientação radical de sua situação, porque a vida é desorientação; a vida é um problema que precisa ser resolvido. O indivíduo humano vem em primeiro lugar, pois ele argumenta que, para entender "o que são as coisas", precisamos primeiro entender "o que sou eu". A realidade radical é a vida de cada indivíduo, que é o "eu" de cada indivíduo vivendo inextricavelmente nas circunstâncias. Essa distinção também marca uma ruptura com uma influência anterior da fenomenologia. Para Ortega, a realidade humana não é solipsista, como muitos criticaram no caso do método de Husserl (embora Husserl tenha tentado responder a isso como uma leitura equivocada de sua visão). Mas nem Ortega *totalmente* rejeitar a fenomenologia, pois ela continuou a se assemelhar à sua visão sobre como somos nossas crenças - uma posição central elaborada mais adiante.

A vida humana individual é a realidade fundamental na filosofia de Ortega. Não há razão absoluta (ou pelo menos que possamos saber), há apenas razão que decorre diretamente da vida humana individual. Nunca

podemos escapar de nossa vida, assim como nunca podemos escapar de nossa sombra. Não há verdade absoluta e objetiva (ou pelo menos que possamos saber), há apenas a perspectiva da vida humana individual. Isso, é claro, levanta a crítica de que é contraditório afirmar que não há absoluto, já que a própria ideia de que não há absolutos é um absoluto. No entanto, o que Ortega parece argumentar não é uma negação da *possibilidade* para a existência de verdades objetivas ou absolutas, apenas que, pelo menos por enquanto, não podemos saber nada além de cada uma de nossas próprias perspectivas. Além disso, ele não é um relativista ferrenho, pois defende que existe uma hierarquia de perspectivas. A vida, que é sempre "minha vida", o que chamo de meu "eu", é uma atividade vital que também sempre se encontra nas circunstâncias. Podemos escolher algumas circunstâncias e outras não, mas sempre somos 'um eu dentro das circunstâncias' – daí sua máxima central: "Eu sou meu eu e minha circunstância" (*Yo soy yo y mi circunstancia*).

Como tema muito existencialista, não nos é dada uma vida predeterminada; o que é dado é a *necessidade* fazer alguma coisa e assim a vida é sempre um 'ter que fazer alguma coisa' dentro de circunstâncias inescapáveis. Assim, a vida não é o eu; a vida é *tanto o eu quanto a circunstância*. Esta é sua posição de " *razón vital* ", que talvez seja melhor traduzida como "razão do ponto de vista da vida". Tudo o que encontramos é encontrado em nossas vidas individuais, e o significado que atribuímos às coisas depende do que isso significa em nossas vidas (que aqui é indiscutivelmente uma postura mais pragmatista do que existencialista ou fenomenológica). Em meados da década de 1930, isso seria desenvolvido, acrescentando a importância da razão narrativa para melhor contemplar o que significa ser humano. A isso ele intitulou " *razón vital e histórica* " ou "razão histórica e vital".

A humanidade é uma entidade que se faz, argumentou. Os seres humanos são seres que ainda não existem, pois estamos constantemente envolvidos em navegar pelas circunstâncias. Ele descreve essa navegação como estar perdido no mar, ou como estar naufragado, tornando a vida um 'problema que precisa ser resolvido'. A vida é um diálogo constante com o que nos rodeia. Apesar dessa ênfase na individualidade, dado o lugar constante da humanidade dentro das circunstâncias, também somos indivíduos vivendo com os outros, então viver é viver com. Mais especificamente, existem duas formas principais de convivência: a coetânea como grupo geracional e a contemporânea como pertencentes a um mesmo período histórico. Daí a máxima de Ortega: "A humanidade não tem natureza, apenas história". "Natureza" refere-se a coisas, e "história" refere-se à humanidade. Cada ser humano é uma biografia do tempo e do espaço; cada ser humano tem uma história pessoal e geracional. Só podemos entender um indivíduo por meio de sua narrativa. A vida é definida como 'lugares e datas' imersos em sistemas de crenças dominantes entre as gerações.

A metafísica de Ortega consiste, portanto, em cada ser humano orientado para o futuro em radical desorientação; a vida é um problema que precisa ser resolvido porque em todos os casos nos deparamos com a necessidade de fazer escolhas dentro de determinadas circunstâncias. A realidade humana radical é a necessidade de decidir constantemente quem seremos, sempre dentro das circunstâncias. Tomemos, por exemplo, um "eu" individual em uma sala; a sala não é literalmente uma parte do "eu" de alguém, mas "eu" sou um "eu em uma sala". O "eu em uma sala" tem possibilidades de escolhas do que fazer, mas naquele momento elas estão limitadas àquela sala. Ele escreve: "Salvemo-nos no mundo, salvemo-nos nas coisas" (*O que é Filosofia?*).

A cada momento, cada um de nós é confrontado com muitas possibilidades de ser e, entre esses vários eus possíveis, podemos sempre encontrar aquele que é o nosso eu autêntico, que é a nossa vocação. Só se vive verdadeiramente quando a vocação de alguém coincide com o seu verdadeiro eu. Por vocação não se refere estritamente à profissão, mas também aos nossos pensamentos, opiniões e convicções. É por isso que a vida humana é orientada para o futuro; é um projeto, e muitas vezes ele se refere simbolicamente aos seres humanos como um arqueiro tentando acertar o alvo de sua vocação autêntica - se, é claro, eles estiverem sendo fiéis a si mesmos. O indivíduo humano não é um "ser", mas sim um devir e um herdeiro de um passado individual e coletivo.

a. O indivíduo

Ortega argumenta que viver é se sentir perdido, mas quem aceita isso já está mais perto de se encontrar. A vida de um indivíduo é sempre "minha vida"; a atividade vital do "eu" está sempre dentro das circunstâncias. Podemos escolher algumas dessas circunstâncias, mas nunca podemos não estar em nenhuma. A cada instante devemos escolher o que vamos fazer, o que vamos ser no instante seguinte, e essa decisão é intransferível. A vida é composta por duas dimensões inseparáveis, como ele a descreve. O primeiro é o eu e a circunstância e, como tal, a vida é um problema. Na segunda dimensão, percebemos que devemos descobrir quais são essas circunstâncias e tentar resolver o problema. As soluções são autênticas quando o problema é autêntico.

Cada indivíduo tem um elemento histórico importante que influencia aqui porque diferentes períodos de tempo podem ter ideias dominantes sobre como resolver problemas. A história é a investigação, portanto, das vidas humanas para tentar reconstruir o drama que é a vida de cada um de

nós – muitas vezes ele também usa a metáfora do nosso nadar como náufragos no mundo. A questão vital que o estudo histórico precisa investigar é precisamente as coisas que mudam a vida de um ser humano; não se trata das próprias variações históricas, mas sim do que *provoca* essa mudança. Então, precisamos perguntar: como, quando e por que a vida mudou?

Cada indivíduo existe em seu próprio conjunto de circunstâncias, embora algumas se sobreponham às da vida dos outros e, portanto, cada indivíduo é um esforço para realizar seu “eu” individual. Estar diante da necessidade constante de escolher significa que viver traz uma insegurança radical para cada indivíduo. Um indivíduo não se define por corpo e alma, porque são “coisas”; em vez disso, a pessoa é definida por sua vida. Por isso, proclama sua famosa tese de que ‘os humanos não têm natureza, apenas história’.

Assim, novamente, é por isso que a história deve ser o foco no estudo das vidas humanas; a história é o *drama humano estendido*. A vida humana, como ele costuma dizer, é um drama e, assim, o indivíduo se torna o “histrion” de si mesmo – “histrion” referindo-se a um “ator teatral”, cujo uso remonta aos antigos gregos. Em suas raízes etimológicas, do grego *história*, temos em parte “narrativa” e de *histōr* “sábio humano erudito” – assim, para Ortega, estudar e estar ciente de sua narrativa é o meio pelo qual nos tornamos instruídos e sensato. À medida que falta ou ignora esse conhecimento histórico, há uma queda paralela em viver autenticamente, e quando isso se manifesta cada vez mais em um grupo de pessoas, há um aumento paralelo de barbárie e primitivismo, argumenta. Isso, como se elabora mais adiante, é justamente o que está em jogo com a revolta das massas de seu tempo.

Para Ortega, o humano primitivo é excessivamente socializado e carece de individualidade. Como tema muito existencialista em sua filosofia, vivemos autenticamente por meio de nossa individualidade. Os filósofos existencialistas geralmente compartilham a crítica de que o foco no eu, na existência humana como uma situação vivida, foi perdido na história da filosofia. Neste ponto Ortega concorda; no entanto, ele não compartilha *exatamente* a crítica de que, desde o nascimento da filosofia moderna, especialmente de Descartes em diante, o aumento de um foco racional e distante na busca do conhecimento objetivo foi tão prejudicial. Isso porque o humanismo também foi em parte um resultado, porque a nova ciência e a nova razão humana permitiram à humanidade recuperar a fé e a confiança em si mesma.

Ortega não nega que existem certos fatos científicos com os quais devemos conviver, mas a ciência, diz ele, “não salvará a humanidade” (*Man and Crisis*). Em outras palavras, estudos científicos podem levar a fatos científicos, mas estes não devem se estender além da ciência – é um erro de perspectiva ir além. Como se elabora mais adiante, a mais rica dos diferentes tipos de perspectivas é aquela que se volta para a vida humana individual, pois esta é a realidade radical.

Cada um de nós vive com uma orientação para o futuro, mas o futuro é problemático, e esta é a condição paradoxal que é a vida humana: ao viver para o futuro, tudo o que temos é o passado para realizar esse potencial. Ortega argumenta que um profeta é um historiador inverso; se narra para antecipar o futuro. O presente de um indivíduo é o resultado de todo o passado humano – devemos entender a vida humana como tal, assim como não se pode entender o último capítulo de um romance sem ter lido o conteúdo anterior. Isso torna a história suprema, a “ciência

superior”, ele argumenta, em resposta ao domínio da física em seu tempo, para entender a realidade fundamental e radical que é a vida humana.

Enquanto Ortega acredita que as descobertas de Einstein, por exemplo, apoiam sua posição de perspectivismo e como a realidade só pode ser compreendida por meio de perspectivas, *muito* além da ciência para o reino do que significa ser um indivíduo humano. Além disso, o que havia sido amplamente esquecido em seu tempo é como somos seres tão fundamentalmente históricos. Assim, a falta de conhecimento histórico resulta em uma perigosa desorientação e é um sintoma importante da crise de seu tempo: a hiper civilização da selvageria e da barbárie que ele define como a “revolta ou rebelião das massas”.

b. A sociedade e a revolta das massas

A sociedade, para Ortega, não é totalmente natural, pois suas origens são individualistas. A sociedade surge da memória de um passado remoto, portanto só pode ser compreendida historicamente. Mas também é o caso de Ortega que a vocação de um indivíduo só pode ser realizada dentro de uma sociedade. Em outras palavras, parte de nossa circunstância é estar sempre com os outros em um relacionamento recíproco e dinâmico – aqui suas visões tendem mais para uma fenomenologia existencial, já que o mundo em que vivemos é intersubjetivo, pois cada um de nós é único e social eus; estamos vivendo em um mundo de uma multidão de indivíduos únicos.

Ortega é bastante crítico de seu período de tempo, mas ele é suficientemente detalhado em suas críticas para apontar para uma maneira potencial de resolvê-los. Na verdade, Ortega é um dos primeiros escritores a detalhar algo parecido com a União Europeia como uma possível solução. Por exemplo, ele escreve: “Agora está vindo para *europeus* o

tempo em que a Europa pode converter-se numa ideia nacional" (*A Revolta das Massas*). Ele estava bastante preocupado com a ameaça da época de a política ir para os extremos da esquerda ou da direita, decorrente da crise das massas.

Isso serviu de inspiração para estudar na Alemanha, que ele via em muitos aspectos como um estado modelo, logo após o doutorado. Contemplar um futuro ideal para seu país, a Espanha, tornou-se de grande importância para ele desde tenra idade. Em 1898, a Espanha perdeu suas últimas colônias depois de perder a Guerra Hispano-Americana. Um grupo de intelectuais espanhóis surgiu, apropriadamente chamado de "Geração de 98", para tratar de como curar o futuro de seu país. Resultou uma divisão entre os denominados "*hispanizantes*" e os "*européizantes*" (aos quais pertencia Ortega), que procuravam "hispanizar" ou "européizar" a Espanha, respectivamente, voltar-se para a tradição ou olhar para a Europa como modelo.

As mais famosas de suas críticas são capturadas em seu livro best-seller e altamente profético, *A revolta das massas*, de 1930. Uma maneira clara pela qual ele descreve o principal problema não apenas da Europa, mas de todo o mundo, é imaginar o que acontece em uma sala de aula do ensino fundamental quando o professor sai, mesmo que momentaneamente; a multidão de crianças "se solta, levanta os calcanhares e enlouquece" (*A revolta das massas*). A turba se sente no controle de seu próprio destino, que já havia sido auxiliado pelo mestre da escola, mas isso não significa, é claro, que essas crianças de repente saibam exatamente o que fazer. O mundo está agindo como essas crianças, e muitas vezes ainda pior, como crianças *mimadas* crianças que desconhecem a história por trás de tudo o que acreditam ter direito, resultando em grande desrespeito. Sem a direção de uma minoria seleta,

como o professor ou o diretor da escola, o mundo fica desmoralizado. O mundo está sendo caoticamente tomado pelo menor denominador comum: o bárbaro massa-humano.

Essa turba ele chama de "homem-massa". O homem-massa se distingue da minoria tanto quantitativa quanto qualitativamente - o mais importante é o último. Enquanto a minoria consiste em indivíduos especialmente qualificados, a massa não é, e ele ou ela está contente com isso (há uma influência aparente aqui da distinção de Nietzsche entre as moralidades de "mestre" e "escravo", mas não é a mesma). O homem-massa se vê como todo mundo e não quer mudar isso.

A minoria faz grandes exigências a si mesma porque não se vê como superior, mas está se esforçando para melhorar a si mesma, enquanto o homem-massa não. Ser um grupo minoritário exige se diferenciar da maioria, o que não é necessário para definir uma maioria, argumenta. Então, a distinção aqui não é sobre classes sociais; em vez disso, refere-se principalmente à mentalidade. O problema, argumenta Ortega, é que isso é essencialmente de cabeça para baixo; as minorias se sentem medíocres, mas não fazem parte da massa, e as massas estão agindo como superiores, o que lhes permite substituir as minorias. Ele chama esse estado de hiper democracia, e é para Ortega a grande crise da época porque no processo as massas estão esmagando o que é diferente, qualificado e excelente.

O resultado é a soberania do indivíduo não qualificado - e isso é mais forte do que nunca na história, embora esse tipo de crise tenha acontecido antes. o que lhes permite substituir as minorias. Ele chama esse estado de hiper democracia, e é para Ortega a grande crise da época porque no processo as massas estão esmagando o que é diferente, qualificado e excelente. O resultado é a soberania do indivíduo não qualificado - e isso é

mais forte do que nunca na história, embora esse tipo de crise tenha acontecido antes. o que lhes permite substituir as minorias. Ele chama esse estado de hiper democracia, e é para Ortega a grande crise da época porque no processo as massas estão esmagando o que é diferente, qualificado e excelente. O resultado é a soberania do indivíduo não qualificado - e isso é mais forte do que nunca na história, embora esse tipo de crise tenha acontecido antes.

As massas têm uma ignorância debilitante da história, que é fundamental para sustentar e avançar uma civilização. A história é necessária para aprender o que precisamos evitar no futuro - "Temos necessidade da história em sua totalidade, não para cair nela, mas para ver se podemos escapar dela" (*A revolta das massas*). A civilização não é autossustentável, como é a natureza, mas as massas, em sua falta de consciência histórica, pensam que este é o caso. É uma rebelião das massas porque não estão aceitando seu próprio destino e, portanto, se rebelando contra si mesmas. O resultado, teme Ortega, é uma grande decadência em muitas áreas; haverá uma militarização da sociedade, uma burocratização da vida e uma suspensão da ação espontânea do Estado, por exemplo, que o homem-massa acredita ser. Todos serão escravizados pelo estado.

Ele viu isso claramente em sua nação, a Espanha, onde o particularismo regional era dominante e demolia a individualidade selecionada (ele desenvolve essa teoria de seu país ter se tornado 'covarde' em outro de seus livros de maior sucesso intitulado *Invertebrate Spain*). Como se aprofunda mais adiante, isso também pode ser percebido nas tendências artísticas da época, pois os movimentos em direção a uma maior abstração estavam tendo o efeito de minimizar o número de pessoas que poderiam 'entendê-la'. Apesar de ter criticado a estética da época,

Ortega também achava que isso poderia desequilibrar o domínio das massas e colocá-las 'de volta aos seus devidos lugares'. As artes, então, ajudarão a restaurar a hierarquia seleta.

c. A Missão da Universidade

Outra parte da sua resposta a esta crise do seu tempo reside na universidade: a missão da universidade é ensinar cultura, essencialmente. Por "cultura" ele se referia a mais do que apenas conhecimento acadêmico; era sobre *ser* na sociedade. As universidades devem ter como objetivo ensinar a pessoa "comum" a ser um bom profissional na sociedade. A ciência, entendida de forma muito ampla aqui, tem uma missão diferente da universidade e nem todo aluno deve ser transformado em um "cientista". Isso não significa que a ciência e a universidade não estejam conectadas, apenas para enfatizar que nem todos os alunos são cientistas.

Ortega reconhece que a ciência é necessária para o progresso da sociedade, mas não deve ser o foco de uma formação universitária. Por esta razão, os professores universitários devem ser escolhidos por suas habilidades de ensino em vez de suas aptidões intelectuais, argumentou. Mais uma vez, os alunos devem ser preparados para seguir a vocação de seu eu autêntico. O eu é o que a pessoa é potencialmente; a vida é um projeto. Portanto, o que se precisa saber é o que o ajuda a realizar seu projeto pessoal (novamente, é por isso que 'razão vital' é 'razão do ponto de vista da vida').

Nem todo mundo está ciente de qual é o seu projeto, e é essencial para a vida humana se esforçar para descobrir o que é isso e, idealmente, realizá-lo o mais próximo possível - a universidade pode ajudar nessa empreitada. Mas Ortega também estava ciente do desafio desse

empreendimento, já que talvez o 'estado de espírito, disposições, humores ou gostos corretos' não possam ser ensinados.

3. Perspectivismo

Como a humanidade está sempre na situação de ter que responder a um problema, devemos saber como lidar e conviver com esse problema – e é exatamente esse o significado do verbo espanhol “*saber* “,” ou “saber” (como em fatos concretos): saber o que fazer com os problemas que enfrentamos.

Assim, a epistemologia de Ortega pode ser resumida concisamente da seguinte forma: o único conhecimento possível é aquele que se origina da perspectiva do próprio indivíduo. Conhecimento, ele escreve, é um “estado mútuo de assimilação” entre uma coisa e o processo de pensamento do pensador. Quando nos deparamos com um objeto no mundo, estamos nos defrontando apenas com um fragmento dele, e isso nos obriga a tentar pensar em como completá-lo.

Portanto, filosofar é inevitável na vida (para alguns, pelo menos, ele argumentou), porque faz parte desse processo de tentar completar o que é um mundo de fragmentos. Além disso, isso faz parte do fundamento de seu perspectivismo: nunca podemos ver e, portanto, entender o mundo de uma perspectiva completa, apenas a nossa própria perspectiva limitada. Perspectiva, então, é tanto um componente da realidade quanto o que usamos para organizar a realidade. Por exemplo, quando olhamos para um arranha-céu do nível da rua, nunca podemos ver o edifício inteiro, apenas um fragmento dele de nossa perspectiva limitada.

Em seu livro *O que é conhecimento?* que consiste em palestras de 1929-1930, encontramos algumas de suas inclinações iniciais sobre o idealismo (do qual ele se afastaria cada vez mais), mas mesmo aqui ele não

está rejeitando o realismo, mas sim subordinando-o ao idealismo. Isso ocorre porque, ele argumenta, a existência do mundo só pode ser derivada primeiro da existência do pensamento. Para que o mundo exista, o pensamento deve existir; a existência do mundo é secundária à existência do pensamento.

O idealismo, ele argumenta, é o realismo do pensamento. Em última análise, porém, Ortega rejeita tanto o idealismo quanto o realismo; nenhum dos dois é suficiente para explicar a realidade radical que é a vida humana individual, a coexistência dos eus com as coisas. Enquanto a ciência começa com um método, a filosofia começa com um problema – e é isso que faz da filosofia uma das maiores atividades intelectuais, porque a vida humana é um problema, e quando tomamos consciência de nossa "caída neste abismo absoluto de incerteza", fazemos filosofia.

A ciência pode ser exata, mas não é suficiente para entender o que significa ser humano. A filosofia pode ser inexata, mas nos aproxima muito mais da compreensão do que significa ser humano porque se trata de contemplar a realidade radical que é a vida de cada um de nós. Porque a humanidade constantemente enfrenta problemas, isso torna a filosofia uma tarefa intelectual mais natural do que qualquer ciência. Assim, "cada um sabe tanto quanto [eles] duvidou" (mas não é suficiente para entender o que significa ser humano

Portanto, não são necessárias certezas, argumenta Ortega; o que é necessário é um *sistema* de certezas que crie segurança diante da insegurança. Ele argumenta: "o primeiro ato do conhecimento pleno e incontestável" é o reconhecimento da vida como realidade primordial e radical (*O que é o Conhecimento?*). Nenhuma perspectiva é verdadeira ou falsa (embora possa haver uma hierarquia pragmática de perspectivas); é

afetado pelo tempo e pelo lugar. Por exemplo, não se trata apenas de um campo visual; existem muitos outros campos que podem estar presentes e variam de acordo com o tempo e o lugar.

O próprio tempo pode ser experimentado de maneira muito diferente, como a véspera de Natal pode parecer a noite mais longa do ano para crianças pequenas, enquanto a festa de aniversário passa muito rápido. Um sujeito informa um objeto e vice-versa; é uma abstração falar de um sem o outro. "Saber", portanto, é saber com o que viver, lidar, respeitar, em resposta às circunstâncias em que nos encontramos - este é um exemplo claro do pensamento existencialista que pode ser encontrado em seu pensamento, como ele enfatiza que o conhecimento mais importante é o eu individual que entende suas circunstâncias bem o suficiente para saber como viver com elas, lidar com elas e, em resposta, formar princípios a serem seguidos. A ciência não será suficiente para nos ajudar nessa empreitada. É apenas sendo claros com nós mesmos que podemos navegar melhor no drama que é a vida humana individual - novamente, um tema muito existencialista. Isso não requer ser altamente educado - pois também corre o risco de se perder na bolsa de estudos, ele insiste - e o indivíduo não precisa procurar muito (embora isso também não signifique que os indivíduos sempre façam esse esforço). Parte do que nos torna humanos é nossa imaginação; a vida humana é então uma obra da imaginação, pois somos os romancistas de nós mesmos. lidar com eles e, em resposta, formar princípios a serem seguidos.

Ortega critica a filosofia de meados do século XIX até o início do século XX como sendo "pouco mais que uma teoria do conhecimento" (*O que é a Filosofia?*) que ainda não foi capaz de responder à questão mais fundamental sobre o que é o conhecimento, em seu significado completo. Ele é especialmente altamente crítico do positivismo. Ele

argumenta que devemos primeiro entender o que significa o verbo *saber* carrega dentro de si antes que possamos considerar seriamente uma teoria do conhecimento.

E assim como a vida é uma tarefa, conhecer é uma tarefa que o ser humano impõe a si mesmo, e talvez seja uma tarefa impossível, mas sentimos essa necessidade de saber e nos impomos essa tarefa porque temos consciência de nossa ignorância. Essa consciência de nossa ignorância é o foco que um estudo epistemológico deve ter, argumentou Ortega.

a. Ideias e Crenças

Uma conexão importante entre sua metafísica e sua epistemologia é sua distinção entre ideias e crenças. Uma “crença”, ele argumenta, é algo que mantemos sem estarmos conscientes ou cientes disso. Não pensamos sobre nossas crenças; estamos inseparavelmente unidos a eles. Somente quando as crenças começam a falhar é que começamos a pensar nelas, o que leva a que deixem de ser crenças e se tornem “ideias”. Aqui podemos ver uma influência da fenomenologia de Husserl em tentar 'suspender' as crenças habituais, e acrescenta Ortega, para entender como a história é movida por elas. Não questionamos as crenças, porque quando o fazemos, elas deixam de ser crenças. Em momentos de crise, quando questionamos nossas crenças, isso significa que estamos pensando nelas, então, novamente, elas se tornam “ideias”. Vemos o mundo através de nossas ideias, e algumas delas podem se tornar crenças.

Quando ficamos sem crenças, ficamos sem mundo, e essa mudança então se converte em uma crise histórica – essa é uma conexão importante com sua teoria sobre a história descrita mais adiante. O indivíduo humano é sempre um vir-de-algo e um ir-para-algo, mas em momentos de crise

essa dualidade se torna um conflito. O século XV fornece um exemplo claro, pois marcou uma crise histórica de uma saída do estilo de vida medieval conflitante com a passagem para um novo estilo de vida "moderno".

Assim, em uma crise histórica como esta, há uma antítese de diferentes modos de uma mesma atitude radical; não é como o ir e vir das estações, como o verão no outono. O indivíduo do século XV estava perdido, sem convicções (principalmente as provenientes do cristianismo), e como tal, estava vivendo sem autenticidade - assim como o indivíduo de sua época, ele argumenta. O século XV é um claro exemplo das "variações na estrutura da vida humana a partir do drama que se vive" (*Homem e Crise*). Houve então uma crise de razão suplantando a fé (como também foi visto quando a fé suplantou a razão na passagem para o início do período medieval). Em tempos como este, como no próprio Ortega, há uma crise de crença sobre 'quem sabe mais'.

As crenças estão, portanto, conectadas ao seu contexto histórico e, como tal, a razão histórica é a melhor ferramenta para entender tanto o fluxo e refluxo das crenças sendo abaladas quanto os momentos de crises históricas. As épocas podem ser definidas por crises de crenças. Ortega argumentou que estava vivendo precisamente um desses tempos, e que assumiu a forma de uma "rebelião das massas". Crenças na forma de fé em antigos ideais iluministas de confiança na ciência e no progresso estavam falhando, e os avanços na tecnologia estavam tornando isso mais difícil para as pessoas verem, precisamente porque coloca a ciência para funcionar. A realidade é uma realidade humana, então a ciência não nos fornece a realidade. Em vez disso, o que a ciência fornece são alguns dos problemas da realidade.

4. Teoria da História

Ortega acreditava que "filosofia da história" era um termo impróprio e preferia o termo "teoria" para suas longas discussões sobre história, tema que tem importância central em seu pensamento. Ele se opôs a muitos termos, o que aumenta a dificuldade de classificá-lo (outros incluem objeções a ser um 'existencialista' e até mesmo um 'filósofo'). Grande parte da teoria de Ortega sobre a história é descrita em *Homem e Povo*, *Homem e Crise*, *História como Sistema*, *Interpretação da História Universal* e *Razão Histórica*.

O uso do termo "sistema" em seus escritos filosóficos sobre a história às vezes é enganoso porque ele está se referindo a um tipo de padrão ou tendência que pode ser estudado, mas não é uma visão teleológica da história. A história é definida por seus sistemas de crenças. Conforme descrito na seção sobre ideias e crenças, temos *ideias* porque pensamos conscientemente sobre elas e *somos* nossas crenças porque não pensamos conscientemente sobre elas.

Existem certas crenças que são fundamentais e outras crenças secundárias que são derivadas dessas. Para estudar a existência humana, seja ela de um indivíduo, de uma sociedade ou de uma época histórica, deveu delinear o que é esse sistema de crenças, pois as crises de crenças, quando trazidas à tona e questionadas, são o que movem a história em qualquer nível (pessoal, geracional ou social). Esse sistema de crenças tem uma ordem hierarquizada que pode nos ajudar a entender nossa própria vida, a dos outros, hoje e do passado - e quanto mais dessas comparações compilarmos, mais preciso será o resultado. As mudanças na história devem-se em grande parte a mudanças nas crenças. Parte disso decorre de sua visão de que, nesses momentos, alguns de nós também se tornam conscientes de nossa vida inautêntica provocada pela aceitação das

crenças predominantes sem questionar. A atividade da filosofia faz parte desse questionamento.

A história é de fundamental importância para toda a sua filosofia. Os seres humanos são seres históricos. O conhecimento deve ser considerado em seu contexto histórico; "o que é verdade é o que é verdade agora" (*História como Sistema*). Isso novamente levanta a crítica do que podemos fazer sem qualquer conhecimento objetivo e absoluto (e também o coloca indiscutivelmente no campo pragmatista aqui).

Mas Ortega responde que, embora a ciência não possa fornecer informações sobre o elemento humano, a razão histórica vital pode. Ele argumenta que podemos entender melhor o indivíduo humano por meio da razão histórica, e não por meio da lógica ou da ciência. Uma de suas máximas mais conhecidas é que "a humanidade não tem natureza, apenas história". Para Ortega, "natureza" refere-se a algo fixo; por exemplo, uma pedra nunca pode ser outra coisa senão uma pedra. Este não é o caso da humanidade, pois a vida "não nos é dada pronta"; nós nos encontramos de repente nela, mas então "devemos fazer isso por nós mesmos", pois "a vida é uma tarefa", única para cada indivíduo (*História como Sistema*).

Esse "jogar" no mundo é outro tema muito existencialista (para o qual existe algum debate sobre a cronologia do desenvolvimento dessa filosofia entre Ortega e Heidegger, especialmente considerando que eles se conheceram e se respeitaram pessoalmente). Um ser humano não é uma "coisa"; ao contrário, uma vida humana é um drama, um acontecimento, porque nos tornamos seres infinitamente plásticos. "Coisas" são objetos da existência, mas não *vivem* como os humanos fazem, e cada humano o faz de acordo com suas próprias escolhas pessoais em resposta aos problemas que enfrentamos ao navegar em nossas circunstâncias. "Diante de nós estão as diversas possibilidades de ser, mas atrás de nós está o que

fomos. E o que fomos age negativamente sobre o que podemos ser”, escreve, e novamente isso se aplica a qualquer nível da humanidade, seja no que diz respeito a indivíduos ou estados (*História como Sistema*).

Não podemos falar de “progresso” em sentido positivo no devir variável do ser humano, porque uma afirmação a priori de progresso para melhor é um erro, pois é algo que só pode ser confirmado a posteriori pela razão histórica. Assim, por “progresso”, Ortega entende simplesmente uma “acumulação do ser, para armazenar a realidade” (*História como Sistema*). Cada um de nós herdou uma acumulação de ser, que é o que dá ainda mais à história sua qualidade sistemática, como ele escreve: “A história é um sistema, o sistema de experiências humanas ligadas em uma única e inexorável cadeia. Portanto, nada pode ser verdadeiramente claro na história até que tudo esteja claro” (*História como Sistema*).

Desde o período grego antigo, a história e a razão foram amplamente opostas, e Ortega quer reverter isso – daí o uso do termo “razão histórica”. Ele não está se referindo a algo extra histórico, mas sim a algo substantivo: a realidade do eu subjacente a tudo e a tudo o que aconteceu a esse eu. Nada deve ser aceito como mero fato, ele argumenta, como os fatos são interpretações fluidas que também estão inseridas em um contexto histórico, então devemos estudar como eles surgiram. Mesmo a “natureza” ainda é apenas a “interpretação transitória” da humanidade sobre as coisas ao nosso redor (*História como um Sistema*).

Como Nietzsche também argumentou, a humanidade é diferenciada dos animais porque temos uma consciência de nossa própria história e da história em geral. Mas, novamente, a ideia aqui é que o passado não é realmente passado; como argumenta Ortega, se quisermos falar de alguma 'coisa', ela deve ter uma presença; deve estar presente, então o passado está ativo no presente. A história nos diz quem somos por meio

do que fizemos - apenas a história pode nos dizer isso, não as ciências físicas, daí novamente seu apelo à importância da "razão histórica". As ciências físicas estudam fenômenos independentes, enquanto os humanos têm uma consciência de nossa historicidade que, portanto, não é independente de nosso ser.

Através da história tentamos compreender as variações que persistem no espírito humano, escreve Ortega. Essas variações hierarquizadas são produzidas por uma "sensibilidade vital", e as variações que são decisivas tornam-se assim através de uma geração. A teoria das gerações é fundamental para entender a filosofia de Ortega sobre (não da) história, pois ele argumenta que as filosofias anteriores sobre a história se concentraram demais no individual ou no coletivo, enquanto a vida histórica é uma coexistência dos dois.

Para Ortega, uma geração é dividida em grupos de incrementos de quinze anos. Cada geração captura uma perspectiva da história universal e carrega consigo as perspectivas anteriores. Para cada geração, a vida tem duas dimensões: primeiro, o que já foi vivido, e segundo, espontaneidade. A história também pode ser entendida como cinematografia, e a cada geração surge uma nova cena, mas é um filme que não chegou ao fim. Estamos todos sempre vivendo dentro de uma geração e entre gerações - isso faz parte da condição humana.

As duas gerações entre os trinta e os sessenta anos têm uma influência particular no movimento da história, pois geralmente representam a atividade mais histórica, argumenta. Dos trinta aos quarenta e cinco anos, tendemos a encontrar um estágio de gestação, criação e polêmica. No grupo geracional de 45 a 60 anos, tendemos a encontrar um estágio de predominância, poder e autoridade. O primeiro desses dois estágios prepara um para o próximo. Mas Ortega também postula que

toda realidade histórica é composta principalmente de três “hojes”, que também podemos pensar como a família ampliada: filho, pai, avô. A vida não é um ‘*é*’-é algo que devemos fazer; é uma tarefa, e cada idade é uma tarefa particular. Isso porque o estudo histórico não deve se preocupar apenas com vidas individuais, pois toda vida está submersa em uma vida coletiva; esta é uma circunstância, que estamos imersos em um conjunto de crenças coletivas que formam o “espírito da época”. Isso é muito peculiar, ele argumenta, porque ao contrário das crenças individuais que são mantidas pessoalmente, as crenças coletivas que assumem a forma do “espírito da época” são essencialmente mantidas pela entidade anônima que é a “sociedade” e têm vigor independentemente de aceitação individual. Desde o momento em que nascemos, começamos a absorver as crenças do nosso tempo. A percepção de que somos inevitavelmente atribuídos a uma certa faixa etária, ou espírito da época, e estilo de vida.

Ortega faz uma distinção importante entre ser “coevo” ou “coetâneo” e ser “contemporâneo”. O primeiro refere-se a ser da mesma idade, e o último refere-se a ser do mesmo período histórico. O primeiro é o da geração de alguém, que é tão crítico que ele argumenta que aqueles da mesma geração, mas de nações diferentes, são mais semelhantes do que os da mesma nação, mas de gerações diferentes.

Sua metodologia de estudo da história é baseada na projeção da estrutura das gerações no passado, pois é uma geração que produz uma crise de crenças que leva a mudanças e novas crenças (discutidas acima). Ele também define uma geração como um compromisso dinâmico entre as massas e o indivíduo do qual a história depende. Cada momento da realidade histórica é a coexistência de gerações. Se todos os contemporâneos fossem contemporâneos, a história se petrificaria e a inovação se perderia, até porque cada geração vive seu tempo de maneira

diferente. Cada geração, escreve ele, representa um pedaço essencial e intransferível do tempo histórico.

Além disso, cada geração também contém todas as gerações anteriores e, como tal, é uma perspectiva da história universal. Somos o resumo do passado. A história pretende descobrir como tem sido a vida humana, e por humano não se refere ao corpo ou à alma, porque os indivíduos não são “coisas”, somos dramas. Por sermos lançados ao mundo, esse drama cria uma insegurança radical que nos faz sentir naufragados ou em vias de naufragar na vida.

Formamos interpretações das circunstâncias em que nos encontramos e, então, devemos constantemente tomar decisões com base nelas. Mas não estamos sozinhos, é claro; viver é viver junto, coexistir. Mas é precisamente essa realidade de convivência que nos faz sentir a solidão; daí nossa tentativa de evitar essa solidão por meio do amor. A teoria de Ortega sobre a história é, portanto, uma combinação de elementos existenciais, fenomenológicos e historicistas.

5. Estética

Fenomenologia e arte de Ortega fornece uma filosofia muito fenomenológica e existencialista sobre a arte. A arte não é um portal para uma vida interior, para a interioridade. Quando uma imagem é criada da interioridade, ela deixa de ser interior porque a interioridade não pode ser um objeto. Assim, o que a arte revela é o que *parece* ser interioridade através do prazer estético. A arte é um tipo de linguagem que nos fala sobre a execução desse processo, mas não nos fala sobre as coisas em si. Um exemplo-chave que ele dá para entender isso é a metáfora, que ele considera um objeto estético elementar. Uma metáfora produz um “objeto

sentido”, mas não são, estritamente falando, os próprios objetos que ela inclui.

A arte, diz ele, é descrição porque, como no exemplo de uma metáfora, ela cria um novo objeto sentido essencialmente a partir da destruição de outros objetos. Há uma conexão com Brentano e Husserl aqui nesta experiência de que a consciência é de uma consciência de um objeto (embora, tenha sido observado, Ortega visa, em última análise, redirecionar a redução de Husserl e contra a consciência pura para, em vez disso, promover a consciência do ponto de visão da vida).

No exemplo da pintura, que considera “a mais hermética de todas as artes” (*Fenomenologia e Arte*), ele discorre ainda sobre a importância da visão do artista sobre a própria ocupação, de ser um “artista”. A ocupação que se escolhe é muito pessoal e importante, portanto, o estilo é muito impactado por como um artista responderia à pergunta sobre o que significa “ser um pintor” (*Fenomenologia e Arte*). A história da arte não trata apenas de mudanças de estilos; é também sobre o significado da própria arte. O mais importante é *por que* um pintor pinta e não *como* um pintor pinta, ele argumenta (como outra posição muito existencialista).

A filosofia de Ortega sobre a arte de seu tempo é desenvolvida em seu ensaio *A desumanização da arte*. Embora o foco de sua análise neste texto seja a arte de seu tempo, seu objetivo é compreender e trabalhar algumas características básicas da arte em geral. Como este foi publicado em 1925, os movimentos artísticos aos quais ele se refere frequentemente são aqueles que tendem à abstração, como o expressionismo e o cubismo. Ele era bastante crítico de Picasso, por exemplo, mas isso também pode ter sido motivado principalmente por motivos políticos.

Seu julgamento final é que a arte de seu tempo foi “desumanizada” porque é uma expressão que se distancia cada vez mais da experiência

vivida à medida que se torna mais "moderna". Essa nova arte está "objetificando" as coisas; é objetivar o subjetivo, como expressão de uma realidade observada mais distante da realidade humana vivida. Afinal, a "abstração" nessa arte significa justamente isso, começando com algum objeto no mundo real e abstraíndo-o (em oposição à arte que é completamente não representativa). A arte torna-se uma irrealidade. Nisso encontramos sua inclinação fenomenológica, chamando a voltar "às coisas mesmas" na arte. Isso também é indiscutivelmente parte do chamado existencialista geral para evitar a objetificação de indivíduos humanos.

Ainda assim, isso pode fornecer informações sobre sua era histórica contemporânea, e há valor nisso - daí seu desejo de entender melhor a arte de seu tempo, a arte que divide o público em uma elite de poucos que a entendem e apreciam, e a maioria que não entendem nem apreciam. Também há valor em como isso pode ser usado para 'colocar as massas de volta em seu lugar', porque apenas uma pequena elite entende 'arte moderna'. Talvez isso pudesse servir como um teste, argumentou Ortega, observando como se vê uma obra de arte abstrata. Podemos acrescentar aos nossos julgamentos sobre o lugar de uma pessoa como parte da minoria ou massa sua capacidade de contemplar esta arte.

6. Filosofia

A história, para Ortega, representava o "inconstante e mutável", enquanto a filosofia representava o "eterno e invariável" - e ele pediu que os dois fossem unidos em sua abordagem do estudo filosófico. A história é a história humana; é a realidade da humanidade. Como crítico de seu tempo, ele também tem muito a dizer sobre os movimentos da filosofia de seu tempo e da história da filosofia. À pergunta "o que é filosofia?" Ortega responde: "é uma coisa inevitável" (*O que é Filosofia?*). A filosofia não

pode ser evitada. É uma atividade, e em seus muitos escritos sobre o tema, ele quer pegar essa atividade em si e submetê-la à análise. A filosofia deve ser des-lida verticalmente, não lida horizontalmente, ele insiste. Filosofia é filosofar, e filosofar é um modo de vida. Portanto, o problema básico da filosofia que ele quer submeter à análise é definir esse modo de viver, de ser, de "nossa vida".

O apelo de Ortega para um renascimento da filosofia e sua preocupação com a confiança excessiva na ciência moderna, especialmente na física, é uma das muitas razões pelas quais ele é frequentemente classificado na categoria de filósofos existencialistas. De fato, para Ortega, um filósofo é realmente uma contradistinação de qualquer tipo de cientista em sua navegação para o desconhecido, para os problemas (como outros existencialistas, ele também gosta da metáfora da vida que consiste em navegar em um navio rumo ao naufrágio).

A filosofia, diz ele, é uma excursão vertical para baixo. Em suas discussões sobre o que é a filosofia, ele faz vários contrastes com a ciência. Por exemplo, a filosofia começa com a admissão de que o mundo pode ser um problema que não pode ser resolvido, enquanto o negócio da ciência é precisamente tentar resolver problemas. Mas ele não criticou apenas a física, como também era algo que ele acreditava apoiar seu perspectivismo, como visto no relativismo descoberto por Albert Einstein - mas Ortega também não é um relativista estrito. Enquanto uma realidade individual é relativa a um tempo e lugar, cada um desses momentos é uma posição absoluta. Além disso, nem todas as perspectivas são iguais; erros são cometidos e há hierarquias de perspectivas.

O sujeito exclusivo da filosofia é o ser fundamental, que ele define como aquilo que falta. A filosofia, diz ele, é autocontida e pode ser definida como uma "ciência sem suposições", outra herança da fenomenologia de

Husserl (*O que é Filosofia?*). Na verdade, ele discorda do próprio termo "filosofia"; melhor, talvez, seja considerá-la uma teoria ou um saber teórico, insiste. Uma teoria, ele argumenta, é uma teia de conceitos, e os conceitos representam 'o conteúdo da mente que pode ser colocado em palavras'.

7. A História da Filosofia

Em sua obra inacabada, *A origem da filosofia*, Ortega esboça uma leitura da filosofia semelhante à da história; deve ser estudado em sua totalidade. Assim como não se pode ler apenas o último capítulo de um romance para entendê-lo, é preciso ler todos os capítulos anteriores. Seu principal objetivo com este trabalho, então, é recriar a origem da filosofia. Na história da filosofia, encontramos muita filosofia inadequada, argumenta ele, mas, mesmo assim, faz parte da nossa condição humana continuar pensando. Faz parte da nossa condição humana perceber que não pensamos em tudo adequadamente. Assim, talvez *A Origem da Filosofia* era para ser inacabado porque não pode ser de outra forma.

À primeira vista, portanto, a história da filosofia é uma história de erros. Basta pensar no que veio depois dos pré-socráticos, os primeiros registrados a tentar formalizar algumas formas de pensamento filosófico, que então deram origem ao relativismo dos sofistas e ao ceticismo dos céticos, como alguns exemplos do que veio depois principalmente na forma de uma crítica ou reação *contra*. Ao revelar os erros da filosofia anterior, argumenta Ortega, os filósofos criam outra filosofia nesse processo.

O fato de Ortega assumir esse foco precisamente quando o fez, trabalhando neste texto em meados da década de 1940, quando o positivismo lógico e os filósofos analíticos contemporâneos passaram a dominar o cenário filosófico anglo-americano, fornece apenas um exemplo

disso como "filosofia analítica." Esse termo surgiu em parte para separar esses filósofos da "filosofia continental" ("continental" principalmente em referência a pensadores do tipo existencialista, como Ortega - aqueles no continente da Europa, não nas Ilhas Britânicas).

O erro, ele argumenta, parece ser mais natural do que a verdade. Mas ele não acredita que a filosofia seja um erro absoluto; nos erros deve haver pelo menos a possibilidade de algum elemento de verdade. Também acontece que, às vezes, quando lemos filosofia, acontece o oposto: inicialmente nos impressionamos como ela parece ressoar a "verdade". O que temos a seguir, então, é um julgamento sobre como 'tal e tal filosofia' tem mérito e outra não. Mas cada filosofia, ele argumenta, contém elementos das outras como "etapas necessárias em uma série dialética" (*A Origem da Filosofia*). O passado filosófico, portanto, é tanto um acúmulo de erros quanto de verdades. Ele diz: "nossa filosofia atual é em grande parte a ressurreição atual de todos os ontens da filosofia" (*A Origem da Filosofia*).

A filosofia é uma excursão vertical para baixo, porque é construída sobre predecessores filosóficos e, como tal, continua a funcionar e influenciar o presente. Quando pensamos no passado, isso o traz para o presente; em outras palavras, pensar no passado o torna mais do que apenas "no passado". Mais uma vez, ele compartilha com Nietzsche essa distinção entre a humanidade e os animais em como possuímos o passado e somos mais do que apenas consequências dele; estamos conscientes do nosso passado. Também somos distintos em como não podemos possuir o futuro, embora nos esforcemos muito para isso - a ciência moderna está muito focada nisso e trabalhando para melhorar nossas chances de previsão.

O primeiro filósofo, Tales, recebe esse título por ser o primeiro registrado que conhecemos a começar a pensar por si mesmo e a se afastar da explicação mitológica, como ficou famoso pela forma como ele previu um eclipse solar usando o que definiríamos como um tipo de ciência primitiva. Ao ser capaz de prever mais sobre o futuro, pode-se "eternizar-se" mais. Neste processo também se obteve uma maior posse do passado.

"O alvorecer da razão histórica", como ele se refere, chegará quando essa posse do passado atingir um nível incomparável de paixão, urgência e compreensão. Assim como a história se move amplamente com crises de crenças, isso se aplica muito explicitamente à filosofia (como também é a melhor maneira de contemplar a situação humana vivida). Isso também se relaciona com seu perspectivismo e com a noção de hierarquias que são muito pragmaticamente fundadas. Para Ortega, exemplos de momentos particularmente comoventes na história da filosofia vêm dessas grandes mudanças nas crenças filosóficas, como aquelas do período da Grécia antiga e de Descartes especialmente.

Para Ortega, as três posições de crença mais cruciais na filosofia para examinar por meio de sua história são realismo, idealismo e ceticismo. A esperança de Ortega era que tudo isso, idealmente, se aproximasse de um círculo completo com a próxima posição de crença: a de seu "*razón vital e histórica*", ou "razão histórica e vital".

Apesar dos desafios para compreender a vasta obra de José Ortega y Gasset, talvez nos sirva melhor lê-lo no contexto de sua própria metodologia de razão histórica e vital – como um indivíduo, um homem de seu tempo, em busca de pepitas de discernimento em meio a uma história de erros.

8. Referências e Leitura Adicional

a. Fontes primárias

- *As Obras Completas* de Ortega estão disponíveis digitalmente.
- Ortega e Gasset, José. *Obras Completas* Vols. I-VI. Espanha: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Ortega e Gasset, José. *Obras Completas* Vols. VII-X (obras póstumas). Espanha: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Ortega e Gasset, José. *Meditações sobre o Quixote*. Nova York: WW Norton, 1961.
- Ortega e Gasset, José. *A desumanização da arte e outros ensaios sobre arte, cultura e literatura*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Ortega e Gasset, José. *Fenomenologia e Arte*. Nova York: WW Norton, 1975.
- Ortega e Gasset, José. *Razão Histórica*. Nova York: WW Norton, 1984.
- Ortega e Gasset, José. *Para uma Filosofia da História*. Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- Ortega e Gasset, José. *A história como sistema e outros ensaios para uma filosofia da história*. Nova York: WW Norton, 1961.
- Ortega e Gasset, José. *Uma Interpretação da História Universal*. Nova York: WW Norton, 1973.
- Ortega e Gasset, José. *A Revolta das Massas*. Nova York: WW Norton, 1932.
- Ortega e Gasset, José. *O que é Filosofia?* Nova York: WW Norton, 1960.
- Ortega e Gasset, José. *A Origem da Filosofia*. Nova York: WW Norton, 1967.

- Ortega e Gasset, José. *Homem e Crise*. Nova York: WW Norton, 1958.
- Ortega e Gasset, José. *Homem e Gente*. Nova York: WW Norton, 1957.
- Ortega e Gasset, José. *Meditações sobre a Caça*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1972.
- Ortega e Gasset, José. *Investigações Psicológicas*. Nova York: WW Norton, 1987.
- Ortega e Gasset, José. *Missão da Universidade*. Nova York: WW Norton, 1966.
- Ortega e Gasset, José. *O Tema Moderno*. Nova York: WW Norton, 1933.
- Ortega e Gasset, José. *Sobre o Amor: Aspectos de um Único Tema*. Cleveland: The World Publishing Company, 1957.
- Ortega e Gasset, José. *Algumas Lições de Metafísica*. Nova York: WW Norton, 1969.
- Ortega e Gasset, José. *O que é Conhecimento?* Nova York: Suny Press, 2001.
- Ortega e Gasset, José. *Concórdia e Liberdade*. Nova York: WW Norton, 1946.
- Ortega e Gasset, José. *Invertebrados Espanha*. Nova York: Howard Fertig, 1921.

b. Fontes secundárias

- Blas González, Pedro. *A existência humana como realidade radical: a filosofia da subjetividade de Ortega y Gasset*. São Paulo: Paragon House, 2011.

- Díaz, Janet Winecoff. *O grande tema do existencialismo na obra de José Ortega y Gasset*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1970.
- DOBSON, André. *Uma introdução à política e à filosofia de José Ortega y Gasset*. Cambridge: University Press, 1989.
- Ferrater Mora, José. *José Ortega y Gasset: um esboço de sua filosofia*. New Haven, CT: Yale University Press, 1957.
- Ferrater Mora, José. *Três filósofos espanhóis: Unamuno, Ortega e Ferrater Mora*. Nova York: State University of New York Press, 2003.
- Graham, John T. *Uma filosofia de vida pragmatista em Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994.
- Graham, John T. *O Pensamento Social de Ortega y Gasset: Uma Síntese Sistemática em Pós-modernismo e Interdisciplinaridade*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.
- Graham, John T. *Teoria da História em Ortega y Gasset: O Alvorecer da Razão Histórica*. Columbia: University of Missouri Press, 1997.
- Gray, Rockwell. *O imperativo da modernidade: uma biografia intelectual de José Ortega y Gasset*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Holmes, Oliver W. *José Ortega y Gasset. Uma filosofia do homem, da sociedade e da história*. Chicago: Universidade de Chicago, 1971.
- Huéscar, Antônio Rodríguez e Jorge García-Gómez. *A inovação metafísica de José Ortega y Gasset: crítica e superação do idealismo*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- McClintock, Robert. *O homem e suas circunstâncias: Ortega como educador*. Nova York: Teachers College Press, 1971.
- MERMAL, Thomas. *A retórica do humanismo: a cultura espanhola depois de Ortega y Gasset*. Nova York: Bilingual Press, 1976.

- Raley, Harold C. *José Ortega y Gasset: Filósofo da Unidade Européia*. University, Alabama: University of Alabama Press, 1971.
- Sanchez Villaseñor, José. *José Ortega y Gasset, existencialista: um estudo crítico de seu pensamento e suas fontes*. Chicago: Henry Regnery, 1949.
- Silver, Philip W. *Ortega como Phenomenologist: The Genesis of Meditations on Quixote*, New York: Columbia University Press, 1978.
- SOBRINO, Oswald. *Liberdade e Circunstância: Filosofia em Ortega y Gasset*, Charleston: Logon, 2011.

Informação sobre o autor

Marnie Binder

California State University, Sacramento

EUA

AYN RAND

Ayn Rand (1905–1982) foi uma romancista-filósofa que delineou uma filosofia abrangente, incluindo uma epistemologia e uma teoria da arte, em seus romances e ensaios. No início de sua carreira, ela também escreveu contos, peças e roteiros. O primeiro e mais autobiográfico romance de Rand, *Nós, os vivos* (1936), ambientado na União Soviética, foi publicado somente depois de muitas rejeições, devido à simpatia generalizada pelo “experimento” soviético entre os intelectuais da época. *Nós, os vivos* foi rapidamente seguido pelo romance distópico *Hino* (1938), escrito como “uma espécie de descanso” do trabalho em seu próximo grande romance, *A Nascente* (1943). *A Nascente*, também publicado após muitas rejeições por causa de seu individualismo, e amplamente criticado pela crítica, logo se tornou um best-seller de boca em boca. *A Nascente* trouxe fama internacional a Rand, e *A Revolta de Atlas* (1957) selou essa fama. Em 1958, os romances de Rand, cada vez mais filosóficos, conquistaram seguidores suficientemente devotados para que ela formasse, em associação com o psicólogo Nathaniel Branden (com quem ela mais tarde rompeu), um movimento filosófico oficial chamado “Objetivista”, completo com periódicos e cursos de palestras.

Apesar de toda a sua popularidade, no entanto, apenas alguns filósofos profissionais levaram o seu trabalho a sério. Como resultado, a maior parte do trabalho filosófico sério sobre Rand apareceu em revistas não acadêmicas e não revisadas por pares, ou em livros, e a bibliografia reflete esse fato. Discutimos as principais razões de sua rejeição pela maioria dos filósofos profissionais na primeira seção. A nossa discussão das opiniões filosóficas de Rand, especialmente das suas opiniões político-morais, baseia-se tanto na sua não-ficção como na sua ficção, uma vez que

as suas opiniões não podem ser interpretadas ou avaliadas com precisão sem o fazer.

Índice

1. Introdução

1.1 Ayn Rand e a Filosofia

1.2 Vida e Trabalho

1.3 Metafísica e Epistemologia

2. Ética

2.1 O que é Ética e por que precisamos dela?

2.2 A sobrevivência como valor final

2.3 Sobrevivência *como ser humano* como valor final

2.4 Felicidade como valor final

2.5 Virtudes, Vícios e Egoísmo

2.6 Altruísmo

3. Filosofia Sócio-Política

3.1 Direitos, Capitalismo, Princípio do Comerciante e Governo

3.2 Feminismo

4. Estética

5. Bibliografia

5.1 Obras de Rand

5.2 Obras de outros

1. Introdução

1.1 Ayn Rand e a Filosofia

Nas próprias palavras de Rand, o seu primeiro e maior amor, o seu “propósito de vida”, foi “a criação do tipo de mundo... que representa a perfeição humana”, enquanto o seu interesse pelo conhecimento filosófico

era “apenas” por causa deste propósito (Lançamento de diário de 4 de maio de 1946; em 1997: 479). No entanto, seu interesse pelo conhecimento filosófico continuou muito depois de ela ter criado este mundo em sua obra-prima, *A Revolta de Atlas*, sua última obra de ficção. Em sua não-ficção, Rand desenvolveu uma concepção de realismo metafísico, racionalidade, egoísmo ético (interesse próprio racional), direitos individuais, capitalismo *laissez-faire* e arte, e aplicou sua filosofia a questões sociais. Ela escreveu ensaios polêmicos e filosóficos, muitas vezes em resposta a perguntas de fãs de *A Revolta de Atlas* e *A Nascente*; lecionou em campi universitários; e deu entrevistas de rádio e televisão. Em suas próprias palavras, sua filosofia,

em essência, é o conceito do homem como um ser heroico, com a sua própria felicidade como o propósito moral da sua vida, com a realização produtiva como a sua atividade mais nobre e a razão como o seu único absoluto. (Rand 1957 [1992]: Posfácio)

O capitalismo, “o ideal desconhecido”, é para ela o único sistema político-econômico compatível com esta filosofia porque é o único sistema baseado no respeito pelos seres humanos como fins em si mesmos. O movimento político libertário de livre mercado, embora largamente renegado por Rand, inspirou-se - e tira - grandemente na sua defesa moral do Estado mínimo, isto é, o Estado cuja única razão de ser é a proteção dos direitos *individuais*.

Embora as ideias e o modo de apresentação de Rand tornem Rand popular entre muitos não-acadêmicos, eles levam ao resultado oposto entre os acadêmicos. Ela desenvolveu alguns de seus pontos de vista em resposta a perguntas de seus leitores, mas raramente se dava ao trabalho de defendê-los contra possíveis objeções ou de conciliá-los com os pontos

de vista expressos em seus romances. Seus ensaios filosóficos carecem do estilo autocrítico e detalhado da filosofia analítica, ou de qualquer tentativa séria de considerar possíveis objeções aos seus pontos de vista. Seu estilo polêmico, tom muitas vezes desdenhoso, e o dogmatismo e comportamento de culto de muitos de seus fãs também sugerem que não vale a pena levar seu trabalho a sério. Além disso, compreender seus pontos de vista requer a leitura de sua ficção, mas sua ficção não agrada a todos. Não ajuda o fato de ela frequentemente rejeitar as opiniões de outros filósofos com base em leituras superficiais e conversas com alguns filósofos e com os seus jovens acólitos estudantes de filosofia.

Alguns filósofos contemporâneos retribuem o elogio, rejeitando o seu trabalho com desprezo, com base em boatos. Alguns que leem o seu trabalho salientam que os seus argumentos muitas vezes não apoiam as suas conclusões. Esta estimativa é partilhada até mesmo por muitos que consideram as suas conclusões e as suas críticas à cultura, à moralidade e à política contemporâneas originais e perspicazes. Não é surpreendente, então, que ela seja mencionada de passagem, ou nem sequer seja mencionada, nas entradas que discutem o pensamento filosófico atual sobre a ética da virtude, o egoísmo, os direitos, o libertarianismo ou os mercados (os leitores também podem achar interessante o verbete sobre a filosofia política de Nozick). Apresentamos críticas específicas aos seus argumentos e reivindicações abaixo, nas seções relevantes deste verbete.

1.2 Vida e Trabalho

Ayn Rand nasceu Alissa Zinovievna Rosenbaum, em uma família judia burguesa em São Petersburgo, Rússia, em 2 de fevereiro de 1905. Testemunha da Revolução Russa e da guerra civil, Rand se opôs tanto aos comunistas quanto aos czaristas. Ela se formou em história, mas o

programa de ciências sociais em que estava matriculada na Universidade Estadual de Petrogrado incluía filosofia, direito e filologia. Os seus professores enfatizaram – como ela própria fez mais tarde – a importância de desenvolver conexões sistemáticas entre diferentes áreas de pensamento (Sciabarra 2013). A educação filosófica formal de Rand incluiu filosofia antiga (especialmente Platão e Aristóteles), lógica, psicologia filosófica, marxismo-leninismo e pensamento político não-marxista. Mas é evidente que ela também foi exposta às ideias hegelianas e nietzschianas, que floresceram durante este período (conhecido como Idade de Prata Russa), e leu sozinha grande parte das obras de Friedrich Nietzsche. Depois de se formar na Universidade Estadual de Petrogrado em 1924, o interesse pela escrita de roteiros a levou a se matricular no Instituto Estadual de Cinematografia. No lado literário, estudou os grandes romancistas e poetas russos, mas apaixonou-se por Victor Hugo, a cuja influência deve o “Realismo Romântico” dos seus romances.

Em 1925, Rand conseguiu obter permissão para visitar parentes nos Estados Unidos; odiando o sistema soviético, ela partiu sem intenção de retornar. Depois de seis meses com parentes em Chicago, ela seguiu para Hollywood, onde, em seu segundo dia, um encontro fortuito com Cecil B. DeMille a levou a um emprego como leitora de roteiros e, mais tarde, como roteirista. Na semana seguinte ela teve outro encontro fortuito, desta vez com o ator Frank O'Connor, com quem se casou em 1929. Ela foi casada com ele até sua morte em 1979. Ela adotou o pseudônimo de Ayn Rand para (pensa-se) proteger sua família na Rússia, embora ela também tenha dito ao *Postagem Noturna de Nova York* em 1936 que “Rand” era uma abreviatura de seu sobrenome russo.

Rand e seu marido mudaram-se permanentemente para a cidade de Nova York em 1951, onde ela se envolveu e foi influenciada pelo círculo de

intelectuais, em sua maioria baseados em Nova York, envolvidos no renascimento do liberalismo clássico, como o jornalista econômico Henry Hazlitt, o economista austríaco Ludwig von Mises e a romancista, crítica literária e filósofa política canadense-americana Isabel Paterson. Rand também estudou e foi uma grande admiradora da filosofia lockeana da fundação americana. Rand viveu e trabalhou na cidade de Nova York até sua morte em 1982.

Rand sustenta que a filosofia, como todas as formas de conhecimento e realização, é importante apenas porque é necessária para viver uma boa vida humana e criar um mundo propício para viver tal vida. A filosofia fornece as abstrações cognitivas e normativas mais fundamentais que, respectivamente, identificam e avaliam o que é. Todos, segundo Rand, precisam de uma filosofia e são guiados pelo menos por uma filosofia implícita (1982a: cap. 1). Os seus romances expressam a sua crença de que se a nossa filosofia for mais ou menos correta, as nossas vidas serão mais ou menos bem-sucedidas; se a nossa filosofia estiver totalmente errada, as nossas vidas serão desastrosas. A filosofia tem, portanto, uma importância prática e urgente. Mas, ao contrário de Marx, o seu antípoda filosófico e político, Rand pensa que a mudança social tem de começar com uma revolução moral dentro de cada indivíduo e com a difusão das ideias e ideais certos através do discurso racional e da inspiração da arte.

O ser humano ideal de Rand aparece, em vários graus de desenvolvimento, em todos os seus romances; seu mundo ideal aparece em *A Revolta de Atlas*. Seus romances apresentam enredos complexos e marcantes, com sutis explorações psicológicas das emoções e pensamentos de seus personagens, e reflexões filosóficas que raramente perdem de vista o contexto dramático. Como muitos romancistas russos famosos, especialmente Dostoiévski, a quem ela reconheceu como um

grande psicólogo, Rand também usa longos discursos para expor sua filosofia, um artifício que tem tanto apoiadores quanto detratores. Ela descreveu *A Revolta de Atlas* como um "romance dublê" e um mistério de assassinato - o assassinato da alma humana por uma cultura coletivista.

Por "alma", no entanto, ela quis dizer não uma substância imortal que sobrevive à morte do corpo - ela não é dualista em nenhum aspecto da sua filosofia - mas a mente, ou o espírito humano que celebra a vida nesta terra. Ela pegou um fenômeno familiar e um tropo literário - uma greve de trabalhadores - e virou-o de cabeça para baixo para mostrar o que acontece quando "os homens de mente" - cientistas, filósofos, industriais, empresários, escritores -, os "principais motores" de uma sociedade fazem greve. Pretende também mostrar como a metafísica errada pode levar a uma ética errada e, portanto, a escolhas pessoais desastrosas e a um sistema político e econômico desastroso, e como a filosofia certa é necessária para o renascimento da alma e a reconstrução do mundo. Seus protagonistas não são cavaleiros em corcéis brancos resgatando donzelas em perigo, ou espadachins que podem combater uma dúzia de inimigos sozinhos, mas homens e mulheres na América industrial de meados do século XX, de siderúrgicas, arranha-céus e rodovias cintilantes: mulheres que dirigem ferrovias transcontinentais e homens que revolucionam a arquitetura ou (muito antes de a energia limpa se tornar uma *causa célebre*) constroem um motor alimentado por eletricidade estática para produzir energia limpa e ilimitada. Seus romances mostram a importância de nos esforçarmos para ser o melhor que podemos ser:

Não deixe seu fogo se apagar, faísca por faísca insubstituível, nos pântanos desesperadores do aproximado, do não exatamente, do ainda não, do nada. Não deixe que o herói que há em sua alma pereça, em frustração solitária pela vida que

você mereceu, mas nunca conseguiu alcançar. Verifique seu caminho e a natureza de sua batalha. O mundo que você desejou pode ser conquistado, existe, é real, é possível.... (*A Revolta de Atlas*, 1957 [1992]: 983).

Seus romances inspiram os leitores porque apresentam heróis de integridade inabalável, heróis que levam vidas pitorescas e notáveis e têm sucesso não apesar, mas por causa de sua virtude intransigente. Esta avaliação da sua virtude não é, evidentemente, partilhada por todos: muitos leitores consideram as suas personagens rígidas, a sua escrita afetada e as suas opiniões éticas e políticas equivocadas.

Rand prestou homenagem a Aristóteles, a quem considerava o maior de todos os filósofos, nos títulos que deu às três partes da *Revolta de Atlas* (Não-Contradição, Ou-Ou, *A é A*) e a um dos capítulos (Os Movimentadores Imóveis). Embora ela diferisse acentuadamente de Nietzsche em muitas questões, incluindo racionalidade, livre arbítrio e direitos individuais, a influência dele é evidente em seu estilo de escrita provocativo, muitas vezes aforístico, de ponto-contraponto, bem como em sua "transvaloração" de valores tradicionais e sua afirmação poderosa de vida e alegria e do espírito da juventude. Na introdução à edição do 25º aniversário de *A Nascente*, ela afirmou que o sentido de vida do romance é melhor transmitido por uma citação de *Além do Bem e do Mal*, de Nietzsche: "A alma nobre tem reverência por si mesma" (para o envolvimento parcialmente simpático e parcialmente crítico de *A Nascente* com as ideias de Nietzsche, ver Hunt 2006).

1.3 Metafísica e Epistemologia

Fundamental para a perspectiva de Rand - tão fundamental que dela deriva o nome de seu sistema filosófico, "Objetivismo" - é uma tricotomia

entre três categorias: o *intrínseco*, o *subjetivo* e o *objetivo* (ITOE: 52-54; Rand 1965: 13-23). Um fenômeno intrínseco é aquele cuja natureza depende inteiramente de fatores externos à mente; um fenômeno subjetivo é aquele cuja natureza depende inteiramente da mente; e um fenômeno objetivo é definido, de várias maneiras, como aquele que depende da relação entre a natureza de uma entidade viva (incluindo a natureza de sua mente) e seu ambiente, ou como aquilo que depende da relação entre uma mente (racional) funcionando adequadamente e realidade extramental. Os comentaristas estão divididos sobre a melhor maneira de interpretar os pontos de vista de Rand sobre esta questão.

Rand sustenta que existe uma tendência generalizada de ignorar a terceira categoria ou de assimilá-la à segunda, estabelecendo assim uma falsa dicotomia entre o intrínseco e o subjetivo. Na opinião de Rand, muitas das questões fundamentais da filosofia, desde a existência de universais até à natureza do valor, envolvem debates infrutíferos sobre a falsa alternativa “intrínseca ou subjetiva?” nos casos em que o fenômeno em questão não é intrínseco nem subjetivo, mas sim objetivo.

Se a ética é o ramo da filosofia preocupado com a prática, então, num certo sentido, toda a filosofia de Rand é ética, pois Rand enfatiza “a supremacia da vida *rea*/sobre todas as outras considerações”, e insiste que a filosofia precisa ser “elevada *ao* reino da vida real” – acrescentando “Eu digo intencionalmente levado *a* isso, não para baixo” (Registro de diário de 15 de maio de 1934, p. 72; em Rand 1997: 73). Consequentemente, Rand preocupa-se regularmente com as implicações práticas e a relevância social não só da filosofia moral e política, mas também dos estratos aparentemente mais misteriosos da metafísica e da epistemologia – como quando ela identifica erros na formação de conceitos como uma das raízes do racismo, ou o dualismo mente-corpo como raiz da dicotomia entre

liberdade econômica e pessoal. Esta abordagem reflete igualmente a ênfase de Rand na integração de cada informação no contexto total do conhecimento de cada um, e a sua consequente hostilidade à compartimentalização.

A convicção de Rand da importância prática vital da teoria abstrata pode ajudar a explicar a natureza apaixonadamente polêmica de seus escritos filosóficos (que alguns leitores consideram inspiradores e outros hiperbólicos e desanimadores), embora a influência de Nietzsche, bem como a influência da sua educação marxista-leninista também provavelmente desempenhem um papel. Rand também tendia – talvez em parte devido às mesmas duas influências – a considerar os erros filosóficos como reveladores das falhas psicológicas dos seus autores.

2. Ética

2.1 O que é Ética e por que precisamos dela?

Ética

é um código de valores para orientar as escolhas e ações do homem – as escolhas e ações que determinam o propósito e o curso da sua vida. (1961b: 13)

Antes de podermos decidir qual código de valores devemos aceitar, precisamos perguntar *por que* precisamos de um código de valores. Rand afirma que nenhum filósofo antes dela forneceu uma resposta *científica* a esta questão e, portanto, nenhum forneceu uma ética satisfatória.

Rand começa por descrever o valor ou “o bem”, à moda clássica, como o objeto de busca: “aquilo que alguém age para ganhar e/ou manter” (1961b: 16). Assim, o conceito de valor pressupõe o conceito de “uma entidade capaz de agir para atingir um objetivo face a uma alternativa” – e a alternativa básica que qualquer entidade viva enfrenta é a vida ou a

morte (1961b: 16). É a natureza condicional da vida que dá origem aos valores, não apenas aos valores humanos, mas aos valores como tais. Como ela diz:

Metafisicamente, *a vida* é o único fenômeno que é um fim em si mesmo: um valor adquirido e mantido por um processo constante de ação. (1961b: 18)

A sobrevivência é o valor último do organismo, o "objetivo final ou fim para o qual todos os [seus] objetivos menores são os meios", e o padrão de todos os seus outros valores: "aquilo que promove sua vida é o bem, aquilo que o ameaça é o mal" (pp. 16-17). O mesmo, adequadamente modificado, aplica-se aos seres humanos. A vida é o padrão e o objetivo de todos os valores humanos genuínos, no sentido de que todos eles – desde a alimentação à filosofia, às belas-artes e à ética – devem ser explicados e justificados como requisitos da sobrevivência humana. "A ética é uma *necessidade objetiva e metafísica da sobrevivência do homem*" (p. 24). Por isso,

[o] padrão de valor da ética Objetivista... é *a vida do homem*, ou: aquilo que é necessário para a sobrevivência do homem *enquanto* homem, (1961b: 25)

aquilo é,

os termos, métodos, condições e objetivos necessários para a sobrevivência de um ser racional durante toda a sua vida - em todos os aspectos da existência que estão abertos à sua escolha. (1961b: 27)

Escolher viver é aceitar a "*própria vida*" como seu "*propósito ético*".

Os argumentos metafísicos de Rand destacam três pontos centrais para sua axiologia e ética. (1) Todas as entidades vivas têm valores, não apenas os seres humanos, e apenas as entidades vivas têm valores: a vida

necessita de valor, e o valor depende da vida. (2) Os valores de uma entidade são determinados pelas suas necessidades objetivas de vida, isto é, pelos requisitos de sobrevivência de entidades do seu tipo, e a ética é um requisito da sobrevivência humana. (3) Assim, os valores não são propriedades intrínsecas das coisas, nem entidades subjetivas, nem entidades platônicas flutuantes, nem meras questões de preferência, tempo ou cultura. Em vez disso, os valores são relacionais ou objetivos, dependentes da natureza da entidade que avalia e da natureza do seu ambiente.

Rand apoia o primeiro ponto argumentando que o conceito de valor implica o conceito de vida:

epistemologicamente, o conceito de "valor" é geneticamente dependente e derivado do conceito antecedente de "vida". (1961b: 18)

Ela pede ao leitor que

imagine um robô imortal e indestrutível, uma entidade que se move e age, mas que não pode ser afetada por nada, que não pode ser alterada em nenhum aspecto, que não pode ser danificada, ferida ou destruída. (1961b: 16)

Tal entidade, conclui ela, não pode ter valores.

O problema com este argumento é que tudo o que ele mostra é que uma entidade que não pode ser destruída ou prejudicada não pode ter valores, e não que uma entidade não viva não pode ter valores. Ao contrário do robô deste exemplo, robôs reais *podem* ser danificados ou destruídos, tanto por eventos externos como internos. O que significa para eles serem danificados ou destruídos é que não conseguem desempenhar bem as suas funções, ou de todo. Portanto, pode-se dizer, diretamente, que eles têm valores. Para levar isso em conta, Rand teria que dizer que

para uma entidade que tem uma função, os valores são determinados pelo que ela precisa para funcionar (bem), e que a função dos seres vivos é sobreviver (bem). Portanto, ela ainda pode sustentar que, para os seres vivos, os valores são determinados pelas suas necessidades objetivas de vida, portanto, que os valores são objetivos e que a ética é um requisito para uma sobrevivência humana adequada.

O naturalismo de Rand e a sua rejeição do intrinsecismo e do subjetivismo em favor do objetivismo antecipam os naturalismos recentes e ecoam o argumento de Aristóteles, tanto contra o platônico como contra o subjetivista, de que “o bom” deve sempre servir para alguma *coisa*. Sua concepção da função da moralidade é notável tanto por sua afinidade quanto por sua diferença com a concepção de Thomas Hobbes: como Hobbes, Rand vê a moralidade como um meio necessário para a sobrevivência a longo prazo, mas ao contrário de Hobbes, ela não vê a moralidade como exigindo um contrato ou mesmo como um assunto fundamentalmente social. A necessidade de moralidade, segundo Rand, é ditada pela nossa natureza como criaturas que devem pensar e produzir para sobreviver; portanto, precisaríamos de moralidade mesmo numa ilha deserta. Não existe, contudo, nenhum dever de sobrevivência; a moralidade é baseada num imperativo hipotético: se você escolhe viver, então você deve valorizar a sua própria sobrevivência a longo prazo como um fim último, e a moralidade como um meio necessário para isso. Se for perguntado por que a escolha de viver compromete você com sua própria sobrevivência a longo prazo, em vez de algum outro fim último (como, por exemplo, a maior felicidade para o maior número (Nozick 1971), ou tornar-se digno da vida eterna no céu), a única resposta é: porque qualquer outro fim último, *se consistentemente respeitado*, levaria à morte.

A ética de Rand é, portanto, firmemente teleológica, deste mundo e fundacionalista. Virtude é “o ato pelo qual alguém ganha/e ou mantém” valores à luz do reconhecimento de certos fatos (1961b: 27, 28); “não é um fim em si mesmo... não é a sua própria recompensa” (1957 [1992]: 939). Um fato central para uma ética “científica” é que a razão é a principal ferramenta humana indispensável de sobrevivência, e exercemos a razão por escolha. Portanto, a racionalidade é a virtude moral fundamental, uma virtude implicada em todas as outras virtudes, incluindo a produtividade (Seção 2.4 abaixo).

Rand é amplamente creditada pelos Objetivistas (Peikoff 1991; Binswanger 1990, 1992; Kelley & Thomas 1999) por ter resolvido o problema do “é-deveria”, mostrando que a moralidade é essencial para a sobrevivência a longo prazo como um ser racional e, portanto, qualquer pessoa que escolha viver deve ser moral (1961b: 19). Mas se a escolha de viver é em si uma escolha moral, no sentido de que devemos escolher viver, então o argumento procede de um dever para um dever, e não de um *é* para um dever. Por outro lado, se a escolha de viver for uma escolha não moral (uma ideia que é difícil de conciliar com a visão geral de Rand de que todas as escolhas significativas são escolhas morais), então o suicídio nunca pode ser errado, mesmo que seja feito por covardia, razões irresponsáveis, ou injustas, uma visão que é obviamente incoerente (King 1984 e Narveson 1998 criticam este e outros aspectos das visões morais de Rand). Mais uma vez, se a moralidade é necessária apenas para a sobrevivência a longo prazo, e escolher a morte não é imoral, então um homem-bomba não faz mal ao matar pessoas inocentes. Mas as pessoas não perdem os seus direitos só porque o seu assassino decidiu suicidar-se. Darryl Wright procura salvar algo da visão do senso comum de que o homem-bomba age de forma errada, argumentando que a sua escolha de

morrer sem uma boa razão “corresponde a um defeito ou corrupção real” nele (Wright 2011: 26-29). Mas este veredito contradiz a premissa de que escolher a morte não é imoral. Pois se a escolha expressa uma corrupção no carácter do homem-bomba, então a escolha em si é imoral. Além disso, esta resposta deixa intocada a crítica mais importante às ações do homem-bomba: que ele viola os direitos de outras pessoas ao usá-los como meros meios para os seus próprios (perversos) fins.

Mais fundamentalmente, a própria ideia de moralidade baseada na escolha de viver é questionável (Long 2000, Badhwar 2001). A maioria de nós raramente, ou nunca, faz a escolha de viver: vivemos por padrão. Ao dar-nos desejos de comida e água, de prazer e segurança, a Natureza dá-nos, tal como dá aos outros animais, o desejo implícito de permanecermos vivos. Talvez a evidência mais dramática seja a existência de crianças selvagens, crianças que conseguiram permanecer vivas durante anos na companhia de animais selvagens. Quando crescemos, o único momento em que nos perguntamos seriamente se queremos viver ou morrer é quando viver exige um esforço da nossa parte, como numa doença grave, numa depressão profunda ou numa emergência. Mas começamos a aprender a diferença entre o certo e o errado (por exemplo, não bater nos outros, não agarrar as suas coisas, e assim por diante) muito antes de sequer considerarmos se devemos viver ou morrer. Uma reflexão mais profunda sobre a moralidade começa quando amadurecemos e começamos a nos perguntar o que constitui felicidade e uma vida que vale a pena. Mas esta é uma questão inerentemente moral para a qual as respostas são inerentemente morais ou imorais.

Voltemos agora à questão de como devemos compreender a relação entre a sobrevivência a longo prazo e a sobrevivência como um ser racional – a vida “própria de um ser racional” (Rand 1961b: 27). Será uma

vida própria de um ser racional um meio necessário, e apenas um meio necessário, para a sobrevivência literal e a longo prazo? Ou será essa vida em si o objetivo final, o tipo de sobrevivência que vale a pena ter? Novamente, o que devemos fazer com as muitas passagens em que Rand afirma que o objetivo final é a própria felicidade?

Algumas das declarações de Rand sugerem que ela tinha apenas uma visão ética consistente: o objetivo final é a própria sobrevivência do indivíduo; a única maneira de sobreviver a longo prazo, isto é, durante toda a vida, é viver de acordo com o padrão de vida do homem como um ser racional, o que significa: viver moralmente; e a felicidade é o “resultado, recompensa e concomitante” psicológico (p. 32) de viver assim. Muitos dos comentaristas de Rand a seguem ao afirmar que existe apenas uma visão consistente, embora discordem sobre a interpretação correta dela (Den Uyl & Rasmussen 1978; Machan 1984, 2000; Peikoff 1991; Bidinotto). Outros (Mack 1984, 2003; Badhwar 1999, 2001; Long 2000) argumentam que os escritos de Rand na verdade permitem duas, se não três, visões mutuamente incompatíveis do objetivo final, e nossa tarefa é ver qual delas é a dominante ou a mais visão plausível. As três visões são: sobrevivência, sobrevivência *como* ser racional e felicidade no antigo sentido aristotélico de florescimento ou *eudaimonia*. No restante da Seção 2, apresentaremos a evidência textual para cada uma dessas visões do objetivo final, e as objeções comuns a elas, por sua vez.

Todas as três visões são, obviamente, egoístas, na medida em que se supõe que o principal ou único beneficiário pretendido da moralidade seja o próprio agente moral. Mas algumas das críticas normalmente feitas ao egoísmo perdem alguma da sua força quando dirigidas à segunda e terceira visões.

2.2 A sobrevivência como valor final

A visão sobrevivencialista sustenta que, assim como a sobrevivência literal é o valor final para outras entidades vivas, o mesmo ocorre para os seres humanos (Kelley & Thomas 1999; Gotthelf 1999; Smith 2000). A sobrevivência é a fonte e o objetivo final de todas as ações de uma entidade, aquilo que dá sentido a todos os seus outros valores. Para os seres humanos, a moralidade e a felicidade são meios instrumentais para a sobrevivência. Os perversos podem “alcançar os seus objetivos [apenas] durante um curto espaço de tempo”, como evidenciado por “qualquer criminoso ou qualquer ditadura” (1961b: 26).

“Não-sobreviventes” fazem as seguintes objeções:

1. A premissa biológica de que a sobrevivência é o objetivo final de todos os seres vivos está errada. Animais de muitas espécies arriscam as suas próprias vidas em prol da reprodução, ou para proteger as suas crias ou mesmo o seu grupo. Mas mesmo que a sobrevivência fosse o objetivo final de outras espécies, não precisa de ser o nosso.
2. Mesmo que as nossas próprias necessidades de sobrevivência fossem a *fonte* de todos os nossos valores, não se seguiria que a sobrevivência deva ser o *objetivo* psicológico e moral último para o qual todos os nossos outros valores são apenas meios necessários. A gênese de *x* não determina logicamente o objetivo final de *x*. Por exemplo, a fonte do desejo sexual é a nossa capacidade reprodutiva, mas, como Rand concordaria, não se segue que devemos satisfazer os nossos desejos sexuais apenas se quisermos reproduzir.
3. A visão de sobrevivência que transforma a felicidade num mero meio de sobrevivência implica, de forma bastante implausível, que uma vida longa e infeliz é melhor do que uma vida um pouco mais curta mas feliz, e tão boa quanto uma vida longa e feliz.

4. Muitos ditadores, incluindo os Faraós do passado e os Estalines e Maos do século XX, sobreviveram fazendo planos elaborados para preservar as suas vidas e o seu poder, usando uma combinação de terror, mito e suborno. A sua grave injustiça representa uma ameaça muito maior para a vida dos seus subordinados do que para a sua própria. A moralidade *aumenta* as chances de sobrevivência do indivíduo em circunstâncias normais, mas não é *necessária* para a sobrevivência. E em algumas circunstâncias, como numa ditadura, agir moralmente *diminui* as chances de sobrevivência do indivíduo, um ponto que a própria Rand dramatiza de forma convincente em *Nós, os vivos* e *Hino*.
5. Uma ética de sobrevivência pode apoiar, na melhor das hipóteses, uma moralidade hobbesiana básica, e não uma ética da virtude. Se as virtudes de Rand fossem necessárias para a sobrevivência, a espécie humana já teria morrido há muito tempo, em vez de se expandir exponencialmente. Sua imagem rica e desafiadora da vida e da virtude humana em seus romances aponta para uma concepção mais rica e desafiadora do fim último do que a mera sobrevivência.
6. Muitos dos heróis de Rand, de Kira (*Nós, os vivos*) a Prometeus (*Hino*) e John Galt (*A Revolta de Atlas*), arriscam suas vidas em prol dos valores que fazem suas vidas valerem a pena.
7. Tal como Hobbes, Rand salienta corretamente que se todos ou a maioria das pessoas comesçassem a atacar uns aos outros, então ninguém sobreviveria por muito tempo - *literalmente*, e que gerações de predadores acabariam por destruir ou afastar os produtores, destruindo-se assim a si próprios (*Hino* e *A Revolta de Atlas*). Mas isto não mostra que alguns predadores numa sociedade de produtores não possam sobreviver através da predação. Na

verdade, a própria Rand às vezes reconhece que pessoas más podem sobreviver pegando carona ("pedindo carona", como ela chama) de pessoas racionais e produtivas:

Se alguns homens tentam sobreviver através da força bruta ou da fraude... continua a ser verdade que a sua sobrevivência só é possível graças às suas vítimas, apenas aos homens que escolhem pensar e produzir os bens que eles, os saqueadores, estão apreendendo. (1961b: 25)

8. Rand costuma dizer que o fim último é a sobrevivência própria de um ser humano (1961b: 26), ou que o fim último é a felicidade (1961b: 27, 30). Nenhum dos dois pode ser reduzido à simplificação da sobrevivência.
9. Em "Direitos do Homem", Rand explica o direito de um indivíduo à sua própria vida como
a liberdade de realizar todas as ações exigidas pela natureza de um ser racional para o apoio, a promoção, a realização e o gozo de sua própria vida. (1963b: 93 e 1967a: 321-22)

A "vida" aqui é explicada não apenas em termos de sobrevivência contínua, mas também de realização e prazer. Por todas estas razões, uma interpretação mais plausível da visão de Rand é que a moralidade é necessária para sobreviver enquanto ser humano, isto é, para viver uma vida própria de um ser humano.

2.3 Sobrevivência *como ser humano* como valor final

Assim como o *padrão* de valor é a sobrevivência *como ser humano*, o *objetivo* final é a própria sobrevivência *como ser humano*. Aceitar este padrão e objetivo é aceitar (i) os três valores fundamentais da razão, propósito e autoestima como não apenas "o meio para", mas também "a

realização do valor final de alguém, a própria vida” (1961b: 27), e (ii) as três “virtudes correspondentes” de racionalidade, produtividade e orgulho. Esses valores são meios para a vida de alguém na medida em que promovem a vida de alguém como um ser racional, e realizam isso na medida em que expressam o valor que atribuímos às nossas vidas.

O que significa valorizar a sobrevivência *como* ser humano depende da relação dos três valores cardeais com as três virtudes. Rand frequentemente afirma que a virtude é apenas um meio de valorizar. Mas quando ela explica como os três valores cardinais “correspondem” às suas três virtudes, ela não fornece uma análise meio-fim (Badhwar 1999, 2001). Assim, ela diz:

O trabalho produtivo é o propósito central da vida de um homem racional, o valor central que integra e determina a hierarquia de todos os seus outros valores. A razão é a fonte, a pré-condição do seu trabalho produtivo – o orgulho é o resultado. (1961b: 27)

A virtude da produtividade torna-se o exemplo central de propósito (um dos três valores cardinais), a razão (outro valor cardinal) torna-se a sua fonte e a virtude do orgulho torna-se o seu resultado. Rand também define a racionalidade, que é “a virtude básica”, em termos de

o reconhecimento e a aceitação da razão como a única fonte de conhecimento... e o único guia para a ação. (1961b: 28)

Por esta definição, ser racional significa valorizar a razão em pensamento, palavra e ação, e realizar a razão na vida significa ser racional: a virtude e o valor implicam-se mutuamente.

Este ponto se generaliza para todas as virtudes e valores. Além disso, uma vez que os valores (cardeais) são ao mesmo tempo “os meios para” e “a realização do valor final de alguém” (1961b: 27), segue-se que as

virtudes (cardeais) são também tanto os meios para como a realização do valor final de alguém: sobrevivência a longo prazo *como* ser humano. Nesta interpretação, sobreviver *como* ser humano nada mais é do que levar uma vida virtuosa na qual se realizou o seu potencial.

Tanto os sobrevivencialistas como os *eudaimonistas*, no entanto, salientam que esta concepção do fim último contradiz a afirmação frequentemente repetida de Rand de que "a virtude não é um fim em si..." Além disso, os eudaimonistas fazem as seguintes *objeções*:

1. Visto que mesmo uma vida longa e virtuosa não precisa ser feliz, postulá-la como o fim último contradiz a afirmação relacionada de Rand de que "A vida é a recompensa da virtude - e a felicidade é o objetivo e a recompensa da vida" (1957 [1992]: 939).
2. Isso contradiz a concepção de Rand sobre o fim último em seus romances, onde a felicidade é proclamada como "o propósito, a sanção e o significado da vida" (1957 [1992]: 674).

Além disso, é psicologicamente implausível sustentar que escolheríamos a mera sobrevivência como um fim, mesmo que estivéssemos profundamente infelizes e não víssemos felicidade no nosso futuro (cf. Wright 2019 20).

Os eudaimonistas sustentam que a visão dominante e/ou mais plausível expressa nos escritos de Rand é que a felicidade - uma vida feliz - é o valor final, onde uma vida feliz é entendida como uma vida de realização emocional em objetivos e atividades que valem a pena. A felicidade, neste sentido, *envolve* necessariamente virtude, mas não é *idêntica* à virtude (Den Uyl & Rasmussen 1978; Machan 1984, 2000; Mack 1984; Badhwar 1999, 2001; Hunt 1999; Long 2000).

2.4 Felicidade como valor final

A felicidade é o “estado de vida bem-sucedido” existencial e psicologicamente (1961b: 27). Como emoção, não é simplesmente um estado subjetivo positivo, como em algumas visões contemporâneas, mas uma emoção que atende a certos padrões normativos: “um estado de alegria não contraditória – uma alegria sem penalidade ou culpa”, alcançável apenas por

o homem que não deseja nada além de objetivos racionais, não busca nada além de valores racionais e encontra sua alegria apenas em ações racionais. (1961b: 32)

A felicidade também é uma forma de afirmação de vida:

o sentimento de bênção sobre toda a terra, o sentimento de estar apaixonado pelo fato de existir e neste tipo de mundo. (1957 [1992]: 105-6)

Assim, a felicidade é um estado mental emocionalmente positivo em um estado de vida objetivamente valioso.

Rand sustenta que a busca da felicidade é inseparável da atividade de manutenção da vida através da busca racional de objetivos racionais (1961b: 29, 32). Uma vida virtuosa é, portanto, essencial para a felicidade. É também um escudo contra a infelicidade devastadora. Assim como mesmo os grandes infortúnios não lançam na miséria o indivíduo virtuoso de Aristóteles, também não lançam na miséria os heróis de Rand. Mesmo nos piores momentos, a dor do indivíduo virtuoso “só desce até certo ponto” (1943: 344), nunca tocando o âmago do seu ser: a convicção de que é digno e capaz de ser feliz.

Mantendo sua concepção mais rica do fim último, os romances de Rand também empregam uma concepção mais rica de virtude como um traço de caráter intelectual-emocional integrado para pensar, sentir e agir

de certas maneiras, em vez de simplesmente como um ato à luz de um reconhecimento de certos fatos (Badhwar 1999, 2001). Seus personagens revelam suas almas não apenas no que dizem ou fazem, percebem ou deixam de perceber, focam ou evitam, nesta ou naquela ocasião, mas em suas disposições cognitivas, emocionais e de ação, seu estilo de estar no mundo. As suas ações mostram não apenas um compromisso intelectual com a direita, mas um sincero “amor à retidão” (1957 [1992]: 512).

Esta visão basicamente aristotélica da virtude anda de mãos dadas com uma visão basicamente aristotélica das emoções. Rand rejeita a dicotomia razão-emoção como decorrente, em última análise, de uma falsa dicotomia mente-corpo. As emoções não são sentimentos brutos nem inerentemente irracionais, mas sim julgamentos de valor automatizados:

estimativas daquilo que promove os valores do homem ou os ameaça... calculadoras relâmpago que lhe dão a soma dos seus lucros ou perdas. (1961b: 27)

As emoções fornecem orientação instantânea quando as circunstâncias não permitem raciocinar tudo de novo. Mas as nossas emoções são tão boas quanto a nossa razão, porque são “programadas” pela nossa razão. Portanto, só podem ser corrigidos pelo raciocínio consciente e, num conflito entre razão e emoções, deve-se sempre ficar do lado da primeira.

Os eudaimonistas argumentam que a visão de Rand de uma vida virtuosa e feliz em seus romances só pode ser entendida como uma forma de *eudaimonismo*, mesmo que ela às vezes faça declarações inconsistentes com essa visão. A principal objeção ao *eudaimonismo* é que, ao definir uma vida feliz parcialmente em termos de virtude, *emprega* uma concepção pouco convincente de felicidade. A literatura filosófica sobre felicidade neste sentido (geralmente chamada de

bem-estar) faz e responde a esta e outras objeções (Annas 1993, Haybron 2008, Badhwar 2014).

2.5 Virtudes, Vícios e Egoísmo

As principais virtudes objetivistas são racionalidade, integridade, honestidade (consigo mesmo e com os outros), justiça, independência, produtividade e orgulho. Racionalidade,

o compromisso total de alguém... com a manutenção de um foco mental completo em todas as questões, em todas as escolhas... com a percepção mais completa da realidade ao seu alcance, (1961b: 28)

é a virtude básica da qual as outras virtudes são aspectos ou derivados. As virtudes são assim unidas ou recíprocas. Cada virtude é definida parcialmente em termos de um reconhecimento e de uma resposta apropriada a algum fato ou fatos importantes, um reconhecimento e uma capacidade de resposta entendidos pelo agente como indispensáveis para obter, manter ou expressar o seu valor final. Por exemplo, integridade é "o reconhecimento do fato de que não se pode falsificar a sua consciência" (1957 [1992]: 936), um reconhecimento que se expressa na lealdade aos valores e convicções racionais de alguém, especialmente face às pressões sociais para a rendição (1961b: 28; 1964a: 52, 80); a honestidade é "o reconhecimento do fato de que você não pode fingir a existência", um reconhecimento que se expressa na veracidade no pensamento e na fala (1957 [1992]: 936-37); e a justiça é

o reconhecimento do fato de que não se pode falsificar o caráter dos homens, assim como não se pode falsificar o caráter da natureza,... que cada homem deve ser julgado pelo que é e tratado de acordo.... (1957 [1992]: 937)

Notáveis por sua ausência na lista de virtudes cardeais de Rand estão as “virtudes da benevolência”, como bondade, caridade, generosidade e perdão. Rand afirma que a caridade não é uma virtude ou dever moral importante (1964b); da mesma forma, presumivelmente, bondade, generosidade e perdão. Se e até que ponto alguém deve ajudar os outros depende do seu lugar na hierarquia de valores racionalmente definida e das circunstâncias específicas (se são dignos de ajuda, quais são as prováveis consequências de os ajudar, e assim por diante). Quanto maior for o seu valor face ao interesse próprio racional, maior será a ajuda que alguém deverá estar disposto a prestar, *ceteris paribus* (outras coisas sendo iguais).

O que nunca é moralmente apropriado é fazer um sacrifício, isto é, renunciar a algo de valor para si mesmo por algo de menor ou nenhum valor para si mesmo. Assim, nunca pode ser moral arriscar conscientemente a vida por um estranho (a menos, claro, que a vida não valha mais a pena ser vivida) ou cortejar a infelicidade pela felicidade de outro, seja estranho ou amigo. É apropriado ajudar um estranho apenas em caso de emergência e apenas quando o risco para a nossa própria vida ou bem-estar for mínimo (1963c: 43-45). Isto não deve ser entendido como uma implicação de que ajudar um estranho seja sempre moralmente opcional, independentemente das circunstâncias. Na verdade, as pessoas que são “totalmente indiferentes a qualquer coisa viva e que não levantariam um dedo para ajudar um homem ou um cão deixado mutilado por um motorista que atropelou e fugiu” são “psicopatas” (1963c: 43-45).

Rand faz ainda mais concessões à “moralidade do bom senso” quando ela afirma que é bom ajudar um vizinho que está passando por um momento difícil até que ele possa se recuperar, se pudermos e se não tivermos motivos para pensar que ele não é merecedor. A caridade assim

entendida é uma virtude porque é uma expressão da boa vontade generalizada e do respeito que todas as pessoas normais têm pelos outros como criaturas que partilham com elas a capacidade de valor (1963c: 46-47). Nathaniel Branden tenta reconciliar a caridade com o egoísmo, declarando que a primeira decorre de uma identificação de espécie com outra, de modo que, ao reverenciar os outros, as pessoas “estão reverenciando a sua própria vida”. Ao agirem de forma caridosa, as pessoas concretizam este sentimento de parentesco, sem sacrificar o seu próprio bem-estar.

Isto é verdade, mas o desejo de reduzir todas as motivações adequadas a motivações egoístas leva Branden (e Rand e muitos Objetivistas) a ignorar o fato de que a caridade é, antes de mais nada, profundamente voltada para o outro, motivada pela situação do outro, em vez da preocupação com a própria autoatualização. O mesmo se aplica à tentativa de resgatar um cão mutilado por um condutor que atropelou e fugiu, onde a motivação egoísta deve ser ainda mais fraca, uma vez que aqui não há identificação de espécie, mas apenas uma “identificação de género” com outro sofredor.

O problema com o egoísmo ético de Rand e Branden pode ser agravado perguntando por que não deveríamos prejudicar os outros, por exemplo, pisando maldosamente nos seus pés gotosos. A resposta de Rand e Branden tem que ser: porque isso nos prejudicará. Mas por que isso nos prejudicará? Porque ferimos outra pessoa de forma injusta e irracional por despeito, e a injustiça e a irracionalidade são ruins para nós. Mas a nossa ação não seria injusta e irracional se não os magoasse – se, de fato, pisar nos seus pés curasse a sua gota e o fizéssemos por esse motivo. É evidente, então, que o erro da nossa ação e motivação depende, em primeira instância, do que sabemos que isso fará às nossas vítimas. É

por isso que devemos pedir desculpas a eles, e não a nós mesmos. É certo e importante considerar o efeito sobre nós mesmos de sermos rancorosos, injustos e irracionais, mas não há nenhum bom argumento para a visão de que devemos ser justos com os outros apenas ou principalmente porque isso é bom para nós. Todas as outras virtudes são respostas à posição moral de outras pessoas.

De qualquer forma, o argumento da identificação também pode ser usado para justificar a caridade para com estranhos em situações não emergenciais, por exemplo, para com aqueles que estão permanentemente incapacitados e incapazes de cuidar de si próprios (Badhwar, no prelo). Rand admite isso em *"O que é capitalismo?"* (1965), onde ela argumenta que as pessoas que não podem trabalhar devem contar com a caridade voluntária, implicando assim que é adequado para aqueles que podem pagar apoiar estranhos em situações não emergenciais. E, de fato, como revelaram estudos recentes, em sua própria vida Rand foi muitas vezes extremamente generosa, não apenas com amigos e conhecidos, mas também com estranhos.

Surge a questão de por que Rand pensa que caridade, bondade, etc. não são virtudes importantes quando satisfazem todas as condições de adequação: quem recebe ajuda é digno de ajuda, pode dar-se ao luxo de ajudar, é do interesse próprio racional (ou não é contrário a ele) ajudar, e assim por diante. Talvez Rand pense que são virtudes "menores" porque não somos obrigados a agir de acordo com elas em todos os momentos, da mesma forma que somos obrigados a agir de forma justa e honesta em todos os momentos. Uma razão mais profunda, contudo, pode ser a sua concepção das pessoas como essencialmente agentes e não pacientes, executores em vez de receptores, autossuficientes em vez de dependentes. No entanto, a visão de Rand sobre a unidade das virtudes

determina que, mesmo que não sejamos obrigados a agir com base na caridade, na bondade, etc. em todos os momentos, elas são tão importantes de possuir quanto as outras virtudes. Além disso, mantendo sua ênfase na importância da boa vontade para com os outros e “a premissa benevolente do universo”, os heróis de Rand são muitas vezes extraordinariamente (e quase sempre apropriadamente) gentis e generosos, não apenas com aqueles que amam, mas também com meros conhecidos, e às vezes até oponentes.

Exemplos marcantes incluem, em *A Nascente*, a tentativa inesperada de Howard Roark de dar esperança e coragem a Steven Mallory, o jovem e talentoso escultor cuja incapacidade de conseguir trabalho o levou à beira de um colapso espiritual e físico, e a ajuda irrepreensível de Roark para seu antigo adversário, Peter Keating, quando Keating passa por tempos difíceis. Em *Atlas Shrugged*, Dagny oferece apoio a Cheryl Taggart, de coração partido e desesperada, que, no passado, tratou Dagny com desprezo, e Hank Rearden apoia generosamente sua família exploradora antes que ele perceba sua exploração. O reconhecimento implícito de Rand de que a bondade e a generosidade são virtudes importantes também é mostrado em sua descrição de seus vilões como desprovidos de toda bondade e generosidade.

Assim como a racionalidade, o foco na realidade, está no cerne de todas as virtudes, a irracionalidade, a evasão da realidade (incluindo o autoengano), está no cerne de todos os vícios. Os vilões de Rand são todos mestres em evasão, motivados por um desejo de poder, status social, fama ou riqueza imerecida e ressentimento pelo bem. Eles são “de segunda mão” – pessoas cuja relação principal é com outras pessoas e não com a realidade. Entre os virtuosos e os viciosos estão os “inocentemente errados”, pessoas que adotam princípios morais errados ou fazem escolhas

erradas, não através de evasão, mas através de um erro de julgamento (Rand não reconhece explicitamente qualquer categoria moral além de virtude, vício e moral), embora seus romances retratam personagens que não se enquadram facilmente em nenhuma dessas categorias. Hank Rearden, em *A Revolta de Atlas*, é o grande inocente que vive sob o peso de uma culpa imerecida por causa de seu senso de honra equivocado e de uma família interessada apenas em manipulá-lo e usá-lo. Cheryl Taggart é morta pela revelação repentina de que o homem que ela amava e admirava como a personificação de seus ideais é uma fraude – e que o mundo está cheio de tais fraudes.

Como já indicado, Rand justifica a virtude tanto em termos instrumentais como não-instrumentais, embora sem distinguir entre eles. Os argumentos instrumentais mostram as recompensas existenciais e psicológicas da virtude e os custos do vício. Em sua representação de seus heróis, Rand mostra sua convicção de que a virtude cria harmonia e serenidade interiores. A virtude também torna alguém confiável e, portanto, permite interações mutuamente benéficas com outras pessoas. A evasão, pelo contrário, prende-nos numa “teia emaranhada” de racionalizações e pretensões. O evasor que engana os outros acaba sendo pego ou vive com medo de ser pego, tornando-se dependente da inconsciência dos outros. Ele é “um tolo”, diz um personagem de *A Revolta de Atlas*, “cuja fonte de valores são os tolos que ele consegue enganar” (1957 [1992]: 945). Além disso, tal como Sartre, Rand sustenta que nenhuma evasão é completamente bem-sucedida, porque a verdade ameaça constantemente ressurgir. Consequentemente, a “alma doente” do evasor está em um estado de constante conflito interno e ansiedade enquanto ele tenta suprimir sua consciência de verdades incômodas, enquanto mantém seu domínio sobre os outros. Sua falta de integridade e

de estima pela realidade resulta na falta de amor próprio ou de autoestima e, na verdade, de um eu sólido (é digno de nota, no entanto, que a representação de Gail Wynand por Rand em *A Nascente* está mais próxima da representação de Aristóteles do homem cruel no Livro III da *Ética a Nicômaco* como alguém que está “inconsciente de seu vício” do que da sua própria visão declarada do evasor).

Essas opiniões são familiares da história da filosofia, mas muitos leitores consideram sua expressão nos romances de Rand de profundidade e convicção psicológica incomuns. No entanto, as opiniões estão sujeitas à bem conhecida objeção de que a complexidade e a variabilidade da psicologia humana e da sociedade permitem apenas “na maior parte” generalizações sobre os benefícios existenciais e psicológicos da virtude ou os custos do vício. Por exemplo, é possível que uma pequena injustiça conduza a grandes recompensas, especialmente porque outros estão dispostos a ignorar ou a perdoar transgressões ocasionais. Também é possível que a introspecção deficiente, o esquecimento ou a autoaceitação permitam que alguém evite algo sem qualquer necessidade de apoiar evasões ou danos à autoestima. Mais uma vez, mesmo que cada transgressão implique custos psicológicos, estes podem por vezes ser compensados pelos custos psicológicos e existenciais a longo prazo de fazer a coisa certa (como a própria Rand sugere no seu retrato dos amargurados Henry Cameron e Stephen Mallory em *A Nascente*).

A justificação não-instrumentista da virtude nos romances de Rand é largamente imune a estas objeções (embora sujeita às objeções mencionadas em 2.4 acima). Comprometer-se moralmente é, necessariamente, comprometer a própria felicidade (concebida objetivamente), porque nenhuma perda existencial pode ser comparada à perda da integridade moral. A retidão é parcialmente constitutiva da

felicidade genuína porque expressa a relação correta com a realidade: com a existência, consigo mesmo e com os outros. Pela mesma razão, é parcialmente constitutivo de um eu que vale a pena amar, um eu idealmente humano ou racional. Qualquer valor obtido ao preço da retidão é apenas o simulacro do valor genuíno. Portanto, numa variedade de formas conceptualmente interligadas, os indivíduos virtuosos estão necessariamente em melhor situação do que aqueles dispostos a tomar atalhos morais. Na sua estrutura e em grande parte do seu conteúdo, o egoísmo ético de Rand está, portanto, em sintonia com o egoísmo das antigas teorias *eudaimonistas*.

É claro que esta justificação não-instrumentista da virtude depende da justificação instrumentalista anterior, a saber, que em circunstâncias normais (isto é, numa sociedade de pessoas mais ou menos virtuosas), a virtude nos permite obter bens externos e psicológicos. Se a justiça ou a bondade fossem sistematicamente más para os seres humanos, levando à doença e à morte, não seriam virtudes. Se a racionalidade levasse rotineiramente a uma morte precoce, ninguém valorizaria a racionalidade. Mas isto não implica, como Salmieri parece pensar, que o valor final seja a sobrevivência literal (Salmieri 2019). Tudo o que isso implica é que as virtudes sejam *compatíveis* com a sobrevivência em circunstâncias normais. Pois é fácil ver que se a justiça ou a bondade levassem sistematicamente à depressão profunda, e a racionalidade sugasse rotineiramente a alegria da vida, apenas o raro amante da miséria valorizaria a sua vida, ou as virtudes. A sobrevivência é uma condição necessária para uma vida feliz (assim como para uma vida infeliz), e não um valor último. E é apenas porque as virtudes levam a, e em parte constituem, uma vida feliz (eudaimônica), que uma pessoa virtuosa considera uma perda maior trair os seus princípios do que perder o trabalho que ama -

ou, por vezes, até a sua vida. Um dos melhores exemplos disso no trabalho da própria Rand é a decisão de Howard Roark de agir com integridade, mesmo ao custo de ser incapaz de praticar arquitetura (*A Nascente*). Outro exemplo diz respeito a duas personagens secundárias de *Nós, os vivos* que arriscam – e perdem – a sua liberdade e a sua vida por resistirem ao novo regime comunista (observe, no entanto, que Rand não acha que somos moralmente obrigados a nos martirizar para combater o mal. Tudo o que somos obrigados a fazer é não ser cúmplices do mal ou trair nossos valores).

Mesmo neste egoísmo indireto e sofisticado, onde o bem para o agente reside em ser virtuoso, a teoria de Rand está aberta à objeção frequentemente levantada contra teorias egoístas, a saber, que elas dão a razão errada para agir de maneiras que dizem respeito aos outros – justamente, gentilmente, etc. Meu ato não expressa adequadamente a virtude da justiça se eu lhe der o que lhe é devido única ou principalmente porque agir com justiça é bom para mim, e não porque reconheço e respeito sua posição moral, seu direito de ser tratado com justiça. Nem o fato de eu ajudar você quando você precisa de ajuda expressa adequadamente boa vontade ou gentileza se eu ajudá-lo única ou principalmente porque agir com benevolência é bom para mim. Uma saída adotada por algumas outras teorias é argumentar que a *justificativa* do egoísta é egoísta, mas não a sua *motivação*. Rand não aborda a objeção da “razão errada”, mas não há qualquer indício nos seus escritos de que ela aceitaria esta dicotomia entre justificção e motivação. A raiz do problema é que, embora Rand rejeite o egoísmo psicológico, ela parece considerar a genuína boa vontade ou amor pelos outros como um desdobramento do amor próprio adequado, como se não houvesse nenhuma fonte

independente de amor pelos outros na natureza humana. É aqui que a sua metaética e ética diferem mais nitidamente das de Aristóteles.

2.6 Altruísmo

De acordo com Rand, só há uma alternativa para ser racionalmente egoísta: sacrificar os próprios interesses, seja pelo bem de outras pessoas (o que ela equipara ao altruísmo) ou pelo bem do sobrenatural (que ela chama de misticismo) (1982a: capítulo 7). "O princípio básico do altruísmo", argumenta ela, "é que o homem não tem o direito de existir por si mesmo, que o serviço aos outros é a única justificativa da sua existência, e que o autossacrifício é o seu mais elevado dever moral, virtude e valor" ("Fé e Força", PWNl 61). A ética de Kant é um misticismo secularizado na medida em que se baseia em comandos categóricos e no dever pelo dever, ou seja: independentemente de qualquer desejo ou interesse terreno (1970). Uma ética altruísta equipara a ação correta ao autossacrifício em prol do bem dos outros e a imoralidade ao "egoísmo", sem dizer nada sobre o padrão do bem ("Introdução", 1964a: iii; 1974). Assim, não consegue responder à questão anterior de que código de valores devemos seguir e porquê, e não fornece outra motivação para ser moral além da culpa pelo "egoísmo". Quando levado à sua conclusão lógica, o altruísmo não nos diz simplesmente que é "egoísta" perseguir os nossos próprios desejos, mas também que é "egoísta defender... [as nossas próprias] convicções,... [que devemos] sacrificá-las para as convicções dos outros" (Rand 1957 [1992]: 943; Discurso de Galt, Rand 1961a: 142). Na política externa, o altruísmo é usado para justificar e obter apoio para a intervenção americana noutros países (1966a). O altruísmo é também a razão pela qual tantos simpatizam, ou mesmo elogiam, ditaduras sangrentas que proclamam orgulhosamente que o sacrifício do

indivíduo é um meio necessário e nobre para o objetivo do bem coletivo (Rand 1966a).

Como código moral, o altruísmo é impraticável, porque as suas exigências são contrárias às exigências da vida e da felicidade, tanto do agente como das outras pessoas. Como tal, é também profundamente imoral. O altruísmo nos deixa sem qualquer orientação moral em nossas vidas cotidianas e dá má fama à moralidade.

Qual é, então, a explicação psicológica para a equação generalizada entre altruísmo e moralidade? Rand sugere várias explicações que lembram a análise de Nietzsche sobre a psicologia do altruísmo. Os teóricos e pregadores do altruísmo são motivados em grande parte pelo desejo de controlar e manipular os outros, jogando com a sua culpa. Aqueles que aceitam os seus ensinamentos normalmente fazem-no por culpa das suas próprias realizações superiores, ou porque, sem qualquer "integridade intelectual, amor à verdade... ou uma dedicação apaixonada a uma ideia", não têm nada que valha a pena salvar, e o mesmo acontece, e então não se importe em se sacrificar ("Egoísmo sem si", 1973b; 1982a). Alguns altruístas são altruístas porque as suas mentalidades ainda estão congeladas num passado tribal, quando a sobrevivência exigia o sacrifício de alguns em prol de outros (1973b). A própria Rand rejeita uma imagem de soma zero das relações humanas, desde que todos no relacionamento ajam racionalmente.

A defesa de Rand do "egoísmo" (interesse próprio racional) e a rejeição do altruísmo (viver para o bem dos outros) são parte da razão tanto de sua popularidade entre o leitor em geral quanto de sua impopularidade entre filósofos e outros intelectuais, embora alguns sem dúvida concordariam com a sua rejeição do autossacrifício abjeto e com o seu reconhecimento da preocupação adequada com o eu como moral

(Falk 1963; Gilligan 1982; Hampton 1993; Badhwar 1993a). O leitor comum que responde positivamente ao trabalho de Rand encontra, pela primeira vez, uma justificativa moral para seguir uma vida própria e uma libertação da "culpa imerecida". A filósofa que responde negativamente ao seu trabalho encontra muitas interpretações tendenciosas e simplistas de filósofos e doutrinas filosóficas, incluindo a sua afirmação de que é a primeira a defender consistentemente uma moralidade de interesse próprio racional, tendo todos os outros filósofos defendido o altruísmo ou o misticismo (Pojman 1995). Os seus críticos também desafiam a sua equação de altruísmo com autossacrifício abjeto (Rachels 2000, Flew 1984), e a sua afirmação (explicada abaixo) de que não há conflito entre os interesses racionais das pessoas (Flew 1984).

3. Filosofia Sócio-Política

3.1 Direitos, Capitalismo, Princípio do Comerciante e Governo

"Força e mente são opostas; a moralidade termina onde uma arma começa" (*A Revolta de Atlas* 1023). Não apenas atirar em alguém, mas também ameaçá-lo com uma arma, é um ato de força. A não utilização da força contra outros é o princípio moral básico que orienta as nossas interações com os outros, seja numa sociedade política, seja no estado de natureza. É também o princípio político básico: "nenhum homem pode iniciar o uso da força física contra outros... Os homens têm o direito de usar a força física *apenas* em retaliação e *apenas* contra aqueles que iniciam o seu uso" (1961b, 1964a: 36). Este princípio político vincula não apenas os indivíduos nas suas interações uns com os outros, mas também, o que é mais importante, o governo. A sociedade ideal de Rand é uma sociedade de indivíduos independentes que respeitam os direitos uns dos outros à vida, liberdade e propriedade, e que trocam valor por valor, material e

espiritualmente. Eles vivem, nas palavras dela, pelo “princípio do comerciante”. Os direitos individuais e o princípio do comerciante são ambos ditados pelo fato de que, como seres racionais e independentes, precisamos pensar e agir para a nossa “sobrevivência adequada” (1961b: 31). Ambos se baseiam na natureza humana e são exigidos pelo respeito pelos indivíduos como fins em si mesmos, e não como meros meios para os fins dos outros. Mas o que exatamente é um direito?

“Direitos” são um conceito moral – o conceito que fornece uma transição lógica dos princípios que orientam as ações de um indivíduo para os princípios que orientam o seu relacionamento com os outros – o conceito que preserva e protege a moralidade individual num contexto social – a ligação entre o código moral de um homem e o código legal de uma sociedade, entre a ética e a política. *Os direitos individuais são o meio de subordinar a sociedade à lei moral.* (1963b: 92).

De novo,

Um “direito” é um princípio moral que define e sanciona a liberdade de ação de um homem num contexto social. (1964a 93).

Estes direitos baseiam-se na natureza humana e são basicamente direitos a ações, não a coisas ou resultados, e só podem ser violados através da iniciação ou ameaça de força, ou através de fraude. Consequentemente, todos os direitos naturais são negativos, isto é, reivindicações de não interferência de outros, e não reivindicações sobre eles para fornecer certos bens ou resultados. O direito fundamental é o direito à vida: o direito de realizar as ações necessárias para sustentar a vida própria de um ser humano.

O direito à vida significa... a liberdade de realizar todas as ações exigidas pela natureza de um ser racional para o apoio, a promoção, a realização e o gozo da sua própria vida. (Tal é o significado do direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade.). (1963b: 93)

O direito à liberdade é o direito de agir (incluindo escrever e falar) de acordo com seu julgamento; o direito à busca da felicidade é o direito de buscar metas para a própria realização; o direito à propriedade é "o direito de ganhar, manter, usar e dispor de valores materiais" (1963b: 94). Tal como a dicotomia mente-corpo, a dicotomia comum entre "direitos humanos" e o direito à propriedade é falsa, porque possuir a própria vida é possuir as próprias ações e os seus frutos (1962b: 91). Assim como existe uma conexão causal e lógica entre as virtudes, também existe entre esses direitos: um governo que viola os direitos humanos também viola os direitos de propriedade. Assim, por exemplo, ao violar o direito à liberdade de expressão ao proibir o discurso "obsceno" na televisão, o governo viola o direito de propriedade dos proprietários da estação de televisão de utilizarem a sua propriedade como entenderem. Como outros libertários, tanto de direita (de mercado) quanto de esquerda (igualitários), Rand se opõe à regulamentação estatal da moralidade, bem como ao serviço forçado ao estado, seja militar ou civil. Ela critica tanto os conservadores quanto os liberais (como esses termos são entendidos na política americana) por quererem que o governo controle a esfera que consideram importante: a esfera espiritual ou moral, no caso dos conservadores, e a esfera material ou econômica, no caso dos liberais (1981b). Ambos os lados revelam, assim, uma falta de compreensão do fato de que os seres humanos precisam de ser livres em ambos os domínios para serem livres em qualquer um deles.

Os críticos salientaram que se temos direitos apenas porque precisamos deles para a nossa sobrevivência e felicidade, então não temos o direito de tomar ações que sejam *contrárias* à nossa sobrevivência e felicidade, como seguir cegamente um guru em vez de pensar por nós próprios, viver afastar os outros porque preferimos a vida de um viciado em televisão a nos defendermos sozinhos, desperdiçando nossa propriedade em vez de usá-la com sabedoria ou, mais obviamente, cometendo suicídio (Mack 1984; Zwolinski 2019). No entanto, a liberdade de fazer apenas aquilo que é moralmente bom ou racional não é liberdade. Mas há outra interpretação da afirmação de que “O direito à vida significa... a liberdade de tomar todas as ações exigidas pela natureza de um ser racional para o apoio, a promoção, a realização e o gozo da sua própria vida”. O que Rand está a apontar aqui é que não teríamos direitos se não precisássemos deles para a nossa sobrevivência e felicidade (Badhwar 2017, Miller & Mossoff 2019). Esta necessidade (e o fato de valorizarmos a nossa sobrevivência e felicidade) é a fonte dos direitos. Se, pela nossa própria natureza, não nos importássemos se vivíamos ou morríamos, não nos importássemos em sermos forçados pelo governo ou por outras pessoas a agir de certas maneiras e não de outras, não tivéssemos utilidade para a propriedade e não pudéssemos ser incomodados pensarmos por nós mesmos, não teríamos direitos. Isso não significa, entretanto, que não tenhamos o direito de agir de forma contrária às exigências de nossa sobrevivência ou felicidade. Como Rand diz em outro lugar:

Um direito é a sanção da ação independente. Um direito é aquele que pode ser exercido sem a permissão de ninguém (Rand 2018 83).

[Um] direito é a sanção moral de um positivo, de sua liberdade de agir de acordo com seu próprio julgamento, para seus próprios objetivos, por sua própria escolha voluntária e não coagida. (Rand 1963b 93.)

Apesar de várias declarações que justificam tal liberdade em termos de julgamentos *racionais* do indivíduo (Rand 1965 17), é a posição assumida aqui que é compatível com o compromisso profundamente arraigado de Rand com a liberdade e um governo mínimo.

Outra crítica à teoria dos direitos de Rand é que ela é incompatível com o seu egoísmo ético, porque o respeito pelos direitos dos outros não pode ser justificado como um meio para o fim último da sobrevivência de alguém (Mack 1984; Flew 1984). Pois em cenários perfeitamente realistas, a sobrevivência de uma pessoa pode exigir que se viole o direito de outra pessoa à vida ou à propriedade. Assim, de acordo com estes críticos, a defesa dos direitos de Rand sofre da mesma tensão não resolvida entre a vertente instrumentalista e a vertente deontica que encontramos na sua justificação da moralidade em geral (Mack 1984, 2003). Na nossa interpretação *eudaimonística* do egoísmo ético e da teoria dos direitos de Rand, não há incompatibilidade entre os dois. No entanto, como argumentamos acima, tanto o seu egoísmo ético como a sua teoria dos direitos enfrentam a crítica de que a principal razão para respeitar os direitos dos outros, ou exercer qualquer uma das virtudes relativas aos outros, não é a eudaimonia de alguém, mas o fato de os outros serem fins em si mesmos. O que promove a nossa eudaimonia é reconhecer isto e viver em conformidade, mas a nossa própria *eudaimonia* não é a principal razão para respeitar os direitos das pessoas.

Tudo o que foi dito até agora mostra que Rand acredita que os indivíduos têm direitos mesmo num estado de natureza, ou numa

sociedade sem governo. No entanto, anos mais tarde, num workshop sobre direitos, Rand sugere que os direitos existem apenas numa sociedade com algum tipo de autoridade e uma “moralidade formulada” (2018: 111). Não está claro o que Rand quer dizer com “moralidade formulada”: uma moralidade escrita, ou pelo menos explicitamente declarada, que reconhece direitos, como a *Declaração de Direitos na Constituição* dos EUA? Ou como *Direitos do Homem* de Thomas Paine? Mas não existem muitas sociedades – talvez a maioria – que não têm uma moralidade formulada e que ainda reconhecem pelo menos os direitos básicos dos indivíduos uns contra os outros e contra o governo, e muitas que podem produzir Constituições em papel que afirmam reconhecer esses direitos que, na verdade, eles negam aos seus cidadãos? Em qualquer caso, Rand retoma a sua declaração controversa, reiterando a sua visão anterior de que:

A fonte dos direitos do homem não é a lei divina ou a lei do Congresso, mas a lei da identidade. A é A e Homem é Homem. Os direitos são condições de existência exigidas pela natureza do homem para a sua sobrevivência adequada (“Galt's Speech”, Rand 1961a: 182).

O que não temos na ausência de um governo, diz ela, são leis objetivamente definidas que possam determinar se um direito foi violado (2018: 211). Um “governo adequado”, nas suas palavras, “é o meio de colocar o uso retaliatório da força física sob controlo objetivo, isto é, sob leis objetivamente definidas” (1963a: 128).

Onkar Ghate (2019) e Harry Binswanger (2019) defendem esta visão. Ghate usa dois cenários envolvendo indivíduos em estado de natureza. Suponha que você esteja sozinho em uma ilha deserta e domestique um porco. Então alguém de uma tribo vizinha o rouba. Você

tem o direito de retaliar roubando algumas de suas propriedades ou roubando de seus parentes? Novamente, suponha que Robinson Crusoe e Friday sejam estranhos compartilhando uma ilha, e Crusoe invente uma lança superior. Friday tem o direito de copiá-lo? O ponto principal de Gbate é que porque os indivíduos nos seus cenários não têm um governo, não têm leis objetivamente definidas, e porque não têm leis objetivamente definidas, os limites dos seus direitos de propriedade não são claros. Mas Gbate não explica por que você, o dono do porco, não pode conversar com a tribo e chegar a uma solução mutuamente aceitável, ou por que Crusoe e Friday não podem conversar sobre as coisas e decidir sobre os limites de seus direitos vis-à-vis. uns aos outros (se Crusoe tiver algum bom senso, ele encorajará Friday a copiar sua lança e proporá que eles cooperem em suas futuras caçadas). É claro que a tribo e você podem não conseguir chegar a uma resolução satisfatória para ambos. Mas isso não significa que seja, em princípio, impossível fazê-lo.

Nem Rand nem Gbate (2019) fornecem uma explicação sobre a razão pela qual uma sociedade pacífica de pessoas sem governo não pode apresentar leis objetivas que definam os limites dos seus direitos – como, de fato, fazem em *Atlântida: A Ravina de Galt*, de Ayn Rand. A sua opinião parece implicar que se os Pais Fundadores tivessem naufragado durante 5 anos numa ilha deserta, não poderiam ter apresentado uma Declaração de Direitos que definisse os limites das suas liberdades uns em relação aos outros, ou estabelecido um sistema justo de julgamento em caso de litígio. Mas não precisamos nos envolver em hipóteses. Como muitos estudiosos apontaram, a partir do século XI, comerciantes de vários países criaram o corpo jurídico denominado Lei Mercante, a fim de proteger os comerciantes estrangeiros não protegidos pelas leis locais. A Lei Mercante era uniforme em toda a Europa e aplicada por tribunais também criados

por comerciantes nas cidades europeias, sem o envolvimento de qualquer governo europeu.

Rand argumenta que o único sistema político-social justo, o único sistema compatível com a nossa natureza racional e com o direito dos indivíduos de viver para seu próprio bem, é o capitalismo (1965, 1967b), isto é,

capitalismo laissez-faire – com uma separação entre Estado e economia, da mesma forma e pelas mesmas razões que a separação entre Estado e Igreja. (1961b, 1964a)

A regulação estatal do mercado, argumenta ela, é responsável por corromper as instituições estatais e de mercado, tal como a regulação política da religião (ou a regulação religiosa da política), onde quer que exista, corrompe as instituições estatais e religiosas. A regulamentação cria a oportunidade para a troca de favores entre políticos e líderes religiosos, e entre políticos e empresas. *A Revolta de Atlas* oferece uma descrição complexa e convincente da corrupção econômica, política e moral gerada pelo "clientismo" entre o governo e as empresas. *O capitalismo laissez-faire* é "o único sistema [social] que proíbe a força nas relações sociais" a nível interno e externo, porque o comerciante e o guerreiro são antagonistas (Rand 1966a). A concepção de capitalismo de Rand é, portanto, mais radical do que a concepção dominante, e a sua defesa dele é significativamente diferente tanto das defesas utilitaristas dadas pela maioria dos economistas, como das defesas religiosas dadas por muitos conservadores (para discussão, ver Den Uyl & Rasmussen 1984b; Machan 1984). É claro que ela elogia o capitalismo (ou semi-capitalismo) por criar uma prosperidade generalizada, mas esta característica é explicada apenas pelo fato de deixar os indivíduos livres para produzirem em paz. Em *A Revolta de Atlas*, Rand distingue entre os poucos empresários que ganham

seu dinheiro através de esforço honesto, sem buscar favores do governo, e a grande maioria que são membros da "aristocracia da atração" ("capitalistas de compadrio", na terminologia contemporânea) e enriquecer apenas através de tais favores, uma situação que ela pensa que prevalece, e sempre prevaleceu, no mundo real (Rand 1964c). Ela sustenta que, durante um curto período do século XIX, a América esteve mais perto de um sistema *laissez-faire* do que qualquer outra sociedade antes ou depois, mas que o capitalismo continua a ser um ideal desconhecido. Alguns críticos queixam-se, no entanto, de que na sua não-ficção (1961c) Rand nem sempre reconhece os aristocratas de influência no mundo real – líderes empresariais que fazem lobby junto dos políticos para obterem subsídios para si próprios e restrições aos seus concorrentes (Rothbard 1968; Johnson 2006).

Rand rejeita a crítica de que o capitalismo não regulamentado e *laissez-faire* levaria a uma concentração de poder em poucas mãos e minaria a capacidade das pessoas de conduzirem as suas próprias vidas, porque o capitalismo *laissez-faire* exige o Estado de Direito, um sistema de propriedade bem definido, direitos, liberdade contratual e, como corolário, um governo que se abstém de qualquer favoritismo. Numa sociedade assim, a concorrência e as oportunidades florescerão e impedirão a concentração de poder em poucas mãos.

Rand sustenta que não há conflito entre os interesses racionais de uma pessoa e os de outra, portanto, não há conflito entre os seus direitos (1962a, 1964a: 57-65). É verdade, porém, que os interesses racionais não podem entrar em conflito, ou que, se o fizerem, segue-se que os direitos também devem entrar em conflito? A nossa resposta a ambas as perguntas é "não". Pensamos que sempre que duas ou mais pessoas têm um interesse racional num bem, existe potencial para conflito e, por vezes,

esse potencial é concretizado. Para mostrar o contrário, Rand considera uma situação em que duas pessoas se candidatam ao mesmo emprego e o melhor candidato consegue o emprego. Não há aqui qualquer conflito de interesses, argumenta ela, porque o melhor candidato conquistou o cargo e o perdedor não pode desejar racionalmente que o cargo seja atribuído. Ambos os candidatos também sabem que a concorrência por empregos é uma coisa boa, porque o negócio fecharia se apenas uma pessoa se candidatasse aos seus empregos (presumivelmente, porque isso significaria que o negócio não estava a ir muito bem).

Ambos os pontos são bem considerados. Mas e se o empregador não for racional e der o emprego ao candidato um pouco menos qualificado porque, digamos, ele lembra ao empregador o seu irmão há muito desaparecido? Ou, e se os dois candidatos forem igualmente qualificados e o comitê de contratação escolher um em vez do outro jogando uma moeda? Em ambos os casos existe um conflito de interesses entre dois requerentes racionais. Rand levanta a primeira possibilidade, a do empregador irracional, mas não traça as suas implicações para a sua tese de que os interesses racionais não entram em conflito. A segunda possibilidade, a de dois candidatos igualmente qualificados, ela não considera de todo. Rand estaria em terreno mais firme se argumentasse que não há conflito *necessário* entre interesses racionais, isto é, que não é da sua *natureza* entrar em conflito. Quando entram em conflito, é devido a fatores contingentes, como apenas um emprego para duas pessoas igualmente qualificadas. Em qualquer caso, um conflito entre interesses racionais não implica um conflito entre direitos, uma vez que, como a própria Rand salienta, nenhuma das partes tem direito ao trabalho.

Rand define governo como:

uma instituição que detém o poder exclusivo de *fazer cumprir* certas regras de conduta social numa determinada área geográfica. (1963a: 125)

Um governo adequado é:

os meios de colocar o uso retaliatório da força física sob controle objetivo - isto é, sob uma lei objetivamente definida. (1963b: 128)

Um tal governo é mínimo, limitando-se a proteger-nos de criminosos e agressores estrangeiros, e a fazer cumprir os direitos e contratos individuais com a ajuda da polícia e das forças armadas, utilizando leis e tribunais civis e criminais objetivamente definidos. Alguém que viola os seus contratos, ou se envolve em fraude, é culpado do uso "indireto" da força, na medida em que obtém um valor de outra pessoa sem o consentimento dessa pessoa (1963a: 111). Consequentemente, o governo pode usar ou ameaçar usar a força apenas em retaliação contra aqueles que iniciam ou ameaçam usar a força, direta ou indiretamente. Um governo que tenta fazer cumprir o princípio do guardião do irmão - "de cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo a sua necessidade"; ou que recrute cidadãos para as forças armadas ou para o "serviço público"; ou que os force, direta ou indiretamente, a se tornarem mais virtuosos, bem-educados, saudáveis ou ricos, viola direitos. O estatismo em todas as suas formas, desde a democracia ilimitada até uma economia mista e a ditadura, está em desacordo com o nosso estatuto de seres independentes e racionais, como fins em nós mesmos. O estatismo também destrói a capacidade e não consegue satisfazer as necessidades de ninguém durante muito tempo, porque "lidar com os homens pela força é tão impraticável como lidar com a natureza pela persuasão" (1973a:

32). A fonte de todo o progresso é a mente humana, e a mente não funciona bem quando forçada.

Em *A Revolta de Atlas*, Rand descreve a sua utopia, Ravina de Galt, como uma “associação voluntária de homens mantidos unidos por nada mais do que o interesse próprio de cada homem”, sem qualquer organização formal (1957 [1992]: 690). Existe um juiz para arbitrar divergências, mas nunca houve necessidade de arbitragem. Ravina de Galt é, portanto, uma sociedade anarquista, embora Rand nunca a chame assim. Em “A Natureza do Governo”, no entanto, Rand rejeita o anarquismo como irracional e impraticável porque, diz ela, é incompatível com um sistema jurídico único e objetivo e, portanto, com direitos e cooperação pacífica (1963a; cf. 2018b). Críticos anarquistas, como Roy Childs (1969 [1994]) e Murray Rothbard (1978), argumentaram que um monopólio territorial sobre a lei e a força (governo) não é necessário, porque as pessoas podem estabelecer um sistema jurídico justo e eficaz num ambiente competitivo, mercado de provedores de segurança (ver Long e Machan 2009). A Lei do Mercador, um conjunto de leis estabelecidas e aplicadas em tribunais privados pelos comerciantes de vários países, ilustra a possibilidade de um sistema jurídico voluntário eficaz. Além disso, um governo é incompatível com o próprio princípio de Rand de não-iniciação da força, um princípio que ela considera o eixo de uma sociedade moral (Long 2013; cf. Cox 2013a e 2013b).

O princípio do comerciante afirma que uma troca voluntária e mutuamente benéfica entre iguais independentes é a única base para um relacionamento racional e mutuamente respeitoso (1961b: 31). É também a única base para uma relação pacífica entre os países: “o comerciante e o guerreiro têm sido antagonistas fundamentais ao longo da história” (1966a: 38).

O princípio do trader também se aplica às relações emocionais. Amar ou admirar alguém é “pagá-lo” pelo prazer que se obtém das suas virtudes (1961b: 31) – ou, Rand poderia dizer, no caso do amor por uma criança pequena, da sua personalidade. Parece, no entanto, que o comércio entre pais e filhos é desigual, uma vez que a criança recebe prazer e apoio material dos pais. E não está claro como o princípio do comerciante se aplica quando uma deficiência grave torna um filho ou cônjuge querido uma fonte de dor e não de prazer.

3.2 Feminismo

Se o feminismo é a visão de que as mulheres são, e devem ser reconhecidas como, iguais em termos intelectuais, morais, sexuais e políticos aos homens, então a filosofia Objetivista da natureza humana é inerentemente feminista, uma vez que se aplica igualmente a todos os seres humanos, independentemente do gênero (ou raça) (N. Branden 1999). Décadas antes de ser considerado aceitável que as mulheres não tivessem “instintos maternos” ou seguissem carreiras, Rand criou heroínas que não tinham o primeiro e perseguiam o segundo, livres de culpa ou dúvidas. Kira (*Nós, os vivos*) quer ser engenheira, e Dagny (*A Revolta de Atlas*) dirige a Taggart Transcontinental, a maior e mais bem-sucedida ferrovia transcontinental do país. Nenhuma das heroínas de Rand sacrifica seus interesses, intelecto ou princípios pelo homem ou homens de sua vida. Um crítico literário argumenta que Dagny é a primeira, e talvez a única, heroína épica da literatura ocidental devido à grandeza da sua visão, à sua coragem e integridade, às suas habilidades incomuns e à sua importância nacional (Michalson 1999). A representação de Rand do prazer sexual das suas heroínas e da sua liberdade de todas as normas meramente convencionais sobre sexo antecipa o movimento de libertação

sexual do século XX em pelo menos 30 anos. Nos três romances, é a heroína quem tem o poder de escolher qual dos homens que a amam, admiram e desejam (e somente a ela) ela terá. Rand também foi um fervoroso defensor do direito da mulher de controlar suas próprias escolhas reprodutivas (1968a, 1981).

Sua relação com o movimento feminista, porém, era mais complexa. Embora ela tenha elogiado *A Mística Feminina*, de Betty Friedan, o coletivismo do feminismo dominante e a ênfase nas mulheres como vítimas mais tarde a levaram a rejeitar o feminismo como tal. Muitos teóricos argumentam que o trabalho de Rand, especialmente *A Revolta de Atlas*, defende importantes ideais feministas, mesmo quando sucumbe a algumas tendências antifeministas que contradizem sua ética individualista (por exemplo, Gladstein 1978, 1999; B. Branden 1999; Presley 1999; Sheaffer 1999; Taylor 1999). Muitos outros consideram que ela e o seu trabalho são claramente antifeministas, com Susan Brownmiller até a chamando de “uma traidora do seu próprio sexo” (Brownmiller 1975). Uma crítica visa o individualismo da ética e da política de Rand, que rejeita qualquer ajuda especial do governo às mulheres ou discriminação contra os homens (por exemplo, Harrison 1978). Outra objeta que Rand internalizou uma concepção masculina da natureza humana e da virtude, e então criou sua mulher ideal à luz dessa concepção (Brownmiller 1975; Glennon 1979). Isto pode ser responsável pela visão intrigante (e ofensiva) de Rand de que a essência da feminilidade é adorar o herói (não os homens, mas) a masculinidade, enquanto insiste (como retratam seus romances) que mulheres e homens são inerentemente iguais e que o ideal romântico a relação é entre iguais morais e intelectuais (1968b; cf. Brown 1999). Pelo menos tão ofensivas para muitos são as cenas de sexo violento nos seus romances, especialmente a cena infame de *A Nascente* que

muitos consideram como violação, onde Howard Roark faz sexo com Dominique apesar da sua resistência.

Aqueles que rejeitam a acusação de violação argumentam que nas décadas de 1940 e 1950, quando Rand escreveu os seus romances, isso teria sido visto como sexo violento e não como sexo não consensual (McElroy 1999; Sheaffer 1999). Que a própria Rand considerou esta cena como consensual é demonstrado algumas páginas mais tarde, quando ela escreve: "Eles estavam unidos num entendimento para além da violência, para além da obscenidade deliberada da sua ação" (1943: 218). E em cartas a leitores perturbados em 1946 e 1965, Rand negou que a cena fosse "violação real" que, segundo ela, é "um crime terrível", uma "ação cruel e uma violação dos direitos de uma mulher" (Rand 1995a). Por outro lado, ela também retrata Dominique dizendo exultante a si mesma que foi estuprada. McElroy se pergunta se ter sua heroína chamando isso de estupro é apenas mais um exemplo do desejo de Rand de provocar e chocar o leitor (McElroy 1999), como quando ela usa "egoísmo" para significar "interesse próprio racional".

4. Estética

Rand defende que as nossas ações necessitam de ser orientadas por uma visão da natureza fundamental do universo e da eficácia do pensamento e da atividade humana - uma visão que possa ser apreendida diretamente, em vez de exigir a repetição consciente de longas cadeias de raciocínio abstrato. A principal função da arte é satisfazer esta necessidade psicológica, expressando valores conceituais abstratos e verdades metafísicas em forma concreta e perceptível. A arte, segundo Rand, constitui uma recriação seletiva e estilizada da realidade, sendo o princípio da seleção o "sentido de vida" do artista, um conjunto de "julgamentos de

valor metafísicos” implícitos, ou seja, julgamentos sobre o que é fundamentalmente significativo sobre o mundo e nosso lugar nele (há controvérsia entre os estudiosos de Rand sobre se o que é recriado na arte são certos elementos da realidade ou a realidade como um todo, ou seja, um “microcosmo”, bem como como e se o conceito de recriação se aplica a pessoas aparentemente formas de arte não representacionais: Torres e Kamhi 2000; Bissell 2004). Tanto o trabalho criativo do artista quanto as respostas emocionais do público a ele são impulsionados por seus sentidos de vida, ou seja, as visões de mundo que eles têm “formadas por um processo de emoção generalização... uma contrapartida subconsciente de um processo de abstração” (1966b: 27). O papel da arte em nos sustentar psicologicamente, fornecendo uma concretização dos nossos valores mais fundamentais, é também um tema frequente na ficção de Rand, especialmente em *A Nascente*.

Embora a arte possa ser usada para transmitir informações ou para defender uma posição, tais funções são secundárias em relação à sua tarefa principal: fornecer um objeto cuja mera contemplação traz realização espiritual. Portanto, Rand não considera seus próprios romances principalmente como veículos para sua filosofia, embora, é claro, eles o sejam, entre outros. Dada a sua própria visão de mundo, Rand favorece a literatura com um enredo forte como forma de expressar a ação humana proposital num mundo de regularidade causal, e histórias que envolvem conflitos de valores como forma de expressar a importância da livre escolha; daí sua preferência pela literatura romântica (em oposição, por exemplo, à literatura naturalista). Mas Rand sustenta que é possível avaliar o valor estético de uma obra de arte simplesmente em termos do seu sucesso em transmitir uma concretização do sentido de vida do artista, quer se partilhe ou não dos valores e julgamentos assim transmitidos.

5. Bibliografia

5.1 Obras de Rand

- 1943, *A Nascente*, Indianápolis: Bobbs-Merrill.
- 1953, *Hino*, (1ª ed. 1938), Caldwell, Idaho: Caxton Printers.
- 1957 [1992], *A Revolta de Atlas*, Nova York: Random House; 1992, edição do 35º aniversário, Nova York: Penguin Books USA Inc.
- 1959, *Nós, os vivos*, (1ª ed. 1936), Nova York: Macmillan.
- 1961a, *Para o Novo Intelectual: A Filosofia de Ayn Rand*, Nova York: New American Library.
- 1961b, "A Ética Objetivista", em Rand 1964a: 13-39.
- 1961c, "A Minoria Perseguida da América: Grandes Negócios", em Rand 1967a: 44-62.
- 1962a, "Os 'Conflitos' dos Interesses dos Homens", *Boletim Objetivista* (agosto), Rand 1982b, reimpresso em Rand 1964a: 57-65.
- 1962b, "The Monument Builders", *Objectivist Newsletter* (dezembro), Rand 1982b, reimpresso em Rand 1964a: 100-107.
- 1963a, "The Nature of Government", *Objectivist Newsletter* (dezembro), Rand 1982b, reimpresso em Rand 1964a: 125-134, e Rand 1967a: 329-337.
- 1963b, "Man's Rights", *Objectivist Newsletter* (abril), Rand 1982b, reimpresso em Rand 1964a: 92-100, e Rand 1967a: 320-328.
- 1963c, "The Ethics of Emergencies", *Objectivist Newsletter* (fevereiro), reimpresso em Rand 1964a: 43-49.
- 1963d, "Collectivized 'Rights'", *Objectivist Newsletter* (junho), reimpresso em Rand 1982b, reimpresso em Rand 1964a: 118-124.
- 1964a, *A Virtude do Egoísmo: Um Novo Conceito de Egoísmo*, Nova York: New American Library. Contém a principal declaração de Rand

sobre sua ética, originalmente proferida como uma palestra, e ensaios de Rand e Nathaniel Branden publicados no *The Objectivist Newsletter* (Rand 1982b) entre 1961 e 1964.

- 1964b, "Entrevista Playboy: Ayn Rand", por Alvin Toffler, *Playboy* (março), 35-43.
- 1964c, "Atlas está encolhendo os ombros?" Originalmente proferido como uma palestra, publicado em 1967a: 150-66.
- 1965, "O que é capitalismo?", *Boletim Objetivista* (Novembro-Dezembro), Rand 1982b; reimpresso em Rand 1967: 11-34.
- 1966a, "As Raízes da Guerra", *Objetivista* (junho), 1982c; reimpresso em Rand 1967a: 35-43.
- 1966b, "Filosofia e Sentido de Vida", Rand 1975: 25-33.
- 1967a, *Capitalismo: O Ideal Desconhecido*. Nova York: Nova Biblioteca Americana.
- 1967b, "Fé e Força: Destruidores do Mundo Moderno", em Rand 1982a: 70-92.
- 1968a, "Of Living Death", *The Objectivist* (setembro-novembro), Rand 1982c; reimpresso em Rand 1990b: 46-63.
- 1968b, "Sobre uma Mulher Presidente", em Rand 1990b: 267-270.
- 1970, "Causalidade Versus Dever" em Rand 1982a: 95-101.
- 1971a, *A Nova Esquerda: A Revolução Antiindustrial*, Nova York: New American Library.
- 1971b [1968], *Noite de 16 de janeiro*, (1ª ed. 1968), Nova York: Plume.
- 1973a, "O Metafísico Versus o Feito pelo Homem", *Carta de Ayn Rand* 2.12-13 (Rand 1979); reimpresso em Rand 1982a: 23-34.
- 1973b, "Egoísmo sem eu", em Rand 1982a: 46-51.
- 1973c, "Censura: Local e Expressa", em Rand 1982a: 172-188.

- 1974, "Inflação Moral", *Carta de Ayn Rand* 3.12-14 (Rand 1979).
- 1975 [1969], *O Manifesto Romântico: Uma Filosofia da Literatura*: Segunda Edição Revisada (1ª ed. 1969), Nova York: New American Library.
- 1979, *The Ayn Rand Letter* (publicação original. 1971-1976), Palo Alto, CA: Palo Alto Book Service.
- 1981, "A Era da Mediocridade", *Fórum Objetivista* (Binswanger 1993) 2.3: 1-11.
- 1982a, *Filosofia: Quem precisa disso*, Nova York: Bobbs-Merrill.
- 1982b, *The Objectivist Newsletter* (publicação original. 1962-1966), Palo Alto, CA: Palo Alto Book Service.
- 1982c, *The Objectivist* (publicação original. 1966-1971), Palo Alto, CA: Palo Alto Book Service.
- 1986, *The Ayn Rand Lexicon: Objetivismo de A a Z*, H. Binswanger (ed.), Nova York: Meridian.
- 1990a [ITOE] [1979], *Introdução à Epistemologia Objetivista*, segunda edição ampliada, H. Binswanger e L. Peikoff (eds), Nova York: Meridian; 1ª edição, 1979.
- 1990b, *A Voz da Razão: Ensaio sobre o Pensamento Objetivista*, L. Peikoff (ed.), Nova York: Meridian.
- 1995a, *Cartas de Ayn Rand*, M. Berliner (ed.), Nova York: Plume.
- 1995b, *Marginalia de Ayn Rand: seus comentários críticos sobre os escritos de mais de 20 autores*, Robert Mayhew (ed.), New Milford, Connecticut: Second Renaissance.
- 1997, *Diários de Ayn Rand*, D. Harriman (ed.), Nova York: Plume.
- 1998 [1962], *The Ayn Rand Column*, (2ª ed., publicação original. 1962), P. Schwartz (ed.), New Milford, Connecticut: Second Renaissance.

- 1999a, *Retorno do Primitivo: A Revolução Antiindustrial*, P. Schwartz (ed.), Nova York: Meridian, 1999.
- 1999b, *The Ayn Rand Reader*, G. Hull e L. Peikoff, Nova York: Plume.
- 1999c, *Escritos Russos sobre Hollywood*, M. Berliner (ed.), D. Garmong (trad.), Los Angeles: Ayn Rand Institute.
- 1999d, *Por que os empresários precisam de filosofia*, R. Ralston (ed.), Los Angeles: Ayn Rand Institute.
- 2000, *A Arte da Ficção: Um Guia para Escritores e Leitores*, T. Boeckmann (ed.), Nova York: Plume, 2000.
- 2001, *A Arte da Não-Ficção: Um Guia para Escritores e Leitores*, R. Mayhew (ed.), Nova York: Plume.
- 2005a [1984], *The Early Ayn Rand: edição revisada: uma seleção de sua ficção não publicada* (1ª ed. 1984), L. Peikoff (ed.), Nova York: New American Library.
- 2005b, *Ayn Rand responde: O melhor de suas perguntas e respostas*, Robert Mayhew (ed.), Nova York: New American Library.
- 2009, *Falando Objetivamente: Ayn Rand Entrevistada*, M. Podritske e P. Schwartz (eds), Lanham, MD: Lexington Books.
- 2014, *The Unconquered: With Another, Early Adaptation of Nós, os vivos*, R. Mayhew (ed.), Nova York: Palgrave Macmillan.
- 2015, *Ideal: O Romance e a Peça*, Nova York: Penguin.
- 2018a, "Livro didático de americanismo", em Hoenig, 2018: 1-16.
- 2018b, "Workshop sobre Ética e Política", em Hoenig, 2018: 105-122.

5.2 Obras de outros

- Badhwar, NK, 1993a, "Altruísmo vs Autointeresse: Às vezes uma Falsa Dicotomia", *Filosofia e Política Social*, 10(1): 90-117 e em *Altruísmo*, EF Paul (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

- ---, 1999, "A virtude é apenas um meio para a felicidade? Uma análise de virtude e felicidade nos escritos de Ayn Rand", *Reason Papers* No.
- ---, 2001, *A virtude é apenas um meio para a felicidade? Uma análise de virtude e felicidade nos escritos de Ayn Rand*, com comentários de Jay Friedenbergh, Lester H. Hunt e David Kelley, e uma resposta de Badhwar, Poughkeepsie: Objectivist Center.
- ---, 2014, *Bem-estar: felicidade em uma vida que vale a pena*. Nova York: Oxford University Press.
- ---, 2017, "Objetivismo", em Powell (ed.) 2017: 233-258.
- ---, a ser publicado, "Ayn Rand e Aristóteles sobre a Unidade da Virtude", em G. Salmieri e J. Lennox, *Ayn Rand e Aristóteles: Estudos Filosóficos e Históricos*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Barnes, H., 1978, "Humanismo Egoísta: Objetivismo de Ayn Rand", em *Uma Ética Existencialista* Chicago: Chicago University Press, 1ª ed. 1967, cap. 6.
- Benson, L., 1989, "The Spontaneous Evolution of Commercial Law", em *Southern Economic Journal*, 55 (janeiro): 644-661.
- Binswanger, H., 1990, *A Base Biológica dos Conceitos Teleológicos*, Los Angeles: Instituto Ayn Rand.
- ---, 1992, "Teleologia Baseada na Vida e os Fundamentos da Ética", *The Monist*, 75: 84-103.
- --- (ed.), 1993, *The Objectivist Forum* (publicação original 1980-1987), Nova York: TOF Publications.
- ---, 2019, "Egoísmo, Força e a Necessidade de Governo Uma Resposta a Huemer", em G. Salmieri e R. Mayhew (eds.) 2019, pp.
- Bissell, R., 1997, "A Essência da Arte", *Objetividade*, 2(5): 33-65.

- ---, 2004, "Arte como Microcosmo", *Journal of Ayn Rand Studies*, 5(2): 305-363.
- ---, 2007, "Ayn Rand e 'O Objetivo': Um olhar mais atento sobre a tricotomia intrínseca-objetivo-subjetiva", *Journal of Ayn Rand Studies*, 9(1): 53-92.
- ---, 2008, "Mente, Introspecção e 'O Objetivo'", *Journal of Ayn Rand Studies*, 10(1): 3-84.
- Branden, B., 1986, *A Paixão de Ayn Rand*, Nova York: Doubleday.
- ---, 1999, "Ayn Rand: The Reluctant Feminist" em Gladstein e Sciabarra 1999: 25-46.
- Branden, B. e N. Branden, 1962, *Quem é Ayn Rand?: Uma Análise dos Romances de Ayn Rand*, Nova York: Random House.
- Branden, N., 1962, "Benevolence versus Altruism", *The Objectivist Newsletter* (julho), citado em Rand 1963c: 47.
- ---, 1971, *A psicologia da autoestima: um novo conceito da natureza psicológica do homem*, Nova York: Bantam.
- ---, 1999, "Ayn Rand era feminista?" em Gladstein e Sciabarra 1999: 223-230
- ---, 2009, *A Visão de Ayn Rand: Os Princípios Básicos do Objetivismo*, Gilbert, AZ: Sociedade Internacional para a Liberdade Individual.
- Brown, S., 1999, "Ayn Rand: A mulher que *não* seria presidente", em Gladstein e Sciabarra 1999: 275-298.
- Browne, G., 2000, *Verdade factual necessária*, Nova York: Rowman & Littlefield.
- Brownmiller, S., 1975, "Ayn Rand: A Traitor to Her Own Sex", em Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Simon & Schuster e Curtis Brown Group Ltd., Londres; reimpresso em Gladstein e Sciabarra 1999: 63-66.

- Burns, J., 2009, *Deusa do Mercado: Ayn Rand e a Direita Americana*, Oxford: Oxford University Press.
- Childs, R. 1969 [1994], "Objectivism and the State: An Open Letter to Ayn Rand", reimpresso em *Liberty Against Power: Essays by Roy A. Childs, Jr.*, J. Taylor (ed.), São Francisco: Fox & Wilkes.
- Cox, S. 1986, "Ayn Rand: Teoria versus Vida Criativa", *Journal of Libertarian Studies*, 8 (1): 19-29.
- —, "2013a, Rand, Paterson, e o Problema do Anarquismo", *Journal of Ayn Rand Studies*, 13 (1): 3-25.
- —, "2013b, Réplica a Roderick T. Long, Anarquismo e seus próprios problemas", *Journal of Ayn Rand Studies*, 13 (2): 224-245.
- Den Uyl, D., 1999, *A nascente: um romance americano*, Woodbridge, Connecticut: Twayne Publishers.
- Den Uyl, D. e D. Rasmussen, 1978, "Nozick on the Randian Argument", *The Personalist*, abril de 1978; reimpresso em Paul, J. (ed.), 1983, *Reading Nozick, Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa: Rowman and Allanheld, pp.
- — (eds.), 1984a, *O Pensamento Filosófico de Ayn Rand*, Urbana: University of Illinois Press.
- —, 1984b, "Capitalismo", em Den Uyl e Rasmussen (eds.) 1984a: 165-182.
- Dipert, R., 1987, "Evidência dos Sentidos de David Kelley: Uma Teoria Realista da Percepção", *Reason Papers* 12: 57-70.
- Falk, WD, 1963, "Moralidade, Eu e Outros", *Moralidade e a Linguagem da Conduta*, Hector-Neri Castaneda e George Nakhnikian (eds), Detroit: Wayne State University Press: pp.
- Feyerabend, P., 1965, "Sobre o 'Significado' dos Termos Científicos", *Journal of Philosophy*, 62: pp.

- Flew, A., 1984, "Egoísmo e as consequências não intencionadas da ação intencional", em Den Uyl e Rasmussen (eds.) 1984a: 183-205.
- Gilligan, C., 1982, *Em uma voz diferente: teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ghate, O., 2013, "Consciência Perceptual como Apresentacional", em Gotthelf e Lennox 2013: 85-111.
- ---, 2019, "Rand (contra Nozick) sobre os direitos individuais e a emergência e justificação do governo", em Salmieri e Mayhew (eds.) 2019, pp.
- Gladstein, M., 1978, "Ayn Rand and Feminism: An Improvável Aliança", *College English* 39(6): 680-685, reimpresso em Gladstein e Sciabarra 1999: 47-56.
- ---, 1999, *The New Ayn Rand Companion, Edição Revisada e Expandida* (1ª ed. 1984), Westport, Conn: Greenwood.
- ---, 2000, *Atlas Shrugged: Manifesto of the Mind*, Woodbridge, Connecticut: Twayne Publishers.
- Gladstein, M. e C. Sciabarra (eds), 1999, *Interpretações Feministas de Ayn Rand*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Glennon, L., 1979, *Mulheres e Dualismo: Uma Sociologia da Análise do Conhecimento*, Nova York: Longman.
- Gotthelf, A., 1999, *On Ayn Rand*, Belmont, CA: Wadsworth.
- ---, 2013, "Teoria dos Conceitos de Ayn Rand: Repensando a Abstração e a Essência", Gotthelf e Lennox 2013: 3-40.
- Gotthelf, A. e JG Lennox (eds.), 2011, *Metaética, Egoísmo e Virtude: Estudos na Teoria Normativa de Ayn Rand*, (Ayn Rand Society Philosophical Studies, vol. 1), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- --- (eds), 2013, *Conceitos e seu papel no conhecimento: reflexões sobre epistemologia objetivista*, (Ayn Rand Society Philosophical Studies, vol. 2), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Gotthelf, A. e G. Salmieri, 2005, "Ayn Rand", no *Dicionário de Filósofos Americanos Modernos*, Bristol: Thoemmes.
- ---, 2016, *Um companheiro para Ayn Rand*, Blackwell Companions to Philosophy, Malden MA: Wiley-Blackwell.
- Hampton, J., 1993, "Selflessness and the Loss of Self", *Social Philosophy and Policy*, 10: 135-65, e em *Altruism*, EF Paul (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison B., 1978, "Psyching Out Ayn Rand", *Sra.* (setembro): 24-34, reimpresso em Gladstein e Sciabarra 1999: 67-76.
- Heller, A., 2009, *Ayn Rand e o mundo que ela criou*, Nova York: Doubleday.
- Hoenig, J. (ed.), 2018, *Um novo livro didático de americanismo: a política de Ayn Rand*, Chicago: Capitalistpig.
- Hospers, J., 1990a, "Conversas com Ayn Rand: Parte I", *Liberty*, 3(6): 23-26. ---, 1990b, "Conversas com Ayn Rand: Parte II", *Liberty*, 4(1): 42-52.
- Huemer, M., 2002, "O egoísmo benevolente é coerente?", *Journal of Ayn Rand Studies*, 3(2): 259-88.
- Hunt, L., 1999, "Flourishing Egoism", *Filosofia e Política Social*, 16(1): 72-95.
- ---, 2006, "Assim falou Howard Roark: ideias nietzschianas na nascente", em *Filosofia e Literatura*, 30(1): 79-101.
- ---, 2007, "Aspectos Estruturais da *Revolta de Atlas*" em *Atlas Shrugged: A Philosophical and Literary Companion*, Edward Youngkins (ed.), Aldershot: Ashgate, pp.

- Jilk, D., 2003, "O que são entidades?", *Journal of Ayn Rand Studies*, 5 (1): 67-86.
- Johnson, C., 2006, "What's in a Name, or: Over My Shoulder #23", *Rad Geek People's Daily*, 14 de maio de 2006.
- Kelley, D., 1981a, "A Primazia da Existência, I", *Fórum Objetivista*, 2(5): 1-6; reimpresso em Binswanger 1993.
- —, 1981b, "A Primazia da Existência, II", *Fórum Objetivista*, 2(6): 1-6; reimpresso em Binswanger 1993.
- —, 1984, "Uma Teoria da Abstração", *Cognição e Teoria do Cérebro*, 7: 329-357.
- —, 1986, *A Evidência dos Sentidos: Uma Teoria Realista da Percepção*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- —, 1991, "Evidência e Justificação", *Reason Papers*, 16: 165-179. —, 2003 [1996], *Individualismo desenfreado: a base egoísta da benevolência*, 2ª ed., Poughkeepsie: Centro Objetivista.
- —, 2000, *O Legado Contestado de Ayn Rand: Verdade e Tolerância no Movimento Objetivista*, 2ª ed., New Brunswick, NJ: Transaction Publishers; 1ª ed., 1990.
- —, 2015, "Felicidade ou Vida, ou Ambos: Resposta a Ole Martin Moen", *Reason Papers*, 37(1): 65-79.
- Kelley, D. e S. Cox, 1993, *A Nascente: Uma celebração do cinquentenário*, Poughkeepsie: Objectivist Center.
- Kelley, D. e J. Krueger, 1984, "A Psicologia da Abstração", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 14: 43-67.
- Khawaja, I., 2011, "Os Fundamentos da Ética: Objetivismo e Filosofia Analítica", em Gotthelf e Lennox 2011: 49-73.
- King, C., 1984, "Vida e a Teoria do Valor: O Argumento Randiano Reconsiderado", em Den Uyl e Rasmussen (eds.) 1984a: 102-121.

- Kuhn, T., 1970, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, (2ª ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- Lennox, J., 2013, "Conceitos, Contexto e o Avanço da Ciência", em Gotthelf e Lennox (eds.) 2013: 112-133.
- Long, R., 2000, *Razão e Valor: Aristóteles versus Rand*, com comentários de Fred D. Miller, Jr. e Eyal Moses, e uma resposta de Long. Poughkeepsie: Centro Objetivista.
- ---, 2005a, "Praxeologia: Quem precisa disso", *Journal of Ayn Rand Studies*, 6(2): 299-316.
- ---, 2005b, "Referência e Necessidade: Uma Síntese Rand-Kripke?", *Journal of Ayn Rand Studies*, 7(1): 209-28.
- ---, 2006, "Realismo e Abstração em Economia: Aristóteles e Mises Versus Friedman", *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 9(3): 3-23. Long, R. e T. Machan (eds.), 2009, *Anarquismo/Minarquismo: um governo faz parte de um país livre?*, Aldershot: Ashgate.
- Long, R., 2013, "Resposta a Stephen Cox: Anarquismo e os Problemas de Rand e Paterson", *Journal of Ayn Rand Studies*, 13(2): 210-223.
- Machan, T., 1984, "Razão, Individualismo e Capitalismo: A Visão Moral de Ayn Rand", em Den Uyl e Rasmussen (eds.) 1984a: 206-223.
- --- (ed.), 1998, *Fórum Especial sobre Rand e Filosofia, Reason Papers*, 23 (outono). ---, 2000, *Ayn Rand*, Nova York: Peter Lang Publishing.
- Mack, E., 1984, "Os elementos morais fundamentais da teoria dos direitos de Rand", em Den Uyl e Rasmussen (eds.) 1984a: 122-61.
- ---, 2003, "Argumentos Problemáticos na Ética Randiana", *Journal of Ayn Rand Studies*, 5(1): 1-66.
- Matson, W., 1984, "Rand on Concepts", em Den Uyl e Rasmussen (eds.) 1984a: 21-37.

- McConnell, S., 2010, *100 vozes: uma história oral de Ayn Rand*, Nova York: New American Library.
- McElroy, W., 1999, "Olhando através de um paradigma obscuro", em Gladstein e Sciabarra 1999: 157-172. Merrill, RE e ME Enright, 2013, *Ayn Rand explicou: da tirania ao Tea Party*, edição atualizada e revisada de *The Ideas of Ayn Rand* de Merrill, Chicago: Open Court, 1991.
- Michalson, K., 1999, "Quem é Dagny Taggart?: A heroína épica disfarçada" em Gladstein e Sciabarra 1999: 199-219.
- Miller, F., 2000, "Razão e Percepção na Epistemologia de Ayn Rand", *Objectivist Studies*, 3: 65-83.
- ---, 2005, "Ayn Rand as Aristotelian: Values and Happiness", apresentado na Ayn Rand Society, The American Philosophical Association, Eastern Division Meetings.
- Miller, FD e A. Mossoff, 2019, "Teoria dos Direitos de Ayn Rand: Uma Exposição e Resposta aos Críticos", em Salmieri e Mayhew (eds.) 2019, 117-151.
- Narveson, J., 1998, "Ayn Rand como filósofa moral e política", *Reason Papers*, 23: 96-100.
- Nozick, R., 1971, "On the Randian Argument", em *Reading Nozick, Essays on Anarchy, State, and Utopia*, J. Paul (ed.), Totowa: Rowman e Allanheld, pp. reimpresso em R. Nozick, *Socratic Puzzles*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, pp.
- O'Neil, P., 1983, "Ayn Rand e o problema do Is-Ought", *Journal of Libertarian Studies*, 7(1): 81-99.
- Peikoff, L., 1991, *Objetivismo: A Filosofia de Ayn Rand*, Nova York: Dutton.

- Podritske, M. e P. Schwartz, 2009, *Falando Objetivamente: Ayn Rand Entrevistada*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Powell, Aaron (ed.), 2017, *Argumentos pela Liberdade*, Washington, DC: Cato.
- Pojman, L., 1995, *Ética: Descobrindo o Certo e o Errado*, 7ª ed., revisado por J. Fieser, Cengage Advantage Books.
- Presley, S., 1999, "Filosofia do Individualismo de Ayn Rand: A Perspectiva de uma Psicóloga Feminista", em Gladstein e Sciabarra 1999: 251-274.
- Rachels, J., 2000, "Egoísmo e Ceticismo", em *Explorando Ética: Uma Antologia Introdutória*, 1ª ed., SM Cahn (ed.), Nova York: Oxford University Press.
- Rasmussen, D., 2002, "Rand sobre obrigação e valor", *The Journal of Ayn Rand Studies*, 4(1): 69-86.
- ---, 2006, "Com relação à escolha e aos fundamentos da moralidade: reflexões sobre a ética de Rand", *The Journal of Ayn Rand Studies*, 7 (2): 309-328.
- ---, 2007, "O significado aristotélico dos títulos das seções de *Atlas Shrugged*" em *Atlas Shrugged: A Philosophical and Literary Companion*, E. Youngkins (ed.), Aldershot: Ashgate, pp.
- Rothbard, MN, 1968, "Confissões de um Liberal de Direita", *Ramparts*, 6(4): 48-52
- ---, 1978, *Por uma Nova Liberdade: O Manifesto Libertário*, edição revisada, Nova York: Macmillan. Salmieri, G., 2013, "Conceptualização e Justificação", em Gotthelf e Lennox 2013: 41-84.
- ---, 2019, "Respeito egoísta pelos direitos dos outros: continuando uma discussão com Zwolinski, Miller e Mossoff", em Salmieri e Mayhew (eds.) 2019, pp.

- Salmieri, G. e R. Mayhew (eds.), 2019, *Fundamentos de uma Sociedade Livre: Reflexões sobre a Filosofia Política de Ayn Rand*, (Estudos Filosóficos da Sociedade Ayn Rand: Volume 3), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Salmieri, G. e J. Lennox (eds.), a ser publicado, *Ayn Rand e Aristóteles* (Ayn Rand Society Philosophical Studies: Volume 4), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Sciabarra, C., 1998, "Bowdlerizing Ayn Rand", *Liberty*, 11(7): 65.---, 1999a, *Ayn Rand: Sua Vida e Pensamento*, Poughkeepsie: O Centro Objetivista.
- ---, 1999b, "The Rand Transcript", *The Journal of Ayn Rand Studies*, 1(1): 1-26. ---, 2003, *Ayn Rand, Homossexualidade e Libertação Humana*, Cidade do Cabo: Leap Publishing.
- ---, 2005, "The Rand Transcript, Revisited", *The Journal of Ayn Rand Studies*, 7(1): 1-17.
- ---, 2013, *Ayn Rand: O Radical Russo*, rev. ed., University Park: Pennsylvania State University Press.
- Sheaffer, R., 1999, "Relendo Rand sobre Gênero à Luz de Paglia", em Gladstein e Sciabarra 1999: 299-317.
- Shermer, M., 1993, "O Culto Mais Improvável da História", *Skeptic*, 2(2): 74-81.
- *Morais e Liberdade Política*, Nova York: Rowman & Littlefield.
- ---, 2000, *Valores Viáveis: Um Estudo da Vida como Raiz e Recompensa da Moralidade*, Nova York: Rowman & Littlefield.
- ---, 2006, *Ética Normativa de Ayn Rand: O Egoísta Virtuoso*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Swanton, C., 2011, "Egoísmo e Virtude em Nietzsche e Rand", *Metaética, Egoísmo e Virtude: Estudos na Teoria Normativa de Ayn Rand*, Gotthelf e Lennox 2011: 87-100.
- Taylor, J., 1999, "Ayn Rand e o conceito de feminismo: uma recuperação", em Gladstein e Sciabarra 1999: 231-249.
- Thomas, W., 2005, *A Arte Literária de Ayn Rand*, Poughkeepsie: Objectivist Center.
- Torres, L. e M. Kamhi, 2000, *O que é arte: a teoria estética de Ayn Rand*, Chicago: Open Court.
- Walsh, V. George, 2000, "Ayn Rand e a Metafísica de Kant", *The Journal of Ayn Rand Studies*, 2(1): 69-103.
- Wilson, TD, 2004, *Estranhos para nós mesmos: descobrindo o inconsciente adaptativo*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wright, D., 2008, "Conceitos Avaliativos e Valores Objetivos: Rand on Moral Objectivity", *Social Philosophy and Policy*, 25: 149-181
- —, 2011, "Raciocínio sobre fins: a vida como um valor na ética de Ayn Rand", em Gotthelf e Lennox (eds.) 2011: 3-32.
- —, 2019, "O lugar do princípio de não iniciação da força na filosofia de Ayn Rand", em Salmieri e Mayhew (eds.) 2019, 15-44
- Younkins, E., 2005, *Filósofos do Capitalismo: Menger, Mises, Rand e além*, Lanham, MS: Lexington Books.
- Zwolinski, M., 2019, "Uma Crítica da Teoria dos Direitos de Rand", em Salmieri e Mayhew (eds.) 2019, 162-165.

Informações sobre os autores

Neera K. Badhwar / Roderick T. Long

Enciclopédia de Filosofia de Stanford

JOHN RAWLS

John Rawls (1921-2002) foi indiscutivelmente o filósofo político mais importante do século XX. Ele escreveu uma série de artigos altamente influentes nas décadas de 1950 e 1960 que ajudaram a reorientar a filosofia moral e política anglo-americana para problemas substantivos sobre o que devemos fazer. Seu primeiro livro, *Uma Teoria da Justiça* (1971), revitalizou a tradição do contrato social, usando-a para articular e defender uma visão detalhada do liberalismo igualitário. Em *Liberalismo Político* (1993), ele reformulou o papel da filosofia política, acomodando-a ao efetivamente permanente “pluralismo razoável” de doutrinas religiosas, filosóficas e outras abrangentes ou visões de mundo que caracterizam as sociedades modernas. Ele explica como os filósofos podem caracterizar a justificação pública e o uso legítimo e democrático do poder coercitivo coletivo enquanto aceitam esse pluralismo.

Embora a maior parte deste artigo seja dedicada a Teoria da Justiça, a exposição desse trabalho levará em conta o Liberalismo Político e outras obras posteriores de Rawls. Teoria da Justiça expõe e defende os princípios da Justiça como Equidade. Rawls toma a estrutura básica da sociedade como seu objeto de estudo e o utilitarismo como seu principal oponente. A primeira parte da Teoria da Justiça projeta um experimento mental do tipo contrato social, a *Posição Original*, e argumenta que as partes, na posição original, preferirão a Justiça como Equidade ao utilitarismo e vários outros pontos de vista.

Para entender o argumento do Posição Original, deve-se atentar para a motivação das partes da Posição Original, filosoficamente estipulada e dotada de interpretação kantiana. A Parte Dois de Teoria da Justiça verifica a adequação entre os princípios da Justiça como Equidade e nossas visões mais concretas sobre instituições justas, ajudando assim a

nos mover em direção a um equilíbrio reflexivo que apoie esses princípios. A terceira parte da Teoria da Justiça aborda a estabilidade de uma sociedade organizada em torno da justiça como equidade, argumentando que haverá uma congruência importante em tal sociedade entre as opiniões das pessoas sobre a justiça e o que elas valorizam.

Na época em que escreveu Liberalismo Político, no entanto, Rawls havia decidido que uma inconsistência em Teoria da Justiça exigia reformular o argumento em favor da estabilidade. De outras formas, o argumento do Teoria da Justiça repousava em importantes simplificações, que tiveram o efeito de deixar de lado questões sobre justiça internacional, deficiência e justiça familiar. Rawls voltou-se para esses “problemas de extensão”, como os chamou, no final de sua carreira.

ÍNDICE

1. Esboço biográfico
2. Trabalho maduro de Rawls: Uma Teoria da Justiça (1971)
 - a. A Estrutura Básica da Sociedade
 - b. Utilitarismo como principal oponente
 - c. A posição original
 - I. As Condições e Finalidade da Posição Original
 - II. As Motivações das Partes da Posição Original
 - III. Influência kantiana e interpretação da posição original
 - d. Os Princípios da Justiça como Equidade
 - e. O argumento da posição original
 - f. Equilíbrio Refletivo
 - g. Apenas Instituições
 - h. Estabilidade
 - i. Congruência

3. Reformulando o argumento da estabilidade: liberalismo político (1993)
4. Problemas de Extensão
5. Referências e Leitura Adicional

1. Esboço Biográfico

John Bordley Rawls nasceu e estudou em Baltimore, Maryland, EUA. Embora sua família tivesse recursos “confortáveis”, sua juventude foi duas vezes marcada pela tragédia. Em dois anos sucessivos, seus dois irmãos mais novos contraíram uma doença infecciosa - difteria em um caso e pneumonia no outro - e morreram. O senso vívido de Rawls sobre a arbitrariedade da fortuna pode ter se originado em parte dessa experiência inicial. Seu irmão mais velho frequentou Princeton para estudos de graduação e foi um grande atleta. Rawls seguiu seu irmão para Princeton. Embora Rawls jogasse beisebol, ele foi, pelo menos mais tarde na vida, excessivamente modesto sobre seu sucesso nesse ou em qualquer outro empreendimento.

Rawls prosseguiu para seu Ph.D. Estudou em Princeton e foi influenciado pelo primeiro de uma série de amigos e mentores de Wittgenstein, Norman Malcolm. Com eles, ele aprendeu a evitar o envolvimento em controvérsias metafísicas sempre que possível. A tese de doutorado de Rawls (1950) já mostrava, porém, que ele não se contentaria em desconstruir nosso impulso de fazer perguntas metafísicas; em vez disso, ele se dedicou a tarefas filosóficas construtivas. Afastando-se do então influente programa de tentar analisar o significado dos conceitos morais, ele o substituiu pelo que era - para um filósofo - uma tarefa mais prática: a de caracterizar um método geral de tomada de decisão moral.

Parte deste trabalho de dissertação foi a base de seu primeiro artigo publicado, "Esboço de um procedimento de decisão para a ética" (1951).

De igual importância para o afastamento de Rawls da análise conceitual e em direção a uma concepção mais prática da filosofia moral foi seu encontro, durante um ano (1952-3) como Bolsista *Fulbright* em Oxford, com trabalho emocionante e substantivo em filosofia jurídica e política, especialmente o de HLA Hart e Isaiah Berlin. Hart fez progredir a filosofia jurídica conectando a ideia de práticas sociais com as instituições do direito. O segundo ensaio publicado de Rawls, "Dois Conceitos de Regras" (1955), usa uma concepção de práticas sociais influenciada por Hart para explorar uma espécie de utilitarismo de regras.

Em Isaiah Berlin, Rawls conheceu um brilhante historiador do pensamento político – alguém que, segundo ele próprio, havia sido afastado da filosofia pela aridez da análise conceitual de meados do século. Berlin traçou de forma influente as carreiras históricas de valores concorrentes e de grande escala, como a liberdade (que ele distinguia como negativa ou positiva) e a igualdade. Não muito depois de sua estada em Oxford, Rawls embarcou no que se tornaria o projeto de toda a vida de encontrar uma maneira coerente e atraente de combinar liberdade e igualdade em uma concepção de justiça política. Este primeiro projeto tomou a forma de uma série de artigos amplamente discutidos sobre justiça publicados entre 1958 e 1969.

Depois de lecionar em Cornell e no MIT, Rawls assumiu um cargo no departamento de filosofia de Harvard em 1962. Lá permaneceu, sendo nomeado professor universitário em 1979. Ao longo de sua carreira, dedicou considerável atenção ao ensino. Em suas palestras sobre filosofia moral e política, Rawls concentrou-se meticulosamente nos grandes filósofos do passado – Locke, Hume, Rousseau, Leibniz, Kant, Hegel, Marx,

Mill e outros – sempre abordando-os com deferência e de olho no que poderíamos aprender com eles. Mentor de inúmeros alunos de pós-graduação ao longo dos anos, Rawls inspirou muitos que se tornaram intérpretes influentes desses filósofos.

A publicação inicial de *Uma Teoria da Justiça* em 1971 trouxe renome considerável a Rawls. Este livro complexo, que revela o estudo minucioso da economia de Rawls, bem como sua internalização dos temas dos filósofos abordados em seu ensino, já foi traduzido para 27 idiomas. Embora existam aqueles que reivindicam uma maior originalidade para o liberalismo político, *Teoria da Justiça* continua sendo a pedra angular da reputação de Rawls.

2. Trabalho maduro de Rawls: uma teoria da justiça (1971)

a. A Estrutura Básica da Sociedade

O assunto da teoria de Rawls são as práticas e instituições sociais. Algumas instituições sociais podem provocar inveja e ressentimento. Outros podem fomentar a alienação e a exploração. Existe uma maneira de organizar a sociedade que pode manter esses problemas dentro de limites suportáveis? A sociedade pode ser organizada em torno de princípios justos de cooperação de uma forma que as pessoas aceitariam de forma estável?

O pensamento original de Rawls é que a igualdade, ou uma distribuição justa de vantagens, deve ser tratada como uma questão de fundo por disposições constitucionais e legais que estruturam as instituições sociais. Embora as instituições justas influenciem as chances de vida de todos na sociedade, elas deixarão os indivíduos livres para exercer suas liberdades básicas como acharem adequado dentro desse conjunto justo de regras.

Para realizar essa ideia central, Rawls toma como tema de Teoria da Justiça “a estrutura básica da sociedade”, definida (como ele colocou mais tarde) como “a maneira pela qual as principais instituições sociais se encaixam em um sistema e como elas atribuir direitos e deveres fundamentais e moldar a divisão de vantagens que surgem por meio da cooperação social” (Liberalismo Político, 258). A sugestão de Rawls é, com efeito, que devemos nos esforçar ao máximo para garantir que “as regras do jogo” sejam justas. Uma vez que a sociedade tenha sido organizada em torno de um conjunto de regras justas, as pessoas podem começar a “jogar” o jogo livremente, sem interferência.

b. Utilitarismo como principal oponente

Rawls explica no prefácio da primeira edição de Teoria da Justiça que um dos principais objetivos do livro é fornecer uma “concepção moral viável e sistemática para se opor” ao utilitarismo (Teoria da Justiça, XVII). O utilitarismo vem em várias formas. O utilitarismo clássico, a teoria do século XIX de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, é a filosofia do “maior bem para o maior número”. A versão mais moderna é o utilitarismo médio, que nos pede para não maximizar a quantidade de bem ou felicidade, mas sim seu nível médio na sociedade. A ideia utilitária, como Rawls a confronta, é que a sociedade deve ser organizada de modo a maximizar (total ou média) a utilidade agregada ou o bem-estar esperado.

O utilitarismo historicamente dominou a paisagem da filosofia moral, muitas vezes sendo “refutado”, mas sempre ressurgindo das cinzas. A visão de Rawls era que até que uma alternativa suficientemente completa e sistemática fosse colocada sobre a mesa para competir com o utilitarismo, sua recorrência seria eterna. Além de desenvolver essa alternativa construtiva, no entanto, Rawls também ofereceu algumas

críticas altamente influentes ao utilitarismo. Sua crítica ao utilitarismo médio será descrita abaixo. Sobre o utilitarismo clássico, ele reclama que ele “adota para a sociedade como um todo o princípio da escolha de um homem”.

c. A posição original

Reconhecendo que as instituições sociais distorcem nossas visões (às vezes gerando inveja, ressentimento, alienação ou falsa consciência) e distorcem as questões a seu próprio favor (doutrinando e habituando aqueles que crescem sob elas), Rawls viu a necessidade de um dispositivo justificativo que nos daria uma distância crítica deles. A posição original é seu “Ponto Arquimediano”, o fulcro que ele usa para obter alavancagem crítica (Teoria da Justiça em 230-32). A posição original é um experimento mental que pergunta: quais princípios de justiça social seriam escolhidos por partes totalmente conhecedoras dos assuntos humanos em geral, mas totalmente privadas – pelo “véu da ignorância” – de informações sobre a pessoa ou pessoas específicas que representam?

I. As Condições e Finalidade da Posição Original

A posição original, como Rawls a concebe, baseia-se conscientemente na longa tradição do contrato social na filosofia política ocidental. Em apresentações clássicas, como o Segundo Tratado do Governo Civil de John Locke (1690), o contrato social às vezes era descrito como se fosse um evento histórico real. Em contraste, o dispositivo do contrato social de Rawls, como seu procedimento de decisão anterior, é franca e completamente hipotético. Enquanto Rawls é mais enfático sobre isso em seu trabalho posterior, por exemplo, Liberalismo Político, já está claro em Teoria da Justiça. Ele insiste que cabe ao teórico construir o

experimento de pensamento do contrato social da maneira que faça mais sentido, dada sua tarefa de nos ajudar a selecionar princípios de justiça. Especialmente por causa de sua natureza francamente hipotética, a posição original de Rawls “leva a um nível mais alto de abstração a teoria familiar do contrato social encontrada, digamos, em Locke, Rousseau e Kant”.

A ideia é ajudar a justificar um conjunto de princípios de justiça social, mostrando que eles seriam selecionados na posição original. A posição original é, portanto, configurado para construir as condições morais consideradas necessárias para que a escolha resultante seja justa e para isolar os resultados da influência da ordem social existente. O véu da ignorância desempenha um papel crucial nessa configuração. Assegura que cada parte da escolha esteja igual ou simetricamente situada, sem que nenhuma delas goze de maior poder (ou “vantagem de ameaça”) do que qualquer outra.

Ela também isola a escolha das partes das contingências – pura sorte – subjacentes às variações nas habilidades e talentos naturais das pessoas, suas origens sociais e as circunstâncias históricas de sua sociedade particular. Sobre sua sociedade, Rawls faz com que as partes simplesmente assumam que ela é caracterizada pelas “circunstâncias de justiça”, que incluem principalmente (a) o fato de que os bens materiais são escassos, mas moderadamente e (b) que há, dentro da sociedade, uma pluralidade de visões de mundo – “concepções do bem” – morais, religiosas e seculares.

Seria muito fantasioso pensar nas partes da posição original como tendo a capacidade de inventar princípios. O objetivo do experimento mental, ao contrário, é ver quais princípios seriam escolhidos em uma configuração justa. Para usar a posição original dessa forma, devemos

oferecer às partes um menu de princípios para escolha. Rawls oferece a eles vários princípios a serem considerados. Entre eles estão seus próprios princípios (a serem descritos a seguir) e as duas versões do utilitarismo, clássica e média. O cerne do apelo de Rawls à posição original é se ela pode mostrar que as partes preferirão seus princípios ao utilitarismo médio.

Os partidos racionais por trás de um véu de ignorância escolheriam o utilitarismo médio? O economista John Harsanyi argumenta que sim, porque seria racional para as partes sem qualquer outra informação maximizar sua expectativa de bem-estar (Harsanyi, 1953). Como não sabem quem serão, vão querer maximizar o nível médio de bem-estar na sociedade. Dada a oposição de Rawls ao utilitarismo, seria irônico se o experimento mental de Rawls o apoiasse. Como a posição original de Rawls difere da situação de escolha de Harsanyi em aspectos importantes, seus partidos não preferirão o utilitarismo médio aos princípios concorrentes de Rawls. A diferença mais crucial diz respeito à motivação que é atribuída às partes por estipulação.

O véu priva as partes de qualquer conhecimento dos valores - a concepção do bem - da pessoa em cujos sapatos eles devem imaginar pisar. O que, então, eles devem preferir? Como Harsanyi se recusa a fornecer a seus partidos qualquer motivação definida, sua resposta é um tanto misteriosa. Em vez disso, Rawls define as partes como tendo um determinado conjunto de motivações.

II. As Motivações das Partes da Posição Original

As partes na posição original hipotética devem escolher em nome de pessoas da sociedade, de quem são, de fato, curadores. O véu de ignorância, no entanto, impede as partes de saber qualquer coisa

particular sobre as preferências, gostos ou desgostos, compromissos ou aversões dessas pessoas. Eles também não sabem nada de particular sobre a sociedade para o qual estão escolhendo. Em que base, então, as partes podem escolher? Atribuir a eles uma teoria completa do bem humano iria contra os fatos do pluralismo, pois tais teorias são profundamente controversas. Em vez disso, sugere Rawls, devemos atribuir a eles um conjunto de compromissos “mais fino” ou menos controverso. No centro deles estão o que ele chama de “bens primários”: direitos, liberdades e oportunidades; renda e riqueza; e as bases sociais do autorrespeito. Para dar às partes uma base definida para raciocinar, Rawls postula que as partes “normalmente preferem mais bens primários do que menos”. Esta é a única motivação que Teoria da Justiça atribui às partes.

Em sua busca pelos bens primários, as partes são definidas como “mutuamente desinteressadas”: cada uma é motivada a obter tantos bens primários quanto puder e não se importa se outros obtêm bens primários. As partes não são motivadas nem por benevolência, nem por inveja ou despeito. Muitos comentaristas pensam que essa suposição de desinteresse mútuo das partes reflete uma visão individualista pouco atraente da natureza humana, mas, como acontece com as motivações atribuídas às partes, a atribuição de desinteresse mútuo não pretende espelhar a natureza humana. A suposição de desinteresse mútuo reflete o desenvolvimento e a reação de Rawls contra a tradição do espectador simpático na ética, exemplificada por David Hume e Adam Smith, e a mais recente teoria do observador ideal.

A tradição anterior tenta imaginar o ponto de vista de um espectador totalmente benevolente da cena humana que reage de forma imparcial e compassiva a todos os esforços e sucessos humanos. A teoria do observador ideal normalmente imagina um observador um pouco mais

desapaixonado ou impessoal, mas ainda onisciente, da cena humana. Cada uma dessas abordagens nos pede para imaginar o que tal espectador ou observador aprovaria moralmente.

Contra essas teorias, Rawls levanta uma série de objeções, que podem ser resumidas a isto: ou elas envolvem negligenciar a separação das pessoas (mais ou menos da mesma forma que o utilitarismo faz quando soma a felicidade de todos), ou, se procurarem evitar a agregação utilitária, descobrirão que “a benevolência está no mar enquanto seus muitos amores estiverem em oposição nas pessoas de seus muitos objetos”. Em outras palavras, todas as questões difíceis do conflito humano serão simplesmente reproduzidas no peito do espectador simpático. Rawls estava determinado a superar esse impasse. Ele sugere que a posição original deve combinar a suposição de desinteresse mútuo com o véu da ignorância. Essa combinação, ele argumenta, alcançará a equivalência moral grosseira da benevolência universal sem negligenciar a separação das pessoas ou sacrificar a definição dos resultados.

Como veremos, as motivações positivas definidas que Rawls atribui às partes são cruciais para explicar por que elas preferirão seus princípios ao utilitarismo médio. Como as motivações das partes são essenciais para os argumentos que sustentam essa disputa filosófica central, é importante atender à justificativa de Rawls para dar essa motivação às partes.

Supõe-se que os bens primários sejam indiscutivelmente dignos de serem buscados, embora não por si mesmos. Inicialmente, Teoria da Justiça apresentava os bens primários simplesmente como bens que “normalmente têm uma utilidade qualquer que seja o plano de vida de uma pessoa”. Embora essa afirmação pareça bastante modesta, os filósofos a refutaram descrevendo planos de vida ou visões de mundo para os quais um ou outro dos bens primários não é útil. Esses contra-exemplos

revelaram a necessidade de uma lógica diferente para os bens primários. Mais ou menos ao mesmo tempo, Rawls começou a desenvolver ainda mais a vertente kantiana em sua visão. Essas ideias kantianas acabaram por fornecer uma nova racionalidade para os bens primários.

III. Influência kantiana e interpretação da posição original

Rawls há muito admirava a filosofia moral de Immanuel Kant, tornando-a central para seu ensino do assunto. Teoria da Justiça visa desenvolver as ideias centrais de Kant e aperfeiçoá-las em certos aspectos. Ao insistir, contra o utilitarismo, na “separação das pessoas”, Rawls continua o tema kantiano do respeito pelas pessoas. Kant sustentou que os verdadeiros princípios da moralidade não são impostos a nós por nossa psique ou por relações conceituais eternas que são verdadeiras independentemente de nós; em vez disso, argumentou Kant, a lei moral é uma lei que nossa razão dá a si mesma. É, nesse sentido, direito autoescolhido ou autônomo. A posição de Kant não é que a moralidade exige o que quer que a Sra. Smith ou o Sr. Jones decidam acreditar que ela exige. Em vez disso, sua afirmação é que a natureza racional (ou *vernünftig*) que cada pessoa compartilha molda uma única lei moral, válida para todos: “o imperativo categórico”.

Rawls sugere que a posição original modela bem as ideias centrais de Kant. A posição original é configurada para que as partes reflitam nossa natureza como “razoável e racional” – a maneira dupla de Rawls de traduzir o adjetivo kantiano *vernünftig*. Uma vez estabelecido, as partes devem escolher os princípios. Sua tarefa de escolher princípios modela, assim, a ideia de autonomia. Ao projetar a posição original, Rawls também visava resolver o que ele considerava serem duas dificuldades cruciais com a teoria moral de Kant: o perigo da abstração vazia enfatizado anteriormente

por Hegel e a dificuldade de garantir que os ditames da lei moral expressassem adequadamente, como Kant pensava que deveriam, nossa natureza como seres racionais livres e iguais. Rawls aborda a questão da abstração de várias maneiras - talvez mais fundamentalmente abandonando o objetivo de Kant de encontrar uma base a priori para a moralidade.

Embora o uso do véu da ignorância por Rawls mantenha fatos particulares à distância, ele insiste, contra Kant, que “a teoria moral deve ser livre para usar suposições contingentes e fatos gerais como bem entender”. Outra característica que reduz a abstração da visão de Rawls é seu foco nas instituições – na estrutura básica da sociedade. Sob essa luz, podemos ver seu foco institucional como portador do insight de Hegel de que a ideia de liberdade humana pode alcançar uma realização adequadamente concreta apenas por uma estrutura social unificada de certo tipo.

A posição original também aborda o segundo problema com a teoria moral de Kant - o problema da expressão. A posição original, sugere Rawls, “pode ser visto ... como uma interpretação processual da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico dentro da estrutura de uma teoria empírica”. Ser autônomo, para Kant, é agir segundo uma lei que se dá a si mesmo, uma lei adequada à sua natureza de pessoa livre e igual, razoável e racional.

As partes da posição original, ao selecionar princípios, implementam essa ideia de autonomia. Como eles representam a igualdade e a racionalidade é óbvio, pois estão igualmente situados e são racionais por definição. A razoabilidade entra na posição original não principalmente pela racionalidade das partes, mas pelas restrições impostas a elas - principalmente pelo véu da ignorância. Eles também são

constrangidos de maneiras ainda não mencionadas e que não discutiremos mais adiante, como “as restrições formais do conceito de direito”. O véu também expressa (ou “modela”) um aspecto crucial de nossa liberdade, ou seja, nossa liberdade de endossar princípios de uma forma que não seja controlada pelas contingências históricas da sociedade em que nascemos.

A tentativa de Rawls de resolver o problema da expressão também o levou a uma articulação mais completa das motivações das partes, atribuindo-lhes certos “interesses de ordem superior”. Um passo intermediário nessa direção é sua caracterização de nossos três poderes de ordem superior, os “poderes morais” que as pessoas têm como seres razoáveis e racionais. “O racional” corresponde ao “imperativo hipotético” de Kant com sua diretriz de levar meios efetivos para os fins; “o razoável” corresponde ao imperativo categórico de Kant, a lei moral que exige que façamos a coisa certa, independentemente de quais sejam nossos fins. Conceber as pessoas como razoáveis e racionais, então, é concebê-las como tendo certos poderes de ordem superior. Do lado do racional, há, primeiro, o poder de enquadrar nossos fins – nossa “concepção do bem” – e persegui-lo selecionando meios eficazes para satisfazê-los. Em segundo lugar, também podemos revisar nossos fins quando vemos motivos para fazê-lo. Em terceiro lugar, do lado do razoável, temos o poder ou a capacidade de agir a partir de “um senso efetivo de justiça”: podemos fazer a coisa certa.

Essa concepção kantiana dos poderes das pessoas razoáveis e racionais apoia diretamente a explicação posterior de Rawls sobre as motivações das partes. As partes são concebidas como tendo interesses de ordem superior que correspondem diretamente a esses poderes de ordem superior. Embora o relato dos poderes morais estivesse presente na Teoria

da Justiça, é apenas em suas obras posteriores que Rawls utiliza essa ideia para defender e elaborar a motivação dos partidos na posição original.

A explicação de Rawls sobre os poderes morais explica por que faz sentido postular que as partes são motivadas para garantir os bens primários. De várias e complicadas maneiras, em sua obra posterior, Rawls defende os bens primários como sendo necessários para que cidadãos livres e iguais promovam e protejam seus três poderes morais. Isso é lançar os bens primários como itens objetivamente necessários para pessoas morais que ocupam o papel de cidadãos livres e iguais. Embora a lista de bens primários possa não ser um relato perfeito ou completo do que é necessário para apoiar esse aspecto da personalidade moral, Rawls afirma que é o “melhor relato disponível” que podemos reunir diante do pluralismo razoável.

Além de fornecer uma nova justificativa para os bens primários, a descrição de Rawls dos poderes morais também se tornou, em sua obra posterior, uma base para a elaboração das motivações atribuídas às partes. Em Liberalismo Político, Rawls descreve a motivação como: “As partes na posição original não têm interesses diretos, exceto um interesse na pessoa que cada uma delas representa e avaliam os princípios de justiça em termos de bens primários. Além disso, eles estão preocupados em garantir para a pessoa que eles representam os interesses de ordem superior que temos no desenvolvimento e no exercício de nossos poderes morais e em garantir as condições sob as quais podemos promover nossas concepções determinadas do bem, seja ele qual for”. Aqui, a motivação das partes é ampliada de maneira importante ao postular que esses seres hipotéticos se preocupam com os poderes morais das pessoas na sociedade e também, por extensão, com a capacidade dessas pessoas de perseguir o que lhes interessa ou com o que estão comprometidos.

As suposições de Rawls sobre as motivações das partes envolvem conteúdo francamente moral e são justificadas por motivos abertamente morais, como ele sempre declarou. Seu objetivo permanece, no entanto, reunir na posição original uma série de pontos relativamente incontroversos e relativamente fixos entre nossos julgamentos morais considerados e construir um argumento sobre essa base para a superioridade de alguns princípios de justiça sobre outros.

d. Os Princípios da Justiça como Equidade

“Justiça como Equidade” é o nome que Rawls dá ao conjunto de princípios que defende em Teoria da Justiça. Ele se refere aos “dois princípios da Justiça como Equidade”, mas o segundo tem duas partes. Esses princípios abordam dois aspectos diferentes da estrutura básica da sociedade: o “Primeiro Princípio” aborda os fundamentos da estrutura constitucional. Sustenta que a sociedade deve assegurar a cada cidadão “uma reivindicação igual a um esquema totalmente adequado de direitos e liberdades básicos iguais, esquema esse que seja compatível com o mesmo esquema para todos”.

Em vez disso, o segundo princípio aborda os aspectos da estrutura básica que moldam a distribuição de oportunidades, cargos, renda, riqueza e, em geral, vantagens sociais. A primeira parte do segundo princípio sustenta que as estruturas sociais que moldam essa distribuição devem satisfazer os requisitos de “igualdade justa de oportunidades”. A segunda parte do segundo princípio é o famoso – ou infame – “Princípio da Diferença”. Ele sustenta que “desigualdades sociais e econômicas ... devem ser para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade”. Cada um desses três aborda centralmente um conjunto diferente de bens primários: o Primeiro Princípio diz respeito a direitos e

liberdades; o princípio da Justa Igualdade de Oportunidades diz respeito às oportunidades; e o Princípio da Diferença diz respeito principalmente à renda e à riqueza (que a visão assegura adequadamente a base social do autorrespeito é algo que Rawls argumenta de forma mais holística).

e. O argumento da posição original

O argumento de que as partes na posição original irão preferir Justiça como Equidade ao utilitarismo e aos vários outros princípios alternativos com os quais são apresentados se divide em duas partes. Há, primeiro, a questão de saber se as partes irão insistir em garantir um esquema de liberdades básicas iguais e em dar-lhes prioridade máxima. Em segundo lugar, supondo que sim, resta a questão de saber se as desigualdades sociais devem ser regidas pelo “segundo princípio” de Rawls, compreendendo a Igualdade Justa de Oportunidades e o Princípio da Diferença, ou se devem ser abordadas de forma utilitária. Fazer a última escolha, e assim inserir o utilitarismo em uma posição subordinada ao Primeiro Princípio, produz o que Rawls chama de “concepção mista”.

Cada uma dessas partes do argumento da posição original é consideravelmente auxiliada pela descrição esclarecida dos bens primários que emerge na obra posterior de Rawls e que foi apresentada acima na seção sobre a motivação das partes da posição original. Em relação à primeira parte do argumento da posição original, o ponto crucial é que as partes são estipuladas para se preocupar com direitos e liberdades. Eles também sabem, como um fato geral sobre os seres humanos, que as pessoas determinadas em nome de quem estão escolhendo provavelmente têm “visões religiosas, filosóficas e morais” firmes e profundas. Eles também têm um interesse de ordem superior em proteger as habilidades dessas pessoas para promover essas concepções.

Consequentemente, “eles não podem arriscar permitindo uma menor liberdade de consciência às religiões minoritárias, digamos, na possibilidade de que aqueles que eles representam adotam uma religião majoritária ou dominante”. Rawls admite que os pontos de vista profundamente arraigados das pessoas nem sempre são imutáveis, mas ele insiste que nem todas as circunstâncias nas quais elas podem mudar são moralmente aceitáveis. Ele argumenta que proteger a capacidade de exercer o poder de ordem superior para mudar a opinião sobre essas coisas requer um esquema adequado de liberdades básicas. Além disso, ele argumenta que garantir o Primeiro Princípio atende de maneira importante ao interesse de ordem superior em um senso efetivo de justiça - e o faz melhor do que a pura alternativa utilitária - ao promover melhor a estabilidade social, o respeito mútuo e a unidade social.

A segunda parte do argumento da posição original toma o Primeiro Princípio como certo e aborda a questão das desigualdades sociais. Seu ponto crítico sempre foi o Princípio da Diferença, que articula de forma contundente e influente uma posição socioeconômica liberal-igualitária. Embora existam dúvidas sobre a formulação e implementação precisas de Rawls do princípio da Igualdade Justa de Oportunidades, é muito menos controverso, tanto na teoria quanto na prática. É o Princípio da Diferença que exigiria mais claramente reformas profundas nas sociedades existentes. A configuração da posição original sugere o seguinte argumento informal para o princípio da diferença: porque a igualdade é um ideal fundamentalmente relevante para a ideia de cooperação justa, a posição original situa as partes simetricamente e as priva de informações que poderiam diferenciá-las ou permitir que uma ganhasse vantagem na negociação sobre a outra. Dada esta configuração, as partes considerarão a situação de distribuição igualitária um ponto de partida razoável em suas

deliberações. Uma vez que eles conhecem todos os fatos gerais sobre as sociedades humanas, no entanto, as partes perceberão que a sociedade pode se afastar desse ponto de partida instituindo um sistema de regras sociais que recompensa diferencialmente os especialmente produtivos e pode alcançar resultados melhores para todos que são os resultados sob regras que garantem a igualdade total. Esse é o tipo de desigualdade que o Princípio da Diferença permite e exige: afastamentos da plena igualdade que melhoram a situação de alguns e não prejudicam ninguém.

Embora esta seja a ideia intuitiva por trás do Princípio da Diferença, a declaração do princípio de Rawls é mais cuidadosa e precisa. Três refinamentos principais são dignos de nota. Primeiro, porque o princípio pertence à estrutura básica da sociedade e porque as partes estão comparando diferentes sociedades organizadas em torno de diferentes princípios, as expectativas que importam não são as de pessoas particulares, mas as de membros representativos de amplas classes sociais. Em segundo lugar, para tornar sua exposição um pouco mais simples, Rawls faz algumas suposições técnicas que permitem que ele se concentre apenas nas expectativas da classe representativa menos favorecida em uma dada sociedade.

Essas suposições - de "união estreita" e "conexão em cadeia" - permitem que ele ignore, por exemplo, a possibilidade de aumentar a desigualdade entre os ricos e a classe média sem afetar os de baixo. Para aqueles que consideram essas suposições simplificadoras muito restritivas, Rawls oferece uma versão multicamada ou "lexical" do Princípio da Diferença. Permitido por essas suposições simplificadoras focar apenas nas pessoas representativas menos favorecidas, o Princípio da Diferença sustenta que as regras sociais que permitem desigualdades de renda e riqueza são aceitáveis apenas no caso de aqueles que estão menos

favorecidos sob essas regras serem melhor do que as pessoas representativas menos favorecidas sob quaisquer conjuntos alternativos de regras sociais. Essa formulação já leva em conta o terceiro refinamento, que reconhece que as pessoas que estão em pior situação sob um conjunto de arranjos sociais podem não ser as mesmas pessoas que estão em pior situação sob algum outro conjunto de arranjos sociais.

O Princípio da Diferença exige que a sociedade cuide dos menos favorecidos. Mas as partes da posição original prefeririam o Princípio da Diferença a um princípio utilitário de distribuição? Aqui, a interpretação de Rawls da posição original é importante. Demorou um pouco para os comentaristas entenderem o grau em que a caracterização de Rawls da posição original se afastava da muito mais simples favorecida por Harsanyi, do ponto de vista do qual o argumento de Rawls para o Princípio da Diferença parecia ser um erro claro. Para partidos como o de Harsanyi, seria irracional escolher o Princípio da Diferença. Os partidos de Harsanyi carecem de qualquer motivação determinada: como Rawls coloca, eles são “pessoas nuas”. Com nada além da simples ideia de racionalidade para guiá-los, eles naturalmente escolherão qualquer princípio que maximize sua expectativa de utilidade. Como é isso que o princípio do utilitarismo médio faz, eles o escolherão.

No entanto, como vimos, Rawls se afasta da versão de Harsanyi do experimento mental ao atribuir uma motivação determinada às partes, ao mesmo tempo em que nega que um índice dos bens primários forneça uma interpretação do que as partes concebem como bom. Rawls nunca defende os bens primários como bens em si. Em vez disso, ele os defende como meios versáteis. Na teoria posterior, os bens primários são defendidos como facilitadores da busca e revisão, pelas pessoas que as partes representam, de suas concepções do bem. Embora as partes não

saibam quais são essas concepções do bem, eles se preocupam se as pessoas que representam podem persegui-los e revisá-los.

Com esse afastamento de Harsanyi em mente, podemos finalmente explicar por que as partes na posição original preferirão os princípios da Justiça como Equidade, incluindo o Princípio da Diferença, ao utilitarismo médio. Ao expor o raciocínio que favorece o Princípio da Diferença, Rawls argumenta que as partes terão motivos para usar a regra "*maximin*". A regra *maximin* é uma regra geral para fazer escolhas sob condições de incerteza. É marcadamente diferente da regra de maximização do valor esperado, o tipo de regra mais "média" que os partidos de Harsanyi empregam. A regra *maximin* orienta a selecionar aquela alternativa onde a colocação mínima é maior (em qualquer que seja a medida relevante) do que a colocação mínima em qualquer outra alternativa. Aplicada à teoria da justiça social.

As partes da posição original de Rawls não são "pessoas nuas", mas "pessoas determinadas". Eles se preocupam com os bens primários e os poderes morais de ordem mais elevada, mas também sabem, com efeito, que os bens primários que são motivados a buscar não são o que as pessoas que representam, em última análise, se preocupam. Consequentemente, as partes darão especial importância à proteção das pessoas que representam contra alocações sociais de bens primários que possam frustrar a capacidade dessas pessoas de perseguir suas determinadas concepções do bem. Se as partes soubessem que tinham em mãos um esboço adequado do bem, poderiam usá-lo para avaliar a aposta que enfrentam, escolhendo de maneira maximizadora como as partes de Harsanyi.

Mas as partes de Rawls sabem que os bens primários que são motivados a buscar não correspondem adequadamente à concepção de

bem de qualquer pessoa. Consequentemente, é racional que eles adotem uma abordagem cautelosa. Eles devem fazer o que puderem para garantir que as pessoas que representam tenham um suprimento suficiente de bens primários para que essas pessoas possam buscar o que quer que considerem bom.

f. Equilíbrio Refletivo

Embora a posição original tente coletar e expressar um conjunto de restrições cruciais apropriadas para impor a escolha dos princípios de justiça, Rawls reconheceu desde o início que nunca poderíamos simplesmente entregar o endosso desses princípios a esse dispositivo hipotético. Em vez disso, ele previu a necessidade de “trabalhar de ambos os lados”, podendo e ajustando as coisas à medida que avançamos. Ou seja, precisamos parar e pensar se, refletindo, podemos endossar os resultados da posição original. Se esses resultados colidirem com alguns de nossos julgamentos mais concretos sobre justiça, então temos motivos para pensar em modificar a posição original.

Alternativamente – e isso é o que Rawls quer dizer com trabalhar “de ambas as pontas” – em vez de modificar a posição original, podemos decidir que o argumento da posição original nos dá boas razões para modificar os julgamentos considerados de justiça com os quais suas conclusões se chocam. Eventualmente, podemos esperar que esse processo atinja um “equilíbrio reflexivo”. Se isso acontecer, escreveu Rawls, “encontraremos uma descrição da situação inicial que corresponda aos nossos julgamentos ponderados devidamente podados e ajustados”.

O equilíbrio reflexivo tem sido uma ideia imensamente influente sobre justificação moral. Não é uma teoria completa da justificação. Quando foi introduzido, no entanto, sugeriu uma abordagem diferente

para justificar as teorias morais do que era comumente perseguido. A ideia de equilíbrio reflexivo afasta-se dois passos do tipo de análise conceitual que então prevalecia. Primeiro, trabalhar com base em julgamentos considerados sugere que não é necessário construir teorias morais em premissas necessárias ou a priori. O que importa, ao contrário, é se as premissas são aquelas que “nós, de fato, aceitamos”.

Rawls caracteriza julgamentos ponderados como simplesmente julgamentos alcançados sob condições em que nosso senso de justiça provavelmente operará sem distorção. Em segundo lugar, o tipo de poda e ajuste que Rawls supõe que estará envolvido na busca de equilíbrio reflexivo implica que as teorias não precisam almejar um ajuste perfeito com “dados” independentes da teoria. Considerando que os praticantes da análise conceitual elevaram a uma arte o método de gerar contra-exemplos para uma teoria geral, Rawls escreve que “objeções por meio de contra-exemplo devem ser feitas com cuidado”. Verificar o ajuste de uma teoria com os julgamentos considerados mais concretos é apenas uma parada intermediária na rota para o equilíbrio reflexivo. Alcançá-lo pode envolver a revisão de alguns desses julgamentos mais concretos. Uma terceira ideia nova sobre a justificação emerge desse quadro: ela envolve argumentos construídos em várias direções diferentes ao mesmo tempo. A justificativa resultante, como Rawls coloca, “é uma questão de apoio mútuo de muitas considerações”.

Eventualmente, a esperança é que cada pessoa alcance um equilíbrio reflexivo que coincida com o de todas as outras pessoas. Como cabe a cada pessoa, no entanto, determinar quais argumentos são mais convincentes, Rawls enfatiza que o leitor deve se decidir, em vez de tentar prever ou antecipar o que os outros vão pensar.

g. Apenas Instituições

A Parte Dois de Teoria da Justiça visa mostrar que a *Justiça como Equidade* se encaixa em nossos julgamentos ponderados sobre toda uma gama de tópicos mais concretos na filosofia moral e política, como a ideia do estado de direito, o problema da justiça entre gerações e a justificação da desobediência civil. Consistente com a ideia de equilíbrio reflexivo, Rawls sugere podar e ajustar esses julgamentos em vários lugares. Uma das questões mais espinhosas, a de tolerar os intolerantes, é recorrente em Liberalismo Político. Além de servir ao seu propósito principal de facilitar o equilíbrio reflexivo sobre Justiça como Equidade, a Parte Dois também oferece um tesouro de discussões influentes e perspicazes sobre esses e outros tópicos da filosofia política. Quase não há espaço aqui para resumir todos os pontos valiosos que Rawls faz sobre esses tópicos. Um resumo de sua discussão controversa e influente sobre a ideia de merecimento (isto é, receber o que se merece), entretanto, ilustrará como ele procede.

Como vimos, Rawls estava profundamente ciente da arbitrariedade moral da fortuna. Ele sustentava que ninguém merece a posição social em que nasceu ou as características físicas com as quais é dotado desde o nascimento. Ele também afirmou que ninguém merece os traços de caráter com os quais nasceu, como sua capacidade de trabalhar duro. Como ele escreveu, “a distribuição natural não é nem justa nem injusta; nem é injusto que as pessoas nasçam na sociedade em alguma posição particular. Estes são fatos simplesmente naturais. O que é justo e injusto é a forma como as instituições lidam com esses fatos”.

Na Parte Dois, Rawls se propõe a enquadrar essa posição sobre a arbitrariedade moral da fortuna com nossos julgamentos ponderados sobre merecimento, que sustentam que merecimento é relevante para reivindicações distributivas. Por exemplo, tendemos a pensar que as

peessoas que trabalham mais merecem ser recompensadas por seu esforço. Também podemos pensar que os talentosos merecem ser recompensados pelo uso de seus talentos, quer tenham ou não merecido esses talentos em primeiro lugar. Com esses preceitos de justiça de senso comum, Rawls não discorda; mas ele os esclarece respondendo a eles dialeticamente.

Ele questiona se essas reivindicações de senso comum devem permanecer independentemente de quaisquer suposições sobre se as instituições básicas da sociedade ou não - especialmente aquelas instituições de direito de propriedade, direito contratual e tributação que, de fato, definem as reivindicações de propriedade e as regras de transferência que constituem o mercado são justas. Não é razoável, argumenta Rawls, dizer que merecimento é uma base direta para reivindicações distributivas, mesmo que o sistema socioeconômico seja injusto. É muito mais razoável sustentar, ele sugere, que se alguém merece a compensação que pode obter no mercado de trabalho, por exemplo, depende de se as instituições sociais básicas são justas. Eles são estabelecidos de forma a assegurar, entre outras coisas, uma relação adequada entre esforço e recompensa? É essa justiça da estrutura básica que é o tema de Rawls.

A proposta alternativa de Rawls é que os preceitos do senso comum sobre merecimento geralmente pressupõem que a estrutura básica da sociedade é ela própria justa. Quando eles são qualificados de acordo com esse pressuposto, Rawls os apoia. Para evitar que as reivindicações não qualificadas e qualificadas sejam confundidas entre si, no entanto, ele usa o termo "expectativas legítimas" como um termo da arte para expressar as reivindicações de merecimento adequadamente qualificadas. Uma ideia crucial da Justiça como Equidade é que os princípios fundamentais da justiça devem ser respeitados para que as regras da cooperação social

sejam justas e, quando o forem, devemos permitir que a livre operação do mercado determine em grande parte as expectativas legítimas das pessoas. Este esclarecimento dialético da importância moral do merecimento, no entanto, não satisfaz todos os comentaristas. Ver Robert Nozick (1974).

h. Estabilidade

Ao perseguir seu novo tópico da justiça da estrutura básica da sociedade, Rawls colocou novas questões. Um conjunto de questões dizia respeito ao que ele chama de “estabilidade” daquelas sociedades cujas instituições cumprem os requisitos de um determinado conjunto de princípios de justiça. A estabilidade das instituições exigidas por um determinado conjunto de princípios de justiça – sua capacidade de perdurar ao longo do tempo e de se restabelecer após distúrbios temporários – é uma qualidade que esses princípios devem ter se quiserem servir a seus propósitos. Instituições instáveis não garantiriam as liberdades, direitos e oportunidades com os quais as partes se preocupam. Se qualquer conjunto de instituições que realizam um determinado conjunto de princípios fosse inerentemente instável, isso sugeriria a necessidade de revisar esses princípios. Assim, Rawls argumenta, na Parte Três da Teoria da Justiça, que as instituições que incorporam a Justiça como Equidade seriam estáveis – ainda mais estáveis do que as instituições que incorporam o princípio utilitário.

Ao abordar a questão da estabilidade, Rawls nunca deixa para trás a perspectiva da justificação moral. Uma espécie de estabilidade pode ser alcançada organizando um impasse de exércitos opostos, mas iguais. Os resultados de tal equilíbrio de poder não interessam a Rawls. Em vez disso, a questão da estabilidade que ele faz diz respeito a se, em uma sociedade

que se conforma com os princípios, os cidadãos podem aceitar esses princípios de todo o coração. A sinceridade exigirá, por exemplo, que as razões com base nas quais os cidadãos aceitam os princípios sejam razões afirmadas por esses mesmos princípios. Se a estabilidade pode ser fundamentada em tais razões morais sinceras - em oposição a razões ulteriores - então é "estabilidade pelas razões certas".

Na Teoria da Justiça, a explicação da estabilidade pelas razões certas envolvia imaginar que essa sinceridade surgiu de indivíduos sendo totalmente educados, segundo as linhas kantianas, para pensar a justiça em termos dos princípios da Justiça como Equidade. Como veremos, mais tarde ele passou a pensar que esse relato violava o pressuposto do pluralismo.

O exercício imaginativo de avaliar a estabilidade comparativa de diferentes princípios seria inútil e injusto se alguém comparasse, digamos, um conjunto iluminado e idealmente dirigido de instituições que incorporam a Justiça como Equidade com o conjunto mais estúpido possível de instituições compatíveis com o princípio utilitário. A fim de padronizar os termos de comparação, Rawls discute apenas as "sociedades bem ordenadas" correspondentes a cada um dos conjuntos rivais de princípios. Sua noção de uma sociedade bem ordenada é complexa. A essência disso é que os princípios relevantes de justiça são publicamente aceitos por todos e que as instituições sociais básicas são publicamente conhecidas (ou acreditadas com boas razões) para satisfazer esses princípios.

Avaliar a estabilidade comparativa de sociedades alternativas bem ordenadas requer um esforço imaginativo complexo para rastrear fenômenos prováveis da psicologia social. Como Rawls comenta, "uma concepção de justiça é mais estável do que outra se o senso de justiça que

ela tende a gerar é mais forte e mais propenso a anular as inclinações disruptivas e se as instituições que ela permite promovem impulsos e tentações mais fracos para agir com justiça”. A fim de abordar a primeira dessas questões, sobre a força do senso de justiça, o Capítulo VIII desenvolve um relato rico e um tanto original da educação moral.

Baseando-se em pesquisas empíricas em psicologia do desenvolvimento, Rawls descreve o desenvolvimento gradual do senso de justiça dos indivíduos como envolvendo três estágios: a moralidade da autoridade, que é fomentada nas famílias; a moralidade da associação; e a moralidade dos princípios. Ele argumenta que cada um desses estágios da educação moral funcionará de forma mais eficaz sob a Justiça como Equidade do que sob o utilitarismo (Teoria da Justiça no cap. 8). Ele também argumenta que uma sociedade organizada em torno dos dois princípios da Justiça como Equidade será menos propensa aos efeitos perturbadores da inveja do que uma sociedade utilitária.

i. Congruência

Como vimos, o véu da ignorância desconecta o argumento da posição original da concepção completa de bem de qualquer indivíduo. A questão final abordada por Teoria da Justiça tenta reconectar a justiça ao bem de cada indivíduo, não em geral, mas dentro da sociedade bem ordenada da Justiça como Equidade. Uma sociedade estável é aquela que gera atitudes, encapsuladas em um senso efetivo de justiça, que sustentam as instituições justas dessa sociedade. Se, na sociedade bem ordenada, ter essas atitudes também é um bem para as pessoas que as têm, então há uma “combinação entre justiça e bondade” que Rawls chama de “congruência”.

A fim de abordar essa questão de congruência, Teoria da Justiça desenvolve uma descrição do bem para os indivíduos. O capítulo VII do Teoria da Justiça, de fato, desenvolve uma teoria bastante geral do bem - chamada "bondade como racionalidade" - e então a aplica ao caso especial do bem de um indivíduo ao longo de uma vida completa. Rawls começa com a sugestão de que "A é um bom X se e somente se A tem as propriedades (em um grau mais alto do que a média ou o X padrão) que é racional desejar em um X, dado o que os X são usados, ou espera-se que faça, e assim por diante (o piloto que for apropriado)". Essa ideia, desenvolvida em diálogo com as principais alternativas de meados do século XX, ainda merece atenção. Para elaborar essa sugestão para o caso do bem para as pessoas, Rawls desenvolveu e implantou de forma influente a noção de um "plano de vida". Um plano racional de vida para um indivíduo, argumentou ele, é responsável por certos princípios de "racionalidade deliberativa". Esses Rawls expõe de uma forma discreta que mascara o poder e a originalidade de suas formulações.

O argumento de Rawls para a congruência - que ter um senso efetivo de justiça construído em torno dos princípios da Justiça como Equidade será um bem para cada indivíduo - é complexo e filosoficamente profundo. Ele apela para pelo menos quatro tipos de bens intermediários, cada um dos quais pode ser considerado valioso para quase todos: (i) o desenvolvimento e o exercício de talentos complexos (que o "Princípio Aristotélico" de Rawls presume ser um bem para o ser humano), (ii) autonomia, (iii) comunidade e (iv) a unidade do eu. O argumento de Rawls para a congruência está espalhado por muitas seções da Teoria da Justiça. Alguns de seus tópicos principais são reunidos por Samuel Freeman em sua contribuição para *"The Cambridge Companion to Rawls"* (Freeman, 2003). No que diz respeito à autonomia, para complementar o argumento

positivo que decorre da interpretação kantiana da posição original, Rawls argumenta que o tipo de objetividade reivindicado para os princípios da Justiça como Equidade não está em desacordo com a ideia do estabelecimento autônomo de princípios. Ele argumenta ainda que Justiça como Equidade apoia o tipo de comunidade coesa que ele chama de "uma união social de uniões sociais", marcada pelo propósito compartilhado ou "objetivo comum de cooperar juntos para realizar sua própria natureza e a de outro de maneiras permitidas pelos princípios da justiça". Se Rawls está certo sobre a congruência de bondade e justiça, esses "caminhos" dificilmente são triviais (não muito depois de Teoria da Justiça ser publicado, foi atacado por um conjunto de críticos que se identificaram como "comunitários", ver, por exemplo, MacIntyre (1984) e Sandel (1998). Ironicamente, a crítica comunitária concentrou-se amplamente nas Partes Um e Dois de Teoria da Justiça, dando pouca atenção à poderosa articulação desse ideal de comunidade na Parte Três. Finalmente, no que diz respeito à unidade do eu, Rawls critica o tipo de unidade de Procusto que poderia advir do apego a um único "fim dominante".

Ele observa as vantagens de uma concepção da unidade do eu que depende, em vez disso, do status regulador dos princípios de justiça. O efeito cumulativo desses apelos ao desenvolvimento do talento, da autonomia, da comunidade e da unidade do eu é apoiar a reivindicação da Justiça como Equidade à congruência. Em uma sociedade bem ordenada correspondente à Justiça como Equidade, Rawls conclui, um senso efetivo de justiça é um bem para o indivíduo que o possui. Em Teoria da Justiça, essa congruência entre justiça e bondade é a principal base para concluir que os cidadãos aceitarão de todo o coração os princípios da justiça como equidade.

3. Reformulando o Argumento da Estabilidade: Liberalismo Político (1993)

Rawls faz com que as partes da posição original assumam que a sociedade para a qual estão escolhendo princípios está nas “circunstâncias de justiça”, que incluem a presença de uma pluralidade de doutrinas morais, religiosas e filosóficas irreconciliáveis. Mas seu argumento para a estabilidade comparativa e a congruência da Justiça como Equidade imagina uma sociedade bem ordenada na qual todos são educados de maneiras profundamente informadas pela adesão de todos os adultos aos mesmos princípios de justiça. Consequentemente, sua discussão sobre estabilidade e congruência na Parte Três de Teoria da Justiça está em desacordo com a suposição de pluralismo. Em seu segundo livro, Liberalismo Político, ele se propôs a corrigir esse “sério problema”.

Liberalismo Político esclarece que a única forma aceitável de retificar o problema é modificar a conta de estabilidade e congruência, porque o pluralismo não é um mero postulado teórico. Em vez disso, o pluralismo tem sido endêmico entre as democracias liberais desde as guerras religiosas do século XVI. Além disso, o pluralismo é uma característica permanente das sociedades liberais ou não repressivas. Não se baseia na irracionalidade. Pelo contrário, dentro de uma ampla gama tal pluralismo é “razoável” e não será apagado pelas tentativas das pessoas de cooperar razoavelmente. Isso ocorre porque uma série de “fardos de julgamento” intratáveis praticamente impede a convergência fundamentada em princípios fundamentais e abrangentes sobre como viver.

Consequentemente, Rawls considera um fato que o tipo de uniformidade nas crenças morais e políticas fundamentais que ele imaginou na Parte Três de Teoria da Justiça pode ser mantido apenas pelo uso opressivo da força estatal. Ele chama isso de “o fato da opressão”.

Como ele também - sem surpresa - sustenta que a opressão é ilegítima, ele se abstém de oferecer princípios fundamentais e abrangentes de como viver. Dessa forma, sua insistência no fato da opressão leva a uma redução acentuada dos objetivos tradicionais da filosofia política.

A ideia seminal do Liberalismo Político é "consenso sobreposto". Em um consenso sobreposto, cada cidadão - não importa qual das muitas "concepções abrangentes" da sociedade ele ou ela endossa - acaba endossando a mesma "concepção política" limitada de justiça, cada um por suas próprias razões. O principal papel do consenso sobreposto é substituir a descrição de Teoria da Justiça de aceitação sincera. Ao contrário da descrição de Teoria da Justiça, o consenso sobreposto reconcilia conceitualmente a aceitação sincera com o fato do pluralismo razoável.

Parte dessa abordagem mais recente é a distinção entre "concepções abrangentes", que abordam todas as questões sobre como viver, e "concepções políticas", que abordam apenas questões políticas. Essa distinção tem se mostrado um tanto problemática. O "domínio do político", como Rawls o chama, não é completamente distinto da moralidade. Ao se preocupar apenas com o político, ele não está deixando de lado todos os princípios morais e se voltando para a mera estratégia ou *Realpolitik*.

Pelo contrário, uma concepção política "é, claro, uma concepção moral", mas é uma concepção moral que se preocupa apenas com a estrutura básica da sociedade. Além disso, uma concepção política é aquela que pode ser desenvolvida de forma "autônoma", valendo-se apenas dos "grandes valores" do político, em vez de ser apresentada como decorrente de qualquer doutrina moral ou religiosa mais abrangente. Um corolário dessa abordagem é que esse liberalismo político não é

totalmente neutro em relação ao bem. Embora Justiça como Equidade seja uma dessas concepções políticas, em Liberalismo Político Rawls faz questão de enfatizar que é apenas um membro da família mais ampla de pontos de vista a que ele se refere como “concepções políticas liberais razoáveis”.

Armado com a ideia de um consenso sobreposto sobre uma concepção política razoável, Rawls poderia ter se contentado em descrever os fundamentos históricos e sociológicos para esperar que um consenso sobreposto razoável sobre um liberalismo político pudesse ser alcançado. A esperança é de fato o *leitmotiv* do Liberalismo Político. Por exemplo, Liberalismo Político em 40, 65, 172, 246, 252, 392. Mas como Rawls nunca abandona seu papel como defensor do liberalismo político, ele deve ir além dessa especulação sociológica desinteressada. Ele deve encontrar e descrever maneiras de defender essa visão que sejam compatíveis com seu pleno e tardio reconhecimento do fato do pluralismo razoável. Essa tentativa é o que torna o PL tão rico, difícil e interessante.

A dificuldade é esta: defender a Justiça como Equidade ou qualquer outro liberalismo político como verdadeiro seria entrar em conflito com muitas doutrinas religiosas e morais abrangentes, incluindo aquelas que simplesmente negam que a verdade ou a falsidade se apliquem a reivindicações de moralidade política, bem como aquelas que insistem que as verdades político-morais derivam apenas de alguma revelação divina. Para preservar a possibilidade de um consenso sobreposto sobre o liberalismo político, pode-se pensar que seus defensores devem negar que o liberalismo político seja simplesmente verdadeiro, dificultando severamente sua capacidade de defendê-lo.

Para lidar com essa dificuldade, Rawls foi pioneiro em uma postura na filosofia política que refletia sua modéstia pessoal geral: uma postura de

evasão. Usando o “método de evitação”, Rawls não afirma nem nega tais afirmações de verdade. “A ideia central”, escreve ele, “é que o liberalismo político se move dentro da categoria do político e deixa a filosofia como ela é”. Talvez defender o liberalismo político como a concepção política mais razoável seja defendê-lo como verdadeiro; mas, novamente, Rawls não afirma nem nega que seja assim.

O desenvolvimento de uma apresentação convincente e autônoma da moralidade política pode ser possível se pudermos recorrer a um conjunto compartilhado de ideias morais relevantes implícitas na “cultura de fundo” das sociedades democráticas. Em primeiro lugar entre essas ideias compartilhadas está a ideia de cooperação justa entre cidadãos livres e iguais. Grande parte do Liberalismo Político é, portanto, dedicado a reformular o argumento anterior para Justiça como Equidade em termos que são “políticos, não metafísicos”. Muitas das revisões dizem respeito aos argumentos para vários recursos da posição original. Embora essas revisões ocupem grande parte do Liberalismo Político, elas não precisam ser abordadas aqui, pois a maioria delas já foi antecipada na exposição acima da Teoria da Justiça.

Ter estruturado a exposição dessa forma é estar do lado daqueles que veem considerável unidade na obra de Rawls, por exemplo, Wenar (2004). Uma mudança importante, no entanto, é que Liberalismo Político vai consideravelmente mais longe para mostrar que os valores aos quais a visão apela são políticos, em vez de estarem vinculados a qualquer doutrina abrangente específica. Por exemplo, que os cidadãos são considerados livres é defendido, não por verdades metafísicas gerais sobre a natureza humana, mas sim por nossas convicções políticas amplamente compartilhadas. “No caminho para Damasco, Saulo de Tarso torna-se o Apóstolo Paulo. No entanto, tal conversão não implica nenhuma

mudança em nossa identidade pública ou institucional". Pelo contrário, nossos direitos políticos não devem variar com tais mudanças. Pensar nos direitos políticos dessa maneira é pensar nos cidadãos como livres, em um sentido político relevante.

Em vez de ver uma unidade fundamental no trabalho de Rawls, alguns comentaristas enfatizam o que consideram ser o novo foco do Liberalismo Político na legitimidade política, em oposição à justiça política, por exemplo, Estlund (1998) e Dreben (2003). Certamente é verdade que Rawls destaca um "princípio liberal de legitimidade" que não estava presente em Teoria da Justiça. Este princípio afirma que

[O] nosso exercício do poder político é adequado e, portanto, justificável apenas quando é exercido de acordo com uma constituição cujos fundamentos se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles como razoáveis e racionais. (Liberalismo Político, 217)

Este princípio, portanto, parece conectar a visão de Rawls à de outros que trabalham na teoria política e democrática que se apoiam na noção de "razões que todos podem aceitar", por exemplo, Gutmann e Thompson (1996). Rawls, no entanto, apoia-se mais fortemente do que a maioria na noção de razoabilidade. Isso fica aparente em um ensaio tardio, onde ele escreve que "nosso exercício do poder político é apropriado apenas quando nós ... pensamos razoavelmente que outros cidadãos também podem aceitar razoavelmente essas razões [nas quais ele se baseia]".

Essas qualificações adicionais sugerem o propósito relativamente limitado para o qual Rawls apela, dentro do Liberalismo Político, a este princípio de legitimidade. O princípio faz parte de sua descrição da "razão pública" em sociedades pluralistas. Esse relato responde à pergunta: como

podemos, na sociedade política, raciocinar uns com os outros para estabelecer prioridades e tomar decisões políticas, dado o pluralismo razoável e os ônus do julgamento que o tornam permanente? Encontrar razões que pensamos razoavelmente que outros possam aceitar é uma parte crucial da resposta. A exigência de que o façamos constitui o cerne do dever de civilidade que obriga os cidadãos a agir em qualquer cargo oficial.

Os limites de Rawls ao raciocínio público têm sido altamente controversos, mas é importante lembrar que eles fazem parte de seu experimento de pensamento revisado sobre estabilidade. A questão geral do Liberalismo Político é semelhante à da Parte Três da Teoria da Justiça: que fundamento temos para pensar que um liberalismo político seria estável? Nesse contexto, o dever de civilidade de Rawls pode ser visto como uma contribuição para sua defesa da seguinte reivindicação condicional: se os cidadãos de uma sociedade pluralista aceitassem tais restrições de civilidade, e se um liberalismo político fosse objeto de um consenso sobreposto, então aquele o liberalismo político seria estável.

A essa observação, alguns dos críticos da explicação de razão pública de Rawls respondem que aceitar esse tipo de restrição ao diálogo público seria um preço muito alto a pagar por um liberalismo estável (ver Richardson & Weithman vol. 5, 1999). Ainda em seu último ensaio sobre o assunto, "A Ideia da Razão Pública Revisitada", Rawls introduziu ressalvas em seu dever de civilidade que acalmaram alguns.

Para começar, ele enfatiza que essa restrição não visa restringir a discussão pública na "cultura de fundo" de forma alguma, mas apenas restringir certas interações oficiais. Ele ainda introduz uma "cláusula" que permite confiar, mesmo em contextos oficiais, em razões dependentes de uma ou outra doutrina abrangente, desde que "no devido tempo" sejam

fornecidas “razões devidamente públicas”. Mesmo esse relato revisado de civilidade permanece altamente discutível. Ainda assim, deve fazer diferença para o debate se consideramos a restrição apenas como parte de uma consideração hipotética da estabilidade de uma determinada sociedade bem ordenada (especificamente, uma que alcançou um consenso sobreposto em algum liberalismo político) ou melhor, como uma doutrina sobre o que a civilidade requer em nossa sociedade, aqui e agora.

4. Problemas de Extensão

A modéstia e moderação que notamos na abordagem geral de Rawls também são reveladas na maneira como ele deixou de lado uma série de questões difíceis que surgem adequadamente dentro de seu tópico auto-atribuído. Por mais complicada que seja sua visão, ele estava perfeitamente ciente das muitas suposições simplificadoras feitas por seu argumento. “Precisamos ser tolerantes com as simplificações”, Teoria da Justiça em 45-6. Suas simplificações mais proeminentes são as duas seguintes: a suposição (“por enquanto”) de que a sociedade é “um sistema fechado isolado de outras sociedades”, e que “todos os cidadãos são membros totalmente cooperativos de uma sociedade durante uma vida completa”.

Essas simplificações deixam de lado questões sobre justiça internacional e sobre justiça para deficientes. Uma suposição simplificadora adicional implícita na descrição do desenvolvimento moral na Parte Três de Teoria da Justiça é que as famílias são justas e atenciosas. Relaxar cada uma dessas três suposições simplificadoras dá origem a “problemas de extensão” importantes e desafiadores para uma visão rawlsiana.

Em *O Direito dos Povos* (1999), Rawls relaxa a suposição de que a sociedade é um sistema fechado que coincide com um estado-nação. Uma vez descartada essa suposição, a questão que se coloca é: sobre quais princípios a política externa de um regime liberal decente deve ser fundamentada? Rawls primeiro analisa essa questão do ponto de vista da teoria ideal, que supõe que todos os povos desfrutam de um regime liberal-democrático decente. Nesse nível, com referência a uma posição original global pouco descrita, Rawls desenvolve princípios básicos sobre não intervenção, respeito aos direitos humanos e assistência a países que carecem das condições necessárias para o surgimento de um regime decente ou justo. Esses princípios regem uma nação em suas relações com outras.

Em seguida, discute os princípios que devem reger as sociedades liberais decentes em suas relações com os povos que não são regidos por liberalismos decentes. Ele articula a ideia de uma “hierarquia de consulta decente” para ilustrar o tipo de sociedade não-liberal à qual se deve tolerância considerável por parte das pessoas de uma sociedade liberal decente. Em uma parte do livro dedicada à teoria não-ideal, Rawls defende de forma impressionante posições bastante restritivas sobre o direito de guerra e sobre a conduta moral da guerra. Surpreendentemente, questões de justiça distributiva global estão confinadas a uma breve seção de *Liberalismo Político*. Nessa seção, Rawls trata com bastante desdém duas tentativas anteriores de estender sua estrutura teórica para questões de justiça internacional, as de Beitz (1979) e Pogge (1994). Valendo-se das ideias de *Teoria da Justiça*, esses filósofos desenvolveram princípios bastante exigentes de justiça distributiva internacional. Em *Liberalismo Político*, Rawls, em vez disso, favorece um “dever de assistência” relativamente mínimo, com um “alvo e um ponto de corte” definidos.

Quanto à justiça para pessoas com deficiência, Rawls nunca tentou uma extensão de sua teoria. Ele dirigiu algumas breves observações sobre o tópico em *Liberalismo Político*, observando que a visão gera uma distinção saliente entre aqueles cujas deficiências os impedem permanentemente de expressar seus poderes morais de ordem superior como cidadãos totalmente cooperativos e aqueles que não o fazem. Enquanto Rawls se limitou a essa observação, o trabalho de Norman Daniels sobre justiça e saúde pode ser visto como uma tentativa de estender a visão de Rawls na direção indicada pela observação (Daniel, 1985). Nussbaum argumenta que a teoria rawlsiana do contrato social é uma base profundamente falha para abordar questões de justiça para deficientes e não pode ser bem estendida para lidar com elas (Nussbaum, 2005).

Respondendo aos críticos, Rawls abordou brevemente a justiça dentro da família em "A Ideia de Razão Pública Revisitada". Ele escreve que tinha "pensado que o marco de J. S. Mill, *A Sujeição das Mulheres*, deixou claro que uma concepção liberal decente de justiça (incluindo o que chamei de justiça como imparcialidade) implicava justiça igual para mulheres e homens", mas admite que "deveria ter sido mais explícito sobre isso". Ali afirma que "a família faz parte da estrutura básica" e está sujeita a ser regulada pelos princípios da justiça política. As leis que definem os direitos de casamento, divórcio e propriedade e herança de bens por famílias e membros da família presumivelmente fazem parte da estrutura básica da sociedade, assim como as disposições da lei criminal que protegem os direitos básicos dos membros da família de não serem abusado.

Tanto no caso da família quanto nas transações econômicas, a postura de Rawls ilustra mais uma vez como seu foco na justiça institucional

estrutura sua tentativa de conciliar liberdade e igualdade. Preocupações igualitárias são abordadas no nível institucional, garantindo que a proteção dos direitos e liberdades apropriados seja assegurada pela estrutura básica da sociedade. A liberdade é preservada ao permitir que os indivíduos busquem suas concepções razoáveis do bem, sejam elas quais forem, dentro dessas restrições constitucionais.

5. Referências e Leitura Adicional

Principais Obras de John Rawls:

Uma Teoria da Justiça, rev. ed., Harvard University Press, 1999.

Liberalismo Político, rev. ed., Columbia University Press, 1996.

Papéis coletados, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999.

The Law of Peoples, Harvard University Press, 1999.

Palestras sobre a História da Filosofia Moral, ed. Barbara Herman, Harvard University Press, 2000.

Justiça como Equidade: Uma Reafirmação, ed. Erin Kelly, Harvard University Press, 2001.

Conferências sobre a História da Filosofia Política, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2007.

Dois portais úteis para a volumosa literatura secundária sobre Rawls são os seguintes:

Henry S. Richardson e Paul J. Weithman, eds., The Philosophy of Rawls (5 vols., Garland, 1999).

Samuel Freeman, ed., The Cambridge Companion to Rawls (Cambridge University Press, 2003).

Sobre a vida de Rawls

Thomas Pogge, "Um Breve Esboço da Vida de Rawls," em Richardson & Weithman, eds., Vol. 1, pp. 1-15.

Outras Obras Citadas:

Beitz, Charles. 1979. Teoria Política e Relações Internacionais. Princeton University Press.

Daniels, Norman. 1985. Just Health Care. Cambridge University Press.

Dreben, Burton. 2003. Sobre Rawls e o Liberalismo Político. Em Freeman, 2003: 316-346.

Estlund, David. 1998. A insularidade do razoável. Ética 108: 252-75.

Gutmann, Amy e Dennis Thompson. 1996. Democracia e Desacordo. Harvard University Press.

Harsanyi, John C. 1953. Utilidade Cardeal na Economia do Bem-Estar e na Teoria da Assunção de Riscos. Journal of Political Economy 61: 453-5.

MacIntyre, Alasdair. 1984. Depois da Virtude, 2ª ed. (1ª ed. 1981) (University of Notre Dame Press).

NOZICK, Robert. 1974. Anarquia, Estado e Utopia. NY: Livros Básicos.

Nussbaum, Martha C. 2005. Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership (Harvard University Press).

Ok, Susan. 1989. Justiça, Gênero e Família. NY: Livros Básicos.

Pogge, Thomas. 1994. Uma Lei Igualitária dos Povos. Filosofia e Assuntos Públicos 23: 195-224.

Sandell, Michael. 1998. Liberalismo e os Limites da Justiça, 2ª ed. (1ª ed. 1982) (Cambridge University Press).

Richardson, Henry S. 2006. Rawlsian Social Contract Theory and the Severly Disabled. Journal of Ethics 10: 419-462.

Urmson, JO 1950. Na classificação. Mente 59: 526-29.

Wenar, Leif. 2004. A Unidade da Obra de Rawls. *Journal of Moral Philosophy* 1: 265-275.

Informação sobre o autor

Henry S. Richardson

Universidade de Georgetown

EUA

ROBERT NOZICK

Um pensador com amplos interesses, Robert Nozick (1938-2002) foi um dos filósofos políticos mais importantes e influentes, juntamente com John Rawls, na tradição analítica anglo-americana. Seu primeiro e mais célebre livro, *Anarquia, Estado e Utopia* (1974), produziu, juntamente com sua *teoria da justiça* (1971), de John Rawls, o renascimento da disciplina da filosofia social e política dentro da escola analítica. O influente livro de Rawls é uma defesa sistemática do liberalismo igualitário, mas a *Anarquia, Estado e Utopia* de Nozick é uma defesa convincente do libertinismo do livre mercado.

Ao contrário de Rawls, Nozick negligenciou a filosofia política para o resto de sua carreira filosófica. Ele passou a abordar outras questões filosóficas e fez contribuições significativas para outras áreas da investigação filosófica. Na epistemologia, Nozick desenvolveu uma análise externalista do conhecimento em termos de condições contrafactuais que fornece uma resposta ao ceticismo radical. Na metafísica, ele propôs uma teoria "continuadora mais próxima" da identidade pessoal.

Seu último trabalho, *Invariâncias* (2001), oferece uma teoria da realidade objetiva. Suas outras contribuições significativas para a filosofia analítica, não obstante, a defesa de Nozick do libertinismo continua sendo sua marca intelectual mais notável na investigação filosófica.

ÍNDICE

1. Vida
2. *Anarquia, Estado e Utopia* e Libertarianismo
 - a. Auto-Propriedade, Direitos Individuais e o Estado Mínimo
 - b. Refutando o Anarquista

c. Justiça Distributiva

d. Utopia

3. Epistemologia

4. Identidade Pessoal

5. Conclusão

6. Referências e leitura suplementar

1. Vida

Robert Nozick nasceu em Brooklyn, Nova York em 1938, e lecionou na Universidade de Harvard até sua morte em janeiro de 2002. Ele era um pensador do tipo prodigioso que ganha uma reputação de brilho dentro de seu campo escolhido enquanto ainda estava na pós-graduação, em seu caso no Princeton do início dos anos 1960, onde ele escreveu sua dissertação sobre teoria da decisão sob a supervisão de Carl Hempel. Ele também foi, como tantos jovens intelectuais daquele período, atraídos inicialmente para a política da Nova Esquerda e para o socialismo que foi sua inspiração filosófica.

Mas encontrar as obras de defensores do capitalismo como F.A. Hayek, Ludwig von Mises, Murray Rothbard e Ayn Rand eventualmente o levou a renunciar a essas visões, e a desviar seu foco filosófico das questões técnicas, então dominando a filosofia analítica e em direção à teoria política. O resultado foi seu primeiro e mais famoso livro, *Anarquia, Estado e Utopia* (1974), uma defesa engenhosa do libertinismo que imediatamente assumiu o status canônico como o principal contraponto filosófico de direita à defesa influente de seu colega de Harvard John Rawls do liberalismo social-democrata, *A Theory of Justice* (1971).

Como o livro de Rawls, Nozick gerou um debate animado e uma enorme literatura secundária. Mas onde Rawls fez o desenvolvimento de sua teoria da justiça e sua defesa contra os críticos do trabalho de sua vida, Nozick teve pouco interesse em responder aos críticos da *Anarquia, Estado e Utopia* em particular ou em continuar a fazer um trabalho sistemático na filosofia política em geral.

Em vez disso, ele passou a produzir trabalhos inovadores em várias outras áreas da investigação filosófica, particularmente em epistemologia e metafísica. Seu desenvolvimento de uma teoria externaista do conhecimento e seu relato "mais próximo" da identidade pessoal têm sido particularmente influentes. Resta saber qual será o impacto na filosofia pela teoria geral da verdade objetiva desenvolvida em seu último livro, *Invariances* (2001), publicado pouco antes de sua morte prematura por câncer de estômago. De qualquer forma, parece claro, a julgar pela quantidade desproporcional de atenção que recebeu em relação ao resto de seus escritos, que é seu trabalho inicial na teoria política que será sua contribuição mais significativa e duradoura.

2. *Anarquia, Estado e Utopia* e Libertarianismo

Anarquia, Estado e Utopia é, juntamente com *A Teoria da Justiça* de Rawls, geralmente considerado como um dos dois grandes clássicos da filosofia política analítica do século XX. De fato, essas duas obras essencialmente reviveram a disciplina da filosofia política dentro da escola analítica, cujos praticantes tinham, até Rawls e Nozick aparecerem, em grande parte negligenciaram-na. O livro de Nozick também reviveu o interesse na noção de direitos como sendo central à teoria política, e o fez a serviço de outra ideia que havia sido há muito negligenciada dentro do pensamento político acadêmico, ou seja, o libertinismo.

O libertarianismo é uma filosofia política que sustenta que o papel do Estado na sociedade deve ser severamente limitado, confinado essencialmente à proteção policial, à defesa nacional e à administração de tribunais de justiça, com todas as outras tarefas comumente desempenhadas pelos governos modernos - educação, seguro social, bem-estar e assim por diante - assumidas por entidades religiosas, instituições de caridade e outras instituições privadas que operam em um mercado livre.

Muitos libertários apelam, na defesa de sua posição, às considerações econômicas e sociológicas - os benefícios da concorrência de mercado, os mecanismos inerentes que inclinam as burocracias estatais à incompetência e à ineficiência, ao baixo registro de tentativas governamentais de lidar com problemas específicos como pobreza e poluição, e assim por diante. Nozick endossa tais argumentos, mas sua principal defesa do libertinismo é *moral*, sua opinião é que quaisquer que sejam seus benefícios práticos, a razão mais forte para defender uma sociedade libertária é simplesmente que tal advocacia vem de um sério respeito pelos direitos individuais.

a. Auto-Propriedade, Direitos Individuais e o Estado Mínimo

Nozick toma sua posição para seguir de um princípio moral básico associado a Immanuel Kant e consagrado na segunda formulação de Kant de seu famoso Imperativo Categórico: "Aja para que você trate a humanidade, seja em sua própria pessoa ou na de outra pessoa, sempre como um fim e nunca como um meio apenas." A ideia aqui é que um ser humano, como um agente racional dotado de autoconsciência, livre arbítrio e a possibilidade de formular um plano de vida, tem uma dignidade inerente e não pode ser tratado adequadamente como

uma *mera coisa*, ou *usado* contra sua vontade como instrumento ou recurso da maneira que um objeto inanimado pode ser.

Em consonância com isso, Nozick também descreve os seres humanos individuais como *auto-proprietários* (embora não esteja claro se ele considera isso como uma reafirmação do princípio de Kant, uma consequência disso, ou uma ideia totalmente independente). A tese da auto propriedade, uma noção que remonta à filosofia política pelo menos a John Locke, é apenas a alegação de que os indivíduos possuem a si mesmos – seus corpos, talentos e habilidades, trabalho e, por extensão, os frutos ou produtos de seu exercício de seus talentos, habilidades e trabalho. Eles têm todas as prerrogativas em relação a si mesmos que um proprietário de escravos afirma em relação aos seus escravos.

Mas a tese da auto propriedade excluiria a escravidão como ilegítima, uma vez que cada indivíduo, como proprietário próprio, não pode ser propriedade adequadamente de ninguém. (Na verdade, muitos libertários argumentam que, a menos que se aceite a tese da auto propriedade, não se tem como explicar *por que* a escravidão é má. Afinal, não pode ser apenas porque os proprietários de escravos muitas vezes tratam mal seus escravos, uma vez que um dono de escravos de bom coração ainda seria um proprietário de escravos, e, portanto, moralmente culpado, por isso. A razão pela qual a escravidão é imoral deve ser porque envolve uma espécie de roubo – o roubo de uma pessoa de si mesmo.)

Mas se os indivíduos são invioláveis (como Kant os descreve) e auto-proprietários, ele segue, diz Nozick, que eles têm certos *direitos*, em particular (e aqui novamente seguindo Locke) direitos de suas vidas, liberdade e frutos de seu trabalho. Possuir algo, afinal, é apenas ter o direito a ele, ou, mais precisamente, possuir o pacote de direitos – direitos de possuir algo, de se livrar dele, de determinar o que pode ser feito com

ele, etc. - que constituem propriedade; e, assim, possuir-se é ter tais direitos aos vários elementos que compõem a si mesmo. Esses direitos funcionam, diz Nozick, como *restrições laterais* às ações dos outros; eles estabelecem limites sobre como os outros podem, moralmente falando, tratar uma pessoa. Assim, por exemplo, uma vez que você possui a si mesmo, e assim tem um direito a si mesmo, outros são constrangidos moralmente para não matá-lo ou mutilar você (já que isso envolveria destruir ou danificar sua propriedade), ou para sequestrá-lo ou remover à força um de seus órgãos corporais para transplante em outra pessoa (já que isso envolveria roubar sua propriedade). Eles também são constrangidos a não forçá-lo contra sua vontade de trabalhar para os propósitos de outro, mesmo que esses propósitos sejam bons. Pois se você é dono de si mesmo, ele segue que você tem o direito de determinar se e como você usará seu corpo próprio e seus poderes, por exemplo, ou para trabalhar ou para se abster de trabalhar.

Até agora, tudo isso pode parecer bastante incontroverso. Mas o que se segue, na opinião de Nozick, é a surpreendente e radical conclusão de que a *tributação*, do tipo redistributivo em que os Estados modernos se engajam para financiar os vários programas do estado de bem-estar burocrático, é moralmente ilegítima. Equivale a uma espécie de *trabalho forçado*, para o Estado, então estrutura o sistema tributário que toda vez que você trabalha, uma certa quantidade de seu tempo de trabalho - o valor que produz a riqueza tirada de você à força via tributação - é tempo de trabalhar involuntariamente, de fato, para o Estado.

De fato, essa tributação equivale à *escravidão* parcial, pois ao dar a cada cidadão o direito a certos benefícios (previdência, previdência social, ou qualquer outra coisa), o Estado em vigor lhes dá um direito, um *direito*, a uma parte do produto do seu trabalho, que produz os impostos que

financiam os benefícios; cada cidadão, ou seja, torna-se tal sistema *um proprietário parcial de você* (uma vez que eles têm um direito parcial de propriedade em parte de você, ou seja, em seu trabalho). Mas isso é totalmente inconsistente com o princípio da auto propriedade.

Os vários programas do estado de bem-estar liberal moderno são, portanto, imorais, não apenas porque são ineficientes e incompetentemente administrados, mas porque fazem escravos dos cidadãos de tal estado. De fato, o único tipo de Estado que pode ser moralmente justificado é o que Nozick chama de *estado mínimo* ou "vigia noturno", um governo que protege indivíduos, via forças policiais e militares, da força, fraude e roubo, e administra tribunais de direito, mas não faz mais nada.

Em particular, tal Estado não pode regular o que os cidadãos comem, bebem ou fumam (uma vez que isso interferiria com seu direito de usar seus corpos próprios como quiserem), não pode controlar o que eles publicam ou leem (uma vez que isso interferiria com seu direito de usar a propriedade que adquiriu com seu trabalho próprio - por exemplo, imprimir prensas e papel - como quiserem), não pode administrar regimes obrigatórios de seguro social ou educação pública (uma vez que isso interferiria nos direitos dos cidadãos de usar os frutos de seu trabalho como desejam, na medida em que alguns cidadãos podem decidir que preferem colocar seu dinheiro em planos de educação privada e aposentadoria privada), e não podem regular a vida econômica em geral via leis de controle de salário mínimo e aluguel e afins (uma vez que tais ações não são apenas economicamente suspeitas - tendem a produzir mal consequências não intencionais como o desemprego e a escassez de moradias - mas violam os direitos dos cidadãos de cobrar o que quiserem pelo uso de sua própria propriedade).

b. Refutando o Anarquista

Pode-se pensar que, dadas as premissas de Nozick, *nenhum estado*, mínimo ou não, poderia ser justificado, que *o anarquismo* completo é o que realmente se segue da noção de auto propriedade. Para as atividades de um Estado mínimo precisaria ser financiado via tributação. Essa tributação também não equivaleria ao trabalho forçado e à escravidão parcial? Nozick acha que não. De fato, em sua opinião, verifica-se que, mesmo que exista uma sociedade anarquista, não só um Estado mínimo *poderia*, no entanto, surgir dela de uma forma que violasse os direitos de propriedade de ninguém, na verdade tal *Estado teria que vir a existir*.

Suponha que haja uma certa área geográfica em que nenhum Estado existe, e todos devem proteger seus próprios direitos à vida, liberdade e propriedade, sem depender de um governo e de sua polícia e militares para fazê-lo. Dado que isso seria caro, difícil e demorado, as pessoas, diz Nozick, inevitavelmente se uniriam para formar associações de proteção voluntária, concordando em se revezar na guarda dos bens uns dos outros, decidir coletivamente como punir os violadores de direitos, e assim por diante. Eventualmente, alguns membros desta comunidade anarquista decidiriam entrar no negócio de proteção em tempo integral, instituindo uma empresa privada que ofereceria serviços de proteção aos membros da comunidade em troca de uma taxa. Outros membros da comunidade podem começar a competir empresas, e um mercado livre se desenvolveria em serviços de proteção.

Inevitavelmente, argumenta Nozick, esse processo (através de uma espécie de mecanismo de "mão invisível" do tipo discutido pelos economistas) dará origem a uma única empresa dominante ou a uma confederação dominante de empresas. Para a maioria das pessoas

certamente julgará que, no que diz respeito à proteção de suas vidas e propriedades, nada menos que o maior e mais poderoso provedor de tal proteção fará, de modo que eles se reunirão para qualquer empresa que seja percebida como tal; e o efeito "bola de neve" que isso criará garantirá que essa empresa acabe com uma parcela esmagadora do mercado.

Mesmo que várias grandes empresas venham a ser, no entanto, elas provavelmente formarão uma espécie de associação dominante única de empresas. Pois haverá ocasiões em que os clientes de diferentes empresas entram em conflito entre si, um cliente acusando o outro de violar seus direitos, o outro insistindo em sua inocência. As empresas poderiam entrar em guerra por causa das reivindicações de seus respectivos clientes, mas isso seria caro, especialmente se (como é provável) tais conflitos entre clientes se tornassem frequentes. Mais viável seria um acordo entre as empresas para cumprir certas regras comuns para julgar disputas entre clientes e seguir com as decisões dos árbitros retidas pelas empresas para interpretar essas regras - instituir, ou seja, um tipo comum de sistema quase legal. Com o advento de uma agência de proteção tão dominante (ou confederação de agências) - uma organização composta essencialmente de análogos de forças policiais e militares e tribunais de justiça - nossa sociedade anarquista obviamente terá percorrido um longo caminho para evoluir um Estado, embora estritamente falando, esta agência ainda é uma empresa privada e não um governo.

Como a agência de proteção dominante lidará com *independentes* - *aqueles (relativamente poucos) indivíduos* que não mantêm nenhuma empresa de proteção e insistem em defender seus próprios direitos - que tentam fazer justiça aos de seus clientes que acusam de violações de direitos? Permitirá que eles tentem punir seus clientes como quiserem? Nozick argumenta que a agência dominante não permitirá isso e,

moralmente falando, não *deve*. Pois a agência foi contratada para proteger os direitos de seus clientes, e isso inclui o direito de não ser preso, julgado ou punido injustamente ou, quando realmente se é culpado de violação de direitos, ser punido mais severamente do que merece.

Claro, seus clientes podem realmente ser culpados; mas a questão é que, enquanto a agência dominante não sabe que é, não pode permitir que sejam punidos. A agência dominante deve, portanto, geralmente *proibir* os independentes de defender seus próprios direitos contra seus clientes; deve assumir o direito exclusivo de decidir qual de seus clientes é digno de punição, e que tipo de punição deve ser.

Ao fazê-lo, no entanto, assumiu uma das características definidoras de um Estado, ou seja, o monopólio do uso legítimo da força. Tornou-se o que Nozick chama de "estado ultra-mínimo". Ao fazê-lo, no entanto, a agência dominante parece ter comprometido os direitos dos independentes - pois embora tenha (justamente) proibido os independentes de exigir justiça sobre seus próprios clientes, para que não inflijam punições injustas, também os deixou incapazes de defender seus *próprios* direitos.

Para evitar cometer uma injustiça contra os independentes, então, a agência dominante ou estado ultra-mínimo deve *compensá-los* por isso - deve, ou seja, defender seus direitos *por* eles, fornecendo-lhes os serviços de proteção que oferece aos seus próprios clientes. Pode, diz Nozick, cobrar legitimamente por essa proteção, mas apenas o valor que eles teriam gasto de qualquer maneira em se defender.

O resultado final desse processo, porém, é que o Estado ultra-mínimo assumiu outra característica de um Estado, a disposição de proteção a *todos* dentro de suas fronteiras. Além disso, ao cobrar a todos por essa proteção, ela se envolve, de fato, em uma espécie de tributação

(embora essa tributação – e *somente* essa tributação – não viole os direitos de auto propriedade, pois os clientes originais da agência pagam *voluntariamente*, enquanto os clientes posteriormente, antes independentes, são cobrados apenas um valor que teriam gasto de qualquer maneira para proteção). O estado ultra-mínimo tornou-se, assim, um estado mínimo completo.

Um Estado mínimo inevitavelmente surgiria de uma sociedade originalmente anárquica, dadas as circunstâncias práticas e os requisitos morais – relativos à proibição de violação potencial de direitos de legítima defesa e compensação por essa proibição – vinculando qualquer agência que atue para fazer valer os direitos dos demais. E o faria de uma forma que violasse os direitos de auto propriedade de ninguém. Assim, o anarquista não pode ter nenhuma objeção de princípios a ele.

A concepção de Nozick sobre as origens do Estado é uma reminiscência da tradição do contrato social no pensamento político representado por Hobbes, Locke, Rousseau, e, no pensamento contemporâneo, Rawls. Pois na medida em que o Estado surge de um processo que começa com a retenção voluntária por indivíduos dos serviços de uma agência que inevitavelmente assumirá as características de um Estado, pode ser visto como resultado de uma espécie de contrato.

Os detalhes do processo de origem estatal na conta de Nozick são muito diferentes dos de outras contas de contrato social, no entanto; e, mais importante, para Nozick, ao contrário de outros teóricos de contratos sociais, os direitos individuais não *resultam*, mas existem *antes* de qualquer contrato social, e colocam severas restrições na forma que tal contrato pode tomar. Além disso, as partes do contrato na concepção de Nozick devem ser muito imaginadas sobre o modelo dos seres humanos como os conhecemos na "vida real", em vez de nos moldes dos agentes racionais

altamente abstratos deliberando por trás de um "véu de ignorância" no experimento de pensamento "posição original" de Rawls.

c. Justiça Distributiva

A maioria dos críticos do estado mínimo libertário não reclama que permite muito governo; eles dizem que isso permite muito pouco. Em particular, alegam que é necessário um Estado mais do que mínimo para cumprir os requisitos da justiça distributiva. O Estado, que é mantido (por, por exemplo, Rawls e seus seguidores), simplesmente deve se engajar na tributação redistributiva, a fim de garantir que uma distribuição justa de riqueza e renda obtenha na sociedade que governa. A resposta de Nozick a esta objeção constitui sua "teoria do direito" da justiça.

Falar sobre "justiça distributiva" é inerentemente enganoso, argumenta Nozick, na medida em que parece implicar que há alguma autoridade central que "distribui" para indivíduos ações de riqueza e renda que antes existem a distribuição, como se tivessem aparecido como "maná do céu". É claro que essa não é realmente a forma como tais ações surgem, ou vêm a ser "distribuídas", em tudo; na verdade, eles vêm a ser, e passam a ser mantidos pelos indivíduos que os detêm, apenas através dos esforços dispersos e transações desses inúmeros indivíduos, e os esforços e transações desses indivíduos lhes dão uma reivindicação moral sobre essas ações. Falar sobre a "distribuição da riqueza" encobre isso, e injustificadamente vieses a maioria das discussões de justiça distributiva em uma direção liberal socialista ou igualitária.

Uma teoria mais adequada da justiça seria, na opinião de Nozick, enumerar três princípios de justiça em participações. O primeiro seria um princípio de justiça na *aquisição*, ou seja, a apropriação de recursos naturais que ninguém jamais possuía antes. O princípio mais conhecido,

algum da qual Nozick parece endossar, é o consagrado na teoria da propriedade de Locke, segundo a qual uma pessoa (sendo um auto-proprietário) possui seu trabalho, e ao "misturar seu trabalho" com uma parte anteriormente desapropriada do mundo natural (por exemplo, reduzindo uma vara encontrada em uma floresta em uma lança) passa assim a possuí-la.

O segundo princípio seria um princípio de justiça na *transferência*, regendo a maneira como alguém poderia justamente vir a possuir algo anteriormente de propriedade de outro. Aqui Nozick endossa o princípio de que uma transferência de participações é apenas se e somente se for voluntária, um princípio que parece seguir do respeito pelo direito de uma pessoa de usar os frutos do exercício de seus talentos, habilidades e trabalho próprios como ele achar melhor. O princípio final seria um princípio de justiça na *retificação*, regendo os meios adequados de fixar injustiças passadas em aquisição e transferência.

Qualquer um que tenha conseguido o que ele tem de uma maneira consistente com esses três princípios teria, diz Nozick, nesse sentido, ter *direito* a ele – pois, por ele ter respeitado esses princípios, ninguém tem motivos para reclamação contra ele. Isso nos dá a teoria do direito de Nozick de justiça distributiva: uma distribuição da riqueza obtida em uma sociedade como um todo é uma distribuição justa se todos naquela sociedade têm direito ao que ele tem, ou seja, tem suas participações de acordo com os princípios de aquisição, transferência e retificação. E é, portanto, igual ou desigual, e, de fato, por mais "justo" ou "injusto" que possa parecer intuitivamente. As teorias padrão da justiça distributiva, diz Nozick, são teorias ahistóricas de "estado final" ou "resultado final", exigindo que a distribuição da riqueza em uma sociedade tenha uma certa estrutura, por exemplo, uma estrutura igualitária (independentemente de

como a distribuição surgiu ou como as pessoas conseguiram o que têm); ou são teorias históricas que exigem que a distribuição se encaixe em um certo padrão refletindo circunstâncias históricas como quem trabalhou mais duro ou quem merece mais.

A teoria do direito da justiça é histórica, mas não padronizada: A justiça de uma distribuição é de fato determinada por certas circunstâncias históricas (contrárias às teorias do estado final), mas não tem nada a ver com a adequação de qualquer padrão que garanta que aqueles que trabalharam mais duro ou são mais merecedores tenham mais ações. O que importa é apenas que as pessoas consigam o que têm de uma maneira consistente com os três princípios da justiça em explorações, e isso é totalmente compatível com algumas pessoas tendo muito mais do que outras, trabalhadores azarados tendo menos do que preguiçosos, mas mais sortudos, indivíduos moralmente repulsivos com rendimentos mais altos que santos, e assim por diante.

Nozick ilustra e defende a teoria do direito em uma famosa experiência de pensamento envolvendo o jogador de basquete Wilt Chamberlain. Imagine uma sociedade em que a distribuição da riqueza se encaixe em uma determinada estrutura ou padrão favorecido por uma concepção de justiça sem direito – suponha, para manter as coisas simples, que seja uma distribuição igualitária, e chamá-la de D1. O oponente de Nozick deve, naturalmente, garantir que *esta* distribuição é justa, já que Nozick permitiu que o próprio oponente a determinasse. Agora suponha que entre os membros desta sociedade está Wilt Chamberlain, e que ele tem como condição de seu contrato com sua equipe que ele vai jogar apenas se cada pessoa que vem ver o jogo coloca 25 centavos em uma caixa especial no portão da arena esportiva, cujo conteúdo irá para ele.

Suponha ainda que ao longo da temporada, um milhão de fãs decidam pagar os 25 centavos para vê-lo jogar.

O resultado será uma nova distribuição, D2, na qual Chamberlain agora tem US\$ 250.000, muito mais do que qualquer outro - uma distribuição que, assim, quebra o padrão original estabelecido em D1. Agora, d2 é justo? Chamberlain tem direito ao dinheiro? A resposta para essas perguntas, diz Nozick, é claramente "Sim". Para todos em D1 era, por hipótese, direito ao que ele tinha; não há injustiça no ponto de partida que levou até D2. Além disso, todos que desistiram de 25 centavos na transição de D1 para D2 o fizeram *voluntariamente*, e, portanto, não tem motivos para reclamação; e aqueles que não queriam pagar para ver Chamberlain jogar ainda têm seus 25 centavos, então eles não têm motivos para reclamação também. Mas então *ninguém* tem motivos para uma denúncia de injustiça; e, portanto, *não há* injustiça.

O que isso mostra, na opinião de Nozick, é que todas as teorias de justiça sem direito são falsas. Para todas essas teorias afirmam que é uma condição necessária para uma distribuição ser apenas que ela tenha uma certa estrutura ou se encaixe em um determinado padrão; mas o exemplo de Wilt Chamberlain (que pode ser reformulado para que o D1 seja, em vez de uma distribuição igualitária, uma distribuição de acordo com trabalho duro, deserto ou qualquer outra coisa) mostra que uma distribuição (como d2) pode ser apenas mesmo que *não* tenha uma estrutura ou padrão específico.

Além disso, o exemplo mostra que "a liberdade perturba padrões", que permitir que os indivíduos usem livremente suas participações como quiserem destruirá inevitavelmente qualquer distribuição defendida por teorias sem direito, sejam elas socialistas, liberais igualitárias ou alguma outra teoria de distribuição. E o corolário disso é que *os padrões* destroem

a *liberdade*, que tenta impor um padrão ou estrutura distributiva particular ao longo do tempo envolverá necessariamente níveis intoleráveis de coerção, proibindo os indivíduos de usar os frutos de seus talentos, habilidades e trabalho como bem entenderem. Como Nozick diz, "a sociedade socialista teria que proibir atos capitalistas entre adultos consentidos". Este não é apenas um lamentável efeito colateral da busca para alcançar uma distribuição justa da riqueza; é uma injustiça positiva, pois viola o princípio da auto propriedade.

A justiça distributiva, devidamente compreendida, não requer uma redistribuição da riqueza; na verdade, proíbe tal redistribuição. Assim, o Estado mínimo, longe de ser inconsistente com as exigências da justiça distributiva, é, na verdade, o único meio certo de assegurar essas demandas.

d. Utopia

O Estado mínimo pode parecer, mesmo para aqueles simpáticos aos argumentos para ele, fazer uma visão bastante austera da vida política. Mas Nozick insiste que devemos vê-lo como "inspirador, bem como certo". De fato, o estado mínimo constitui, em sua opinião, uma espécie de *utopia*. Pois, entre todos os modelos de ordem política, só possibilita a tentativa de concretizar a visão de *cada* pessoa e grupo sobre a boa sociedade. Muitas vezes se pensa que o libertinismo implica que todos devem viver de acordo com um ethos capitalista laissez faire, mas não é assim; requer apenas que, seja qual for o ethos que se está comprometido, não imponha-o à força a ninguém sem o seu consentimento. Se alguns indivíduos ou grupos querem viver de acordo com princípios socialistas ou igualitários, eles são livres para fazê-lo no que diz respeito a Nozick; na verdade, eles podem até estabelecer uma comunidade, de qualquer

tamanho, dentro dos limites do estado mínimo, e exigir que todos que vêm viver dentro dela devem concordar em ter uma parte de sua riqueza redistribuída. Tudo o que eles estão proibidos de fazer é *forçar as* pessoas a se juntarem ou contribuírem para o estabelecimento de uma comunidade que não queira fazê-lo.

O Estado mínimo constitui, portanto, um "quadro para a utopia" – um sistema abrangente dentro dos limites dos quais qualquer número de visões utópicas sociais, morais e religiosas pode ser realizado. Assim, fornece uma maneira para as pessoas, mesmo de pontos de vista radicalmente opostos – socialistas e capitalistas, liberais e conservadores, ateus e crentes religiosos, sejam judeus, cristãos, muçulmanos, budistas, hindus – para tentar implementar suas concepções de como a vida deve ser vivida, dentro de suas *próprias* comunidades, enquanto vivem lado a lado na paz. Isso nos dá, na opinião de Nozick, mais uma razão para endossá-la.

3. Epistemologia

As contribuições mais influentes de Nozick para a filosofia fora da teoria política foram na epistemologia e na metafísica da identidade pessoal. No caso do primeiro, ele é mais conhecido por sua versão de uma teoria "externalista" do conhecimento, desenvolvida em seu segundo livro, *Explicações Filosóficas* (1981).

Teorias tradicionais de conhecimento sustentam que um conhecedor S conhece uma proposição p se e somente se S acredita p, p é verdade, e S é justificado em acreditar p.

A terceira condição sempre foi a mais problemática: a possibilidade lógica de cenários céticos em que o pretenso conhecedor é a infeliz vítima de um demônio onipotente, onisciente e enganador cartesiano, ou um

cérebro em um tanque ligado por cientistas loucos a um supercomputador de realidade virtual alimentando-o de alucinações sem parar, ameaçam tornar impossível a justificativa de quase qualquer crença. Exemplos do tipo que ficou famoso por Edmund Gettier – em que S tem uma crença verdadeira justificada (digamos, uma crença de que agora são 5:00, com base no olhar de S para um relógio próximo) que, no entanto, não equivale plausivelmente ao conhecimento (digamos, porque o relógio está quebrado, e apenas por acaso passa a exibir o tempo correto) – também lançam dúvidas sobre a adequação da análise tradicional do conhecimento, o que quer que se diga sobre a ameaça do ceticismo.

Essas supostas inadequações na visão tradicional do conhecimento são frequentemente ditas por seus críticos para decorrer de seu "internalismo" – a suposição de que os fatores que justificam a reivindicação de conhecimento de S devem ser fatores dos quais S está ciente: fatores internos ao conjunto de suas crenças conscientes.

Mas essas inadequações podem, argumenta-se, ser remediadas adotando uma perspectiva *externalista*, em vez disso, sobre as quais os fatores que justificam a crença de S, e torná-lo *conhecimento* genuíno em vez de mera crença, podem muito bem ser fatores dos quais S é totalmente inconsciente, e que são externos aos seus processos cognitivos conscientes. Um desses fatores (ênfatisados por versões "reliabilistas" do externalismo) pode ser uma crença ter sido produzida por um mecanismo confiável de produção de crenças: um mecanismo da existência e das operações das quais S pode ser totalmente ignorante.

A contribuição única de Nozick para a abordagem externalista é sugerir que as condições que fazem a verdadeira crença de S de que p contar como conhecimento são os contrafactuais: (a) que eram p não verdadeiros S não acreditaria (a condição de "variação"), e (b) que eram p

ainda verdade em circunstâncias um pouco diferentes, S ainda acreditaria nisso e não acreditaria que não-p (a condição de "adesão"). Uma crença que satisfaz essas condições é aquela que, na expressão de Nozick, "rastrea a verdade". (S acredita que são 5:00 no exemplo acima não iria conseguir cumprir essas condições, e assim não consegue rastrear a verdade: se tivesse sido de fato 4:55 quando S olhou para o relógio quebrado, ele ainda teria acreditado que é 5:00; e se o relógio tivesse sido parado às 4:55 em vez disso, S não acreditaria que são 5:00, e de fato acreditaria que não são 5:00.)

Nozick aplica esta análise para responder ao ceticismo da seguinte forma. Devemos admitir ao cético que S não pode saber que ele não é de fato um cérebro em um tanque, por sua crença de que ele não é não é aquele que rastrea a verdade (uma vez que a condição de variação não pode ser atendida – se não fosse verdade que S não é um cérebro em um tanque, S ainda acreditaria que ele não é). Mas embora isso possa parecer dar a loja ao ceticismo, na verdade não.

Para o que o cético afirma ameaçar são crenças cotidianas, como, por exemplo, a crença de S de que ele está dirigindo em seu carro – pois, obviamente, se S é realmente um cérebro em um tanque, ele *não está* realmente dirigindo em seu carro. Nozick argumenta que S *pode* realmente saber que ele está dirigindo e saber que se ele está dirigindo, então ele não é um cérebro em um tanque, *mesmo* que ele não pode saber que ele não é um cérebro em um tanque. Pois pode muito bem ser que a crença de S de que ele está dirigindo rastrea a verdade (pode, por exemplo, ser produzido por um processo confiável de formação de crenças) mesmo que sua crença de que ele não é um cérebro em um tanque não; e se assim for, então é pelo menos possível, contra o cético, saber, por exemplo, que um está dirigindo no carro. Ao tomar essa

posição, Nozick famosamente, e controversamente, nega o que é conhecido entre os epistemólogos como o "princípio de encerramento", o princípio de que se S sabe que p e que p implica q, então S sabe que q.

4. Identidade Pessoal

A contribuição de Nozick para o debate sobre identidade pessoal é sua teoria de "continuação mais próxima", também apresentada em *Explicações Filosóficas*. Quebra-cabeças filosóficos sobre identidade pessoal surgem de vários experimentos de pensamento bizarros que parecem apresentar possibilidades lógicas genuínas. Por exemplo, há o famoso exemplo de Locke sobre o príncipe e o sapateiro, onde o homem que acorda no corpo do sapateiro uma manhã parece ter todas as memórias do príncipe, e nenhuma das memórias do sapateiro. Então, *quem é* o homem no corpo do sapateiro, o príncipe ou o próprio sapateiro? Ou podemos imaginar uma pessoa A entrando em uma máquina de teletransporte do tipo descrita em histórias de ficção científica, e, devido a alguma falha na operação da máquina, não uma, mas *duas* pessoas semelhantes a A, chamá-las de B e C, aparecendo no local onde a máquina deveria enviar A. Que, se for qual for, é o "real" A?

A resposta de Nozick a tais perguntas é que é a pessoa mais tarde que "continua mais de perto" a anterior que é a que é verdadeiramente idêntica à última. O que conta como proximidade neste contexto não é suscetível a uma resposta simples, cortada e seca. Se tomarmos propriedades psicológicas para serem de maior importância para a personalidade do que as corporais, o mais próximo continuante do príncipe no exemplo de Locke seria o homem que acorda no corpo do sapateiro, mesmo que ele não tenha nenhum dos traços corporais do príncipe (e, de fato, mesmo que o corpo do príncipe ainda possa existir, e

especialmente se alguém mais – o sapateiro, dizer – parece estar no corpo do príncipe agora).

Se, em vez disso, tomarmos propriedades corporais como de maior importância, então o mais próximo continuador do príncipe seria a pessoa no corpo do príncipe, quaisquer memórias, se houver, essa pessoa tem. De qualquer forma, parte do que conta como contribuinte para a proximidade é, na visão de Nozick, ser determinada pela própria autoconcepção de uma pessoa, pelo que uma pessoa em si leva para ser mais importante para sua identidade.

E o caso em que dois ou mais indivíduos parecem igualmente próximos de uma pessoa anterior, como no exemplo do transportador? Aqui, a opinião de Nozick é que, neste último caso, *nem* B *nem* C são idênticos a A – uma vez que não há um único continuador *mais próximo* – e, portanto, A não existe mais; embora tivesse apenas *uma* pessoa chegou no local para o qual a máquina deveria enviar A, A *teria* continuado a existir. A identidade pessoal depende, assim, em parte de fatores extrínsecos à própria pessoa.

5. Conclusão

Nozick também contribuiu para outras áreas da filosofia, desenvolvendo uma complexa teoria da racionalidade em *A Natureza da Racionalidade* (1993) e meditando sobre o significado da vida em *A Vida Examinada* (1989), embora essas obras não tenham recebido nada como a atenção conquistada pela *Anarquia, Estado e Utopia*. Mas seu trabalho em epistemologia e metafísica tem sido quase tão controverso quanto seu trabalho na filosofia política, e gerou uma literatura tão grande. O tempo dirá se controvérsia semelhante será gerada por seu trabalho final, *Invariâncias*, em que desenvolveu uma teoria da realidade objetiva na

qual a marca do objetivamente real ou verdadeiro, seja na ciência, na metafísica ou na ética, é a "invariância sob transformações", propriedade do tipo exibida pelas relações entre os números que usamos para medir a temperatura, relações que permanecem constantes ou "invariantes" se usamos as escalas Fahrenheit ou centígradas, apesar das várias diferenças que essas escalas exibem em outros aspectos.

De qualquer forma, é quase certo que é a defesa do libertário de Nozick que será sua contribuição mais significativa para a filosofia. Veja também a Filosofia Política de Robert Nozick.

6. Referências e Leitura Suplementar

- G.A. Cohen, *Auto-Propriedade, Liberdade e Igualdade* (Nova York: Cambridge, University Press, 1995)
- Edward Feser, *On Nozick* (Belmont, CA: Wadsworth, 2003)
- Simon Hailwood, *Explorando Nozick: Além da Anarquia, Estado e Utopia* (Sydney: Avebury, 1996)
- A.R. Lacey, *Robert Nozick* (Acumen Publishing Ltd., 2001)
- Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia* (Nova Iorque: Livros Básicos, 1974)
- Robert Nozick, *Explicações Filosóficas* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1981)
- Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations* (Nova York: Simon e Schuster, 1989)
- Robert Nozick, *A Natureza da Racionalidade* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993)

- Robert Nozick, *Quebra-Cabeças Socráticos* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)
- Robert Nozick, *Invariâncias: A Estrutura do Mundo Objetivo* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2001)
- Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick: Ensaios sobre Anarquia, Estado e Utopia* (Totowa, NJ: Rowman e Littlefield, 1991)
- David Schmidtz, ed., *Robert Nozick* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002)
- Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991)

Informações do autor

Edward Feser

Pasadena City College

U. S. A.

ELIZABETH ANSCOMBE

Elizabeth Anscombe, ou Miss Anscombe (1919-2001), como era conhecida, foi uma importante filósofa do século XX e uma das mais importantes filósofas de todos os tempos. Católica convicta e tradutora de algumas das obras mais importantes de Ludwig Wittgenstein, ela foi uma pensadora influente e original na tradição católica e no estilo wittgensteiniano. Embora tenha trabalhado em quase todas as áreas da filosofia, ela é mais conhecida pelos filósofos hoje por seu trabalho sobre ética e filosofia da ação. Fora da filosofia, ela é mais conhecida por suas visões conservadoras sobre ética sexual, que inspiraram várias organizações estudantis, chamando-se "Sociedade Anscombe", promovendo a castidade e o casamento tradicional. Ela também é conhecida por sua oposição ao uso de armas atômicas no final da Segunda Guerra Mundial.

Na ética, seu trabalho mais importante é o artigo "Filosofia Moral Moderna". O interesse contemporâneo na teoria da virtude pode ser atribuído diretamente a este artigo, que apresentou três teses: que todos os principais filósofos morais britânicos de Henry Sidgwick em diante eram essencialmente os mesmos (isto é, consequencialistas); que os conceitos de obrigação moral, o uso da palavra *dever* com um sentido moral especial e noções relacionadas são prejudiciais e devem ser abandonados; e que devemos parar de fazer filosofia moral até que tenhamos uma filosofia adequada da psicologia. Seu trabalho sobre ação, encontrado principalmente em seu pequeno livro *Intenção*, foi um passo na direção dessa filosofia.

ÍNDICE

1. Vida
2. A Primeira Pessoa
3. Causalidade
4. Intenção
5. Consequencialismo
6. Obrigação Moral
7. Ética Militar
8. Ética Sexual
9. Referências e Leitura Adicional
 - a. Trabalhos Primários
 - b. Trabalhos Secundários

1. Vida

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe nasceu em 18 de março de 1919, em Limerick, Irlanda. Seus pais, Allen Wells Anscombe e Gertrude Elizabeth Anscombe (nascida Thomas), eram britânicos, mas viviam na Irlanda porque seu pai servia lá como oficial do exército britânico. Quando eles voltaram para a Grã-Bretanha, ele era professor, ensinando ciências no Dulwich College, em Londres. A própria Anscombe foi para a Sydenham High School, graduando-se em 1937. Enquanto estava lá, ela se interessou pelo catolicismo e se converteu ainda adolescente.

Ela estudou clássicos e filosofia no St. Hugh's College, em Oxford, graduando-se com honras de primeira classe em 1941. Mais tarde naquele ano, ela se casou com o filósofo Peter Geach, que ela conheceu em seu primeiro ano em Oxford, após uma missa em Blackfriars. Eles tiveram sete filhos.

Depois de mais um ano no St. Hugh's como estudante de pesquisa, ela se mudou para o Newnham College, em Cambridge, onde recebeu uma bolsa de pesquisa. Em Cambridge, ela conheceu Ludwig Wittgenstein e assistiu a suas palestras, continuando a fazê-lo mesmo depois de voltar para Oxford, para receber uma bolsa de pesquisa no Somerville College em 1946. Mais tarde, ela teve uma bolsa de ensino lá até 1970, quando se tornou Professora de Filosofia na Universidade de Cambridge. Ela permaneceu lá até se aposentar do ensino em 1986.

Wittgenstein morreu em 1951, tendo nomeado Anscombe como um dos três executores literários de seu patrimônio. Sua tradução para o inglês de suas *Investigações Filosóficas* foi publicada em 1953. Em 1956, por causa do presidente Truman ter autorizado os bombardeios de Hiroshima e Nagasaki, ela publicamente, mas sem sucesso, se opôs à Universidade de Oxford concedendo-lhe um diploma honorário. Este foi o início do período mais frutífero de sua carreira, talvez porque ela foi movida por um sentimento de indignação que um homem que autorizou deliberadamente o bombardeio de não-combatentes pudesse ser tão honrado. Seu livro de estudo sobre a natureza da ação intencional foi publicado no ano seguinte, seguido pela crítica "Filosofia Moral Moderna" no ano seguinte.

Sua palestra inaugural na Universidade de Cambridge em 1971 sobre "Causalidade e Determinação" agora também é considerada uma espécie de clássico e refere-se a alguns pontos levantados em *Intenção*. Anscombe morreu em Cambridge em 5 de janeiro de 2001.

2. A Primeira Pessoa

De uma maneira tipicamente wittgensteiniana, Anscombe argumentou que algumas teses metafísicas são o resultado de sermos enganados pela gramática. Seu trabalho sobre a primeira pessoa do

singular é um bom exemplo dessa forma de lidar com problemas filosóficos. Em seu ensaio "A Primeira Pessoa", Anscombe argumenta que a palavra *eu* não é normalmente usada para se referir a um objeto e, portanto, não se refere a uma alma ou mente não física, mas também não se refere a um corpo físico. A palavra *eu* não é um nome que eu chamo de mim mesmo. Não é um nome, mesmo que possa parecer um.

Se houver alguma dúvida sobre quem quebrou um vaso, é possível que se engane sobre quem foi e se engane até mesmo sobre a própria pessoa que o fez. Por exemplo, você pode pensar que o cutucou, mas percebe (talvez depois de assistir a uma gravação de vídeo) que, embora tenha chegado perto, foi outra pessoa que o derrubou. Quando nos referimos a uma pessoa podemos, então, identificar erroneamente a pessoa em questão. Mas se eu pensar comigo mesmo "Eu me pergunto o que está acontecendo?" então tal erro de identificação não é possível. Isso não pode ser porque *eu* refere-se ao meu corpo e meu corpo é sempre fácil de identificar, porque pode-se identificar erroneamente de quem foi o corpo que fez isso ou aquilo. Anscombe aponta que alguém pode estar em estado de privação sensorial e, portanto, totalmente inconsciente de seu corpo (não do fato de ter um corpo, é claro, mas do próprio corpo - *ex hypothesi*, a consciência de seu corpo, neste caso, é temporariamente inexistente).

Se *eu me* referir a qualquer coisa que não possa ser identificada erroneamente, de forma que nenhum erro ou falha de referência seja possível, então parece que René Descartes estava certo e *eu* só pode se referir a uma coisa pensante não física, o "pensamento que pensa este pensamento" (Anscombe 1981b, p. 31), que pode não ser o mesmo pensamento que qualquer pensamento anterior. De acordo com

Anscombe, isso é um absurdo que mostra que *não* posso ser uma expressão referencial.

A razão pela qual David Hume procurou sem sucesso por si mesmo (encontrando, em vez disso, apenas um feixe de impressões e ideias) é que de fato não existe nenhum eu, nenhuma coisa a que *me* refiro, porque não *me* refiro a nada (nem mesmo a um feixe). É por isso que não pode haver erro de identificação: não há identificação alguma, então não pode dar errado. Para dizer se estou de pé ou não, não preciso (em circunstâncias normais) olhar. De acordo com Anscombe, isso ocorre porque *eu* não se refere a nada que eu possa ver (ou sentir de qualquer outra forma). O conhecimento do que se está fazendo, assim como o conhecimento das próprias opiniões, não é observacional. Se se referisse a um objeto, portanto, o objeto em questão deveria ser aquele que pudesse ser identificado sem ser observado por meio dos sentidos. A única maneira de evitar o absurdo cartesiano, portanto, como Anscombe o vê, é negar que a primeira pessoa do singular se refira a qualquer coisa. É uma palavra com um uso, mas sem referência. A incapacidade de apreciar essa característica gramatical, ela afirma, é o que leva ao pântano metafísico de Descartes, Hume e outros que especularam sobre a identidade do eu.

3. Causalidade

Como Wittgenstein, Anscombe estava preocupada com a cultura ao seu redor. Seu trabalho sobre causalidade é um ataque a uma concepção de causalidade que, segundo ela, “ajuda a formar um estado de espírito que é característico de toda a nossa cultura” (Anscombe, p. 133). Neste ensaio ela rejeita a então (e talvez ainda) visão dominante, que vem de Hume, que a causa de algum efeito deve necessitar dele ou então estar conectada a ele por alguma lei. Ela não nega que os eventos são causados,

mas quer insistir que geralmente é possível que as coisas deem errado. Um incendiário pode usar gasolina suficiente para incendiar uma casa sem que o incêndio da casa seja necessário para este ato. Algo pode acontecer para estragar seus planos. E o que esse algo pode ser não pode ser especificado de antemão ou em geral, porque pode ser todo tipo de coisa.

Isso significa que qualquer lei causal ligando uma causa C com um efeito E terá que ser da forma: Se C então E, *outras coisas sendo iguais*. Muitas vezes outras coisas não são iguais, e é por isso que o movimento dos planetas é relativamente fácil de prever, mas os movimentos dos animais, por exemplo, são impossíveis de prever. Na prática, é impossível porque nunca temos informações suficientes sobre o ambiente do animal (um esquilo pode passar correndo, desviando o animal de seu curso), a química do cérebro (simplesmente ainda não sabemos exatamente como o cérebro funciona) e assim por diante, mas também pode ser impossível mesmo em teoria, dados os efeitos dos eventos no nível quântico. Estes podem, afinal, transbordar para o nível dos objetos visíveis, já que, para dar um dos exemplos do próprio Anscombe, um contador Geiger poderia ser conectado a uma bomba para que a bomba explodisse em algum momento impossível de determinar, dependendo sobre radiação ionizante. A explosão seria então causada, mas não de uma forma que pudesse, mesmo em princípio, ser prevista.

Da mesma forma, argumenta Anscombe, se eu contrair uma doença depois de ter sido exposto a ela, é fácil ver o que causou minha doença. Mas se tudo o que eu soubesse fosse que havia sido exposto à doença, então muito possivelmente ninguém seria capaz de dizer se eu ficaria doente. É muito mais fácil rastrear um efeito até sua causa do que ler os efeitos supostamente inevitáveis de qualquer causa potencial. Podemos,

portanto, saber que uma coisa causou outra sem conhecer qualquer lei verdadeira envolvendo uma conexão necessária entre eventos de um tipo geral e eventos de outro.

Às vezes é dito que não se pode observar a causalidade, porque observamos os eventos, mas não a necessidade com a qual acreditamos que eles estejam conectados. Anscombe afirma que observamos bebendo, vocalizando, cortando e quebrando, e que tudo isso parece ser um tipo de causalidade. Se um gato bebe um pouco de leite, então a ação do gato fez com que o leite saísse do pires. Se um alfaiate corta algum tecido, parece perfeitamente possível ver a causa da divisão do tecido. Qualquer um que negue isso, sugere Anscombe, o faz com base em um preconceito ou teoria filosófica sobre observação e causalidade. Eles não acreditam na teoria, como poderiam pensar, porque a reflexão imparcial sobre a experiência nos diz que esse tipo de teoria é verdadeiro.

4. Intenção

Se cada pedacinho do comportamento humano fosse determinado por leis causais, então poderia parecer que a diferença entre os resultados intencionais e não intencionais da ação não importaria. Pois se o determinismo é verdadeiro, pensam algumas pessoas, então não somos livres para agir de uma forma ou de outra e atribuir responsabilidade pelas ações não faz sentido. Nesse caso, parece que apenas as consequências importam. Anscombe rejeita tanto o determinismo quanto o consequencialismo. Seu livro *Intenção* visa lançar luz sobre o conceito de intenção e, portanto, sobre a ação (intencional), e a diferença entre ação intencional, racional e comportamento não racional. Embora não seja fácil de entender, tem sido extremamente influente. Donald Davidson, por

exemplo, chamou-o de o mais importante trabalho filosófico sobre a ação desde Aristóteles.

Todos os tipos de movimentos ocorrem no mundo, mas apenas alguns são contados como comportamento dos agentes. Por sua vez, apenas parte desse comportamento é contado como ação. Por exemplo, eu poderia me revirar durante o sono, e isso normalmente seria considerado um comportamento humano, mas ninguém pensaria em me perguntar por que eu rolei em algum momento específico ou estremeci minha perna apenas assim. Em certo sentido, essas não são coisas que eu fiz. Minha perna estremeceu, meu corpo se mexeu, mas eu realmente não tinha voz no assunto e, portanto, não teria resposta para uma pergunta sobre o motivo de me mover dessa maneira. Eu poderia explicar a causa, mas não estaria em uma posição melhor do que qualquer outra pessoa para fazê-lo, a menos que eu fosse algum tipo de especialista em fisiologia humana.

A ação não é assim: faz sentido perguntar a alguém por que fez o que fez. Ao fazer essa pergunta, estamos tipicamente perguntando sobre a intenção deles, ou seja, o que eles achavam que estavam fazendo e qual era o propósito deles ao fazê-lo. Em certo sentido, então, as questões sobre a intenção são questões sobre o significado das ações. Isso os separa das questões sobre as causas, pois posso não saber o que me fez dormir tão inquieto, mas não posso ser tão ignorante quanto às minhas intenções. Eu poderia supor que a desidratação me fez dormir mal, mas se eu me levantar para beber um pouco de água, não é *hipótese* da minha parte que estou indo para a cozinha pegar algo para beber. Também não é uma previsão sobre o que espero que aconteça quando chegar à cozinha. É uma declaração de fato sobre o que estou fazendo agora: indo para a cozinha beber um pouco de água. Outras descrições do meu

comportamento podem ser igualmente verdadeiras. Por exemplo, que estou colocando um pé na frente do outro, fazendo o assoalho ranger, e assim por diante. Mas a declaração da minha intenção, do que penso estar fazendo, provavelmente será a mais esclarecedora para quem quer entender o que estou fazendo (o que está intimamente relacionado à questão de por que estou fazendo isso). Se estou falhando em atingir meu objetivo, pode ser ainda mais útil saber qual era esse objetivo, pois não será tão claramente visível quanto nos casos em que o atingi.

A “classe de ações intencionais é uma subclasse”, de acordo com Anscombe, da “classe de coisas conhecidas sem observação” (Anscombe 2000, pág. 14). Ações intencionais são aquelas feitas por algum motivo, ações sobre as quais faz sentido perguntar “Por quê?” e esperar uma resposta que não seja meramente causal, mas que explique o significado que a ação teve para o agente. A intenção em si não é uma causa porque as causas (por exemplo, um tijolo atingindo uma janela) são distintas de seus efeitos (por exemplo, a quebra de uma janela), enquanto as ações intencionais não são distintas das intenções que elas incorporam. Para ver este ponto com mais clareza, imagine um alpinista que perde a vontade de viver e então se solta da rocha e cai para a morte. Isso foi intencional, um ato de suicídio.

Agora imagine que ele simplesmente perde o controle e cai. Isso não é intencional e não é suicídio, mas um trágico acidente. Agora imagine que ele tenha um impulso suicida momentâneo. Chocado com esse pensamento, ele perde a concentração e o solta, caindo para a morte. Essa queda foi causada por um pensamento de suicídio, talvez até por uma intenção de cometer suicídio, mas ainda assim foi um acidente, causado por um choque e não realizado deliberadamente. Portanto, ações

intencionais não são comportamentos causados por intenções. A intenção é uma parte ou um aspecto do ato, não um evento anterior que o causa.

Uma queda acidental não será julgada moralmente por ninguém, mas algumas pessoas consideram o suicídio um pecado. Da mesma forma, em geral, tendemos a pensar no comportamento não intencional como amplamente irrelevante para a ética, enquanto as ações intencionais são exatamente o que a ética costuma ser considerada. Esta é uma das razões pelas quais importa o que é intenção e como as ações intencionais são compreendidas. Outra é que, uma vez que as ações intencionais estão tão intimamente ligadas à pergunta "Por quê?", entender a intenção nos ajuda a entender o que está acontecendo ao nosso redor.

Geralmente as pessoas agem por motivos, e esses motivos têm a ver com o que parece bom para os agentes em questão. Nem tudo que parece bom realmente é bom, é claro, mas nem tudo pode parecer bom. *Se a razão* de alguém, pois, atuar é colocar todos os seus livros verdes em um telhado, então, conhecendo esse motivo, não entendemos por que ele está se comportando como o faz. Seu comportamento é tão ininteligível quanto seria se não tivéssemos sido informados de seu motivo. Assim, o comportamento de nossos semelhantes só é inteligível se pudermos relacioná-lo e o fizermos com uma certa gama limitada de ideias sobre o que pode ser considerado bom. Podemos ver aqui um pouco da conexão que Anscombe acredita existir entre questões metafísicas e questões éticas.

Talvez isso explique por que as intenções importam, mas o que são intenções? Podemos pensar neles como objetos, estados ou eventos mentais que dão origem a certos tipos de comportamento, mas Anscombe rejeita essa visão. Se uma intenção fosse um objeto ou evento mental que causasse ações mais ou menos da mesma forma que um dominó caindo

causa a queda de outro dominó, então pareceria bem possível ignorar as próprias intenções. Eu poderia tentar adivinhar ou formular hipóteses sobre a intenção que me levou a fazer isto ou aquilo, mas talvez apenas algum tipo de escaneamento cerebral resolveria o assunto. E talvez estejamos errados às vezes sobre nossas intenções, especialmente se nos esquecemos ou temos motivações subconscientes. No entanto, parece implausível sugerir que normalmente não sabemos exatamente quais são nossas intenções. Pretendemos ir ao supermercado e, com certeza, é exatamente isso que fazemos.

Outro problema com a ideia de que as intenções são causas é que parece não haver razão em teoria para que o que age como causa em uma pessoa não possa atuar em outra, mas esse não parece ser o caso das intenções. Não se pode pretender fazer algo do qual não se tem concepção, mas pode-se (pelo menos em princípio) ser levado a fazer tal coisa. Uma criança não pode ter a intenção de abrir a Bolsa de Valores de Nova York, mas, se a abertura for feita pelo toque de uma campainha, ela pode ser induzida a fazê-lo, seja pelo movimento da mão do bebê ou por alguma cadeia de eventos em seu cérebro. Pode ser que ela pretenda apenas tocar a campainha, mas não pretende abrir as transações financeiras do dia. Não tem ideia de que existem coisas como transações financeiras.

Se quisermos entender o comportamento de outras pessoas, não apenas não podemos olhar para as causas de seu comportamento (já que, por um lado, não podemos ver dentro de seus cérebros), mas tentar fazê-lo seria um erro. Precisamos saber o que eles pensam estar fazendo, como eles entendem suas ações. E esse conhecimento não vem da observação de seu próprio comportamento. Sabemos sem olhar o que pensamos estar fazendo, o que estamos tentando alcançar e assim por diante. Nesse

sentido sabemos o que estamos fazendo mesmo que de fato algo esteja dando errado e não estejamos fazendo o que pretendemos fazer. Por exemplo, alguém pode querer escrever o nome de Anscombe em um quadro-negro. Imagine que, sem ela saber, o quadro foi lavado recentemente e nenhum giz vai aderir a ele. Sem olhar para o que ela está escrevendo, ela segue em frente e escreve “Anscombe” no quadro. Ou assim ela pensa. Na verdade, nada está sendo escrito. Em certo sentido, então, ela não está escrevendo nada e se ela pensa que está, então ela está errada. Por outro lado, ela está fazendo algo.

E a melhor maneira de entender o que é isso seria perguntar a ela e ouvir sua resposta com sinceridade: “estou escrevendo *Anscombe* no conselho”. Então entenderíamos por que ela está segurando um pedaço de giz e movendo a mão dessa maneira. Se ela dissesse que estava *tentando* escrever *Anscombe* no quadro, isso poderia ser mais preciso, mas também seria enganoso. Isso sugeriria que ela sabia que a tarefa não seria fácil e talvez estivesse empurrando o giz com mais força do que o normal para tentar fazer com que o giz grude nele. Mas ela não está tentando nesse sentido, não mais do que normalmente tentamos fazer as coisas que fazemos. Nós apenas as fazemos. Nesse sentido, então, sabemos o que estamos fazendo porque conhecemos nossas intenções, e não precisamos olhar e ver o que estamos fazendo para ter esse conhecimento.

É possível agir mal por má intenção, claro, mas também é possível, como mostra o exemplo de escrever em um quadro-negro molhado, que a ação dê errado por causa de erros na execução. Isso faz parte do famoso exemplo da lista de compras de Anscombe (ver Anscombe 2000, p. 56). Uma lista de compras funciona como uma espécie de expressão do que pretendo comprar, ou do que alguém me pediu para comprar.

O único tipo de erro que posso cometer ao usá-lo (supondo que a lista em si esteja correta) é se eu ignorar ou interpretar mal algo na lista e, assim, deixar de comprá-lo. Isso é um erro de execução. Se houver um descompasso entre o que compro e o que está na lista, ou seja, fiz minhas compras mal. Não é que haja alguma falha na lista. Por outro lado, se outra pessoa me segue e anota tudo o que compro, mas a lista dele não corresponde ao que compro, então há uma falha na lista dele. Portanto, a lista dele pode estar errada de uma forma que a minha não pode estar. Se agora, em vez de uma lista escrita no papel, pensarmos em uma lista em minha cabeça, podemos ver que meu conhecimento do que devo comprar não pode ser falsificado pela forma como os fatos acontecem (por exemplo, que me esqueço de comprar tomates). Foi um erro de execução, não de intenção. Ao contrário do homem que me segue, eu sei o que pretendo fazer, sei o que *estou fazendo*, sem ter que observar meu comportamento.

5. Consequencialismo

Porque, como ela vê, as ações podem ser ruins e podem ser conhecidas como ruins sem observá-las ou seus resultados, Anscombe rejeita uma grande classe de teorias sobre ética. Uma de suas principais contribuições para a ética é a introdução da palavra *consequencialismo* como um rótulo para essas teorias, junto com um relato de suas supostas deficiências.

O consequencialismo é a negação de que haja qualquer diferença moral significativa entre os resultados da ação que são produzidos intencionalmente e aqueles que são previstos, mas não pretendidos. Pode ser pensado como a teoria de que a intenção não é importante na

ética. Anscombe parece ter se oposto a esse tipo de teoria por várias razões, que exploraremos a seguir.

A palavra *consequencialismo* é frequentemente usada como uma espécie de sinônimo técnico para utilitarismo, mas foi cunhado por Anscombe (em “Filosofia Moral Moderna”) precisamente para distinguir um certo tipo de teoria moral do utilitarismo. Ela aparentemente acreditava que nem Jeremy Bentham nem John Stuart Mill tinham uma filosofia moral coerente, já que cada um deles se baseava fortemente no que ela considerava uma noção irremediavelmente simplista de felicidade ou prazer.

Sua principal objeção ao consequencialismo é moral. Se tudo o que importa são os resultados, então não há limite para o que podemos fazer para alcançar os melhores resultados possíveis. Para salvar a vida de muitos de nossos soldados, podemos, por exemplo, assassinar um bando de crianças. Isso é basicamente o que ela acreditava ter sido feito em Hiroshima e Nagasaki, e é impensável de sua perspectiva moral. Na verdade, teria sido impensável do ponto de vista de todos os principais filósofos morais, incluindo os utilitaristas, antes de Sidgwick. Pelo menos é o que ela acredita. Por que ela acha isso não está totalmente claro, mas Mill certamente parece ser um utilitarista de regras para algumas pessoas, e os utilitaristas de regras normalmente defendem regras que proíbem o assassinato.

Talvez Anscombe tenha lido Mill dessa maneira (ela não diz). Outra possibilidade é que ela considere o consequencialismo tão inaceitável que seria pouco caridoso interpretar alguém como se tivesse opiniões ambíguas. As opiniões de Mill estão certamente abertas a uma variedade de interpretações. O que está claro é que Anscombe considerava o utilitarismo de Bentham e Mill como fatalmente falho porque defende a

maior felicidade para o maior número sem (na visão dela) especificar adequadamente o que significa felicidade e sem perceber (na opinião dela) que “a maior felicidade do maior número” não faz sentido (ver Anscombe 1981a, p. 129). Ela não explica completamente por que acha que esse é o caso, mas as pessoas se perguntam se a preocupação é, ou deveria ser, com a melhor felicidade ou a mais, e de pessoas vivas ou todas as criaturas sencientes vivas ou todas as criaturas sencientes futuras ou o quê, e como alguém pode medir a felicidade. Então ela pode ter pensado que *o utilitarismo* simplesmente não nomeia uma teoria identificável.

Outro problema com o consequencialismo é ignorar a intenção, sem a qual aparentemente não podemos entender o comportamento humano. Isso significa que, embora possamos de fato julgar as ações de maneira consequencialista, não podemos viver consistentemente como se o consequencialismo fosse verdadeiro. Não podemos, isto é, viver toda a nossa vida como se as intenções não importassem, embora possamos fingir que não importam ao decidir o que fazer ou expressar aprovação ou desaprovação de ações. Os consequencialistas então estão quase inevitavelmente de má fé. Eles fingem acreditar no que não podem e de fato não acreditam.

6. Obrigação Moral

Antes da publicação de “Filosofia Moral Moderna”, o principal tipo de teoria ética, além do utilitarismo, ao qual os filósofos aderiam era a deontologia kantiana, que, em sua forma mais pura, diz que certos atos são proibidos ou permissíveis, independentemente de suas consequências. Anscombe questiona quem ou o que deveria fazer a proibição ou permissão em questão. Tradicionalmente (como ela vê), a resposta era Deus. Mas muitos filósofos, mesmo os religiosos, não querem

incluir a fé em Deus em suas teorias. Então, o que poderia significar uma teoria, concebida como independente da fé em Deus, segundo a qual alguns atos são permitidos ou corretos ou mesmo obrigatórios enquanto outros são proibidos ou errados? Não se pode obrigar-se significativamente, acredita Anscombe, e a ideia de que algo como a sociedade ou o governo está permitindo aqui não é o que as pessoas que teorizam dessa maneira desejam. A conclusão de Anscombe é que falar de obrigação moral, dever moral, um sentido moral especial da palavra *deveria*, e assim por diante, são de fato sem sentido.

Isso não quer dizer que toda conversa sobre obrigação e todo o resto deva ser descartada. De fato, Anscombe escreve que não *devemos* tentar abandonar essa conversa. Com isso, é claro, ela quer dizer que seria uma má ideia tentar fazer isso. Mas por *ruim* aqui ela quer dizer que não seria prudente ou sensato. Ela não quer dizer *mal* em algum sentido supostamente especial ou exclusivamente moral.

Às vezes, pensa-se que Anscombe está dizendo que apenas os crentes religiosos têm o direito de falar ou pensar sobre a obrigação moral ou o que alguém deve fazer moralmente. Este não é o caso. Sua alegação é que os filósofos costumam usar palavras como *moralmente* deveriam de uma maneira que não faz sentido. Ela não está proibindo nada. Ela explicitamente não está proibindo o uso da palavra *deveria*. Ela também não proibiria o uso das palavras *moralmente* e *deveria* em algumas situações. Por exemplo, se um vegetariano lhe diz que você não deve comer um pedaço de frango mal passado, pode não estar claro se ela está falando sobre ética ou sobre segurança alimentar, e você pode razoavelmente (na visão de Anscombe) perguntar se ela quer dizer que *deveria* no sentido moral ou apenas no sentido normal e prudencial.

O que Anscombe objeta é um uso secular de conceitos religiosos (não meras palavras). Existe uma tradição religiosa segundo a qual certos tipos de ação são ordenados e outros são proibidos por Deus. Dentro dessa tradição, a raça humana tem um relacionamento histórico com Deus, no qual várias promessas foram feitas, convênios firmados e assim por diante.

Faz sentido, portanto, falar dentro dessa tradição de ser obrigado ou obrigado a fazer isso ou aquilo. Não faz sentido, no entanto, pensar que alguém está igualmente vinculado da mesma maneira se essa tradição for rejeitada ou colocada entre parênteses, posta de lado, para fins filosóficos. É no mínimo enganoso, portanto, se alguém pretende fazer filosofia de uma forma religiosamente descompromissada, mas ainda pergunta quais atos são proibidos, pecaminosos, permissíveis e assim por diante.

Outra é que é tão impreciso. Por exemplo, se um filósofo ateu argumenta que o aborto é permissível, não só provavelmente seremos surpreendidos por sua escolha de palavras que soam religiosas, mas também não sabemos se por *permissível* ela quer dizer apenas, ou provavelmente para promover a utilidade, ou racional, ou o que. O argumento de Anscombe é que tais filósofos deveriam, em vez disso, usar palavras como *justo*. Assim teremos uma ideia muito melhor do que está sendo dito. A famosa defesa do aborto de Judith Jarvis Thomson, por exemplo, deixa claro que ela está falando sobre a justiça do aborto, se ele viola os direitos do feto, não se é insensível ou indecente, digamos. Este é o tipo de esclarecimento que Anscombe recomenda.

Às vezes, acrescenta ela, ficará imediatamente claro se o que está sendo dito é verdadeiro ou falso se usarmos termos mais precisos de avaliação moral, como *justo* e *injusto*. Se o aborto é justo não está

imediatamente claro para muitas pessoas, mas a injustiça da execução judicial de pessoas sabidamente inocentes é clara. Este é o exemplo que Anscombe usa com mais frequência. A sugestão de que matar deliberadamente dezenas de milhares de não-combatentes inocentes, incluindo crianças, seria *permissível* é vaga. A sugestão de que seria *justo* é claramente falsa. A sugestão de que seria *útil* pode ser claramente verdadeira. Se usássemos os termos mais precisos *justo* e *útil*, então poderíamos pelo menos ver que o debate era entre a importância relativa da justiça e da utilidade. Se insistirmos em usar palavras como *permitido* e *errado*, podemos deixar de entender o que está em questão. É em grande parte pela clareza que Anscombe exorta os filósofos a se empenharem.

Sua rejeição do consequencialismo e das teorias éticas deontológicas centradas na obrigação tem sido uma das principais razões para o surgimento da ética da virtude. Dito isto, vale a pena repetir que Anscombe não rejeita toda conversa sobre obrigação moral. Por exemplo, se eu fizer uma promessa ou assinar um contrato, isso traz consigo certas obrigações. No caso da promessa, podemos chamar isso de obrigação moral, para distingui-la do tipo de obrigação legal que um contrato pode criar. No entanto, esse tipo de obrigação não é absoluta da maneira que algumas pessoas pensam que é a obrigação de não cometer assassinato.

Apenas a pessoa que por acaso fez uma promessa é obrigada por ela, por um lado. Por outro lado, as promessas podem ser razoavelmente ignoradas em circunstâncias excepcionais. Em terceiro lugar, prometer em si é uma prática humana útil, mas não necessariamente essencial. É, pensa Anscombe, apenas contra o pano de fundo, ou dentro do contexto, desse tipo de prática que dizer "Eu prometo fazer *x*" obriga o locutor a

fazer *x*. (em contraste, ela considera o assassinato proibido para todas as pessoas em todas as circunstâncias).

Isso se relaciona com a noção facilmente mal compreendida do que Anscombe chama de fatos brutos. Em seu ensaio "Sobre fatos brutos", ela escreve: "Em relação a muitas descrições de eventos ou estados de coisas que se afirma serem válidos, podemos perguntar quais eram os 'fatos brutos'; e isso significará os fatos que sustentam e em virtude dos quais, em um contexto apropriado, tal e tal descrição é verdadeira ou falsa, e que são mais 'brutos' do que os supostos fatos que respondem a essa descrição" (Anscombe 1981a, p. 24).

Considere o estado de coisas que, eu afirmo, você me deve dinheiro. Os fatos brutos nesse caso seriam os que tornariam verdade (se for verdade) que você me deve dinheiro. Por exemplo, eu ter lhe dado dinheiro na semana passada e você ter prometido me pagar seriam fatos brutos neste caso. Anscombe deixa explícito que o contexto é relevante e que circunstâncias excepcionais sempre podem fazer a diferença. Parece óbvio que se eu te emprestei dinheiro e você prometeu pagar de volta, então você me deve dinheiro, mas você pode não me dever nada se nós dois estivéssemos claramente brincando quando o empréstimo foi feito, ou se eu morri e não deixei família atrás, ou se o planeta está prestes a ser destruído por meteoros, ou...

Portanto, fatos brutos são, por definição, sempre brutos *em relação a* alguma descrição de um evento ou estado de coisas. *Bruto* aqui não significa absoluto em oposição a relativo. Além disso, embora os fatos brutos tornem as descrições verdadeiras, eles o fazem apenas com *outras coisas sendo iguais*. Outras coisas podem deixar de ser iguais de inúmeras maneiras imprevisíveis e, portanto, obrigações desse tipo nunca podem ser consideradas absolutas no sentido de serem sem exceção. No entanto,

em circunstâncias normais, se você prometeu fazer algo, então você realmente é obrigado a fazê-lo, assim como no xadrez os bispos realmente precisam se mover na diagonal (se é que o fazem) e, nos Estados Unidos, os carros realmente precisam ser dirigidos no lado direito da estrada. Estas obrigações são reais e importantes, ainda que as regras sejam diferentes (por exemplo, na Grã-Bretanha os carros circulam pela esquerda) e ainda que, em determinadas circunstâncias, possam ser ignoradas (por exemplo, vais às pressas para um hospital e não outros veículos estão na estrada, então ninguém se importa de que lado você dirige, ou o mundo está chegando ao fim, então ninguém se importa muito com nada).

Certas práticas têm regras e essas regras nos obrigam a nos comportar de certas maneiras, mas a) exceções podem ser feitas dentro das próprias práticas e b) não há obrigação (embora possa haver uma boa razão) de se envolver nessas práticas em primeiro lugar. Nesse sentido, a obrigação de cumprir uma promessa não é uma obrigação *absoluta*.

Isso não quer dizer, no entanto, que não há absolutos na ética. Certamente Anscombe acredita que o assassinato nunca é justificado. Se há uma *obrigação* de não cometer assassinato, ela não decorre de termos escolhido nos engajar em alguma prática humana que o proíba. Anscombe poderia dizer que não devemos matar porque Deus o proibiu. Ou ela pode considerá-lo descartado por considerações de justiça. Ou por uma percepção mística do valor da vida humana. Em "Assassinato e a moralidade da eutanásia", ela escreve que "a proibição [do assassinato] é tão básica que é difícil responder à pergunta de por que o assassinato é intrinsecamente ilícito" (Anscombe 2005, p. 266). Seu uso da palavra *proibição*, no entanto, sugere que ela está pensando em assassinato como algo proibido por Deus.

Considerando seus pensamentos sobre a noção de obrigação moral, afinal, podemos certamente perguntar quem mais poderia proibi-la? Se essa especulação sobre seu significado está certa ou não, ela claramente considera a morte intencional de inocentes proibida, e isso é extremamente relevante para seu pensamento sobre a ética da guerra e a ética sexual.

7. Ética Militar

A primeira publicação filosófica de Anscombe foi um panfleto do qual ela foi co-autora (com Norman Daniel) protestando contra a perspectiva da Segunda Guerra Mundial em 1939. Em sua opinião, esta guerra provavelmente seria travada por razões injustas e com meios injustos. De acordo com sua interpretação das regras e das declarações dos políticos relevantes, as regras tradicionais de guerra seriam quebradas pelo governo britânico se ele entrasse em guerra com a Alemanha. Isso não era, claro, um reflexo da atitude de Anscombe em relação à Alemanha nazista. Alguma guerra contra aquele país poderia ter sido justificada, mas não a guerra que ela previu, com, por exemplo, seus ataques a civis.

Ela continuou seu apoio ao pensamento cristão tradicional sobre a ética militar depois que a guerra acabou. Mais notavelmente, ela liderou o protesto contra a decisão da Universidade de Oxford de conceder um diploma honorário ao homem que ordenou o uso de armas atômicas contra o Japão, o presidente Harry S. Truman. Em seu ensaio sobre "Guerra e Assassinato", ela defende a chamada Doutrina do Duplo Efeito e rejeita o pacifismo. Apesar de ter padrões tão altos que se opôs até mesmo à luta britânica contra os nazistas, Anscombe não chega a todo pacifismo porque pensa que os padrões morais de alguém devem ser altos, mas não muito altos. O pacifismo nunca exige o uso da violência, não importa o que

aconteça, que é um ideal que muitas pessoas podem afirmar respeitar, mas com o qual muito poucas podem viver.

O resultado, como ela vê, é que eles defendem da boca para fora o ideal do pacifismo, vão para a guerra de qualquer maneira e depois não veem razão para observar quaisquer restrições sobre como a guerra é travada. Desta forma, o pacifismo realmente faz mal.

A Doutrina do Duplo Efeito aponta que as ações podem ser consideradas como tendo dois tipos de efeitos previstos: os pretendidos e os não pretendidos (meramente previstos). Ele permite ações que têm efeitos previstos ruins, desde que não sejam intencionais, desde que as próprias ações não sejam proibidas e desde que as prováveis consequências boas da ação superem suas prováveis consequências ruins. Em qualquer guerra podemos prever que pessoas inocentes serão mortas em casos de *fogo amigo* e *danos colaterais*, por exemplo. E matar inocentes costuma ser considerado proibido. Não se segue, argumenta Anscombe, que devemos ser pacifistas. Causar algum dano colateral não torna ninguém um assassino, desde que esteja envolvido em uma guerra justa, lutando justamente, (intencionalmente) mirando apenas em alvos militares legítimos e não lançando ataques cujos efeitos provavelmente serão mais ruins do que bons.

Os críticos da doutrina às vezes objetam que alguém pode tornar um ato proibido correto simplesmente redescrivendo-o em sua mente. Por exemplo, alguém pode alegar que pretende diminuir o moral do inimigo destruindo uma cidade e apenas prever que pessoas inocentes na cidade seriam mortas. Uma coisa que isso ignora, no entanto, é que uma intenção não é um ato mental, como uma espécie de sussurro baixinho.

Em circunstâncias normais, a pessoa faz o que pretende, então a intenção é observável no mundo físico. Os árbitros podem marcar faltas

intencionais sem ter que ser leitores de mente. Dizer “oops” ou “acho que vou esticar a perna” mentalmente enquanto tropeça no adversário não torna a falta menos intencional. Portanto, essa crítica parece equivocada. É verdade, porém, observa Anscombe, que algumas pessoas tentam abusar da doutrina tratando a intenção dessa maneira equivocada.

Talvez mais séria seja a objeção de Jonathan Glover de que explodir uma balsa de passageiros com destino a um território ocupado pelos nazistas com pessoas inocentes e os meios para fazer uma bomba atômica deveria ser considerado assassinato intencional e, portanto, proibido, embora as consequências de permitir que a balsa chegue ao seu destino pode ser desastroso (ver *Humanidade: uma história moral do século XX*, Yale University Press, 2001, pág. 108). A tentação de pensar como um consequencialista nesses casos é bastante forte. Anscombe poderia responder, no entanto, que o objetivo real neste caso é impedir que os nazistas adquiram armas atômicas. Portanto, as mortes dos passageiros, embora certamente previstas, não são realmente o que se pretende. Portanto, o naufrágio da balsa pode muito bem ser permitido, afinal. Ao contrário do caso do bombardeio terrorista, onde o terror desejado não teria sido criado sem mortes inocentes, a balsa poderia ter sido afundada sem a perda de vidas inocentes (se ninguém estivesse nela).

8. Ética Sexual

Anscombe era uma católica devota. Ela se opôs ao aborto, contracepção, sexo LGBT e casamento LGBT. Sua opinião sobre o aborto não era que fosse assassinato, mas que era algo quase tão ruim quanto assassinato. Se é realmente um assassinato depende se um feto é uma pessoa ou tem uma alma e, se assim for, em que estágio, o que Anscombe considerava uma questão técnica de pouco interesse, exceto acadêmico. É,

ela acreditava, a destruição deliberada do início de uma vida humana. O sexo, o meio desse começo, é algo que ela considerava naturalmente associado à vergonha. Não no sentido de que as pessoas que fazem sexo devam ter vergonha ou se sentirem culpadas, mas no sentido de que é o tipo de coisa que pertence à vida privada de alguém. Não faríamos sexo casualmente, assim como não sairíamos de casa nus casualmente. Isso ocorre porque reconhecemos, embora vagamente, que o sexo é, para ser franco, um grande negócio. E isso está relacionado ao fato de que o sexo é como os bebês são feitos e ao fato de que a vida de um bebê é importante. Essas conexões não devem ser consideradas como etapas de um argumento lógico, no entanto, como se pudéssemos saber, raciocinando diretamente a partir do valor da vida humana, que o sexo casual é errado.

Em seu ensaio "Contracepção e Castidade", Anscombe diz que nosso conhecimento de que o sexo casual desonra o corpo é uma "percepção mística", muito parecida com a percepção de que um corpo humano morto não é algo que se deve jogar no lixo (Anscombe 2008, pág. 187). Ela diz neste ensaio também que não existe sexo casual e que todo mundo sabe disso. Ou seja, não há atos sexuais que não sejam significativos, e aqueles que fingem o contrário tornam-se superficiais. Ela não afirma ser capaz de provar isso.

A contracepção não é exatamente o mesmo que o aborto, mas é ruim de uma forma relacionada, ela pensa. Ela distingue entre dois tipos de relação sexual: o tipo que se destina a ser não procriativo e o tipo que não é intencional. Qualquer ato sexual que nunca poderia levar à procriação, como a masturbação, está na primeira categoria, assim como o sexo com contracepção. Os atos sexuais que podem levar à procriação, mas não o farão porque pelo menos um dos parceiros é naturalmente infértil,

enquadram-se na última categoria. Atos do primeiro tipo são abusos de nossos órgãos geradores, tratando como meros veículos de prazer os próprios meios de trazer uma nova vida ao mundo.

Atos do segundo tipo, por outro lado, estão perfeitamente bem, desde que não se faça questão de fazer sexo apenas quando se sabe que a gravidez é impossível, ninguém fica muito viciado em prazer sexual e faz sexo apenas dentro do casamento, conforme definido tradicionalmente, de modo que qualquer filho provavelmente terá um pai e uma mãe para cuidar deles.

Em sua opinião, o "sexo gay" é errado exatamente da mesma maneira, e pela mesma razão, que a masturbação é errada. É um uso dos órgãos sexuais que nunca pode levar à procriação e, portanto, uma espécie de insulto à própria vida. O "casamento gay" é uma união fundada em um acordo para se envolver nesse tipo de atividade e, portanto, é inaceitável.

Anscombe sugere que masturbadores e gays tendem a ser infelizes, e os críticos responderam com exemplos de gays que parecem, ao contrário, ter florescido. Este pode ser um ponto que vale a pena fazer, mas perde a alegação central em seu argumento. Isso é que os tipos de sexo não naturais, aqueles que incorporam uma intenção de fazer sexo sem a possibilidade de concepção, falham em mostrar o devido respeito pela vida. O verdadeiro problema que esse argumento enfrenta, quer alguém o apoie ou não, é a imprecisão aparentemente inevitável da noção de consideração apropriada.

Essa imprecisão existe nas crenças de Anscombe sobre quanto sexo os casais devem ter. Eles deveriam, ela pensa, ter um pouco, mas não muito. E ela se esforça para especificar o quanto é demais. Eles não deveriam ser viciados em sexo, ela aparentemente pensa, mas deveriam

“pagar a dívida do casamento” um com o outro (Anscombe 1981a, p. 92). Não é preciso duvidar de que existe o devido respeito pela vida, ou pelo sexo, para duvidar de quão precisamente se pode distinguir o que exatamente está dentro dos limites de tal consideração e o que não está.

Quanto ao casamento gay, da mesma forma, Anscombe argumenta que somente se um casamento for do tipo que pode levar a filhos sendo trazidos ao mundo (ou seja, se for um casamento heterossexual, mesmo que um ou ambos os parceiros sejam inférteis) é o seu início um evento digno de cerimônia. E, ela sugere, se seu início não for um evento digno de cerimônia, então não é um casamento adequado. É difícil ver exatamente como esse tipo de visão pode evitar considerar os casamentos inférteis como de alguma forma pertencentes a uma segunda classe. Também é difícil ver como alguém poderia descobrir exatamente quais eventos são dignos de cerimônia (e quanto, e de que tipo) em primeiro lugar.

Alguns críticos argumentaram que, se Anscombe estiver certo, esta ou aquela má consequência se seguiria. O problema parece ser mais que nada se segue com clareza de suas premissas, sejam elas aceitas ou não. Isso não quer dizer que Anscombe esteja errado ao acreditar que a cerimônia está em ordem em um casamento. O que se quer dizer é que a percepção de que a cerimônia está em ordem não é o tipo de percepção que é facilmente testável ou mensurável com precisão. Em uma palavra, é subjetivo ou, como Anscombe às vezes coloca, místico. Quando a percepção mística não é universal, é difícil usá-la como base para argumentos sobre assuntos controversos.

9. Referências e Leitura Adicional

As traduções e comentários de Anscombe sobre as obras de Wittgenstein são certamente importantes, mas não serão listadas aqui. O mesmo vale para seu outro trabalho na história da filosofia. A bibliografia a seguir não pretende ser abrangente, mas sim um guia introdutório.

a. Trabalhos primários

- Anscombe, GEM. *Ética, Religião e Política: Volume III de Papéis Filosóficos Coletados*. Oxford: Basil Blackwell, 1981a

Inclui "Filosofia Moral Moderna", "Sobre Fatos Brutos", "Guerra e Assassinato" e "O Grau do Sr. Truman".

- Anscombe, GEM. *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by GEM Anscombe*, editado por Mary Geach e Luke Gormally. Exeter, Reino Unido: Imprint Academic, 2008.

Inclui o conhecido ensaio "Contracepção e castidade".

- Anscombe, GEM. *Human Life, Action and Ethics: Essays by GEM Anscombe*, editado por Mary Geach e Luke Gormally. Exeter, Reino Unido: Imprint Academic, 2005.

Inclui o ensaio "Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?"

- Anscombe, GEM. *Intenção*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Extremamente importante para entender a filosofia de ação contemporânea e muito do trabalho de Anscombe em geral.

- Anscombe, GEM *Metafísica e a Filosofia da Mente: Documentos Filosóficos Coletados, Volume II*. Oxford: Basil Blackwell, 1981b.

Um bom lugar para começar com o trabalho de Anscombe em metafísica. Inclui "A primeira pessoa", "Causalidade e determinação" e um breve ensaio sobre "Intenção".

b. Trabalhos Secundários

Alguns dos trabalhos de Anscombe, especialmente os ensaios que tratam da ética sexual e militar, foram escritos para o público em geral. O resto, entretanto, pode ser muito difícil, mesmo para filósofos profissionais. Fontes secundárias úteis incluem:

- Diamond, Cora e Jenny Teichman, eds. *Intenção e Intencionalidade: Ensaio em Honra de GEM Anscombe*. Brighton, Reino Unido: The Harvester Press, 1979.

Inclui ensaios sobre primeira pessoa, intenção, ética (incluindo ética militar e sexual) e outras questões abordadas por Anscombe.

- Ford, Anton, Jennifer Hornsby e Frederick Stoutland, eds. *Ensaio sobre a intenção de Anscombe*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011.

- O'Hear, Anthony, ed. *Filosofia Moral Moderna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Uma coleção de ensaios relacionados, às vezes indiretamente, ao famoso ensaio de Anscombe.

- Richter, Filosofia Moral de Duncan Anscombe Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011.

Uma introdução ao trabalho teórico e prático de Anscombe em ética.

- Teichmann, Roger, ed. *Lógica, Causa e Ação: Ensaio em Honra de Elizabeth Anscombe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Uma pequena coleção de ensaios sobre vários aspectos da obra de Anscombe.

- Teichmann, Roger *A Filosofia de Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

O único estudo em livro de toda a obra de Anscombe.

Informação sobre o autor

Duncan Richter

Instituto Militar da Virgínia

EUA

ALASDAIR MACINTYRE

Alasdair Chalmers MacIntyre (1929 - XX) é um filósofo moral e político nascido na Escócia e educado na Grã-Bretanha que trabalha nos Estados Unidos desde 1970. Seu trabalho em ética e política abrange várias disciplinas, baseando-se na sociologia e filosofia das ciências sociais, bem como no grego e no latim clássico, e na literatura.

MacIntyre começou sua carreira como marxista, mas no final dos anos 1950 começou a trabalhar para desenvolver uma ética marxista que pudesse justificar racionalmente a condenação moral do stalinismo. Esse projeto acabou levando-o a rejeitar o marxismo junto com todas as outras formas de "individualismo liberal moderno" e a propor a ética de Aristóteles como uma maneira mais eficaz de renovar a agência moral e a racionalidade prática por meio da formação moral em pequena escala dentro das comunidades.

O livro mais conhecido de MacIntyre, *Depois da Virtude* (1981), é o produto desse longo projeto ético. *Depois da Virtude* diagnostica a sociedade contemporânea como uma "cultura do emotivismo" na qual a linguagem moral é usada pragmaticamente para manipular atitudes, escolhas e decisões, de modo que a cultura moral contemporânea é um teatro de ilusões em que a retórica moral objetiva mascara escolhas arbitrárias. MacIntyre seguiu *Depois da Virtude* com dois livros examinando o papel que as tradições desempenham nos julgamentos sobre verdade e falsidade, *Justiça de quem? Qual Racionalidade?* (1988) e *Três versões rivais da investigação moral* (1990). A próxima grande obra de MacIntyre, *Animais dependentes e racionais - Por que os seres humanos necessitam das virtudes* (1999), investiga as necessidades e dívidas sociais dos agentes humanos e o papel que uma comunidade desempenha na formação de um pensador prático independente. O

restante da obra madura de MacIntyre estende e complementa os argumentos dessas quatro obras principais.

A filosofia de MacIntyre é importante para os campos da ética da virtude e da política comunitária, mas MacIntyre negou pertencer a qualquer uma das escolas de pensamento. MacIntyre se identificou como tomista desde 1984, mas alguns tomistas questionam seu tomismo porque ele enfatiza o tratamento de Tomás de Aquino sobre a agência humana, mas rejeita o projeto neotomista de criar uma epistemologia moral tomista baseada na metafísica da natureza humana. MacIntyre continua a apontar a irrelevância da ética empresarial convencional, concebida como uma aplicação de teorias morais modernas à tomada de decisões empresariais, mas alguns estudiosos no campo da ética empresarial começaram a aplicar a descrição aristotélica de agência e virtude de MacIntyre ao estudo da organização organizacional.

ÍNDICE

1. Vida
2. Comentário preliminar sobre o "Individualismo liberal moderno"
3. Desenvolvimento desde 1951
 - a. A influência das teses de Marx sobre Feuerbach na obra moral e política de MacIntyre
 - b. Três fases na carreira de MacIntyre
 - I. Início da carreira (1949-1971)
 1. Filosofia da Religião
 2. Filosofia das Ciências Sociais
 3. Ética e Política
 - II. Período intermediário (1971-1977)
 - III. Trabalho maduro (1977-)

4. Grandes obras desde 1977
 - a. Depois da Virtude
 - I. Argumento Crítico de AV
 - II. O argumento construtivo de AV
 - III. Crítica aristotélica da ética e da política modernas
 - IV. Crítica de AV
 - b. Dois livros sobre racionalidade: WJWR e 3RV
 - I. Justiça de quem? Qual Racionalidade?
 - II. Três Versões Rivais da Investigação Moral
 - c. Animais Racionais Dependentes
 - d. As Tarefas da Filosofia: Ensaios Seleccionados, Volume 1
 - e. Ética e Política: Ensaios Seleccionados, Volume 2
 - f. Deus, Filosofia, Universidades
5. Os principais temas da filosofia de MacIntyre
 1. A Ética e a Política da Agência Humana
 2. Ética e Política
6. Referências e Leitura Adicional
 3. Trabalhos primários
 4. Trabalhos Secundários

1. Vida

Alasdair MacIntyre nasceu em 12 de janeiro de 1929 em Glasgow, Escócia. Seus pais, ambos médicos, nasceram e foram criados no oeste da Escócia. Embora educado na Inglaterra, ele aprendeu gaélico escocês com uma de suas tias. MacIntyre cresceu na cidade de Londres e arredores. Ele obteve um diploma de bacharel em clássicos do Queen Mary College na Universidade de Londres no East End da cidade em 1949. MacIntyre fez

pós-graduação na Universidade de Manchester, uma universidade provinciana de “tijolos vermelhos” no noroeste da Inglaterra, obtendo seu mestrado em Filosofia em 1951.

A família de MacIntyre tinha laços distantes com o condado de Donegal, no norte da Irlanda, e seu conhecimento do gaélico ajudou MacIntyre a fazer conexões com as pessoas de lá. Ele permaneceu próximo das preocupações culturais e políticas da Irlanda por muitos anos. MacIntyre “tem um conhecimento íntimo e extenso da literatura irlandesa, tanto em inglês quanto em irlandês” (O'Rourke, p. 3). Uma conferência acadêmica comemorando o octogésimo aniversário de MacIntyre, realizada no University College Dublin em 2009, reconheceu e celebrou seus laços com a comunidade irlandesa.

A filosofia de Alasdair MacIntyre se baseia em uma base incomum. Sua infância foi moldada por dois sistemas conflitantes de valores. Um deles era “uma cultura oral gaélica de fazendeiros e pescadores, poetas e contadores de histórias”. A outra era a modernidade: “O mundo moderno era uma cultura de teorias e não de histórias” (MacIntyre Reader, p. 255). MacIntyre abraçou os dois sistemas de valores e levou essas visões de mundo divergentes para sua graduação.

Como graduado em clássicos no Queen Mary College da Universidade de Londres (1945-1949), MacIntyre leu os textos gregos de Platão e Aristóteles, mas seus estudos não se limitaram às gramáticas de línguas antigas. Ele também examinou as teorias éticas de Immanuel Kant e John Stuart Mill. Assistiu às palestras do filósofo analítico A. J. Ayer e do filósofo da ciência Karl Popper. Ele leu o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, *O Existencialismo é um Humanismo* de Jean-Paul Sartre e *O Dezoito Brumário de Napoleão Bonaparte* de Marx (*O que aconteceu*, pp. 17-18). MacIntyre conheceu o sociólogo Franz Steiner, que

ajudou a encaminhá-lo para uma abordagem substantiva das moralidades (entrevista com Giovanna Borradori, p. 259). O trabalho maduro de MacIntyre continua ultrapassando as fronteiras disciplinares convencionais.

Os escritos maduros de MacIntyre também continuam a criticar as ordens sociais e econômicas da vida moderna. Este trabalho também começou durante seu tempo no Queen Mary College, crescendo a partir de sua solidariedade com os pobres e as classes trabalhadoras que lotavam o East End de Londres, onde o Queen Mary College está localizado. O primeiro encontro de MacIntyre com as críticas marxistas do liberalismo e do capitalismo (*Entrevista Kinesis*, p. 48) levou MacIntyre a duas décadas de participação em organizações marxistas (*O envolvimento de Alasdair MacIntyre com o marxismo*, pp. xiii-l). O primeiro encontro de MacIntyre com a crítica tomista da vida social e política inglesa causou uma forte impressão em MacIntyre, mas ele não se identificaria como tomista até 1984 (*O que aconteceu*, pág. 17).

Do marxismo, MacIntyre aprendeu a ver o liberalismo como uma ideologia destrutiva que solapa as comunidades em nome da liberdade individual e conseqüentemente solapa a formação moral dos agentes humanos (entrevista com Giovanna Borradori, p. 258; *Entrevista Kinesis*, p. 47). MacIntyre ainda reconhece os insights de *O Dezoito Brumário de Napoleão Bonaparte* (*O que aconteceu*, pp. 20, 483), livro que desnuda as pretensões ideológicas da retórica política francesa de meados do século XIX. Para MacIntyre, a maneira de Marx ver através das justificativas vazias de escolhas arbitrárias para considerar os objetivos reais e as conseqüências das ações políticas em termos econômicos e sociais continuaria sendo o principal insight do marxismo. MacIntyre achou as teorias preditivas da ciência social marxista menos convincentes. Seu primeiro livro, *Marxismo: Uma Interpretação*, (1953), critica a virada de

Marx para a ciência social; críticas semelhantes aparecem em quase todas as principais obras de MacIntyre.

MacIntyre começou sua carreira de professor na Universidade de Manchester como professor de Filosofia da Religião em 1951 e ocupou esse cargo até 1957. Em um ensaio de 1956, "*Manchester: A Universidade Moderna e a Tradição Inglesa*", MacIntyre escreve com orgulho sobre o papel das universidades provinciais como centros de educação profissional ligados ao serviço das pessoas de suas cidades, como lugares que tradicionalmente abrigavam políticos radicais e religiões não conformistas e minoritárias (agnósticas, católicas romanas e judaicas). *Marxismo: Uma Interpretação*, é igualmente uma expressão da política radical e da religião não conformista voltada para o serviço das necessidades das pessoas. Depois de Manchester, MacIntyre tornou-se membro da Nova Esquerda da Grã-Bretanha (*O envolvimento de Alasdair MacIntyre com o marxismo*, pp. xxii-xxxii, 86-93) e passou por cargos de ensino, pesquisa e administração em outras universidades britânicas antes de emigrar da Grã-Bretanha para os Estados Unidos em 1970, onde seus interesses de pesquisa o levaram a cargos de professor em Brandeis, Universidade de Boston University, Vanderbilt, Notre Dame e Duke. MacIntyre voltou para Notre Dame em 2000 como Professor Pesquisador Sênior no Centro Notre Dame de Ética e Cultura até sua aposentadoria em 2010.

MacIntyre começou sua carreira como filósofo marxista protestante cristão da religião, baseando seu trabalho no fideísmo de Karl Barth e no conceito de forma de vida de Wittgenstein (entrevista com Giovanna Borradori, p. 257). Em 1960, ele havia parado de escrever sobre esse assunto e escreveu como ateu durante os anos sessenta e setenta. A emigração de MacIntyre da Grã-Bretanha coincide aproximadamente com

sua ruptura com o marxismo organizado. Em 1968, MacIntyre publicou uma versão fortemente revisada de *Marxismo: uma interpretação como marxismo e cristianismo*, e observou no prefácio do novo livro que havia se tornado cético em relação a ambos. Esse ceticismo permanece em *Contra as autoimagens da época* (1971).

Durante os anos de 1977 a 1984, MacIntyre fez a transição para uma cosmovisão aristotélica, retornou à fé cristã e mudou de Aristóteles para Tomás de Aquino. MacIntyre explica no prefácio de *As Tarefas da Filosofia* (2006) que o artigo "Crises Epistemológicas, Narrativa Dramática e a Filosofia da Ciência" (doravante *CE*, 1977) marca o início dessa transição.

Após sua aposentadoria do ensino, MacIntyre continuou seu trabalho de promover uma renovação da agência humana por meio de um exame das virtudes exigidas pelas práticas, vidas humanas integradas e envolvimento responsável com a vida comunitária. Atualmente é afiliado ao Centro de Estudos Aristotélicos Contemporâneos em Ética e Política (CASEP) da Universidade Metropolitana de Londres.

Alasdair MacIntyre é autor de 19 livros e editou outros cinco. Seu livro mais importante, *Depois da Virtude* (doravante *DV*, 1981), foi considerado uma das obras mais influentes da filosofia moral do final do século XX. *DV* e suas outras obras importantes, incluindo *Marxismo: Uma Interpretação* (doravante *MI*, 1953), *Uma Breve História da Ética* (doravante *BHE*, 1966), *Marxismo e Cristianismo* (doravante *MC*, 1968), *Contra as autoimagens da época* (doravante *CAE*, 1971), *Justiça de quem? Qual Racionalidade?* (doravante, *JQQR*, 1988), *Três Versões Rivais da Investigação Moral* (doravante *3VR*, 1990) e *Animais Racionais Dependentes* (doravante *ARD*, 1999) moldaram a filosofia moral acadêmica por seis décadas. *BHE* serviu como texto padrão para cursos

universitários de história da filosofia moral por muitos anos; DV continua a ser um livro de ética amplamente utilizado na graduação e pós-graduação. MacIntyre publicou cerca de duzentos artigos de periódicos e cerca de cem resenhas de livros, abordando questões de ética, política, filosofia das ciências sociais, teoria marxista, prática política marxista, a noção aristotélica de excelência ou virtude na agência humana e a interpretação da metafísica tomista, epistemologia e ética.

O trabalho maduro de MacIntyre, iniciado pelo ensaio de 1977, "Crises Epistemológicas, Narrativa Dramática e a Filosofia da Ciência" (doravante CE), baseia-se no estudo das tradições e no exame das narrativas que informam as tradições da ciência, filosofia e prática social, como método filosófico. DV é todo o corpo de trabalho que se segue empregam esse método filosófico no estudo da filosofia moral e política.

2. Comentário preliminar sobre "Individualismo Liberal Moderno"

DV rejeita a visão do "individualismo liberal moderno" em que indivíduos autônomos usam princípios morais abstratos para determinar o que devem *fazer*. A crítica da ética normativa moderna na primeira metade da DV rejeita o *raciocínio moral* moderno por sua falha em justificar suas premissas e critica o uso frequente da retórica da moralidade objetiva e da necessidade científica para manipular as pessoas a aceitar decisões arbitrárias. O argumento crítico dá exemplos dessa retórica moral manipuladora no discurso comum, na ética filosófica e no uso político das ciências sociais. A segunda metade da DV propõe uma concepção de prática e *raciocínio prático* e a noção de excelência como agente humano como alternativa à filosofia moral moderna, apresentando o que MacIntyre chamou de "uma defesa historicista de Aristóteles" (DV, p. 277).

O uso de MacIntyre do termo "individualismo liberal moderno" na filosofia não é equivalente a "liberalismo" na política contemporânea. Alguns leitores interpretaram a rejeição de MacIntyre ao "individualismo liberal moderno" como significando que ele é um conservador político (*DV*, 3ª ed., p. xv), mas MacIntyre usa "individualismo liberal moderno" para nomear uma categoria muito mais ampla que inclui tanto os liberais e conservadores na linguagem política americana contemporânea, bem como alguns marxistas e anarquistas (Ver *CAE*, pp. 280-284). Conservadorismo, liberalismo, marxismo e anarquismo, todos apresentam o indivíduo autônomo como a unidade da sociedade civil (ver "*As Teses sobre Feuerbach: Uma estrada não percorrida*"); nenhuma dessas teorias políticas pode fornecer uma concepção bem desenvolvida do bem comum; e nenhum deles pode explicar ou justificar adequadamente qualquer busca compartilhada de qualquer bem comum.

As fontes do individualismo liberal moderno – Hobbes, Locke e Rousseau – afirmam que a vida humana é solitária por natureza e social por hábito e convenção. A tradição aristotélica de MacIntyre sustenta, ao contrário, que a vida humana é social por natureza. O individualismo liberal moderno busca justificar a autoridade moral de vários princípios morais universais e impessoais para permitir que indivíduos autônomos tomem decisões moralmente corretas. Mas os filósofos morais modernos usam esses princípios para estabelecer a autoridade das normas morais universais, e os indivíduos autônomos modernos deixam de lado a busca de seus próprios bens e objetivos quando obedecem a esses princípios e normas para julgar e agir moralmente. MacIntyre rejeita esse projeto moderno como incoerente. MacIntyre identifica excelência moral com agência humana eficaz, e busca um ambiente político que ajude a liberar os agentes humanos para reconhecer e buscar seus próprios bens, como

componentes dos bens comuns de suas comunidades, de forma mais efetiva. Para MacIntyre, portanto, ética e política estão ligadas.

3. Desenvolvimento desde 1951

A carreira de Alasdair MacIntyre na filosofia moral e política passou por muitas mudanças, mas dois temas permaneceram constantes. A primeira é sua crítica da ética normativa moderna. A segunda é sua abordagem da filosofia moral como um estudo da formação moral que fortalece a agência humana racional e ajuda a desenvolver uma comunidade política de agentes racionais. A crítica da ética normativa moderna baseia-se em duas fontes, a filosofia de Karl Marx e o emotivismo dos positivistas lógicos do início do século XX, incluindo Ayer e Stevenson. A busca por uma verdadeira ética e política dos agentes nas comunidades se vale da teoria da ação, da sociologia, da filosofia da ciência e do tema da "prática revolucionária" extraído das *Teses sobre Feuerbach* de Karl Marx.

a. A influência das teses de Marx sobre Feuerbach na obra moral e política de MacIntyre

MacIntyre citou a terceira *Tese* de Marx sobre Feuerbach, ao longo de sua carreira (Ver *MI*, p. 61; *MC*, p. 59, *DV*, p. 84); ele explica o significado das *Teses sobre Feuerbach* em detalhes em "*As teses sobre Feuerbach: um caminho não percorrido*" (doravante TSFCP), publicado em 1994. MacIntyre lê as *Teses sobre Feuerbach* como "um texto genuinamente de transição" (TSFCP, p. 224)", marcando o fim do trabalho filosófico de Marx com Hegel e Feuerbach, mas "apontando para uma direção que Marx de fato não tomou" (TSFCP, p. 226). Hegel e Feuerbach foram críticos do "ponto de vista da sociedade civil"; que é efetivamente o

ponto de vista do "individualismo liberal moderno". Feuerbach havia criticado os objetos de crença religiosa como projeções do pensamento humano. Mas Marx descobriu que os objetos teóricos da filosofia de Feuerbach eram suscetíveis à mesma crítica. Nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx propôs uma filosofia que deixa de lado a contemplação de objetos teóricos para examinar e transformar a atividade e a prática humanas (TSFCP, pp. 227-8; ver Marx, quarta e primeira teses).

Na terceira tese, Marx reclamou que Feuerbach e outros teóricos sociais materialistas inventaram uma teoria determinista do comportamento humano, mas a aplicaram como se não abrangesse sua própria agência livre, como se fossem superiores à sociedade (TSFCP, p. 229-30; ver também *DV*, pág. 84). Rejeitando esta distinção implícita entre a sociedade e aqueles que lhe são superiores, Marx insistiu que os líderes e seguidores da revolução só podem agir juntos, descobrindo juntos os fins e métodos da revolução (TSFCP, p. 230-1). Marx fez essa proposta, mas não a levou adiante. Os ressurgimentos posteriores da filosofia marxista seguiram dois caminhos principais de pesquisa, "o materialismo dialético e histórico de Plekhanov... ou... o voluntarismo racional do jovem Lukács" (TSFCP, p. 232). Para MacIntyre, mesmo no início de sua carreira, *Teses Sobre Feuerbach* ofereceu um caminho menos percorrido para a recuperação da filosofia marxista que se tornaria essencial para as contribuições de MacIntyre à filosofia moral e política.

b. Três fases na carreira de MacIntyre

Discutindo sua carreira em uma entrevista para a revista *Cogito* em 1991, MacIntyre identificou três fases distintas em seu desenvolvimento. Durante o primeiro período, de 1949 a 1971, MacIntyre publicou na filosofia da religião, ética, filosofia das ciências sociais e teoria

política e ética marxista sem integrar esses estudos em uma visão de mundo unificada. Durante o segundo período, de 1971 a 1977, MacIntyre trabalhou para a integração de sua filosofia. No terceiro período, de 1977 em diante, MacIntyre tem trabalhado em “um único projeto, para o qual *DV*, *JQQR* e *3VR* são todos centrais” (Entrevista para Cogito, em O Leitor MacIntyre, p. 269)

I. Início da carreira (1949-1971)

No início de sua carreira, MacIntyre investigou a justificação racional de teorias e crenças e publicou livros e artigos sobre filosofia da religião, filosofia das ciências sociais e teoria moral. Esta pesquisa de seu início de carreira abordará cada um desses campos por vez.

1. Filosofia da Religião

Na filosofia da religião, o jovem MacIntyre não tentou justificar racionalmente a crença religiosa; em vez disso, ele tentou mostrar que a crença religiosa deveria ser isenta de exame racional. A teoria que ele desenvolveu na década de 1950 era uma estrutura defensiva concebida para separar as crenças religiosas de MacIntyre do restante de seu trabalho acadêmico. A filosofia fideísta da religião de MacIntyre foi influenciada pela filosofia de Ludwig Wittgenstein e pela teologia de Karl Barth. Para o fideísta, a crença religiosa não é e não pode ser racional; sua única base é a aceitação da autoridade religiosa. A filosofia da religião barthiana-wittgensteiniana de MacIntyre nada mais é do que uma compartimentalização racional da crença religiosa.

A declaração-chave da antiga filosofia fideísta da religião de MacIntyre é seu ensaio de 1957, “O status lógico da crença religiosa”, publicado no livro *Crenças metafísicas*. Este ensaio enfrentou fortes críticas

do ateu Antony Flew e do teólogo cristão Basil Mitchell. Em uma resenha de livro de 1958, Flew apontou que o cristianismo tradicional tinha uma conexão mais próxima com os fatos empíricos do que MacIntyre permitia, e que mesmo que os fatos sobre o mundo não pudessem verificar a crença religiosa, era possível que a incoerência interna demonstrasse a falsidade da doutrina. Mitchell publicou uma crítica de quatorze páginas do fideísmo de MacIntyre em 1961, intitulada "A justificação da crença religiosa". Quando *Crenças Metafísicas* foi republicado em 1970, MacIntyre adicionou um novo prefácio no qual agradeceu Flew e Mitchell, junto com seu colega Ronald Hepburn, por suas críticas, e rejeitou o "irracionalismo do ensaio como falso e perigoso" ("Prefácio à edição de 1970", pp. x-xi).

Do início dos anos 1960 até o final dos anos 1970, MacIntyre escreveu como um ateu declarado. Três publicações na década de 1960, "Deus e os Teólogos", *O significado religioso do ateísmo e secularização e mudança moral*, expressam as convicções ateístas de MacIntyre.

O raciocínio por trás da rejeição de MacIntyre de seu fideísmo inicial continua a informar sua abordagem do teísmo. A palestra de MacIntyre em 2010, "Sobre ser um filósofo teísta em uma cultura secularizada" não trata a crença teísta como uma doutrina metafísica isolável sobre a origem e o destino da vida humana. Para o MacIntyre maduro, o teísmo desempenha um papel central na interpretação do mundo. O teísmo maduro de MacIntyre não é um retorno ao seu fideísmo inicial; pertence a uma cosmovisão racional que desafia os "fideístas seculares" da mesma forma que desafia os religiosos (*JQQR*, p. 5).

2. Filosofia das Ciências Sociais

O trabalho inicial de MacIntyre na filosofia das ciências sociais está relacionado à justificação racional da teoria marxista e à distinção dos

elementos mais promissores do trabalho filosófico inicial de Marx dos elementos mais pseudocientíficos da teoria marxista e stalinista posterior. Dentro do marxismo, que se apresentou durante a maior parte do século XX como uma ciência social, MacIntyre dirigiu sua crítica contra o determinismo grosseiro do stalinismo. Mais amplamente, MacIntyre questionou a justificação racional de qualquer teoria social que não dê um lugar central às crenças, intenções e escolhas dos agentes humanos.

Em sua tese de mestrado não publicada, *O significado dos julgamentos morais* (doravante SJM, 1951), MacIntyre cita Steven Toulmin, "O estatuto lógico da psicanálise", Antony Flew, "Explicação Psicanalítica" e Richard Peters, "Causa, Cura e Motivo", para criticar a aparente redução de Sigmund Freud do relato moral das ações de uma pessoa a um relato causal da condição psicológica dessa pessoa.

MacIntyre permaneceu um crítico franco da ciência social determinista durante o período inicial de sua carreira. *Marxismo: Uma Interpretação* critica a virada de Marx para a ciência social determinista em *A Ideologia Alemã* (MI, pp. 68-78). MC, revisa essa crítica, direcionando a culpa para Friedrich Engels (MC, pp.70-74). No artigo "Determinismo", MacIntyre admitiu que as previsões bem-sucedidas sobre o comportamento humano das ciências sociais tornavam difícil descartar o determinismo, mas, dados os tipos de escolhas interpretativas necessárias para defender o determinismo, ele achou "difícil ver como o determinismo poderia jamais ser verificado ou falsificado" (pp. 39-40).

3. Ética e Política

A crítica de MacIntyre à ética normativa moderna, se entendida como uma crítica à ética normativa característica da modernidade liberal, está parcialmente enraizada na obra de Karl Marx. Ainda estudante, MacIntyre

aceitou muito da crítica marxista da política liberal moderna como uma ideologia que coloca o indivíduo contra os interesses da comunidade. Marx rejeitou a noção de “direitos naturais” como um resíduo da sociedade feudal na resenha do livro *“Sobre a Questão Judaica”*. Para Marx, “direitos” só poderiam surgir de leis feitas por governos. Marx sustentava que os “direitos naturais” ou os “direitos do homem”, conforme usados na política liberal do século XIX, serviam apenas para proteger o indivíduo da sociedade à qual ele pertencia e, portanto, ameaçavam tanto a sociedade quanto o indivíduo.

O marxismo inicial de MacIntyre o levou a rejeitar todas as formas de individualismo liberal moderno, “incluindo o liberalismo dos conservadores americanos e ingleses contemporâneos, bem como o dos radicais americanos e europeus, e até mesmo o liberalismo dos autoproclamados liberais”. Pois essas posturas ideológicas, por suas construções da sociedade civil como uma resposta do indivíduo a padrões universais de razão e comportamento, “impõem um certo tipo de dominação não reconhecida e que, a longo prazo, tende a dissolver os laços humanos tradicionais e a empobrecer relações sociais e culturais” (entrevista Borradori, p. 258)

A crítica de MacIntyre à ética normativa moderna também é influenciada pela teoria do emotivismo. Stevenson e outros emotivistas sustentaram que os julgamentos morais significam apenas os interesses subjetivos de seus autores, em vez de qualquer característica objetiva dos agentes e ações que eles julgam. SJM discorda do reduativismo da teoria de Stevenson sobre o significado dos julgamentos morais, mas MacIntyre concorda com a maioria dos pontos da crítica emotivista de Stevenson à ética normativa moderna e, dessa forma, MacIntyre se junta à crítica de Stevenson ao intuicionismo de Moore.

Moore havia argumentado em *Principia Ethica* (1903) que a tarefa fundamental da ética filosófica era investigar "afirmações sobre a propriedade das coisas que é denotada pelo termo 'bom' e a propriedade inversa denotada pelo termo 'mau'" (*Principia Ethica*, §23) Moore afirmou que "bom" deve nomear alguma qualidade específica que todas as coisas boas compartilham, mas ele achou impossível definir "bom" de qualquer maneira adequada (*Principia Ethica*, §10). Moore, portanto, descreveu "bom" como uma qualidade simples, indefinível e não natural.

Positivistas lógicos, incluindo Ayer (*Linguagem, Verdade e Lógica*, CH. 6) e Stevenson não encontrou nada de objetivo no "bom" que Moore descreveu, e concluiu que "bom" e "mau" não são qualidades objetivas. Stevenson sustentava que avaliações, como "este é um bom carro" ou "aquela é uma boa casa", e avaliações morais, como "ele é um bom homem" ou "roubo é errado", não são declarações de fato. Para Stevenson, palavras avaliativas como "bom" e "mal" carregam um "significado emotivo" que Stevenson define como "uma tendência de uma palavra, surgindo através da história de seu uso, para produzir (resultar de) respostas afetivas às pessoas" ("O significado emotivo de termos éticos" página 23) Termos emotivos são usados para influenciar as pessoas. Assim, o verdadeiro significado de qualquer valoração, e particularmente de qualquer valoração moral - o significado dos julgamentos morais - é a aprovação subjetiva e recomendação do falante, ou a rejeição subjetiva e a proibição do falante. Em resumo, os emotivistas sustentavam que os julgamentos morais não comunicam nem fatos nem crenças; eles comunicam apenas os interesses emocionais de seus autores.

MacIntyre criticou o reduativismo das conclusões de Stevenson em sua tese de mestrado, mas MacIntyre não criticou a rejeição de Moore por Stevenson. MacIntyre explica: "Isso não é para negar o caráter emotivo do

juízo moral: é para sugerir que, quando dissemos que os julgamentos morais são emotivos, deixamos muito por dizer - e mesmo o emotivo pode ter uma lógica para explicar ser mapeado" (SJM, p. 89.) A avaliação de MacIntyre de 1951 sobre o emotivismo aceita a crítica de Stevenson ao significado referencial dos julgamentos morais (SJM, p. 74) e, com ela, a rejeição geral da "filosofia moral tradicional" como um estudo que usa princípios para avaliar fatos (SJM, p. 81).

Para MacIntyre, a ética não é uma aplicação de princípios aos fatos, mas um estudo da ação moral. A ação moral, ação humana livre, envolve decisões de fazer coisas em busca de objetivos e envolve a compreensão das implicações das ações de alguém para toda a variedade de objetivos que os agentes humanos buscam. Nesse sentido, "Agir moralmente é saber agir" (SJM, p. 56). "Moralidade não é um 'saber que', mas um 'saber como'" (SJM, p. 89). Se a ação humana é um 'saber como', então a ética também deve considerar como se aprende 'como'. Como outras formas de 'saber como', MacIntyre descobre que se aprende como agir moralmente dentro de uma comunidade cuja linguagem e padrões compartilhados moldam nosso juízo (SJM, pp. 68-72). MacIntyre concluiu que a ética não é um exercício abstrato de avaliação dos fatos; é um estudo da ação humana livre e das condições que possibilitam a agência humana racional.

A agência humana continua sendo um tema central no primeiro livro publicado de MacIntyre, *Marxismo: Uma Interpretação* (1953). O livro elogia as formas de *MC* que permitem a agência humana e critica aquelas que inibem a agência humana. MacIntyre traça uma história desde a teologia e prática protestante, passando pelas filosofias de Hegel e Feuerbach, até a obra de Marx para argumentar que o marxismo é uma transformação do cristianismo. MacIntyre dá crédito a Marx por concluir na terceira das *Teses sobre Feuerbach*, que a única maneira de mudar a

sociedade é mudar a nós mesmos, e que “a coincidência da mudança da atividade humana ou automudança só pode ser compreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária” (Marx, *Teses sobre Feuerbach*, citado em *MI*, p. 61). MacIntyre critica a subsequente virada de Marx para a ciência social determinista e conclui que “a transição de Marx da profecia para a predição” transforma o marxismo em um mito alienante que divide os seres humanos entre “os bons que aceitam o marxismo [e] os perversos que o rejeitam” (*MI*, pág. 89).

O livro também examina algumas deficiências da teologia e prática protestantes, mostrando como as exigências do evangelho informam os ideais de Feuerbach e, através de Feuerbach, Marx. MacIntyre distingue “a religião que é um ópio para o povo da religião que não é” (*MI*, p. 83). Ele condena as formas de religião que justificam as desigualdades sociais e encorajam a passividade. Ele argumenta que o ensino cristão autêntico critica as estruturas sociais e encoraja a ação (*MI*, pp. 119-22).

A tese de mestrado e *MI* se combinam para traçar a resposta inicial de MacIntyre à crítica emotivista da ética normativa moderna. Eles também prefiguram o conflito de MacIntyre com a resposta de Hare ao emotivismo. Hare procurou defender a ética normativa moderna do desafio emotivista com uma explicação alternativa do significado dos julgamentos morais. Uma reivindicação central de *A Linguagem da Moral* (1952) de Hare, renovada em *Liberdade e Razão* (1963), é que os julgamentos morais são descritivos – não meramente emotivos – porque são universalizáveis e prescritivos. Para Hare, a universalização decorre do compromisso de um agente em usar termos e julgamentos de forma consistente. Por exemplo, “Se uma pessoa diz que uma coisa é vermelha, ela está comprometida com a visão de que qualquer coisa que seja semelhante nos aspectos relevantes também seria vermelha” (*Liberdade*

e Razão, I 2.2). Assim, os julgamentos prescritivos que os agentes fazem são universalizáveis, na medida em que esses agentes estão comprometidos em julgar coisas semelhantes de maneira semelhante; e é a universalização desses julgamentos prescritivos que lhes dá significado descritivo. Em suma, os juízos morais são descritivos porque descrevem os valores escolhidos por seus autores.

MacIntyre rejeitou a defesa de Hare da ética normativa moderna em seu ensaio de 1957, "O que a moralidade não é". MacIntyre enfoca a teoria de Hare: "É amplamente aceito que é da essência das avaliações morais que elas sejam universalizáveis e prescritivas. Esta é a alegação que desejo negar. "O que a moralidade não é" explora a variedade de significados e intenções carregadas por julgamentos morais. MacIntyre lista seis tipos de valorações morais que não são universalizáveis nem prescritivas e conclui que a teoria do prescritivismo universal é inadequada pela mesma razão que o emotivismo é inadequado; é redutor. O prescritivismo universal simplesmente falha em dar uma explicação completa do significado dos julgamentos morais.

"O que a moralidade não é" também argumenta que os procedimentos da filosofia moral moderna são supérfluos para a prática moral real. Onde os "livros de filosofia moral" discutem os tipos de máximas que devem guiar "o cumprimento de promessas, o dizer a verdade e coisas do gênero", as máximas morais não orientam os agentes reais na vida real. "Eles não nos guiam porque não precisamos ser guiados. Nós sabemos o que fazer" (CAE, p. 106). Às vezes, fazemos isso sem nenhuma máxima, ou mesmo contra todas as máximas que conhecemos. MacIntyre ilustra seu argumento com a decisão de Huckleberry Finn de ajudar Jim, o escravo fugitivo da Srta. Watson, a abrir caminho para a liberdade (CAE, pág. 107). Mais uma vez, a moralidade não

é um “saber que”, mas um “saber como”, e o uso desse “saber como” não pode ser reduzido a fazer julgamentos prescritivos universalizáveis. A rejeição de MacIntyre ao prescritivismo universal de Hare renovou sua crítica da ética normativa moderna e trouxe consequências duradouras para a resposta marxista de MacIntyre ao desafio moral do stalinismo.

No final da década de 1950, marxistas de todo o mundo descobriram as atrocidades ocultas do regime stalinista na União Soviética e testemunharam a violenta repressão da revolução húngara de 1956 (ver *Virtude e Política*, pp. 134-151). Os crimes do regime stalinista, incluindo assassinato em massa, deportação em massa e a execução da liderança intelectual, política, cultural e eclesial das comunidades nacionais subjugadas, exigiam condenação. No entanto, a crítica moral das políticas stalinistas apresentou um problema para ateus marxistas comprometidos, incluindo MacIntyre, que havia rejeitado noções teístas de lei divina, bem como noções seculares modernas de “direitos naturais”.

MacIntyre discutiu a condenação moral do stalinismo em “Notas do deserto moral” I & II, (1958 e 59). Para MacIntyre, parecia difícil condenar o stalinismo com qualquer autoridade real, porque qualquer apelo ao princípio moral liberal secular moderno parece ser essencialmente arbitrário. O ex-comunista, crítico liberal do stalinismo “só pode condenar em nome de sua própria escolha” (*O Leitor MacIntyre*, p. 34). A descrição de MacIntyre da perplexidade moral desses críticos do stalinismo se assemelha à descrição de Huck Finn um ano antes (*CAE*, pág. 106); eles julgaram bem os crimes de Stalin, mas careceram de qualquer meio adequado para justificar racionalmente seus julgamentos. Em “Notas do deserto moral II”, MacIntyre propôs uma nova ética marxista da ação humana. Em vez de separar “o ‘dever’ da moralidade” do “ser” do desejo” (*O Leitor MacIntyre*, p. 41), a ética marxista de MacIntyre olharia para “o

fato da solidariedade humana que vem à tona na descoberta do que queremos" (*O Leitor MacIntyre*, p. 48).

Os escritos marxistas de MacIntyre do início dos anos 1960 desenvolvem seu projeto ético. "Comunismo e intelectuais britânicos" (1960) argumenta que o Partido Comunista da Grã-Bretanha não é mais marxista porque abandonou a visão de Marx da terceira das *Teses sobre Feuerbach*. "Marxismo Clássico... quer transformar a vasta massa da humanidade de vítimas e fantoches em agentes que são mestres de suas próprias vidas", mas o stalinismo transformou o marxismo na doutrina de que os cientistas devem usar "as leis objetivas e imutáveis da história" para administrar o comportamento da sociedade (*Engajamento de Alasdair MacIntyre com o marxismo*, p. 119). "Liberdade e Revolução" (1960) discute a "iniciativa humana" em termos de "desejo, intenção e escolha" (*Engajamento de Alasdair MacIntyre com o marxismo*, p. 124), e vê o pleno desenvolvimento da liberdade humana requerer a participação na vida de uma comunidade: "O problema da liberdade não é o problema do indivíduo contra a sociedade, mas o problema de que tipo de sociedade queremos, e que tipo de indivíduos que queremos ser" (*Engajamento de Alasdair MacIntyre com o marxismo*, p. 129). O indivíduo não deve buscar a libertação da sociedade, mas através da sociedade. A moralidade tem a ver com a participação de alguém na vida de sua comunidade.

MacIntyre desenvolve as ideias de que a moralidade emerge da história e que a moralidade organiza a vida comum de uma comunidade em *BHE* (1966). O livro conclui que os conceitos de moralidade não são atemporais nem a-históricos, e que a compreensão do desenvolvimento histórico dos conceitos éticos pode nos libertar "de quaisquer falsas reivindicações absolutistas" (*BHE*, p. 269). No entanto, essa conclusão não precisa implicar que a moralidade seja essencialmente arbitrária ou que

alguém possa alcançar a liberdade libertando-se da moralidade de sua sociedade. *Em seus comentários sobre o Górgias* de Platão no capítulo 4, MacIntyre rejeita as alegações de Cálicles de que quebrar as regras sociais pode ser libertador. "Pois um homem cujo comportamento não fosse governado por regras de forma alguma teria deixado de participar como um agente inteligível na sociedade humana" (*BHE*, p. 32). Elementos de *BHE* retornam nas histórias de *DV*(1981) e *JQQR*(1988).

II. Período intermediário (1971-1977)

A publicação de *CAE* em 1971 marca o fim das "indagações heterogêneas, mal organizadas, às vezes fragmentadas e muitas vezes frustrantes e confusas" (*O Leitor MacIntyre*, p. 268) que constituíram a primeira parte da carreira de MacIntyre, e o início de "um período intermediário de reflexão às vezes dolorosamente autocrítica" que terminaria com a publicação de *CE* em 1977.

CAE é uma coleção de ensaios curtos que criticam a ideologia, a prática religiosa contemporânea, a teoria marxista e a hagiografia, a filosofia moral moderna, as abordagens redutivas das ciências sociais e o individualismo liberal moderno. Os ensaios do livro abordam a maioria das questões que apareceriam uma década depois em *DV*, mas não são sintetizados em uma única narrativa coerente "porque", explica MacIntyre no prefácio, "para resgatá-los de sua forma como resenhas ou ensaios escritos em um determinado momento ou lugar exigiria que eu soubesse como amarrar esses argumentos juntos em um todo substantivo. Isso ainda não sei fazer..." (*CAE*, pág. x). Como o próprio MacIntyre relata, ele passou o período intermediário de 1971 a 1977 trabalhando para trazer unidade à sua escrita filosófica (*O Leitor MacIntyre*, p. 268-9). *CAE* é um companheiro valioso para *DV* porque algumas questões que são tratadas obscuramente

no último, por exemplo, a avaliação de Trotsky sobre a Revolução Russa, são tratadas em detalhes no primeiro (DV, p. 262; CAE, pp. 52-59).

O ensaio final da CAE, "Epílogo Político e Filosófico: Uma Visão da Pobreza do Liberalismo por Robert Paul Wolff" apresenta algumas das reivindicações mais características de DV: várias formas de liberalismo moderno apelam para diferentes teorias e princípios para sua justificação. As teorias que são usadas para justificar os princípios liberais podem servir como máscaras ideológicas que permitem "aqueles que professam os princípios enganar não apenas os outros, mas também a si mesmos quanto ao caráter de sua ação política" (CAE, pág. 282). "Conservadorismo americano", "liberalismo americano" e "radicalismo americano" são todas formas de liberalismo moderno, portanto, "para nos libertarmos do liberalismo, o radicalismo é o remédio errado". O marxismo não pode cumprir sua promessa de nos ensinar como transformar a sociedade, mas "podemos pelo menos aprender com ele por onde *não* começar" (CAE, p. 284).

Na entrevista ao *Cogito*, MacIntyre diz que em 1971 ele começou a olhar para Aristóteles como o lugar certo para começar a estudar a sociedade a fim de entendê-la e transformá-la. Ele "começou a repensar os problemas da ética de maneira sistemática, levando a sério pela primeira vez a possibilidade de que a história tanto da moralidade moderna quanto da filosofia moral moderna só pudesse ser escrita adequadamente a partir de um ponto de vista aristotélico" (*O Leitor MacIntyre*, p. 268).

Para MacIntyre, "um ponto de vista aristotélico" vê a teleologia inerente à natureza das coisas, interpreta a atividade humana deliberada como ação voluntária - não como comportamento causado, e considera a pessoa humana naturalmente social. A partir desse "ponto de vista aristotélico", a "moral moderna" começa a dar errado quando as normas

morais são separadas da busca de bens humanos e o comportamento moral é tratado como um fim em si mesmo. Essa separação caracteriza a ética do comando divino cristão desde o século XIV e permaneceu essencial para a moralidade moderna secularizada desde o século XVIII. Do “ponto de vista aristotélico” de MacIntyre, a autonomia concedida ao agente humano pela filosofia moral moderna destrói as comunidades humanas naturais e isola o indivíduo dos tipos de relacionamentos formativos necessários para transformar o agente em um pensador prático independente.

III. Trabalho maduro (1977-)

No prefácio de *As Tarefas da Filosofia* (2006), MacIntyre explica que as descontinuidades da CAE o deixaram com a pergunta: “Como então eu deveria proceder filosoficamente?” A resposta de MacIntyre veio no ensaio de 1977 “Crises epistemológicas, narrativa dramática e filosofia da ciência” (doravante CE). Este ensaio, relata MacIntyre, “marca um importante ponto de virada em meu pensamento na década de 1970” (*As Tarefas da Filosofia*, p. vii). CE pode ser descrito justamente como o discurso de MacIntyre sobre método e, como o título sugere, apresenta três pontos gerais sobre o método para a filosofia.

Em primeiro lugar, a Filosofia progride através da resolução de problemas. Esses problemas surgem quando as teorias, histórias, doutrinas e outras narrativas que nos ajudam a organizar nossa experiência do mundo falham, deixando-nos em “crises epistemológicas”. As crises epistemológicas são o resultado de eventos que minam as maneiras como interpretamos nosso mundo. As crises epistemológicas podem ser profundamente pessoais, desencadeadas por uma traição inesperada ou pela perda da fé religiosa ou do compromisso ideológico, ou podem ser

altamente especulativas, provocadas pelo fracasso de teorias confiáveis para explicar nossa experiência. Viver uma crise epistemológica é estar ciente de que não se sabe o que se pensava saber sobre determinado assunto e estar ansioso para recuperar a certeza sobre esse assunto.

Para resolver uma crise epistemológica não basta impor uma nova forma de interpretar nossa experiência, precisamos também entender por que erramos antes: “Quando uma crise epistemológica é resolvida, é pela construção de uma nova narrativa que possibilita o agente para entender *tanto* como ele ou ela poderia inteligivelmente manter suas crenças originais *e* como ele ou ela poderia ter sido tão drasticamente enganado por elas” (CE, em *As Tarefas da Filosofia*, pág. 5). A resolução da crise pode levar a reconhecer que a compreensão humana é sempre incompleta e que o progresso na investigação é, portanto, aberto. Para MacIntyre, a resolução de uma crise epistemológica não pode prometer a clara clareza de uma mudança de um corpo de teoria fracassado para um verdadeiro.

Para ilustrar sua posição sobre a abertura da investigação, MacIntyre compara os personagens-título de *Hamlet*, de *Shakespeare*, e *Emma*, de Jane Austen. Quando Emma descobre que está profundamente enganada em suas crenças sobre os outros personagens de sua história, o Sr. Knightly a ajuda a descobrir a verdade e a história chega a um final feliz (p. 6). Hamlet, ao contrário, não encontra respostas padronizadas para suas perguntas; as interpretações rivais permanecem ao longo da peça, de modo que os diretores que iriam encená-la têm de impor suas próprias interpretações ao roteiro (p. 5). MacIntyre observa: “Os filósofos costumam ser Emmas e não Hamlets” (p. 6); isto é, os filósofos trataram suas conclusões como verdades consumadas, em vez de “narrativas mais adequadas” (p. 7) que permanecem abertas a melhorias adicionais.

O segundo ponto do CE aborda a relação entre narrativas, verdade e educação. A educação tradicional das crianças começa no mito e, à medida que as crianças amadurecem, aprendem a distinguir as lições dessas histórias dos eventos fictícios, as verdades dos mitos. No decorrer dessa educação, porém, o aluno passa a respeitar os mitos como portadores da verdade. O aluno que cresce por meio desse tipo de educação para se tornar um erudito “pode se tornar... um Vico ou um Hamann” (p. 8. Johann Georg Hamann (1730-1788), Giambattista Vico (1668-1744)). Outra abordagem da educação é o método de Descartes, que começa rejeitando tudo o que não é clara e distintamente verdadeiro como não confiável e falso, a fim de reconstruir sua compreensão do mundo sobre uma base de verdade inegável.

Ironicamente, no processo de rejeição do mito, Descartes cria uma narrativa que não é apenas mítica, mas profundamente falsa. Em vez de identificar áreas específicas de crise nas quais ele perdeu a confiança em sua compreensão do mundo e situar-se dentro da tradição que formou sua compreensão e sua investigação, Descartes se apresenta como alguém que rejeitou deliberadamente tudo em que havia acreditado e ignorou suas dívidas óbvias à tradição escolástica, mesmo quando ele defende seu caso em francês e latim.

Para MacIntyre, buscar a certeza epistemológica por meio da dúvida universal como pré-condição para a investigação é um erro: “é um convite não à filosofia, mas ao colapso mental, ou melhor, à filosofia como um meio de colapso mental”. O grito de dor de David Hume em seu *Tratado da Natureza Humana* é o resultado deste tipo de prática filosófica (CE, pp. 10-11). MacIntyre contrasta a descida de Descartes ao isolamento mítico com Galileu, que foi capaz de progredir na astronomia e na física lutando com as questões aparentemente insolúveis da astronomia e da física

medievais tardias e reinterpretando radicalmente as questões que constituíam essas questões.

Para progredir na filosofia, é preciso classificar as narrativas que informam o entendimento de alguém, lutar com as questões que essas narrativas levantam e, ocasionalmente, rejeitar, substituir ou reinterpretar partes dessas narrativas e propor essas mudanças ao resto da comunidade para avaliação. A investigação humana está sempre situada na história e na vida de uma comunidade. Não há uma maneira alternativa, a-histórica e não tradicional de progredir na investigação humana. MacIntyre retorna a esse tema em *JQR* (capítulos 17, 18, 19), em *JVR* e em sua Conferência de Aquino, "Primeiros princípios, fins finais e questões filosóficas contemporâneas" (1990).

O terceiro ponto da CE é que podemos aprender sobre o progresso na filosofia a partir da filosofia da ciência. Em particular, "o trabalho de Kuhn criticado fornece uma aplicação esclarecedora para as ideias que venho defendendo" (CE, p. 15) *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Kuhn havia argumentado que os cientistas praticam a ciência normal de acordo com as normas dos paradigmas ou "matrizes disciplinares". As revoluções científicas ocorrem quando os cientistas abandonam um paradigma por outro. As "mudanças de paradigma" de Kuhn, no entanto, são diferentes das resoluções de crises epistemológicas de MacIntyre de duas maneiras.

Em primeiro lugar, não são respostas racionais a problemas específicos. Kuhn compara as mudanças de paradigma às conversões religiosas (pp. 150, 151, 158), enfatizando que elas não são guiadas por normas racionais e afirma que a fase de "limpeza" de uma mudança de paradigma é uma questão de convenção na formação de novos cientistas e desgaste entre os redutos do paradigma anterior (Kuhn, pp. 152, 159). Em

segundo lugar, o novo paradigma é tratado como um sistema fechado de crenças que regula um novo período de “ciência normal”; Os cientistas revolucionários de Kuhn são Emmas, não Hamlets.

MacIntyre assume a posição de Kuhn como uma reafirmação da teoria de Michael Polyani de que “a razão opera apenas dentro de tradições e comunidades”, de modo que as transições entre tradições ou reconstruções de tradições fracassadas devem ser irracionais (CE, p. 16). Na concepção de Kuhn, “as revoluções científicas são crises epistemológicas compreendidas de forma cartesiana. Tudo é posto em causa simultaneamente” (CE, p. 17).

MacIntyre propõe elementos da filosofia da ciência de Imre Lakatos como corretivos para Kuhn. Embora Lakatos tenha suas próprias ineficiências, seu relato geral das metodologias dos programas de pesquisa científica reconhece o papel da razão nas transições entre teorias e entre programas de pesquisa (o análogo de Lakatos aos paradigmas ou matrizes disciplinares de Kuhn). Lakatos apresenta a ciência como uma investigação aberta, na qual toda teoria pode eventualmente ser substituída por teorias mais adequadas.

Para Lakatos, ao contrário de Kuhn, o progresso científico racional ocorre quando uma nova teoria pode explicar tanto a promessa aparente quanto o fracasso real da teoria que ela substitui. A terceira conclusão do ensaio de MacIntyre é que as decisões de apoiar algumas teorias em detrimento de outras podem ser justificadas racionalmente na medida em que essas teorias nos permitem entender nossa experiência e nossa história, incluindo a história dos fracassos de teorias inadequadas. CE responde à questão que surgiu a partir *CAE* de como proceder filosoficamente. Todo o trabalho maduro de MacIntyre usa e desenvolve a metodologia apresentada neste ensaio.

4. Grandes obras desde 1977

a. Depois da Virtude

DV (1981, 2ª ed. 1984, 3ª ed. 2007) aplica a metodologia de *CE* a muitas das mesmas questões abordadas em *CAE* e em *BHE*, mas interpreta a história da ética e o fracasso da filosofia moral moderna em termos aristotélicos. Para Aristóteles, a filosofia moral é um estudo do raciocínio prático, e as excelências ou virtudes que Aristóteles recomenda na *Ética a Nicômaco* são as excelências intelectuais e morais que tornam um agente moral eficaz como um pensador prático independente. *DV* critica o individualismo liberal moderno e o determinismo científico por separar o raciocínio prático da moralidade e da vida política; em vez disso, propõe um retorno à ética e à política aristotélicas.

I. Argumento Crítico de *DV*

A argumentação crítica de *DV*, que compõe a primeira metade do livro, começa examinando a condição atual do discurso moral e político secular. MacIntyre descobre que as partes em conflito defendem suas decisões apelando para princípios morais abstratos, mas considera seus apelos ecléticos, inconsistentes e incoerentes. MacIntyre também acha que as partes litigantes têm pouco interesse na justificação racional dos princípios que usam. A linguagem da filosofia moral tornou-se uma espécie de retórica moral a ser usada para manipular os outros em defesa das escolhas arbitrárias de seus usuários.

O que Stevenson havia dito incorretamente sobre o *significado* dos julgamentos morais tornou-se verdadeiro quanto ao *uso* de julgamentos morais. MacIntyre reinterpreta o "emotivismo", a "falsa teoria do significado" de Stevenson como uma "teoria convincente do uso" e chama

a cultura que usa a retórica moral pragmática e sincreticamente de “a cultura do emotivismo”.

MacIntyre traça a linhagem da cultura do emotivismo até as culturas protestantes secularizadas do norte da Europa (*DV*, p. 37). Essas culturas abandonaram qualquer conexão entre o telos natural de um agente, desejos pessoais ou busca de bens e os deveres morais desse mesmo agente quando adotaram as moralidades de mandamentos divinos da teologia moral cristã dos séculos XIV, XV e XVI. Os filósofos morais seculares dos séculos XVIII e XIX compartilhavam acordos fortes e extensos sobre o conteúdo da moralidade (*DV*, p. 51) e acreditavam que sua filosofia moral poderia justificar as exigências de sua moralidade racionalmente, livres da autoridade religiosa.

A filosofia moral moderna estabeleceu para si mesma uma meta incoerente. Era para reivindicar tanto a autonomia moral do indivíduo quanto a objetividade, necessidade e caráter categórico das regras da moralidade (*DV*, p. 62). MacIntyre examina os melhores esforços para alcançar os objetivos da filosofia moral moderna, mas descarta cada um deles como uma ficção moral.

Dado o fracasso da filosofia moral moderna, MacIntyre recorre a uma alternativa aparente, a experiência pragmática de gerentes profissionais. Espera-se que os gerentes apelem para os fatos para tomar suas decisões com base objetiva na eficácia, e sua autoridade para fazer isso é baseada em seu conhecimento das ciências sociais. Um exame das ciências sociais revela, no entanto, que muitos dos fatos aos quais os gerentes apelam dependem de teorias sociológicas que carecem de status científico. Assim, as previsões e demandas dos gerentes burocráticos não são menos sujeitas à manipulação ideológica do que as determinações dos filósofos morais modernos.

Se a moralidade moderna se revelou “um teatro de ilusões”, então devemos rejeitá-la, e essa rejeição pode assumir duas formas. Ou seguimos Nietzsche e defendemos a autonomia do indivíduo contra as exigências arbitrárias do raciocínio moral convencional, ou rejeitamos tanto a autonomia moral quanto o raciocínio moral convencional arbitrário para seguir Aristóteles e investigar a razão prática e o papel da formação moral na preparação do agente humano para ter sucesso como um pensador prático independente.

O argumento crítico de *DV* levanta sérias questões sobre a justificação racional da filosofia moral moderna e também propõe uma explicação para o fracasso racional da filosofia moral moderna: a filosofia moral moderna separa o raciocínio moral sobre deveres e obrigações do raciocínio prático sobre fins e deliberação prática sobre os meios para os fins de alguém e, ao fazê-lo, separa a moralidade da prática. Kant separa o raciocínio moral e prático explicitamente na *Crítica da Razão Pura* (*Crítica da Razão Pura*, A800/B828–A819/B847) e nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* (Primeira Seção, pp. 393-405.); Mill faz a mesma separação no *Utilitarismo* (capítulo 2).

MacIntyre compara a separação da moralidade da prática ou a separação do raciocínio moral do raciocínio prático na filosofia moral moderna com a separação da moralidade da prática no tabu polinésio. Os polinésios haviam perdido as justificativas práticas para seus costumes morais bem estabelecidos quando fizeram contato pela primeira vez com os exploradores europeus; então, quando eles disseram a esses visitantes que certas práticas eram proibidas porque essas práticas eram “tabu”, eles não conseguiram explicar por que essas práticas eram proibidas ou o que exatamente significava “tabu”. Muitos europeus também perderam as justificativas práticas para suas normas morais ao se aproximarem da

modernidade; para esses europeus, alegar que certas práticas são “imorais” e invocar o imperativo categórico de Kant ou o princípio da utilidade de Mill para explicar por que essas práticas são imorais não parece mais adequado do que o apelo polinésio ao tabu. A comparação entre a moralidade moderna e o tabu é um tema recorrente na obra ética de MacIntyre.

A crítica de MacIntyre à separação entre moralidade e prática também se baseia em sua crítica à ciência social determinista. A prática envolve ação humana livre e deliberada, enquanto a moralidade divorciada da prática regula apenas o comportamento humano externo. Cientistas sociais deterministas, principalmente stalinistas, mas também behavioristas como Quine, viam os comportamentos humanos como respostas determinadas a vários tipos de fatores causais e se recusavam a examinar as coisas que as pessoas fazem em termos de “intenções, propósitos e razões para a ação” (Quine, citado em *DV*, p. 83). Em vez disso, os cientistas sociais deterministas buscaram “generalizações semelhantes a leis” sobre as conexões dessas causas com seus efeitos comportamentais, o que lhes permitiria prever o comportamento humano e trazer entendimento científico para o trabalho de gerenciamento organizacional (*DV*, pp. 88-91).

II. O argumento construtivo de *DV*

Na segunda metade de *DV*, MacIntyre explora a tradição moral que examina o julgamento humano, a fraqueza humana e a excelência na ação humana. O argumento construtivo da segunda metade do livro começa com relatos tradicionais das excelências ou virtudes do *raciocínio prático* e da *racionalidade prática*, em vez das virtudes do *raciocínio moral* ou da *moralidade*. Esses relatos tradicionais definem a virtude como

arête, como excelência, e todas as definições oferecidas na segunda metade da *DV* descrevem a excelência do agente humano que julga bem e age efetivamente na busca dos fins desejados. MacIntyre examina essas definições e então dá sua própria definição de virtude, como excelência na agência humana, em termos de práticas, vidas humanas inteiras e tradições nos capítulos 14 e 15 de *DV*.

Na frase de *DV* mais citada, MacIntyre define uma prática como (1) uma atividade social complexa que (2) permite aos participantes obter bens internos à prática. (3) Os participantes alcançam a excelência nas práticas obtendo os bens internos. Quando os participantes atingem a excelência, (4) os entendimentos sociais da excelência na prática, dos bens da prática e da possibilidade de alcançar a excelência na prática "são sistematicamente estendidos" (*DV*, p. 187).

Práticas como xadrez, medicina, arquitetura, engenharia mecânica, futebol ou política oferecem a seus praticantes uma variedade de bens internos e externos a essas práticas. Os bens internos às práticas incluem formas de compreensão ou habilidades físicas que podem ser adquiridas apenas pela busca da excelência na prática associada. Bens externos às práticas incluem riqueza, fama, prestígio e poder; há muitas maneiras de obter esses bens externos. Eles podem ser ganhos ou comprados, honestamente ou por engano; assim, a busca desses bens externos pode entrar em conflito com a busca dos bens internos às práticas.

MacIntyre ilustra o conflito entre a busca de bens internos e externos na parábola da criança que joga xadrez. Uma criança inteligente tem a oportunidade de ganhar doces aprendendo a jogar xadrez. Enquanto a criança joga xadrez apenas para ganhar doces, ela tem todos os motivos para trapacear se, ao fazê-lo, puder ganhar mais doces. Se a criança começa a desejar e buscar os bens internos do xadrez, porém, a trapaça

torna-se irracional, porque é impossível obter os bens internos do xadrez ou de qualquer outra prática, exceto através de uma busca honesta pela excelência. Bens externos às práticas podem, no entanto, permanecer tentadores para o praticante.

As práticas são apoiadas por instituições como clubes de xadrez, hospitais, universidades, corporações industriais, ligas esportivas e organizações políticas. As práticas existem em tensão com essas instituições, pois as instituições tendem a ser orientadas para bens externos às práticas. Universidades, hospitais e sociedades acadêmicas podem valorizar o prestígio, a lucratividade ou as relações com grupos de interesse político acima da excelência nas práticas que dizem apoiar.

Desejos pessoais e pressões institucionais para buscar bens externos podem ameaçar inviabilizar a busca dos praticantes pelos bens internos às práticas. MacIntyre define a virtude inicialmente como a qualidade de caráter que capacita um agente a superar essas tentações: "Uma virtude é uma qualidade humana adquirida cuja posse e exercício tende a nos permitir alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja falta efetivamente nos impede de alcançar tais bens" (*DV*, p. 191).

MacIntyre acha que essa definição de primeiro nível é inadequada para descrever um excelente agente humano. Não basta ser um excelente navegador, médico ou construtor; o excelente agente humano vive uma vida excelente. A excelência como agente humano não pode ser reduzida à excelência em uma prática específica (Ver *DV*, pp. 204-205, e *Ética e Política*, pp. 196-7). MacIntyre, portanto, acrescenta um segundo nível à sua definição de virtude.

As virtudes, portanto, devem ser entendidas como aquelas disposições que não apenas sustentarão as práticas e nos permitirão alcançar os bens internos às práticas, mas também nos sustentarão no tipo

relevante de busca do bem, permitindo-nos superar os danos, perigos, tentações e distrações que encontramos, e que nos fornecerão um crescente autoconhecimento e um crescente conhecimento do bem (*DV*, p. 219).

O excelente agente humano tem qualidades morais para buscar o que é bom e melhor tanto nas práticas quanto na vida como um todo.

A definição de segundo nível ainda é inadequada, no entanto, porque não leva em conta a resposta do indivíduo à vida e legado de sua comunidade. MacIntyre rejeita o individualismo e insiste que vemos os seres humanos como membros de comunidades que carregam dívidas e responsabilidades específicas por causa de nossas identidades sociais. As responsabilidades que alguém pode herdar como membro de uma comunidade incluem dívidas com seus antepassados que só podem ser pagas às pessoas no presente e no futuro. Essas responsabilidades também incluem dívidas contraídas pelas ações injustas de seus predecessores.

MacIntyre reconhece que o individualismo contemporâneo insiste que "o eu é destacável de seus papéis e status sociais e históricos" (*DV*, p. 221), mas ele ilustra seu contraponto com três comunidades nacionais nas quais os cidadãos contemporâneos continuam a arcar com as dívidas de seus antecessores. A escravização e opressão dos negros americanos, a subjugação da Irlanda e o genocídio dos judeus na Europa permaneceram bastante relevantes para as responsabilidades dos cidadãos dos Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha em 1981, como ainda hoje. Assim, um americano que disse "nunca tive escravos", "o inglês que diz 'nunca fiz mal à Irlanda'", ou "o jovem alemão que acredita que ter nascido depois de 1945 significa que o que os nazistas fizeram aos judeus não tem relevância moral para seu relacionamento com seus contemporâneos judeus", todos

exibem uma espécie de falha intelectual e moral. “Nasci com um passado, e isolar-me desse passado de modo individualista é deformar minhas relações presentes” (p. 221). Para MacIntyre, não há identidade moral para o indivíduo abstrato; “O eu tem que encontrar sua identidade moral em e por meio de sua participação em comunidades” (p. 221).

Uma vez que MacIntyre considera a identidade social necessária para o indivíduo, a definição de MacIntyre da excelência ou virtude do agente humano precisa de uma dimensão social:

As virtudes encontram seu objetivo e propósito não apenas em sustentar os relacionamentos necessários para que a variedade de bens internos às práticas seja alcançada e não apenas em sustentar a forma de uma vida individual na qual esse indivíduo pode buscar seu bem como o bem de toda a sua vida, mas também em sustentar aquelas tradições que fornecem tanto as práticas quanto as vidas individuais com seu contexto histórico necessário (*DV*, p. 223).

Este terceiro nível, social, completa o relato de MacIntyre sobre a excelência do agente humano em *DV*.

III. Crítica aristotélica da ética e da política modernas

Os capítulos restantes de *DV* contrastam a noção aristotélica de MacIntyre das virtudes como excelências de caráter das noções modernas de virtude como a qualidade de uma pessoa que obedece a regras morais. Esses capítulos também expõem algumas das implicações práticas do projeto aristotélico de MacIntyre para a ética e a política contemporâneas. A perda da teleologia faz com que a moralidade pareça arbitrária (*DV*, p. 236), separa a razão moral do raciocínio prático e político (*DV*, p. 236) e remove a noção do que se merece das noções modernas de justiça (*DV*, pág. 249). MacIntyre conclui que “a política sistemática

moderna... expressa em suas formas institucionais uma rejeição sistemática" da tradição aristotélica das virtudes e, portanto, "deve ser rejeitada" por aqueles que se comprometem com a tradição das virtudes (*DV*, p. 255). Em outras palavras, aqueles que abordam a filosofia moral e política em termos do desenvolvimento do agente humano e do avanço do raciocínio prático no contexto da vida de uma comunidade não podem ter sucesso em sua tarefa se comprometerem seu trabalho comprometendo-se com o metas arbitrárias, métodos e linguagem da política moderna.

Ao final da argumentação de *DV*, MacIntyre retorna ao ultimato do capítulo 10, "Nietzsche ou Aristóteles". Onde Nietzsche pretendia que seu trabalho fosse uma crítica da moralidade moderna, Nietzsche de fato se torna a personificação final do isolamento moral e da arbitrariedade do individualismo liberal moderno. Esta falha permanece invisível do ponto de vista moderno, mas quando vista da perspectiva da tradição aristotélica das virtudes, ela é bastante clara (*DV*, pp. 258-259).

Uma vez que "os bens, e com eles os únicos fundamentos para a autoridade das leis e virtudes, só podem ser descobertos entrando naquelas relações que constituem comunidades cujo vínculo central é uma visão compartilhada e compreensão dos bens" (*DV*, p. 258), qualquer esperança de transformação e renovação da sociedade depende do desenvolvimento e manutenção dessas comunidades. A revolução não pode ser imposta (*DV*, p. 238), embora possa ser cultivada. Esperar "por outro - sem dúvida muito diferente - S. Bento", é esperar uma pessoa que unifique comunidades que favoreçam a formação moral no julgamento e na ação.

IV. Crítica de *DV*

A abordagem aristotélica de MacIntyre à ética como um estudo da ação humana o distingue dos filósofos morais pós-kantianos que abordam a ética como um meio de determinar as demandas da moralidade objetiva, impessoal e universal. Essa abordagem moderna pode ser descrita como epistemologia moral. A filosofia moral moderna pretende libertar o indivíduo para determinar por si mesmo o que deve fazer em uma determinada situação, independentemente de seus próprios desejos; pretende dar conhecimento das leis morais universais.

MacIntyre rejeita as teorias éticas modernas como máscaras enganosas e auto-enganosas para a moralidade convencional e para intervenções arbitrárias contra as tradições. Para MacIntyre, a liberdade de autodeterminação é a liberdade de reconhecer e buscar o bem de alguém, e a filosofia moral libera o agente, em parte, ajudando o agente humano a desejar o que é bom e melhor e a escolher o que é bom e melhor.

A ética da ação humana de MacIntyre também distingue seu trabalho tomista posterior dos esforços de alguns neotomistas do século XX para elaborar uma epistemologia moral a partir da metafísica e da lei natural de Tomás de Aquino. *DV* argumenta que uma ética aristotélica da virtude pode permanecer possível, sem apelar para a metafísica da natureza de Aristóteles. Esta afirmação permanece controversa por duas razões diferentes, mas intimamente relacionadas.

Muitos daqueles que rejeitaram a virada de MacIntyre para Aristóteles definem "virtude" principalmente em linhas morais, como obediência à lei ou adesão a algum tipo de norma natural. Para esses críticos, "virtuoso" aparece como sinônimo de "moralmente correto"; sua resistência ao apelo de MacIntyre à virtude decorre de suas dificuldades com o que eles consideram as deficiências da explicação de correção

moral de MacIntyre ou com a noção de correção moral como um todo. Assim, um grupo de críticos rejeita o aristotelismo de MacIntyre porque sustenta que qualquer explicação aristotélica das virtudes deve primeiro explicar a verdade sobre a virtude em termos da filosofia da natureza de Aristóteles, que MacIntyre rejeitou em *DV* como “biologia metafísica” (*DV*, pp. 162, 179). Os metafísicos aristotélicos, particularmente os tomistas que definem a virtude em termos da perfeição da natureza, rejeitaram a afirmação de MacIntyre de que uma explicação aristotélica adequada da virtude como excelência no raciocínio prático e na ação humana não precisa apelar para a metafísica aristotélica. Outro grupo de críticos, incluindo os materialistas, rejeitou a tentativa de MacIntyre de recuperar uma explicação aristotélica das virtudes porque consideravam que essas virtudes pressupunham uma doutrina metafísica indefensável da natureza.

Alguns anos após a publicação de *DV*, MacIntyre tornou-se tomista e aceitou que a teleologia da ação humana fluía de um fundamento metafísico na natureza da pessoa humana (*JQQR*, cap. 10; *DV*, 3., pág. XI). No entanto, MacIntyre tem os pontos principais de sua ética e política da ação humana que permaneceram os mesmos. MacIntyre continua a defender uma explicação aristotélica do raciocínio prático por meio da investigação da prática. Embora tenha aceitado a metafísica tomista, ele raramente argumenta a partir de premissas metafísicas e, quando pressionado a explicar os fundamentos metafísicos de sua ética, tem objeções. MacIntyre continua a argumentar a partir da experiência do raciocínio prático para as exigências da educação moral. O trabalho de MacIntyre em *JQQR*, *DRA*, *As Tarefas da Filosofia, Ética e Política*, e *Deus, a Filosofia, e as Universidades* continua a exemplificar a abordagem

fenomenológica da educação moral que MacIntyre adotou em *Depois da Virtude*.

Estudiosos contemporâneos defenderam o aristotelismo não convencional de MacIntyre, desafiando as convenções que MacIntyre viola. Christopher Stephen Lutz examinou algumas das razões para rejeitar a “biologia metafísica de Aristóteles” e avaliou a compatibilidade da filosofia de MacIntyre com a de Tomás de Aquino em *Tradição na Ética de Alasdair MacIntyre* (2004, pp. 133-140). Kelvin Knight fez uma abordagem mais ampla em *Filosofia Aristotélica: Ética e Política de Aristóteles a MacIntyre* (2007). Knight examinou a ética e a política da ação humana encontrada em Aristóteles e traçou o desenvolvimento desse projeto através do pensamento medieval e moderno até MacIntyre. Knight distingue a ética da ação humana de Aristóteles de sua metafísica e mostra como é possível para MacIntyre recuperar a ética da ação humana de Aristóteles sem primeiro defender a explicação metafísica de Aristóteles sobre a natureza.

b. Dois livros sobre racionalidade: *JQQR* e *3VR*

Para MacIntyre, “racionalidade” compreende todos os recursos intelectuais, tanto formais quanto substantivos, que usamos para julgar a verdade e a falsidade em proposições e para determinar o valor da escolha em cursos de ação. A racionalidade nesse sentido não é universal; difere de comunidade para comunidade e de pessoa para pessoa, e pode se desenvolver ou regredir ao longo da vida de uma pessoa ou da história de uma comunidade. MacIntyre descreve essa característica culturalmente relativa e até mesmo subjetiva da racionalidade no primeiro capítulo de *JQQR* (1988):

Assim, a própria racionalidade, seja teórica ou prática, é um conceito com uma história: de fato, uma vez que também há uma diversidade de tradições de investigação, com histórias, há, como se verá, racionalidades em vez de racionalidade, assim como também acontece que existem juízes em vez de justiça (*JQQR*, p. 9).

Racionalidade é o conjunto de teorias, crenças, princípios e fatos que o sujeito humano usa para julgar o mundo, e a racionalidade de uma pessoa é, em grande medida, produto de sua educação e formação moral.

Na medida em que uma pessoa aceita o que é transmitido pelas tradições morais e intelectuais de sua comunidade ao aprender a julgar a verdade e a falsidade, o bem e o mal, a racionalidade dessa pessoa é “constituída pela tradição”. A racionalidade constituída pela tradição fornece os esquemas pelos quais interpretamos, compreendemos e julgamos o mundo em que vivemos, racionalidades constituídas de quem as julga. Por esta razão, alguns dos críticos de MacIntyre argumentaram que a racionalidade constituída pela tradição acarreta um relativismo absoluto na filosofia.

O aparente problema do relativismo na teoria da racionalidade de MacIntyre é muito parecido com o problema do relativismo na filosofia da ciência. As afirmações científicas se desenvolvem dentro de estruturas teóricas mais amplas, de modo que a verdade aparente de uma afirmação científica depende do julgamento que se faz da estrutura mais ampla. A resolução do problema do relativismo parece, portanto, depender da possibilidade de julgar enquadramentos ou racionalidades, ou julgar entre enquadramentos ou racionalidades a partir de uma posição que não pressupõe a verdade do enquadramento ou da racionalidade, mas tal ponto de vista teórico não é humanamente possível. No entanto, MacIntyre acha que o próprio mundo fornece o critério para o teste de

racionalidades, e ele descobre que não há critério, exceto o próprio mundo, que possa ser a medida da verdade de qualquer teoria filosófica. Então MacIntyre equilibra a relatividade da racionalidade contra a objetividade do mundo que investigamos. Como Popper e Lakatos descobriram na filosofia da ciência, MacIntyre conclui que a experiência pode falsificar a teoria, liberando as pessoas da aparente autoridade das racionalidades tradicionais.

MacIntyre sustenta que a racionalidade dos indivíduos não é apenas constituída pela tradição, é também constitutiva da tradição, pois os indivíduos fazem suas próprias contribuições para sua própria racionalidade e para as racionalidades de suas comunidades. A racionalidade não é fixa, nem na história de uma comunidade nem na vida de uma pessoa. Podem ocorrer eventos inexplicáveis que revelam deficiências nos recursos racionais de uma pessoa, como os dados anômalos que precipitam revoluções científicas em *Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn ou exigem mudanças nos programas de pesquisa em *A Metodologia dos Programas de Investigação Científica* de Imre Lakatos.

Problemas expostos por dados anômalos ou por conflitos com outras tradições, outras comunidades ou outras pessoas podem se mostrar racionalmente insolúveis sob as restrições que uma determinada tradição impõe à racionalidade. Tais eventos, quando plenamente reconhecidos, demandam soluções criativas, podendo acontecer que alguma pessoa ou grupo descubra o que parece ser uma resposta mais adequada para esses problemas. Na medida em que essas novas soluções são adotadas por outros e transmitidas às gerações seguintes (*para o bem ou para o mal*), a racionalidade dos responsáveis pela nova abordagem torna-se "constitutiva da tradição".

A possibilidade de que a experiência possa falsificar a teoria distingue a teoria de MacIntyre da racionalidade constituída pela tradição e constitutiva da tradição das formas de relativismo que tornam a racionalidade inteiramente dependente da tradição ou inteiramente subjetiva. No entanto, MacIntyre nega que tal falsificação seja comum (*JQQR*, caps. 18 e 19), e a história nos mostra que indivíduos, comunidades e até nações inteiras podem se comprometer militantemente por longos períodos de suas histórias com doutrinas que seus adversários ideológicos consideram irracionais. Esse relativismo qualificado das aparências tem implicações problemáticas para quem acredita que a investigação filosófica pode facilmente fornecer certo conhecimento do mundo.

De acordo com MacIntyre, as teorias governam as maneiras como interpretamos o mundo e nenhuma teoria é mais do que “os melhores padrões até agora” (*JVR*, p. 65). Nossas teorias sempre permanecem abertas a melhorias e, quando nossas teorias mudam, as aparências de nosso mundo – as aparentes verdades de afirmações julgadas dentro dessas estruturas teóricas – mudam com elas.

Do ponto de vista subjetivo do investigador humano, MacIntyre descobre que todas as teorias, conceitos e fatos têm histórias e estão sujeitos a mudanças - *para melhor ou para pior*. A filosofia de MacIntyre oferece uma refutação decisiva da epistemologia moderna, ao mesmo tempo em que sustenta que a filosofia é uma busca pela verdade. A filosofia de MacIntyre está em dívida com a filosofia da ciência, que reconhece o historicismo da investigação científica mesmo quando busca uma compreensão verdadeira do mundo. A filosofia de MacIntyre não oferece certeza a priori sobre qualquer teoria ou princípio; examina as maneiras pelas quais a reflexão sobre a experiência apoia, desafia ou falsifica as teorias que parecem ser as melhores até agora para as pessoas

que as aceitaram até agora. Os indagadores ideais de MacIntyre continuam sendo Hamlets, não Emmas.

I. Justiça de quem? Qual Racionalidade?

JQR apresenta o argumento mais completo de MacIntyre para sua teoria da racionalidade. Ele resume os principais pontos de sua teoria no capítulo 1. Nos capítulos 2 a 16, MacIntyre segue o progresso da tradição ocidental através de “três tradições distintas” de Homero e Aristóteles a Tomás de Aquino, de Agostinho a Tomás de Aquino e de Agostinho a Calvino a Hume (*JQR*, pág. 326). Os habitantes dessas tradições trabalham para aprofundar, corrigir e ampliar as afirmações e teorias de seus predecessores. O capítulo 17 examina a negação liberal moderna da tradição e a transformação irônica do liberalismo na quarta tradição a ser tratada no livro. O Capítulo 18 revisa as afirmações e conclusões de MacIntyre sobre a natureza constituída pela tradição e o poder constitutivo da tradição da racionalidade humana. Os capítulos 19 e 20 exploram as consequências da teoria de MacIntyre para conflitos entre tradições.

JQR cumpre promessa feita no final de *DV*: “Prometi um livro no qual tentaria dizer o que torna racional agir de uma maneira e não de outra e o que torna racional avançar e defender uma concepção de racionalidade prática em vez de outra. Aqui está” (p. 9). Para cumprir essa promessa, MacIntyre abre o livro argumentando que “o Iluminismo nos fez... Cego para... uma concepção de investigação racional incorporada em uma tradição, uma concepção segundo a qual os próprios padrões de justificação racional emergem e fazem parte de uma história”. Do ponto de vista da investigação humana, nenhum grupo pode arrogar para si a autoridade de guiar todos os demais para o bem. Só podemos lutar juntos em nossas buscas por justiça e verdade e cada comunidade,

consequentemente, molda e revisa seus próprios padrões de justiça e racionalidade.

A tese de que as racionalidades e as justiças surgem das histórias e tradições das comunidades coloca MacIntyre em total desacordo com toda a filosofia moderna e, particularmente, com o imperialismo não reconhecido de qualquer forma de metaética que ofereceria um fórum neutro de terceira parte para julgar diferenças práticas entre tradições morais conflitantes pelos padrões peculiares do individualismo liberal moderno. A mesma tese também parece colocar MacIntyre em desacordo com as tradições de Aristóteles e Tomás de Aquino - tradições que ele afirma aceitar e defender - que fazem afirmações inequívocas sobre a natureza universal, a verdadeira razão e a justiça objetiva. O livro, portanto, tem duas tarefas. Por um lado, o livro relata as histórias de racionalidades e justiças particulares de uma forma que solapa as noções universais abstratas de razão e justiça que fornecem as bases para o pensamento moral e político moderno. Por outro lado, o livro fornece evidências *prima facie*

que aqueles que pensaram sobre os tópicos da justiça e da racionalidade prática, do ponto de vista construído por e na direção apontada primeiro por Aristóteles e depois por Tomás de Aquino, têm todos os motivos, pelo menos até agora, para sustentar que a racionalidade de sua tradição foi confirmado por seus encontros com outras tradições (p. 403).

Em suma, o livro oferece uma crítica interna da modernidade, argumentando que ela é incoerente por seus próprios padrões, e oferece uma justificativa interna do tomismo, sustentando que o tomismo é racionalmente justificado, para os tomistas, pelos padrões tomistas. Ao contrário das expectativas iniciais, a crítica historicista e particularista de

MacIntyre à modernidade é compatível com a tradição tomista historicamente situada.

MacIntyre sustenta que sua crítica historicista e particularista da modernidade é consistente com o tomismo por causa da maneira como ele entende a aquisição dos primeiros princípios. No capítulo 10 (pp. 164-182), MacIntyre compara o relato de Tomás de Aquino sobre a aquisição dos primeiros princípios com os de Descartes, Hobbes, Hume, Bentham e Kant. MacIntyre explica que, segundo Tomás de Aquino, os indivíduos alcançam os primeiros princípios por meio de “um trabalho de construção dialética” (p. 174). Para Tomás de Aquino, questionando e examinando a própria experiência, pode-se eventualmente chegar a primeiros princípios, que podem ser aplicados à compreensão de suas questões e experiências. Descartes e seus sucessores, ao contrário, junto com certos “notáveis tomistas dos últimos cem anos” (p. 175), propuseram que a filosofia começa a partir do conhecimento de algum “conjunto de primeiros princípios necessariamente verdadeiros que qualquer pessoa verdadeiramente racional é capaz de avaliar como verdadeiro” (p. 175). Assim, para os modernos, a filosofia é um esforço técnico e não moral, enquanto para o tomista, se alguém pode reconhecer os primeiros princípios ou ser capaz de aplicá-los depende em parte do desenvolvimento moral de alguém (pp. 186-182).

A explicação moderna dos primeiros princípios justifica uma abordagem da filosofia que rejeita a tradição. A abordagem individualista liberal moderna é antitradicional. Nega que nosso entendimento seja constituído pela tradição e nega que diferentes culturas possam diferir em seus padrões de racionalidade e justiça:

O ponto de vista das tradições está necessariamente em desacordo com uma das características centrais da modernidade cosmopolita: a

crença confiante de que todos os fenômenos culturais devem ser potencialmente translúcidos para a compreensão, de que todos os textos devem poder ser traduzidos para a língua falada pelos adeptos da modernidade um ao outro (pág. 327)

A modernidade não vê a tradição como a chave que abre o entendimento moral e político, mas como um acúmulo supérfluo de opiniões que tendem a prejudicar o raciocínio moral e político.

Embora a modernidade rejeite a tradição como método de investigação moral e política, MacIntyre considera que ela, no entanto, carrega todas as características de uma tradição moral e política. MacIntyre identifica os padrões peculiares da tradição liberal na última parte do capítulo 17 e resume a história da tradição liberal no início do capítulo 18:

O liberalismo, começando como um repúdio à tradição em nome de princípios abstratos e universais da razão, transformou-se em um poder politicamente incorporado, cuja incapacidade de concluir seus debates sobre a natureza e o contexto desses princípios universais teve o efeito indesejado de transformar o liberalismo em tradição (p. 349).

Da perspectiva de MacIntyre, não há questão de decidir se deve ou não trabalhar dentro de uma tradição; todos os que lutam com questões práticas, morais e políticas simplesmente lutam. "Não há terreno firme, não há lugar para investigação... além do que é fornecido por uma tradição particular ou outra" (p. 350). MacIntyre chama sua posição de "a racionalidade das tradições".

MacIntyre distingue dois desafios relacionados à sua posição, o "desafio relativista" e o "desafio perspectivista". Esses dois desafios reconhecem que os objetivos do Iluminismo não podem ser alcançados e que "os únicos padrões disponíveis de racionalidade são aqueles

disponibilizados por e dentro das tradições” (p. 252); eles concluem que nada pode ser conhecido como verdadeiro ou falso. Para esses teóricos pós-modernos, “se as concepções iluministas de verdade e racionalidade não podem ser sustentadas”, o relativismo ou o perspectivismo “são a única alternativa possível” (p. 353). MacIntyre rejeita ambos os desafios ao desenvolver sua teoria da racionalidade constituída pela tradição e pela racionalidade constitutiva da tradição nas pp. 354-369.

Como, então, resolver os desafios entre duas tradições? Depende se os adeptos de uma delas levam a sério os desafios da outra tradição. Depende se os adeptos de qualquer uma das tradições, ao verem uma falha em sua própria tradição, estão dispostos a considerar uma resposta oferecida por seu rival (p. 355). Não há nada no relato de MacIntyre sobre a racionalidade das tradições que sugira que as tradições superiores vencerão as inferiores, ou que forneça qualquer analogia aos primeiros princípios epistemológicos modernos, iluministas ou cartesianos que ele rejeitou em sua crítica à tradição individualista liberal moderna.

MacIntyre enfatiza o papel da tradição no capítulo final do livro, perguntando como uma pessoa sem afiliação tradicional deve lidar com as reivindicações conflitantes de tradições rivais: “A resposta inicial é: isso dependerá de quem você é e como você entende você mesmo. Este não é o tipo de resposta que fomos educados a esperar da filosofia” (p. 393). Essa pessoa pode, por meio de algum processo de reflexão sobre a experiência e envolvimento com as reivindicações de uma ou outra tradição, ingressar em uma tradição cujas reivindicações e padrões pareçam convincentes, mas não há garantia disso. A conclusão de MacIntyre é que a investigação está situada dentro das tradições.

JQR é mais do que uma reafirmação da história da *DV*. *DV* argumentou que uma visão aristotélica da filosofia moral como

um estudo da ação humana poderia dar sentido ao fracasso da filosofia moral moderna, enquanto o individualismo liberal moderno não. Críticos aristotélicos e tomistas reclamaram, no entanto, que o aristotelismo de MacIntyre, que buscou seu fundamento na atividade teleológica em vez da metafísica teleológica, permaneceu aberto ao desafio de ser relativista. *JQQR* avança o argumento de *DV* de duas maneiras. Primeiro, MacIntyre concentra a crítica da modernidade na questão da justificação racional. A epistemologia moderna se sustenta ou cai na possibilidade de primeiros princípios epistemológicos cartesianos. A história de MacIntyre expõe essa noção de primeiro princípio como uma ficção e, ao mesmo tempo, demonstra que a investigação racional avança (ou declina) apenas por meio da tradição. Em segundo lugar, MacIntyre negocia a teleologia social de *DV* para uma teleologia tomista, metafísica. MacIntyre justifica esse comércio em termos aceitáveis dentro da tradição tomista e reconhece que aqueles que consideram o tomismo irracional encontrarão poucos motivos para aceitá-lo (*JQQR* P. 403). Essa conclusão geral permaneceu preocupante para os aristotélicos, e particularmente para os neotomistas cuja tradição neoescolástica carregava dívidas com a tradição cartesiana.

II. Três Versões Rivals da Investigação Moral

MacIntyre apresentou sua teoria da racionalidade novamente em suas Palestras Gifford de 1988, publicadas como *Três Versões Rivals da Investigação Moral* (1990). A ideia central das Palestras Gifford é que os filósofos progridem abordando as deficiências das narrativas tradicionais sobre o mundo, deficiências que se tornam visíveis seja pelo fracasso das narrativas tradicionais em dar sentido à experiência ou pela introdução de narrativas contraditórias que se mostram impossíveis demitir. Essa visão de

progresso na filosofia é a mesma de *CE*, e *JQQR*, mas a apresentação é diferente. Neste livro, MacIntyre compara três tradições exemplificadas por três obras literárias publicadas perto do fim da vida de Adam Gifford (1820-1887); um legado do testamento de Lord Gifford financia as Palestras Gifford. A Nona Edição da Enciclopédia Britânica (1875-1889) representa a tradição moderna de tentar entender o mundo objetivamente sem a influência da tradição. A *Genealogia da moral* (1887), de Friedrich Nietzsche, encarna a tradição pós-moderna de interpretar todas as tradições como imposições arbitrárias de poder.

A carta encíclica *Aeterni Patris* (1879) do Papa Leão XIII exemplifica a abordagem de reconhecer os predecessores dentro de sua própria tradição de investigação e trabalhar para avançar ou melhorar essa tradição na busca da verdade objetiva. A *3VR*, única tradição, exemplificada na *3VR* pela tradição aristotélica, tomista, entende-se como uma tradição que olha para trás, para os predecessores, a fim de entender as questões presentes e seguir em frente. Enciclopédia, preocupa-se apenas com os fatos presentes e deixa os problemas da história intelectual para outros. A genealogia defende uma interpretação historicista do passado para minar o que considera convicções morais irracionais no presente. MacIntyre argumenta que os enciclopedistas e genealogistas se enganam em suas rejeições do método da tradição.

A enciclopédia obscurece o papel da tradição ao apresentar as conclusões e convicções mais atuais de uma tradição como se não tivessem história, e como se representassem a descoberta final da verdade inalterável. Nesse sentido, a Enciclopédia representa o “Emmas” epistemológico do ensaio de MacIntyre de 1977, *CE*. Os enciclopedistas se concentram no presente e ignoram o passado.

Os genealogistas, por outro lado, concentram-se no passado para minar as reivindicações do presente. O “programa de pesquisa de Nietzsche” tem três usos para a história: (1) reduzir a história acadêmica a uma projeção das preocupações dos historiadores modernos, (2) dissipar a identidade do historiador em uma coleção de influências culturais herdadas e (3) para minar a noção de “progresso rumo à verdade e à razão” (3VR, pp. 49-50). Em suma, a Genealogia nega a teleologia da investigação humana ao negar (1) que a investigação histórica tenha sido frutífera, (2) que a pessoa que faz a pesquisa tenha uma identidade real e (3) que a investigação tenha um objetivo real. MacIntyre acha esse modo de investigação incoerente.

Para fornecer um exemplo da incoerência do modo genealógico de investigação, MacIntyre se volta para Foucault e começa descrevendo o “paradoxo auto-ameaçador” – ou qualquer um que mantenha e estenda o programa de pesquisa nietzschiano – deve enfrentar: “os insights conferidos por essa compreensão pós-nietzschiana dos usos da história é ela mesma passível de subverter o projeto de compreender o projeto” (3VR, p. 50). MacIntyre argumenta contra cada um dos três usos nietzschianos da história, começando com a negação da fecundidade do estudo.

MacIntyre cita o livro de Foucault de 1966, *Les Mots et les choses* (*A Ordem das Coisas*, 1970) como um exemplo do caráter autossubversivo da investigação genealógica. O livro de Foucault reduz a história a uma procissão de “esquemas ordenados incomensuráveis de classificação e representação”, nenhum dos quais tem maior pretensão de verdade do que qualquer outro, mas este livro “é organizado como um esquema de classificação e representação”. À luz de seu próprio relato da história, parece difícil justificar racionalmente as reivindicações do livro. Se as

narrativas históricas são apenas projeções dos interesses dos historiadores, então é difícil ver como essa narrativa histórica pode pretender ser verdadeira.

A investigação moral genealógica não pode dar sentido às suas próprias reivindicações sem isentá-las de sua crítica geral de reivindicações semelhantes. A investigação moral genealógica deve fazer exceções semelhantes aos seus tratamentos da unidade do sujeito investigador e da teleologia da investigação moral; assim, "parece ser o caso que a inteligibilidade da genealogia requer crenças e lealdades de um tipo impedido pela postura genealógica" (*3VR*, p. 54-55). A genealogia engana a si mesma na medida em que ignora o caráter tradicional e teleológico de sua investigação.

3VR usa o tomismo como exemplo de tradição, mas esse uso não deve sugerir que MacIntyre identifica "tradição" com tomismo ou tomismo-como-um-nome-para-a-tradição-ocidental. Como observado acima, *JQQR* distinguiu quatro tradições de investigação apenas no mundo da Europa Ocidental (*JQQR*, p. 349). MacIntyre usa o tomismo porque aplica o modo tradicional de investigação de maneira autoconsciente. Estudantes tomistas aprendem o trabalho de investigação filosófica como aprendizes em um ofício (*3VR*, p. 61) e mantêm os princípios da tradição em seu trabalho para ampliar a compreensão da tradição, mesmo que permaneçam abertos à crítica desses princípios.

A tradição difere tanto da enciclopédia quanto da genealogia no modo como compreende o lugar de suas teorias na história da investigação humana. O adepto de uma tradição deve entender que "a racionalidade de um ofício é justificada por sua história até então", portanto, "é inseparável da tradição pela qual foi alcançada" (*3VR*, p. 65). Justificar as reivindicações de uma tradição é recontar como a tradição

desenvolveu e compreendeu essas reivindicações até agora. Dominar uma tradição é também “uma questão de saber ir mais longe e, sobretudo, de orientar os outros a irem mais longe, usando o que se pode aprender da tradição que o passado nos dá para avançar para o telos do trabalho plenamente aperfeiçoado” (*JVR*, pp. 65-66). A tradição não é meramente conservadora; permanece aberto a melhorias e, no ensaio CE de 1977, é Hamlet, não Emma, quem exemplifica o modo tradicional de investigação.

A ênfase de MacIntyre na temporalidade da racionalidade na investigação tradicional torna a tradição incompatível com os projetos epistemológicos da filosofia moderna (*JVR*, pp. 69).

MacIntyre usa Tomás de Aquino para ilustrar o potencial revolucionário da investigação tradicional. Thomas foi educado na teologia agostiniana e na filosofia aristotélica e, por meio dessa educação, começou a ver não apenas as contradições entre as duas tradições, mas também os pontos fortes e fracos que cada tradição revelava na outra. Sua educação também o ajudou a descobrir uma série de questões e problemas que precisavam ser respondidos e resolvidos. Muitas das respostas de Tomás de Aquino a essas preocupações assumiram a forma de questões controversas. “No entanto, para cada pergunta, a resposta produzida por Tomás de Aquino como conclusão não é mais do que e, dado o método de Tomás de Aquino, não pode deixar de ser, a melhor resposta alcançada até agora. E daí deriva a incompletude essencial” (*JVR*, pág. 124). Tomás de Aquino, visto como praticando o modo tradicional de investigação, é um praticante influente dentro de uma tradição e seus escritos são contribuições para essa tradição, ao invés de coleções de conclusões finais inatacáveis. As respostas tomistas de MacIntyre à enciclopédia e genealogia nos capítulos oito e nove mostram que MacIntyre não vê a

tradição tomista em particular, ou o modo tradicional de investigação em geral, como fechado, estático ou essencialmente conservador.

c. Animais Racionais Dependentes

As palestras de MacIntyre, *Animais racionais dependentes: por que os seres humanos precisam das virtudes* (1999), colocaram a teoria da racionalidade de MacIntyre em prática para examinar as condições da ação humana e argumentar que as virtudes são essenciais para a prática da razão prática independente. O livro é implacavelmente prático; seus argumentos apelam apenas para a experiência, os propósitos, e para a lógica do raciocínio prático.

A *ARD* não faz afirmações metafísicas sobre a alma humana, ou dignidade humana, ou direitos humanos, ou lei natural; trata o agente humano como um animal. "A identidade humana é principalmente... identidade corporal e, portanto, animal, e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossas relações com os outros são parcialmente definidas" (*ARD*, pág. 8). Como outros animais inteligentes, os seres humanos entram na vida vulneráveis, fracos, destreinados e inconscientes, e enfrentam a probabilidade de enfermidades na doença e na velhice. Como outros animais sociais, os humanos florescem em grupos. Aprendemos a regular nossas paixões e a agir efetivamente sozinhos e em conjunto com os outros por meio de uma educação fornecida em uma comunidade. A posição de MacIntyre lhe permite olhar para o mundo animal para encontrar analogias com o papel das relações sociais na formação moral dos seres humanos (*ARD*, pp. 21-28).

No capítulo 8, MacIntyre se volta para o desenvolvimento moral do agente humano. A tarefa da criança humana é fazer "a transição do

exercício infantil da inteligência animal para o exercício do raciocínio prático independente" (*ARD*, p. 87). Para uma criança, fazer essa transição é "redirecionar e transformar seus desejos e, posteriormente, direcioná-los consistentemente para os bens de diferentes fases de sua vida" (*ARD*, p. 87). O desenvolvimento da razão prática independente no agente humano requer as virtudes morais de pelo menos três maneiras.

Como em seus escritos anteriores, incluindo sua tese de mestrado, *ARD* apresenta o conhecimento moral como um "saber como", em vez de um "saber que". O conhecimento das regras morais não é suficiente para uma vida moral; prudência é necessária para permitir que o agente aplique bem as regras. "Saber agir virtuosamente sempre envolve mais do que seguir regras" (*ARD*, p. 93). A pessoa prudente pode julgar o que deve ser feito na ausência de uma regra e também pode julgar quando normas gerais não podem ser aplicadas a casos particulares.

Florescer como um pensador prático independente requer as virtudes de uma segunda maneira, simplesmente porque às vezes precisamos que nossos amigos nos digam quem realmente somos. O raciocínio prático independente também requer autoconhecimento, mas o autoconhecimento é impossível sem a contribuição de outras pessoas cujo julgamento fornece uma pedra de toque confiável para testar nossas crenças sobre nós mesmos. O autoconhecimento requer, portanto, as virtudes que permitem a um agente sustentar relacionamentos formativos e aceitar as críticas de amigos de confiança (*ARD*, p. 97).

O florescimento humano requer as virtudes de uma terceira maneira, tornando possível a participação na ação social e política. Eles nos permitem "proteger a nós mesmos e aos outros contra negligência, simpatias defeituosas, estupidez, ganância e malícia" (*ARD*, p. 98), permitindo-nos formar e manter relacionamentos sociais por meio dos

quais podemos cuidar uns dos outros em nossas enfermidades, e buscar bens comuns com e para os outros membros de nossas sociedades.

O livro se move da avaliação de MacIntyre das necessidades humanas para as virtudes para as implicações políticas dessa avaliação. As instituições sociais e políticas que formam e permitem o raciocínio prático independente devem "satisfazer três condições". (1) Devem permitir que seus membros participem de deliberações compartilhadas sobre as ações das comunidades. (2) Eles devem estabelecer normas de justiça "consistentes com o exercício da" virtude da justiça. (3) Eles devem permitir que os fortes "sejam representantes" como defensores das necessidades dos fracos e ineficientes.

As instituições sociais e políticas que MacIntyre recomenda não podem ser identificadas com o estado-nação moderno ou a família nuclear moderna. Os Estados-nação modernos, que MacIntyre caracteriza como "gigantes empresas de serviços públicos" (*ARD*, p. 132) são organizados para fornecer serviços, não para perseguir um bem comum. A família nuclear é pequena demais para permitir a autossuficiência necessária à comunidade política que persegue um bem comum (*ARD*, p. 133-5). As estruturas políticas necessárias para o florescimento humano são essencialmente locais. MacIntyre diz: "É... um erro, o erro comunitário, tentar infundir na política do estado os valores e modos de participação na comunidade local" (*ARD*, pág. 142). No entanto, as comunidades locais apoiam o florescimento humano apenas quando ativamente apoiam "as virtudes da justa generosidade e da deliberação compartilhada" (*ARD*, p. 142). Para encontrar exemplos dos tipos de comunidades locais que apoiam o florescimento humano, MacIntyre sugere investigações de "comunidades de pescadores na Nova Inglaterra... Comunidades de

mineração galesas... cooperativas agrícolas em Donegal, povos maias na Guatemala e no México" (*ARD*, p. 143).

Chegando à conclusão de que o conhecimento e a compreensão moral se desenvolvem dentro e são parcialmente constituídos por relações sociais dentro de comunidades locais específicas que exigem que seus membros se comprometam com as narrativas e normas morais dessas comunidades, MacIntyre se vê compelido a responder o que pode ser chamado a questão do provincianismo moral: se alguém deseja buscar a verdade sobre moralidade e justiça, parece necessário "encontrar um ponto de vista que seja suficientemente externo às atitudes e práticas avaliativas que devem ser colocadas em questão". Se é impossível para o agente assumir tal ponto de vista externo, se os compromissos do agente impedem a crítica radical às virtudes da comunidade, isso deixa o agente "prisoneiro de preconceitos compartilhados" (*ARD*, p. 154)?

No capítulo final do *ARD*, MacIntyre argumenta que é impossível encontrar um ponto de vista externo, porque a investigação racional é um trabalho essencialmente social (*ARD*, p. 156-7). Por ser social, a investigação racional compartilhada requer compromisso moral e prática das virtudes para evitar que os membros mais complacentes das comunidades fechem a reflexão crítica sobre "crenças e conceitos politicamente eficazes compartilhados" (*ARD*, p. 161). "O compromisso moral com essas virtudes e com o bem comum não é uma restrição externa, mas uma condição de investigação e crítica" (*ARD*, pág. 162). MacIntyre contrasta esse relato de investigação social racional enraizada no compromisso moral com os padrões de uma comunidade contra a noção de independência de Nietzsche. À luz de todo o argumento de *ARD*, a conclusão de MacIntyre mostra, muito mais claramente do que suas observações no final de *DV*, por que o ideal de independência de

Nietzsche fornece um modelo pobre e um guia enganoso para o florescimento humano.

d. As Tarefas da Filosofia: Ensaios Seleccionados, Volume 1

Em 2006, MacIntyre publicou duas novas coleções de ensaios seleccionados. Ambos os volumes incluem prefácios valiosos que discutem a origem, importância e intenções de cada um dos ensaios. O primeiro volume, *As Tarefas da Filosofia*, aborda os objetivos e métodos da investigação filosófica. Ele abre com *CE*, e as observações de MacIntyre no prefácio confirmam o lugar do ensaio como o ponto de partida do trabalho maduro de MacIntyre. Mais cinco ensaios na primeira parte do livro exploram o papel da cultura em nossa experiência do mundo, o problema do relativismo, o erro de ignorar o papel da história e da liberdade pessoal no desenvolvimento do carácter individual, a unidade do ser humano pessoa como uma mente incorporada, e o fracasso da filosofia moral moderna.

A segunda parte de *As Tarefas da Filosofia*, "Os Fins da Investigação Filosófica" discute a busca da verdade. O capítulo 7, "Os fins da vida, os fins da escrita filosófica", trata a filosofia como uma consequência profissionalizada do trabalho natural de pessoas comuns que lutam com questões comuns sobre o que significa viver bem, ou como as leis têm autoridade, ou se a morte tem significado (*Tarefas*, p. 125). A literatura da filosofia aborda questões como essas, mas se a filosofia pode ser frutífera para seu leitor depende se os filósofos também abordam essas questões, ou deixam as questões de lado para se concentrar na literatura da filosofia.

MacIntyre credits John Stuart Mill e Tomás de Aquino como "dois filósofos do tipo que, por sua escrita, nos levam além da filosofia para um encontro imediato com os fins da vida" (*Tarefas*, p. 128). A partir de seu

exemplo, MacIntyre identifica três características de uma boa escrita filosófica.

Primeiro, ambos estavam engajados em questões sobre os fins da vida como seres humanos questionadores e não apenas como filósofos... Em segundo lugar, tanto Mill quanto Tomás de Aquino entendiam que sua fala e escrita contribuíam para uma conversa filosófica em andamento... Em terceiro lugar, importa que tanto o fim da conversa como o bem de quem dela participa seja a verdade e que a natureza da verdade, do bem, da justificação racional e do significado, portanto, sejam tópicos centrais dessa conversa (Tarefas, pp. 130-1).

Sem essas três características, a filosofia é primeiramente reduzida ao “exercício de um conjunto de habilidades analíticas e argumentativas... Em segundo lugar, a filosofia pode, assim, tornar-se um desvio de fazer perguntas sobre os fins da vida com qualquer seriedade” (*Tarefas*, p. 131). Em terceiro lugar, as investigações profissionais sérias dos filósofos sobre os escritos de outros filósofos sobre as respostas às questões sobre os fins da vida humana podem desviar sua atenção completamente dessas mesmas questões em suas próprias vidas.

MacIntyre ilustra esse problema analisando as respostas de Franz Rosenzweig e Georg Lukács ao declínio do neokantismo alemão no início do século XX. Tanto Rosenzweig quanto Lukács abandonaram a ortodoxia filosófica na qual foram educados e, em ambos os casos, o abandono do neokantismo ideológico marcou o início de sua busca pelos verdadeiros fins da filosofia. A busca de Rosenzweig pelos verdadeiros fins da filosofia levou ao “diálogo sem teorizar”, enquanto o trabalho de Lukács desmoronou na “teorização sem diálogo” stalinista (*Tarefas*, p. 139). Nem Rosenzweig nem Lukács fizeram progressos filosóficos porque ambos

falharam em relacionar “suas questões sobre os fins da vida com os fins de sua escrita filosófica” (*Tarefas*, p. 139).

Para evitar os erros de Rosenzweig e Lukács, MacIntyre aconselha seus leitores a permanecerem apegados às questões que a filosofia tenta responder, de modo que suas “crenças sobre os fins da vida” não se “separem das questões para as quais são a resposta” (*Tarefas*, pág. 139). O reconhecimento de MacIntyre da conexão entre a busca de um autor pelos fins da vida e o trabalho do mesmo autor como um escritor filosófico o leva a terminar o ensaio exigindo três coisas de historiadores filosóficos e biógrafos. Primeiro, qualquer história ou biografia filosófica adequada deve determinar se os autores estudados permanecem engajados com as questões que a filosofia estuda, ou deixam as questões de lado em favor das respostas. Em segundo lugar, qualquer história ou biografia filosófica adequada deve determinar se os autores estudados se isolaram do contato com visões de mundo conflitantes ou permaneceram abertos a aprender com todas as abordagens filosóficas disponíveis. Em terceiro lugar, qualquer história ou biografia filosófica adequada deve colocar os autores estudados em um contexto mais amplo que mostre de quais tradições eles vêm e “de quem são os projetos” que eles estão “levando adiante” (*Tarefas*, pág. 142).

A filosofia não é apenas um estudo; é uma prática. A excelência nessa prática exige que um autor coloque suas lutas com as questões dos fins da filosofia em diálogo com textos e autores históricos e contemporâneos, na esperança de progredir na resposta a essas questões.

Os três ensaios que completam o volume destacam o desafio que MacIntyre lança no final de “*Os fins da vida e os fins da escrita filosófica*”. Esses três ensaios abordam o trabalho da filosofia a partir da perspectiva do tomismo. O tomismo, caricaturado de uma forma por seus

promotores do século XX por meio de livros didáticos ineficientes, projetos ideológicos equivocados e abuso na política da Igreja, e de outra forma por seus detratores como um apego atávico a uma visão de mundo obsoleta, tem sido cada vez mais marginalizado desde a década de 1960. Os três ensaios tomistas neste livro desafiam essas caricaturas apresentando o tomismo de uma forma que as pessoas fora da erudição tomista contemporânea podem achar surpreendentemente flexível e aberta; pois o Tomás de Aquino de MacIntyre está envolvido nas dificuldades das questões dos fins da filosofia não menos que MacIntyre e outros filósofos contemporâneos. Todos os três ensaios retornam à noção de investigação como ação. Deixando de lado as ficções epistemológicas que os filósofos modernos, incluindo os neotomistas, inventaram em um esforço equivocado para combater o ceticismo, MacIntyre defende o realismo tomista como investigação racional dirigida à descoberta da verdade.

e. Ética e Política: Ensaios Selecionados, Volume 2

Ética e Política (doravante *EP*) está dividida em três partes: "Aprendendo com Aristóteles e Tomás de Aquino", "Ética" e "A Política da Ética". Os ensaios na primeira parte comparam e contrastam a filosofia de Aristóteles com algumas interpretações renascentistas e modernas, examinam o contexto político da obra de Tomás de Aquino sobre a lei natural e defendem a teoria da lei natural de Tomás por meio de uma crítica da epistemologia moral. Os ensaios da segunda parte investigam os problemas aparentes dos dilemas morais e as dificuldades reais de determinar se e quando pode ser mais razoável enganar ou mentir do que dizer a verdade. Os ensaios da terceira parte abordam as maneiras pelas quais a investigação racional pode informar a vida social.

Dois dos ensaios da terceira parte de *EP* são particularmente importantes para o desenvolvimento do pensamento de MacIntyre. “Três Perspectivas sobre o Marxismo” é o prefácio da edição de 1995 de *MC*. O ensaio avalia *M* (1953) e *MC* (1968), juntamente com as condições econômicas e políticas de 1995, e ajuda a mapear a consistência de suas posições ao longo de quase quarenta anos de desenvolvimento.

“Estruturas sociais e suas ameaças à agência moral” expande e desenvolve o tema da compartimentalização que MacIntyre tocou em *DV* (*DV*, p. 204). O ensaio examina as estruturas sociais que encorajam a compartimentalização da vida de alguém e, assim, ameaçam a capacidade do agente humano de reconhecer, julgar e fazer o que é bom e melhor para si mesmo, como membro de uma comunidade maior. MacIntyre considera “o caso de J” (J, de *jemand*, palavra alemã para “alguém”), um controlador de trem que aprendeu, como padrão de seu papel social, a não se interessar pelo que seus trens transportavam, mesmo durante a guerra época em que carregavam “munições e... judeus a caminho dos campos de extermínio” (*EP*, pág. 187). J aprendera a fazer seu trabalho para a ferrovia de acordo com um conjunto de padrões e a viver outras partes de sua vida de acordo com outros padrões, de modo que esse participante submisso da “solução final” pudesse argumentar: “Você não pode me acusar de moral falha” (*EP*, p. 187).

MacIntyre não aceita a defesa relativista de J. O fracasso moral de J nada tem a ver com sua obediência conscienciosa aos padrões culturais; decorre de seu fracasso em se posicionar como um agente moral. MacIntyre lista três características da autocompreensão de um agente moral. Para ser um agente moral, (1) deve-se compreender a identidade individual como algo que transcende todos os papéis que se desempenha; (2) deve-se ver a si mesmo como um indivíduo praticamente

racional que pode julgar e rejeitar padrões sociais injustos; e (3) deve-se entender a si mesmo como “responsável perante os outros no que diz respeito às virtudes humanas e não apenas no que diz respeito ao desempenho de papéis [de alguém]” (*EP*, pág. 196). J é culpado, não porque participou conscientemente da solução final; MacIntyre permite que J não sabia de nada sobre isso e que sua alegação de inocência era sincera. J é culpado porque aceitou complacentemente estruturas sociais que deveria ter questionado, estruturas que minaram sua agência moral. Este ensaio mostra que a ética da ação humana de MacIntyre não é apenas uma narrativa descritiva sobre o modo de educação moral; é um relato carregado de padrões das exigências da agência moral.

f. Deus, Filosofia, Universidades

Deus, Filosofia, Universidades examina a história da tradição filosófica católica através de suas fontes, seu desenvolvimento inicial através de Tomás de Aquino, seu declínio em um silêncio que durou de 1700 a 1850, sua renovação em resposta à carta encíclica *Aeterni Patris* do Papa Leão XIII (1879) e sua reconstrução no século XX. Esta história retorna ao relato das relações entre práticas e instituições em *DV*, pois as diferentes partes desta história são marcadas por relações variadas entre a prática da filosofia dentro da Igreja Católica e as instituições políticas, eclesiais e acadêmicas que a apoiaram. A prática católica da filosofia foi deixada moribunda quando seus praticantes se curvaram às pressões institucionais na transição da filosofia medieval tardia para a filosofia moderna (*Deus, Filosofia, Universidades*, p. 106). Mas esta prática foi ressuscitada pela autoridade da Igreja em 1879, quando Leão XIII promulgou a encíclica *Aeterni Patris*. MacIntyre dá crédito ao Papa João Paulo II por redefinir a tradição intelectual católica e sua relação com a autoridade

docente da Igreja Católica na carta encíclica *Fides et Ratio* de 1998 e recomenda novos programas de pesquisa para ajudar a tradição intelectual católica a progredir no futuro.

5. Os principais temas da filosofia de MacIntyre

a. A Ética e a Política da Agência Humana

O que emerge do trabalho de MacIntyre é uma ética da agência humana, em contraste com a ética normativa moral moderna e a metaética. O melhor resumo da ética da agência humana de MacIntyre é encontrado em *Filosofia Aristotélica: Ética e Política de Aristóteles a MacIntyre*, de Kelvin Knight (Imprensa Política, 2007).

As teorias epistemológicas da filosofia moral moderna deveriam fornecer justificativa racional para regras, políticas e determinações práticas de acordo com padrões universais abstratos, mas MacIntyre rejeitou essas teorias, não apenas em *DV*, mas em todas as principais publicações de sua carreira. Supõe-se que a metaética moderna permita que seus praticantes se afastem das demandas conflitantes de tradições morais conflitantes e julguem esses conflitos de uma posição neutra, mas MacIntyre também rejeitou esse projeto.

Em seus escritos éticos, MacIntyre procura apenas entender como libertar o agente humano da cegueira e da estupidez, preparar o agente humano para reconhecer o que é bom e melhor fazer nas circunstâncias concretas da própria vida desse agente e fortalecer o agente para seguir esse julgamento. Em seus escritos políticos, MacIntyre investiga o papel das comunidades na formação de agentes racionais eficazes e o impacto das instituições políticas na vida das comunidades.

MacIntyre às vezes é categorizado como um “ético da virtude” e *DV* é contado entre os principais textos da ética da virtude, mas esse rótulo

pode ser enganoso para MacIntyre. A ética da virtude se desenvolveu como uma alternativa às teorias morais modernas. O propósito da filosofia moral moderna de autores como Kant e Mill era determinar, racional e universalmente, que tipos de comportamento deveriam ser executados – não em termos dos desejos ou objetivos do agente, mas em termos de deveres universais e racionais. Essas teorias pretendiam permitir que os agentes soubessem o que deveriam fazer, fornecendo conhecimento de deveres e obrigações, portanto, poderiam ser descritas como teorias de epistemologia moral.

A ética da virtude contemporânea propõe uma alternativa à teoria moral moderna, mas assume que o propósito da ética é fornecer uma epistemologia moral. A ética da virtude contemporânea pretende permitir que os agentes saibam quais qualidades os seres humanos devem ter e as razões pelas quais devemos tê-las, não em termos de nossa aptidão para a ação humana, mas nos mesmos termos universais, desinteressados e não teleológicos que herda de Kant e Mill. O projeto ético de MacIntyre examina as virtudes, mas não é um ramo da epistemologia moral.

Para MacIntyre, o conhecimento moral continua sendo um “saber como” em vez de um “saber que”; MacIntyre procura identificar as excelências morais e intelectuais que tornam os seres humanos mais eficazes em nossa busca pelo bem humano. O propósito de MacIntyre em sua ética da agência humana é considerar o que significa buscar o bem de alguém, o que é necessário para perseguir o bem de alguém e que tipo de pessoa a pessoa deve se tornar se quiser buscar esse bem efetivamente como um agente humano. Como filosofia da agência humana, a obra de MacIntyre pertence às tradições de Aristóteles e Tomás de Aquino.

Teleologia e Metafísica: Desde o início de sua carreira, MacIntyre buscou o raciocínio prático teleológico, em vez do raciocínio moral

utilitarista ou deontológico. O Projeto proposto em “Notas do deserto moral” é um projeto teleológico. “Liberdade e Revolução” e “A Medicina Pode Dispensar uma Perspectiva Teológica sobre a Natureza Humana?” também são teleológicos. *DV* criticou o voluntarismo cristão e a teoria do comando divino porque rejeitou o raciocínio prático teleológico e adotou um modelo arbitrário e legal de raciocínio moral. *DV* criticou a modernidade por secularizar o raciocínio moral arbitrário e legalista do voluntarismo cristão.

O propósito do argumento construtivo da segunda metade do *DV* é renovar o raciocínio prático teleológico, mas MacIntyre tentou renovar a teleologia aristotélica enquanto rejeitava a metafísica aristotélica. A teleologia da *DV*, como a teleologia do projeto mais amplo de MacIntyre desde “Notas do deserto moral”, seria uma teleologia social, descoberta por meio da reflexão sobre a experiência. A teleologia social parecia ter duas vantagens. Em primeiro lugar, evitou uma série de objeções de que MacIntyre estava envolvido em um projeto arbitrário e atávico de retornar, inteiramente, à visão de mundo de Aristóteles, incluindo seus pontos de vista sobre a subjugação de mulheres e “escravos naturais”. Em segundo lugar, de acordo com o insight da terceira tese de Marx sobre Feuerbach, manteve a condição comum de teóricos e pessoas como pares na busca da vida boa.

MacIntyre passou a reconsiderar a adequação da teleologia social nos anos seguintes ao *DV*. No Prólogo da 3ª edição (2007), MacIntyre relatou ter aceitado de Tomás de Aquino que era necessário fornecer uma base metafísica para a teleologia social:

É apenas porque os seres humanos têm um fim para o qual são direcionados em razão de sua natureza específica, que práticas, tradições e coisas semelhantes são capazes de funcionar como

funcionam. Então descobri que havia, sem perceber, pressuposto a verdade de algo muito próximo da explicação do conceito de bem que Tomás de Aquino dá na questão 5 da primeira parte da Summa Theologiae (p. xi).

Nas obras tomistas subsequentes de MacIntyre, principalmente *JQR* (capítulos 10 e 11), *3VR* (capítulos 5 e 6), sua Conferência de Tomás de Aquino, *Primeiros Princípios, Fins Finais e Questões Filosóficas Contemporâneas*, e "Sobre ser um filósofo teísta em uma cultura secularizada", MacIntyre defende explicitamente um fundamento metafísico para a teleologia.

Em seu trabalho ético, MacIntyre continua a abordar a teleologia principalmente examinando os fenômenos pelos quais a natureza metafísica se manifesta. *ARD* é uma obra completamente tomista, mas é implacavelmente prática em sua argumentação. O livro convida seus leitores a se juntarem a esse trabalho de construção dialética que pode levá-los aos primeiros princípios. A *ARD* não afirma as exigências da metafísica substantiva; convida seus leitores a descobri-los, reconheçamos como tal ou não.

MacIntyre ilustra a necessidade de uma abordagem fenomenológica da teleologia em suas duas palestras sobre "Rival Aristóteles" (em *EP*, capítulos 1 e 2). Nestas duas palestras, MacIntyre examina dois tipos de erros que os intérpretes de Aristóteles cometeram em relação ao conhecimento do telos humano e o papel desse conhecimento no raciocínio prático. Certos aristotélicos renascentistas, incluindo Francesco Piccolomini, exageraram o papel do conhecimento teórico do bem humano no raciocínio prático (*EP*, pág. 14), e subestimou o lugar do caráter na ética de Aristóteles. Certos aristotélicos contemporâneos, incluindo Sarah Brodie, vão ao extremo oposto, negando a necessidade do

conhecimento do bem. MacIntyre evita ambas as interpretações erradas. Ele sustenta que o bem humano desempenha um papel em nosso raciocínio prático, quer o reconheçamos ou não, de modo que algumas pessoas podem se sair bem sem entender por quê (*EP*, p. 25). Ele também lê Aristóteles como ensinando que o conhecimento do bem pode nos tornar agentes melhores (*EP*, p. 26).

b. Ética e Política

Nos estudos intimamente ligados à ética e à política, a obra de MacIntyre é aristotélica no sentido de que é um estudo da ação humana, dos objetivos da ação humana e das condições morais que permitem ou impedem o reconhecimento e a busca de um agente pelo que é bom e melhor. De acordo com sua abordagem geral da filosofia, no entanto, o aristotelismo de MacIntyre é fenomenológico e historicista. *DV* não define a virtude em termos metafísicos como a perfeição da natureza (*DV*, pp. 148, 196). *DV* define a virtude em termos dos requisitos práticos para a excelência na agência humana, na participação de um agente nas práticas (*DV*, cap. 14), em toda a vida de um agente e no envolvimento de um agente na vida de sua comunidade (*DV*, capítulo 15). Esta forma peculiar de aristotelismo, que MacIntyre descreveu no "Pós-escrito para a 2ª ed." de *DV* como "uma defesa historicista de Aristóteles" (*DV*, p. 277), permanece controverso entre os metafísicos aristotélicos e tomistas.

O conceito aristotélico de MacIntyre de "ação humana" se opõe à noção de "comportamento humano" que prevalecia entre os cientistas sociais deterministas de meados do século XX. As ações humanas, como MacIntyre as entende, são atos livremente escolhidos por agentes humanos para atingir os objetivos que esses agentes perseguem. O comportamento humano, de acordo com os cientistas sociais deterministas

de meados do século XX, é a atividade externa de um sujeito, que se diz ser causada inteiramente por influências ambientais além do controle do sujeito. Rejeitando o determinismo bruto nas ciências sociais e as abordagens ao governo e às políticas públicas enraizadas no determinismo, MacIntyre vê a renovação da agência humana e a liberação do agente humano como objetivos centrais da ética e da política.

Como relato da ação humana, os projetos de MacIntyre em ética e política continuam a perseguir os objetivos dos primeiros marxistas, que buscaram reverter os processos de individualização e proletarização que minaram a solidariedade e a autodeterminação dos trabalhadores durante a revolução industrial. William Cobbett surge como um herói quixotesco em *DV* por causa de sua oposição às influências divisoras e conquistadoras do individualismo e da industrialização.

O relato aristotélico de MacIntyre sobre a "ação humana" examina os hábitos que um agente deve desenvolver a fim de julgar e agir com mais eficiência na busca de fins verdadeiramente dignos de escolha. Esse exame exige um rico relato da atividade humana deliberada, abrangendo a formação moral e a vida comunitária. Onde a filosofia moral moderna busca critérios morais racionais para julgar os atos humanos individuais sem considerar os fins subjetivos do agente, MacIntyre busca entender o que é necessário para que a pessoa humana se torne o tipo de agente que possui sabedoria prática para reconhecer o que é bom e melhor a fazer e a liberdade moral de agir de acordo com seu melhor julgamento. Dessa forma, o relato aristotélico de MacIntyre sobre a ação humana se opõe à redução medieval e moderna da ética à avaliação moral do comportamento.

MacIntyre rejeitou o determinismo da ciência social moderna no início de sua carreira ("Determinismo", 1957), mas reconhece que a

capacidade de julgar bem e agir livremente não é simplesmente dada; a excelência no julgamento e na ação deve ser desenvolvida, e é tarefa da filosofia moral descobrir como essas excelências ou virtudes do agente humano são estabelecidas, mantidas e fortalecidas. Nesse sentido, a ética e a política de MacIntyre dão continuidade ao projeto de Aristóteles, que escreveu: "Nem por natureza nem contrárias à natureza as virtudes surgem em nós; ao contrário, somos adaptados pela natureza para recebê-los e aperfeiçoados pelo hábito" (*Ética a Nicômaco*, 2.1 [1103a 23-25], trad. Ross).

A filosofia aristotélica de MacIntyre investiga as condições que sustentam a ação humana livre e deliberada a fim de propor um caminho para a libertação do agente humano por meio da participação na vida de uma comunidade política que busca seus bens comuns por meio da deliberação e ação compartilhada de seus membros (*ARD*, cap. 8).

6. Referências e Leitura Adicional

a. Trabalhos primários

- MacIntyre, Alasdair. *Marxismo: Uma Interpretação*. Londres: SCM Press, 1953.
 - O primeiro trabalho publicado de Alasdair MacIntyre defende a ética e a política marxista, critica a ciência social marxista e defende o ensino moral cristão que critica estruturas sociais injustas e incentiva a agência humana.
- MacIntyre, Alasdair. "Visões". Em *Novos Ensaios em Teologia Filosófica*. Ed. Antony Flew e Alasdair MacIntyre. Nova York: Macmillan, 1955.
 - Este é um exemplo da filosofia fideísta da religião de MacIntyre, Barthian-Wittgensteinian.

- MacIntyre, Alasdair. "Manchester: The Modern Universities and the English Tradition", *Twentieth Century*, 159 (fevereiro de 1956): 123-9.
- MacIntyre, Alasdair. "O status lógico da crença religiosa". Em *Crenças Metafísicas: Três Ensaio*s, de Stephen Toulman, Ronald W. Hepburn e Alasdair C. MacIntyre. Londres: SCM Press, 1957. Reimpresso com novo prefácio, 1970. pp. 159-201.
 - Este ensaio argumenta a partir da perspectiva da filosofia fideísta da religião de MacIntyre, Barthian-Wittgensteinian, que é impossível justificar a crença religiosa racionalmente. O prefácio de MacIntyre para a edição de 1970 do livro condena o "irracionalismo do ensaio como falso e perigoso".
- MacIntyre, Alasdair. "Determinism" *Mind*, 66 (1957): 28-41.
 - Este artigo critica o determinismo nas ciências sociais.
- MacIntyre, Alasdair. "Notes from the Moral Wilderness" I e II, *New Reasoner* 7 (inverno de 1958-1959): 90-100; e *New Reasoner* 8 (primavera de 1959): 89-98. Reimpresso em *The MacIntyre Reader*, pp. 31-49 e em *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, pp. 45-68.
 - Esses ensaios são resumos quase indispensáveis das dificuldades e objetivos do projeto ético marxista que levaria à DV. MacIntyre pergunta que justificativa racional se pode dar para a crítica moral do stalinismo. Ele pergunta como podemos desenvolver uma ética que trate a ação moral e o raciocínio moral como ação humana e raciocínio prático.
- MacIntyre, Alasdair. *Dificuldades na fé cristã*. Londres: SCM Press, 1959.

- Este pequeno livro discute o problema do mal e outras dificuldades na crença cristã a partir da perspectiva da filosofia da religião fideísta de MacIntyre, Barthian-Wittgensteinian.
- MacIntyre, Alasdair. *Uma Breve História da Ética : Uma História da Filosofia Moral da Era Homérica ao Século XX*. Nova York: Macmillan, 1966. Repr. Nova York: Touchstone, 1996.
 - Este relato historicista da moralidade e da agência humana através da história da tradição ocidental apresenta alguns dos elementos das histórias que se seguiriam em *DV* e *JQQR*, mas carece da teleologia e da virtude aristotélicas que definem o trabalho maduro de MacIntyre.
- MacIntyre, Alasdair. "O Debate sobre Deus: Relevância Vitoriana e Irrelevância Contemporânea." Em Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures in America proferidas na Columbia University, 1966). Nova York: Columbia University Press, 1969. pp. 1-55.
 - Em duas palestras, MacIntyre descreve o teísmo da perspectiva do ateísmo. A primeira palestra discute a luta entre o teísmo e a cultura intelectual secular e as escolhas que os teístas fizeram entre um atavismo cultural autoconsciente que é irrelevante para a cultura secular e formas deístas de teísmo que se tornam palatáveis para a cultura secular ao preço de se tornarem vazias. A segunda palestra discute fatores que têm prejudicado a relação entre vida social e moralidade na moralidade teísta contemporânea.
- MacIntyre, Alasdair. *marxismo e cristianismo*. Nova York: Schocken Books, 1968. Reeditado, University of Notre Dame Press, 1984. Edição revisada com nova introdução, Londres: Duckworth, 1995.

- Em 1968, MacIntyre revisou significativamente *o marxismo: uma interpretação* para refletir os desenvolvimentos em sua compreensão do marxismo e do papel de Friedrich Engels no movimento de Marx em direção à ciência social preditiva. A Introdução à edição de 1995, reimpressa em *Ethics and Politics*, ajuda a explicar o propósito do livro e sua relação com sua obra madura.
- MacIntyre, Alasdair. *Contra as autoimagens da época: ensaios sobre ideologia e filosofia*. Londres: Duckworth; Nova York: Schocken Books, 1971. Reeditado, University of Notre Dame Press, 1978.
 - Esta coleção de ensaios, incluindo artigos de periódicos publicados já em 1957, é dividida em duas partes. A primeira parte critica a literatura marxista e a prática política. A segunda parte critica a ética e a política individualistas liberais modernas. Este livro contém muitos dos componentes de *DV*, mas carece da teoria aristotélica que unifica *DV*.
- MacIntyre, Alasdair. "A medicina pode dispensar uma perspectiva teológica sobre a natureza humana?" Em *Conhecimento, Valor e Crença*. Os fundamentos da ética e sua relação com a ciência, Volume II. Hastings-on-Hudson, NY: The Hastings Center, 1977. pp. 25-43.
 - Argumentando como ateu, MacIntyre afirma que preceitos absolutos de ética não requerem a existência de Deus, mas requerem teleologia. A teleologia que pode justificar os preceitos morais absolutos deve ser social e não individual, por isso é necessário rejeitar o individualismo e as instituições individualistas. MacIntyre fala de vários tipos de histórias que apresentam "a vida humana como narrativa encenada". O

ensaio é seguido por "A Rejoinder" de Paul Ramsey e "A Rejoinder to a Rejoinder" de MacIntyre.

- MacIntyre, Alasdair. "Crises epistemológicas, narrativa dramática e filosofia da ciência". *O Monista* 60, não. 4 (outubro de 1977): 453-472; reimpresso em Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*. Cambridge University Press, 2006. pp. 3-23.
 - Conforme observado no artigo acima, este ensaio é o discurso de MacIntyre sobre o método. É reimpresso em *As Tarefas da Filosofia*. O prefácio de *As tarefas da filosofia* explica a importância deste ensaio.
- MacIntyre, Alasdair. "Utilitarismo e Análise de Custo-Benefício: Um Ensaio sobre a Relevância da Filosofia Moral para a Teoria Burocrática," em *Values in the Electric Power Industry*, Kenneth Sayre, ed. Notre Dame e Londres: University of Notre Dame Press, 1977. pp. 217-37. Reimpresso como "Utilitarianism and the Pressuppositions of Cost-Benefit Analysis," em *The Moral Dimensions of Public Policy Choice: Beyond the Market Paradigm*, John Martin Gilroy e Maurice Wade, eds. Pittsburgh e Londres: University of Pittsburgh Press, 1992. pp. 179-94.
 - MacIntyre discute o papel não reconhecido e não criticado do utilitarismo nas organizações burocráticas modernas, particularmente no raciocínio do "gerente burocrático", que aparece em *DV* como um dos personagens da cultura do emotivismo. Este ensaio apresenta alguns dos primeiros comentários de MacIntyre sobre "compartimentalização".
- MacIntyre, Alasdair. "Social Science Methodology as the Ideology of Burocrática Authority," in *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry*, Maria J. Falco, ed. (Washington:

University Press of America, 1979) pp. 42-58. Reimpresso em Kelvin Knight, ed. *O Leitor MacIntyre*. pp. 53-68.

- Este ensaio é um precursor esclarecedor para a discussão das ciências sociais no capítulo oito de *DV*.
- MacIntyre, Alasdair. "Corporate Modernity and Moral Judgment: Are They Mutually Exclusive," in *Ethics and Problems of the 21st Century*, Kenneth M. Sayre e Kenneth E. Goodpaster, eds. Notre Dame e Londres: University of Notre Dame Press, 1979. pp. 122-35.
 - Este ensaio elabora com mais detalhes o tratamento de MacIntyre sobre a substituição da identidade pessoal unificada pelo desempenho de papéis e sua interpretação de Erving Goffman, que desempenham papéis importantes na crítica de MacIntyre ao individualismo burocrático em *DV*.
- MacIntyre, Alasdair. *Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral*. 2ª ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984. 3ª edição com novo prólogo, 2007.
 - Este livro faz dois argumentos. O argumento crítico nos nove primeiros capítulos do livro mostra como a linguagem moral e política da moderna "cultura do emotivismo" individualista liberal foi transformada em uma ferramenta manipuladora para o controle social. O argumento construtivo que compõe o restante do livro propõe a filosofia prática aristotélica de aprender a reconhecer e buscar o que é bom como uma alternativa à filosofia moral moderna, propõe a virtude, definida como excelência na agência humana, como meta moral para a renovação da cultura, e argumenta que essa cultura das virtudes não pode ser imposta por meios políticos modernos.

- MacIntyre, Alasdair. *Justiça de quem? Qual Racionalidade?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
 - Conforme observado acima, este livro fornece o argumento mais extenso de MacIntyre para sua teoria da racionalidade. Ele argumenta que existem justiças em vez de justiça, e racionalidades em vez de racionalidade, mas essa relatividade cultural nas condições da investigação humana não precisa nos levar ao relativismo cultural.
- MacIntyre, Alasdair. "Relativismo, poder e filosofia". Em *Relativismo: Interpretação e Confrontação*. Editado com introdução de Michael Krausz. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989, 182-204.
 - Esta é uma declaração sucinta do problema do relativismo.
- MacIntyre, Alasdair. *Três Versões Rivals de Investigação Moral: Enciclopédia, Genealogia e Tradição* (Gifford Lectures). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.
 - As Palestras Gifford de MacIntyre resumem os pontos principais de *JQQR* de uma forma mais curta, usando exemplos que tornam a teoria de MacIntyre mais acessível para leitores em geral.
- MacIntyre, Alasdair. Primeiros princípios, fins finais e questões filosóficas contemporâneas. The Aquinas Lecture, 1990. Milwaukee: Marquette University Press, 1990.
 - Esta palestra, reimpressa em *The Tasks of Philosophy*, é a defesa mais explícita de MacIntyre de sua abordagem da metafísica tomista.
- MacIntyre, Alasdair. "Pessoas Simples e Filosofia Moral: Regras, Virtudes e Bens." 1991 Aquino Palestra na Universidade de

Dallas. *American Catholic Philosophical Quarterly* 66, no. 1 (inverno de 1992): 3-19.

- MacIntyre, Alasdair. "Minha Estação e Suas Virtudes." No Simpósio em Memória de Edmund L. Pincoffs. *Journal of Philosophical Research* 19 (1994): 1-8.
- MacIntyre, Alasdair. "Relativismo moral, verdade e justificação". Em *Verdade Moral e Tradição Moral: Ensaio em Honra de Peter Geach e Elizabeth Anscombe*. Ed. Lucas Gormally. Dublin: Four Courts Press, 1994, 6-24.
 - Este ensaio é uma declaração importante e sucinta da abordagem de MacIntyre ao relativismo.
- MacIntyre, Alasdair. "The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken", em Carol C. Gould e Robert S. Cohen, editores, *Artifacts, Representations, and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky* (Kluwer Academic Publishing, 1994), reimpresso em Kelvin Knight, ed., *The MacIntyre Reader*. pp. 223-234.
 - Conforme observado no artigo, MacIntyre explica neste ensaio a importância das Teses sobre Feuerbach para sua própria carreira como filósofo. Escrito mais tarde na carreira de MacIntyre e apresentado em uma reunião de "marxistas, ex-marxistas e pós-marxistas de vários tipos", este ensaio oferece uma perspectiva valiosa sobre a relação de MacIntyre com o pensamento político marxista.
- MacIntyre, Alasdair. "Entrevista *Kinesis* com o professor Alasdair MacIntyre." Entrevista por Thomas D. Pearson. *Kinesis* 20, não. 2 (Primavera de 1994): 34-47.

- MacIntyre discute suas dívidas com o marxismo, explica por que a administração financeira não é uma prática e responde a algumas perguntas sobre sua adesão ao ensino cristão católico.
- MacIntyre, Alasdair C. e Kelvin Knight. *O Leitor MacIntyre*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
 - A "Introdução" de Kelvin Knight coloca as 13 seleções e 2 entrevistas em uma narrativa útil. Este livro reúne alguns dos textos mais essenciais para um estudo completo da obra de MacIntyre, incluindo "Notas do deserto moral", "Relativismo moral, verdade e justificação", "As teses sobre Feuerbach: uma estrada não tomada", a entrevista com Giovanna Borradori, e a entrevista para *Cogito*.
- MacIntyre, Alasdair. *Animais racionais dependentes: por que os seres humanos precisam das virtudes*. Chicago: Tribunal aberto, 1999.
 - Onde os livros didáticos de filosofia moral normalmente começam com as decisões do adulto autônomo saudável como o assunto da ética, MacIntyre começa com vulnerabilidade e dependência. Somos vulneráveis e dependentes na infância e na velhice. As crianças devem treinar e disciplinar seus desejos com a ajuda de suas comunidades se quiserem alcançar a autonomia relativa de raciocinadores práticos independentes como adultos. Os adultos devem cuidar dos jovens e idosos se quiserem viver suas vidas em comunidades que cuidam de seus idosos e jovens. Este livro é a declaração mais completa de MacIntyre sobre sua filosofia moral.
- MacIntyre, Alasdair C. *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913 - 1922*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

- MacIntyre explora a prática da filosofia por meio de um estudo de Edith Stein e das pessoas e problemas que formaram seu contexto filosófico nos anos que antecederam seu batismo em 1922.
- MacIntyre, Alasdair. *As Tarefas da Filosofia*. Ensaios Seleccionados, Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 - Esta coleção inclui *EC*, "Filosofia Moral e Prática Social Contemporânea: O que os mantém separados?" "Os fins da vida e os fins da escrita filosófica", e sete outros ensaios sobre a prática da filosofia. Três ensaios discutem o realismo metafísico tomista.
- MacIntyre, Alasdair. *Ética e Política*. Ensaios Seleccionados, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 - Uma coleção de alguns dos melhores trabalhos curtos de MacIntyre sobre ética e política. O livro inclui dois ensaios sobre a lei natural tomista, "Moral Dilemmas", "Three Perspectives on Marxism" e "Social Structures and their Threats to Moral Agency".
- MacIntyre, Alasdair C., Paul Blackledge e Neil Davidson. *Engajamento de Alasdair MacIntyre com o marxismo: Escritos seleccionados 1953-1974*. Leiden: Brill, 2008. Publicado em Paperback, Chicago: Haymarket Books, 2009.
 - A introdução de Paul Blackledge e Neil Davidson diferencia algumas das tensões no pensamento e na prática marxista nas décadas de 1950 e 1960 e conecta MacIntyre à Campanha pelo Desarmamento Nuclear e à Nova Esquerda. Os 46 ensaios marxistas do livro revelam consistências entre o marxismo clássico anterior de MacIntyre e seu tomismo posterior. A

coleção inclui "Comunismo e intelectuais britânicos", "Liberdade e revolução" e "Quebrando as correntes da razão".

- MacIntyre, Alasdair. "Sobre ser um filósofo teísta em uma cultura secularizada." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 84 (2010): 23-32.
- MacIntyre, Alasdair. Capítulo 5, "Alasdair MacIntyre: A Ilusão da Autossuficiência" em *Conversas sobre Ética* por Alex Voorheve, Oxford University Press, 2009.
 - Cada capítulo deste livro é uma entrevista com um filósofo moral contemporâneo. Alasdair MacIntyre chama o Capítulo 5 de "a melhor declaração curta de meus pontos de vista impressa".
- MacIntyre, Alasdair. *Deus, Filosofia, Universidades: Uma História Seletiva da Tradição Filosófica Católica*. Lanham. MD: Rowman & Littlefield, 2011.
 - Este livro faz um levantamento da história da tradição filosófica católica, como uma relação entre uma prática e a instituição que a sustenta.
- MacIntyre, Alasdair C. e Fran O'Rourke. *O que aconteceu na e para a filosofia moral no século XX?: ensaios filosóficos em homenagem a Alasdair MacIntyre*. Imprensa da Universidade de Notre Dame, 2013.
 - Este festschrift da Conferência de 2009 organizada por Fran O'Rourke na University College Dublin em homenagem ao octogésimo aniversário de MacIntyre contém a palestra autobiográfica de MacIntyre, "On Tendo Sobrevivido à Filosofia Moral Acadêmica do Século XX", a resposta de MacIntyre aos ensaios do livro, e alguns comentários sobre como avançar na filosofia.

b. Trabalhos Secundários

- Ballard, Bruce W. *Entendendo MacIntyre*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2000.
 - Esta é uma introdução breve e básica à filosofia de MacIntyre, feita por um professor que a entende.
- Beadle, Ron e Geoff Moore. "MacIntyre sobre virtude e organização." *Estudos Organizacionais* 27, no. 3 (2006): 323-340.
 - O ensaio inovador de Ron Beadle e Geoff Moore sobre a contribuição de MacIntyre para a teoria organizacional foi amplamente citado na literatura de ética nos negócios e incluído na coleção de quatro volumes dos melhores artigos sobre ética nos negócios de Sage.
- Beadle, Ron e Geoff Moore, eds. *MacIntyre, Empirics and Organization*, edição especial, *Philosophy of Management* 7 no.1 (2008).
 - Os nove artigos nesta edição especial de MacIntyre da *Philosophy of Management* foram selecionados "para ilustrar tanto a gama de esforços empíricos que podem ser animados pelas ideias de MacIntyre quanto a variedade de respostas que seu trabalho provocou entre os cientistas sociais".
- Bielskis, Andrius e Kelvin Knight, eds. *Virtude e Economia: Ensaios sobre Moralidade e Mercados*. Londres: Ashgate, 2014.
 - Este volume inclui documentos da reunião de 2010 da Sociedade Internacional para MacIntyrean Inquiry organizada por Andrius Bielskis em Vilnius, Lituânia. Também inclui o ensaio de MacIntyre "A Irrelevância da Ética", no qual MacIntyre argumenta que os cursos de ética nos negócios não podem resolver problemas morais sociais; essas soluções exigem

formação moral em hábitos de justiça, e nenhum conhecimento técnico de argumentos morais pode suprir a falta dessa formação moral.

- Blackledge, Paulo. "Moralidade e Revolução: Debates Éticos na Nova Esquerda Britânica," *Crítica* 35, no. 2 (agosto de 2007): 211-228.
- Cunningham, Lawrence S. *Disputas intratáveis sobre a lei natural Alasdair MacIntyre and Critics*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009.
 - MacIntyre apresenta o problema do desacordo moral intratável como surgiu em seus escritos desde o final dos anos 1970; oito estudiosos respondem e MacIntyre responde.
- Davenport, John J., Anthony Rudd, Alasdair C. MacIntyre e Philip L. Quinn. *Kierkegaard depois de MacIntyre: ensaios sobre liberdade, narrativa e virtude*. Chicago: Tribunal Aberto, 2001.
 - Doze ensaios de respeitados especialistas em Kierkegaard discutem a interpretação de MacIntyre de Kierkegaard, publicada em *The Encyclopedia of Philosophy* (1968) e em *DV* (1981). MacIntyre responde.
- Franks, Joan M., OP "Aristóteles ou Nietzsche." *Ouvindo* 26, não. 2 (1991): 156-163.
- Voou, Antônio. "Explicação psicanalítica". *Análise* 10, n. 1 (outubro de 1949).
- Voou, Antônio. Revisão das *Crenças Metafísicas*. *O Philosophical Quarterly* 8, n. 33 (outubro de 1958): 383-384.
- George, Robert P. "Moral Particularism, Thomism, and Traditions." *Review of Metaphysics* 42 (março de 1989): 593-605.
- Hauerwas, Stanley e Paul Wadell. Resenha de *Depois da Virtude*, de Alasdair MacIntyre. *O tomista* 46, não. 2 (abril de 1982): 313-323.

- Hibbs, Thomas S. "Tomismo pós-moderno de MacIntyre: reflexões sobre *três versões rivais da investigação moral*." *The Thomist* 57 (1993): 277-297.
- Hittinger, Russel. Revisão de *Depois da Virtude* por Alasdair MacIntyre, *The New Scholasticism* 56, no. 3 (1982): 385-90.
 - Russell Hittinger escreveu uma resenha de livro peculiarmente perspicaz que conecta a conquista do DV às frustrações da ÁS/A.
- Horton, John e Susan Mendus, eds. *Depois de MacIntyre: Perspectivas Críticas sobre a Obra de Alasdair MacIntyre*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.
 - Esta é uma coleção de ensaios críticos do trabalho de MacIntyre. É de qualidade mista. MacIntyre responde.
- Cavaleiro, Kelvin. *Filosofia Aristotélica: Ética e Política de Aristóteles a MacIntyre*. Cambridge, Reino Unido: Política, 2007.
 - Kelvin Knight interpreta a ética a Nicômaco de Aristóteles em termos de ação e agência e mostra como a ética e a política de MacIntyre desenvolvem esses temas. Kelvin Knight é respeitado internacionalmente como um dos principais estudiosos da MacIntyre.
- Kelvin Knight e Paul Blackledge, eds. *Aristotelismo revolucionário* (Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008), edição especial de *Analyze & Kritik* 30, no. 1 (junho de 2008).
- Lutz, Christopher Stephen. *Tradição na Ética de Alasdair MacIntyre: Relativismo, Tomismo e Filosofia*. Lanham, Md.: Livros Lexington, 2004.

- Esta introdução geral à teoria da racionalidade de MacIntyre fornece uma breve biografia intelectual e examina as alegações dos críticos de MacIntyre.
- Lutz, Christopher Stephen. "A tradição de Alasdair MacIntyre constituiu a racionalidade: uma alternativa ao relativismo e ao fideísmo." *American Catholic Philosophical Quarterly* 85:3 (verão de 2011).
- Lutz, Christopher Stephen. *Lendo o DV de Alasdair MacIntyre*. Nova York: Continuum, 2012.
 - Este livro situa *DV* no contexto mais amplo da carreira de MacIntyre, resume e comenta os argumentos críticos e construtivos do livro e discute o desenvolvimento subsequente do trabalho de MacIntyre.
- Maletta, Sante. *Biografia della ragione: Saggio sulla filosofia política de MacIntyre*. Roma: Rubbettino, 2007.
- McMylor, Peter. *Alasdair MacIntyre: Crítico da Modernidade*. Londres: Routledge, 1994.
 - Peter McMylor traça o desenvolvimento de MacIntyre e explica suas teorias centrais de uma perspectiva informada pela sociologia. Este livro é um complemento valioso para leituras filosoficamente centradas da obra de MacIntyre.
- Mitchell, Basílio. "A justificação da crença religiosa". *The Philosophical Quarterly* 11, nº 44 (julho de 1961): 213-226.
- Murphy, Mark C. ed. *Alasdair MacIntyre*. *Filosofia Contemporânea em Foco*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
 - Sete excelentes ensaios de autores respeitados se combinam para traçar um quadro muito bom de todo o projeto. Esta é uma referência valiosa.

- Nicholas, Jeffery L. *Razão, Tradição e o Bem: a Razão Constituída pela Tradição de MacIntyre e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2012.
 - Nicholas compara as preocupações da teoria crítica com as dos aristotélicos e tomistas contemporâneos; ao fazê-lo, ele oferece uma oportunidade para aristotélicos e teóricos críticos se envolverem.
- Nussbaum, Martha Craven. "Afastando-se da Razão." Revisão de *JQQR* por Alasdair MacIntyre. *New York Review of Books* 36, no. 19 (7 de dezembro de 1989): 36-41.
 - A crítica de Nussbaum é um exemplo notável da reclamação nostálgica contra o trabalho de MacIntyre sobre a tradição. Sua interpretação de MacIntyre é contrária aos escritos de MacIntyre em pelo menos dois pontos. Primeiro, desconsidera sua contínua rejeição ao fideísmo. Em segundo lugar, trata a tradição à maneira de Burke, Polanyi ou Kuhn, como essencialmente conservadora e essencialmente unitária. Compare com "Crises epistemológicas" em *Tarefas*, p. 16.
- Perreau-Saussine, Emile. *Alasdair MacIntyre: Une Biographie Intellectuelle*. Presses Universitaires França, 2005.
- Perreau-Saussine, Emile. "The Moral Critique of Stalinism", em Paul Blackledge e Kelvin Knight, eds. *Virtude e Política*. pp. 134-151.
- Perreau-Saussine examina o problema e as implicações da luta de MacIntyre com a crítica moral do stalinismo com uma visão esclarecedora.
- PETERS, Ricardo. "Causa, Cura e Motivo." *Análise* 10, n. 5 (abril de 1950).

- Reames, Kent. "Metafísica, história e filosofia moral: a centralidade da palestra de Tomás de Aquino de 1990 para o argumento de MacIntyre a favor do tomismo." *The Thomist* 62 (1998): 419-443.
- Ryle, Gilberto. "Saber como e saber disso: o discurso presidencial." *Anais da Sociedade Aristotélica*. Nova Série, vol. 46, (1945 - 1946): 1-16.
- SCHEFFLER, Samuel. Revisão de *DV*: Um Estudo em Teoria Moral [1ª ed.] em *The Philosophical Review* 92, No. 3 (julho de 1983): 443-447.
- TOULMIN, Steven. "O estatuto lógico da psicanálise". *Análise* 9, n. 2 (dezembro de 1948).
- Wachbroit, Robert. "Uma Genealogia das Virtudes." Revisão de *DV* [1ª ed.]. *The Yale Law Journal* 92 (1983): 564-576.
- Wachbroit, Robert. "Relativismo e Virtude". *The Yale Law Journal* 94 (1985): 1559-1565.
- Wartofsky, Marx. "Virtude perdida ou compreensão de MacIntyre." *Inquérito* 27 (1984): 235-50.
- Zoll, Patrick. *Ethik ohne Letztbegründung?: Zu den nicht-fundamentalistischen Ansätzen von Alasdair MacIntyre und Jeffrey Stout*. Würzburg, Deutschland: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2012.

Informação sobre o autor

Christopher Stephen Lutz

Seminário e Escola de Teologia Saint Meinrad

EUA

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Filósofo pós-estruturalista francês, mais conhecido por sua formulação altamente influente do pós-modernismo em *A condição pós-moderna*. Apesar de sua popularidade, no entanto, este livro é de fato uma de suas obras menores. Os escritos de Lyotard cobrem uma ampla gama de tópicos em filosofia, política e estética, e experimentam uma ampla variedade de estilos. Suas obras podem ser divididas grosseiramente em três categorias: os primeiros escritos sobre fenomenologia, política e crítica do estruturalismo, a filosofia libidinal intermediária e trabalhos posteriores sobre o pós-modernismo e o "diferente". A maior parte de seu trabalho, no entanto, é unificada por uma visão consistente de que a realidade consiste em eventos singulares que não podem ser representados com precisão pela teoria racional. Para Lyotard, esse fato tem um profundo significado político, uma vez que a política afirma ser baseada em representações precisas da realidade.

A filosofia de Lyotard exhibe muitos dos principais temas comuns ao pensamento pós-estruturalista e pós-moderno. Ele questiona os poderes da razão, afirma a importância de forças não racionais como sensações e emoções, rejeita o humanismo e a noção filosófica tradicional do ser humano como sujeito central do conhecimento, defende a heterogeneidade e a diferença e sugere que a compreensão da sociedade em termos de "progresso" tornou-se obsoleta pelas mudanças científicas, tecnológicas, políticas e culturais do final do século XX. Lyotard lida com esses temas comuns de uma forma altamente original, e seu trabalho excede muitas concepções populares do pós-modernismo em sua profundidade, imaginação e rigor. Seu pensamento permanece fundamental nos debates contemporâneos em torno da filosofia, política, teoria social, estudos culturais, arte e estética.

ÍNDICE

1. Biografia
2. Trabalhos iniciais
 - a. Fenomenologia
 - b. Argélia
 - c. Discurso, Figura
3. Filosofia Libidinoso
4. Pós-modernismo
 - a. Paganismo
 - b. A condição pós-moderna
 - c. A diferença
5. Razão e Representação
6. O Sujeito e o Desumano
7. Ciência e Tecnologia
8. Política
9. Arte e Estética
10. Trabalhos tardios
 - a. Malraux
 - b. Agostinho
11. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Livros de Lyotard
 - b. Livros sobre Lyotard

1. Biografia

Jean-François Lyotard nasceu em Vincennes, França, em 10 de agosto de 1924. Seu pai, Jean-Pierre Lyotard, era representante de vendas. O nome de solteira de sua mãe era Madeleine Cavalli. Ele foi educado nos Lycées Buffon e Louis-le-Grand de Paris, e suas aspirações

juvenis de ser um monge dominicano, um pintor, um historiador ou um romancista acabaram dando lugar a uma carreira na filosofia. Estudou filosofia e literatura na Sorbonne (depois de reprovar duas vezes no vestibular para a Ecole Normale Supérieure), onde se tornou amigo de Gilles Deleuze.

Seu interesse inicial pelas filosofias da indiferença resultou em sua dissertação de mestrado *A indiferença como noção ética*. Lyotard descreve sua existência até a Segunda Guerra Mundial como um 'modo poético, introspectivo e solitário de pensar e viver'. A guerra interrompeu tanto seu modo de vida quanto seu pensamento; atuou como voluntário socorrista na luta pela libertação nas ruas de Paris em agosto de 1944, e abandonou a ideia de indiferença por um compromisso com a investigação da realidade em termos de interações sociais.

Lyotard tornou-se marido e pai ainda jovem, casando-se com Andrée May em 1948 e, posteriormente, teve dois filhos, Corinne e Laurence. Lyotard passou a *agregação* (o exame exigido para ensinar na França) e assumiu um cargo de ensino de filosofia em um liceu (escola) para meninos em Constantine, na Argélia Oriental ocupada pelos franceses, em 1950. De 1952 a 1959, ele ensinou em uma escola para filhos de militares pessoal da La Fleche. Em Constantine, Lyotard leu Marx e se familiarizou com a situação política argelina, que ele acreditava estar madura para a revolução socialista. Em 1954 Lyotard juntou-se à organização revolucionária socialista *Socialisme ou Barbarie* (Socialismo ou Barbárie). Outros membros da organização incluíam Cornelius Castoriadis, Claude Lefort e Pierre Souyris. Lyotard conheceu Souyris em uma reunião do sindicato no final de 1950, e eles tiveram uma longa e estreita amizade, eventualmente perturbada por diferenças políticas e teóricas.

Lyotard tornou-se um militante intelectual e afirma que durante quinze anos esteve tão dedicado à causa da revolução socialista que nenhum outro aspecto da vida (com a única exceção do amor) o desviou dessa tarefa. Seus escritos neste período estão apenas preocupados com a política revolucionária de ultra-esquerda, com um foco nítido na situação da Argélia (a guerra da independência eclodiu em 1954). Ele contribuiu e editou o jornal *Socialismo ou Barbárie*, e escreveu panfletos para distribuir aos trabalhadores em protestos e nos portões das fábricas. Em 1964, um cisma eclodiu em *Socialismo ou Barbárie* sobre a nova direção teórica de Castoriadis para o grupo. Lyotard, junto com Souyris, tornou-se membro do grupo dissidente *Pouvoir Ouvrier* (Poder dos Trabalhadores), mas renunciou em 1966.

Ele havia perdido a crença na legitimidade do marxismo como uma teoria totalizante e voltou ao estudo e à escrita da filosofia. De 1959 a 1966 Lyotard foi assistente na Sorbonne, e depois ganhou um cargo no departamento de filosofia da Universidade de Paris X, Nanterre. Lá participou das ações políticas de maio de 1968, organizando manifestações pelo "Movimento 22 de março".

Lyotard frequentou os seminários do psicanalista radical Jacques Lacan em meados dos anos 60, e sua reação às teorias de Lacan resultou no *Discurso, figura*, pelo qual recebeu o título de doutorado. De 1968 a 1970 Lyotard foi encarregado de pesquisas no Centro Nacional de Investigação Científica. No início da década de 1970, Lyotard foi nomeado para a Universidade de Paris VIII, Vincennes, onde foi um professor popular e um escritor prolífico. Em 1972 foi nomeado conferencista e em 1987 tornou-se professor emérito de Vincennes. A publicação de 1979 de *A condição pós-moderna* trouxe fama mundial a Lyotard e, nas décadas de 1980 e 1990, ele lecionou amplamente fora da França. Lyotard foi

professor de francês e italiano na Universidade da Califórnia, Irvine, Robert W. Woodruff professor de francês na Universidade Emory, e membro fundador e por vezes presidente do Colégio Internacional de Filosofia. Lyotard foi professor visitante em várias universidades, incluindo John Hopkins, Universidade da Califórnia, Berkeley e San Diego, Universidade de Minnesota, Universidade de Montréal, Canadá, Universidade Siegen, Alemanha Ocidental e Universidade de São Paulo, Brasil. Lyotard se casou com sua segunda esposa Dolorès Djidzek em 1993 e teve um filho, David. Lyotard morreu de leucemia em Paris em 21 de abril de 1998.

2. Primeiros Trabalhos

a. Fenomenologia

O primeiro livro de Lyotard, publicado em 1954, é uma breve introdução e exame da fenomenologia. A primeira parte apresenta a fenomenologia através da obra de Edmund Husserl, e a segunda parte avalia a relação da fenomenologia com as ciências humanas (particularmente psicologia, sociologia e história). Na segunda parte, o foco se desloca de Husserl para a obra de Maurice Merleau-Ponty. Por toda parte, Lyotard está preocupado com a tentativa da fenomenologia de encontrar uma “terceira via” entre o subjetivismo e o objetivismo, evitando os problemas de cada um.

Em particular, ele está interessado em lidar com esse problema sobre a questão de saber se a fenomenologia pode pensar a história politicamente, contribuindo assim potencialmente para o marxismo. Este tema (a relação da fenomenologia com o marxismo) foi uma preocupação primordial para os pensadores franceses dos anos cinquenta, e o livro de Lyotard é uma documentação útil das questões em jogo. Grande parte de

sua exposição e discussão é positiva, e Lyotard argumenta que a fenomenologia pode fazer contribuições valiosas para as ciências sociais, onde deveria servir a duas funções: primeiro, definir o objeto da ciência eideticamente (isto é, em sua essência) antes de toda experimentação, e em segundo lugar, para reavaliar filosoficamente os resultados da experimentação. Lyotard argumenta, por exemplo, que a sociologia precisa de uma definição fenomenológica da essência do social antes de poder proceder efetivamente como uma ciência. Enquanto ele vê a utilidade da fenomenologia em muitas disciplinas, entretanto, as conclusões de Lyotard sobre a utilidade da fenomenologia para o marxismo são amplamente negativas.

Ele argumenta que a fenomenologia não representa um progresso no marxismo, mas sim um retrocesso. Para Lyotard, a fenomenologia não pode formular adequadamente uma visão de mundo materialista e a natureza objetiva das relações de produção; acaba interpretando a luta de classes como ocorrendo na consciência. Lyotard rejeita a tentativa da fenomenologia de encontrar uma terceira via entre o subjetivismo e o objetivismo e afirma a superioridade do marxismo em ver a subjetividade como já contida na objetividade.

b. Argélia

Nos quinze anos entre seus dois primeiros livros de filosofia, Lyotard dedicou todos os seus esforços de escrita à causa da política revolucionária. Seus escritos mais substanciais dessa época foram suas contribuições para o jornal *Socialismo ou Barbárie* sobre a situação política na Argélia [muitos dos quais estão reunidos em *Escritos Políticos*. O projeto de *Socialismo ou Barbárie* era fornecer recursos teóricos para contribuir com a revolução socialista, criticando outras correntes socialistas

existentes (particularmente o stalinismo e o partido comunista francês) como um obstáculo à revolução, e com ênfase particular na crítica da burocracia. Nos ensaios sobre a Argélia, Lyotard aplica esse projeto à ocupação francesa, tentando determinar o potencial de revolução socialista decorrente dessa situação. Ele presta muita atenção às forças econômicas em ação na Argélia ocupada, argumentando que é do interesse econômico da França manter os argelinos em estado de subdesenvolvimento e pobreza. Além disso, Lyotard introduz uma noção de 'terror' que ele desenvolve mais detalhadamente em seus trabalhos posteriores, indicando a supressão da cultura argelina pela imposição de formas culturais estrangeiras (francesas).

A conclusão a que Lyotard chega é que a ocupação deve terminar para que o povo argelino prospere, mas ele permanece ambivalente quanto à possibilidade de revolução. Ele supõe que uma revolução nacionalista e democrática só levará a novas formas de desigualdade e dominação social, e insiste que uma revolução socialista é necessária. Essa ambivalência se refletiu no *Debate de Socialismo ou Barbárie* sobre apoiar ou não a guerra de independência da Argélia, temendo que suas tendências democráticas e nacionalistas não trouxessem o resultado desejado.

Em "*A Argélia Evacuada*", escrito após o fim da ocupação, Lyotard pergunta com pesar por que uma revolução socialista não ocorreu, concluindo que as convulsões sociais e políticas resultaram em uma luta oportunista pelo poder e não em uma ação baseada em classes. O resultado final do trabalho de Lyotard na Argélia e a decepção com o fracasso da revolução socialista levaram-no a um abandono do socialismo revolucionário e do marxismo tradicional, alegando que a realidade social

é complexa demais para ser descrita com precisão com qualquer discurso de mestre.

c. Discurso, Figura

O segundo livro de filosofia de Lyotard é longo e difícil. Abrange uma ampla variedade de tópicos, incluindo fenomenologia, psicanálise, estruturalismo, poesia e arte, dialética hegeliana, semiótica e filosofia da linguagem. O principal impulso deste trabalho, no entanto, é uma crítica ao estruturalismo, particularmente como ele se manifesta na psicanálise de Lacan. O livro está dividido em duas partes: a primeira usa a fenomenologia de Merleau-Ponty para minar o estruturalismo, e a segunda usa a psicanálise freudiana para minar tanto a psicanálise lacaniana quanto certos aspectos da fenomenologia. Lyotard parte de uma oposição entre o *discurso*, relacionado ao estruturalismo e ao texto escrito, e a *figura* (uma imagem visual), relacionada à fenomenologia e à visão. Ele sugere que o pensamento conceitual abstrato e estruturado dominou a filosofia desde Platão, denegrindo a experiência sensitiva. O texto escrito e a experiência de leitura estão associados ao primeiro, e as figuras, imagens e a experiência de ver com o segundo.

Parte do objetivo de Lyotard é defender a importância da experiência figurativa e sensitiva como a visão. Ele passa a desconstruir essa oposição, no entanto, e tenta mostrar que discurso e figura estão mutuamente implicados. O discurso contém elementos do figurativa (poesia e textos iluminados são bons exemplos), e o espaço visual pode ser estruturado como discurso (quando é dividido em elementos ordenados para que o mundo seja reconhecível e navegável pelo sujeito que vê). Ele desenvolve uma ideia do figurativa como uma força disruptiva que trabalha para interromper as estruturas estabelecidas nos domínios da leitura e da visão.

Em última análise, a questão não é privilegiar a figura sobre o discursivo, mas mostrar como esses elementos devem negociar uns com os outros. O erro do estruturalismo é interpretar a figura em termos inteiramente discursivos, ignorando as diferentes maneiras pelas quais esses elementos operam. Na segunda parte de *Discurso, figura, estrutura e transgressão* relacionam-se às forças libidinais freudianas, abrindo caminho para a filosofia libidinal desenvolvida na *Economia Libidinal*.

3. Filosofia Libidinosa

No início da década de 1970, Lyotard desenvolveu uma filosofia baseada na teoria da libido de Sigmund Freud. Para Lyotard, a energia libidinal pode ser usada como uma “ficção teórica” para descrever as transformações que ocorrem na sociedade. Após sua ruptura com o marxismo e rejeição da teoria totalizante, ele procurou desenvolver uma teoria que levasse em conta as múltiplas e diferentes forças e desejos em ação em qualquer situação política ou social, desde a escrita da teoria até a política revolucionária e a economia global. A filosofia libidinal de Lyotard é desenvolvida na obra principal *Economia Libidinal* e em dois conjuntos de ensaios, *Derivado de Marx e Freud* e *Dispositivos de pulso*. *Economia Libidinal* é uma obra incomum e difícil, e engloba um conjunto complexo de teorias sobre política, economia, teoria, estilo acadêmico e leituras de Marx e Freud. Está escrito em uma desconcertante combinação de estilos (às vezes parecendo mais um romance de vanguarda do que um texto filosófico), um método que Lyotard usa na tentativa de superar as limitações que vê na teoria acadêmica tradicional.

A filosofia libidinal inicia o compromisso geral de Lyotard com uma ontologia de eventos, que também fundamenta sua filosofia pós-moderna posterior. Lyotard vê a realidade em termos de acontecimentos

imprevisíveis (eventos), ao invés de regularidades estruturadas. Esses eventos podem ser interpretados de diferentes maneiras, e nenhuma interpretação única irá capturar os eventos com precisão. Os eventos sempre excedem a interpretação; há sempre algo “sobrado” que uma interpretação não dá conta.

Na filosofia libidinal Lyotard usa a ideia de energia libidinal para descrever eventos e a maneira como eles são interpretados ou explorados, e desenvolve uma filosofia da sociedade e uma teoria em termos da economia das energias libidinais. Lyotard usa os termos “intensidades libidinais” e “afetos” para se referir a eventos. Essas intensidades e afetos são, na terminologia mais comum, sentimentos e desejos. Nos termos da psicanálise freudiana, são os “processos primários” da libido, as forças que existem no corpo em um nível mais básico do que os “processos secundários” da mente consciente. Em particular, Lyotard se concentra no desejo sexual. Ele usa esses termos metaforicamente, no entanto, para descrever o funcionamento da realidade e da sociedade como um todo, divorciando-os de seus apegos usuais aos seres humanos. Lyotard descreve o totalmente impessoal, bem como o pessoal em termos de sentimentos e desejos, e pinta um quadro do mundo que se move e é movido da maneira como os sentimentos movem as pessoas. Lyotard admite que essa descrição de tudo em termos libidinais é uma “ficção teórica”, apenas uma maneira de falar que nos dá termos úteis para teorizar sobre o que acontece no mundo.

Metafisicamente, Lyotard é um materialista, e para ele os afetos devem ser entendidos como entidades materiais concretas. Um afeto pode ser um som, uma cor, um sorriso ou uma carícia: qualquer coisa que tenha a capacidade de “mover-se”, de produzir sentimentos e desejos. Os afetos são estruturados e interpretados em sistemas compostos de *dispositivos*,

disposições libidinais ou arranjos, e a sociedade é composta de multidões de diferentes disposições que competem para explorar as energias dos eventos libidinais. Lyotard desenvolve um conjunto complexo de figuras para descrever como esse processo ocorre.

A *Economia Libidinal* começa com a figura de um corpo (ambivalentemente sexuado), sendo cortado e espalhado para formar uma superfície plana, em forma de faixa. Lyotard começa aqui a descrever uma região na qual ocorrem as intensidades libidinais e na qual elas se encontram com os *dispositivos* que canalizam a energia libidinal. Esta região é material como o corpo, mas ainda não está *organizada*, daí a figura do desmembramento. A faixa plana que o corpo se tornou é então torcida e unida de ponta a ponta, formando uma tira de moebius (uma figura circular que tem apenas uma superfície devido à torção que contém; uma linha traçada ao longo de um lado da tira terminará do outro lado sem quebrar o contato com a superfície). Esta faixa é então colocada em movimento, circulando tão rápido que brilha em vermelho com o calor. Esta é a banda libidinal (às vezes chamada de pele libidinal). Representa os "processos primários" de desejo e intensidade libidinal em que a energia libidinal circula de forma aleatória, sem ainda investir nada. Como a banda libidinal é uma faixa de moebius, o desejo circula em apenas uma superfície; não há dentro ou fora. Com o tempo, a banda começa a desacelerar e esfriar, e forma o que Lyotard chama de "a barra (disjuntiva)".

Conforme a barra desacelera, ora investe essa região, ora aquela. Torna-se disjuntivo, distinguindo *isso* de *não-isso*. Essa etapa da transformação da banda libidinal representa a formação do pensamento racional, dominado pela lógica binária e pela lei da não contradição. Finalmente a barra para e forma uma disjunção estável.

Lyotard descreve o bar como então girando sobre si mesmo e criando um espaço fechado, um *volume teatral*. Esta é a transformação particular da banda libidinal – ou o *dispositivo particular* na banda libidinal – que dá origem à representação e à teoria. O espaço teatral tem um dentro e um fora, uma clara disjunção entre isso e não-isso. A imagem de Lyotard da teoria como teatro baseia-se na relação etimológica entre os dois termos; ambos são derivados do grego *theasthai*, que significa olhar, contemplar. O teórico é como um espectador que vê a representação do mundo (fora do teatro) no palco (dentro do teatro).

A descrição de Lyotard das transformações da banda libidinal é uma ficção teórica que fornece um relato de como o mundo funciona através da interação de energias libidinais intensas e excitadas e as estruturas estáveis que as exploram e amortecem sua intensidade. A banda é o espaço no qual as intensidades libidinais encontram os *dispositivos*, ou configurações libidinais. Esses arranjos canalizam a energia para sistemas e estruturas mais ou menos estáveis e, portanto, todos os dispositivos, todos os sistemas e estruturas, podem ser descritos em termos de desaceleração e resfriamento da banda. Um exemplo seria a forma como as instituições políticas canalizam os desejos de mudar a sociedade de erupções violentas e disruptivas para modos de ação mais moderados e menos disruptivos. Os sistemas exploram as intensidades libidinais canalizando-as em estruturas estáveis. E, no entanto, esses sistemas negam suas próprias origens em energia libidinal intensa e aleatória, assumindo-se como permanentes e estáveis. Os sistemas escondem ou *dissimulam*, afetos (intensidades libidinais).

Por outro lado, porém, afeta sistemas dissimulados. Sistemas e afetos se dissimulam. Isso significa que os sistemas contêm e ocultam os afetos, e que os afetos contêm e ocultam a possibilidade de formação de

sistemas. A dissimulação é um conceito que nos permite ver os elementos da economia libidinal como duplicidade. Ou seja, eles têm mais de uma possibilidade. É sempre possível que as intensidades se canalizem para um sistema estável ou perturbem um sistema desestabilizando-o por meio de investimentos intensos.

Lyotard desenvolve uma abordagem crítica, mas matizada, em relação à teoria, política e economia dentro dos termos da filosofia libidinal. Sua principal preocupação é que as estruturas que exploram intensidades libidinais tendem a se tornar hegemônicas. Ou seja, tendem a reivindicar o direito exclusivo de exploração ou interpretação das intensidades. Ao mesmo tempo, muitas vezes negam as próprias intensidades libidinais, assumindo-se como estruturas primárias e estáveis. Lyotard vê essas tendências como limitadoras e niilistas, no sentido de que negam todas as possibilidades de expressão das intensidades. Em teoria, política e convenções culturais, as disposições estruturadas assumem-se como estruturas reais da realidade ou interpretações “corretas”, limitando assim as possibilidades de mudança. Para Lyotard, a mudança é uma afirmação da vida, enquanto as estruturas estáveis que inibem a mudança são niilistas e negam a vida.

No entanto, Lyotard não afirma simplesmente a intensidade libidinal como um “outro” afirmativo ao niilismo. Para Lyotard, não há região afirmativa, não há exterior puro ao niilismo. Lyotard não propõe que defendamos afetos, singularidades, intensidades e energia libidinal sobre sistemas, estruturas, teorias, conceitos e representações. Isso ocorre porque a única maneira pela qual as energias libidinais podem existir é dentro das estruturas. Lyotard não defende uma simples liberação do desejo e não tenta estabelecer um lugar além da representação que seja imune aos efeitos do niilismo. Lyotard nos apresenta, ao contrário, um

sistema metafísico no qual intensidades e estruturas são elementos essenciais da economia libidinal.

A resposta de Lyotard ao niilismo da estrutura se dá por meio do conceito de dissimulação, que sugere que a energia libidinal deve funcionar dentro das estruturas. Todas as estruturas contêm energia libidinal como uma potencialidade subexplorada, esperando para ser liberada e fluir para novas estruturas. Essa energia libidinal é o evento que sempre contém mais possibilidades de interpretação e exploração do que qualquer estrutura isolada pode oferecer.

A filosofia libidinal de Lyotard prescreve uma “liberação” de estruturas, de modo que os eventos possam ter sua máxima potencialidade de expressão em interpretações e disposições concorrentes. Liberar a energia nas estruturas, por sua vez, cria novos eventos, com potencialidades energéticas próprias. Como o evento é imprevisível, não podemos controlar ativamente a forma como ele será liberado e formará novas estruturas. No entanto, podemos “agir passivamente” para encorajar a liberação máxima de intensidade dentro das estruturas. O próprio estilo de escrita de Lyotard em *Economia Libidinal* é uma tentativa de fazer isso: ao multiplicar os gêneros de discurso, não há uma estrutura dominante geral no texto e ele está aberto a vários modos concorrentes de leitura, interpretação e aplicação. Em última análise, a filosofia libidinal sugere um método de subversão de dentro das estruturas existentes por meio da experimentação com as formas dessas estruturas.

4. Pós-modernismo

Lyotard abandonou sua filosofia libidinal nos últimos anos dos anos setenta, iniciando uma filosofia do paganismo que se desenvolveu, nos

anos oitenta, em sua versão única de pós-modernismo. A mudança do libidinal para o pagão e o pós-moderno continuou uma preocupação com os eventos e os limites da representação, mas envolveu duas mudanças fundamentais: 1. Uma mudança no modo de análise das forças libidinais para a linguagem e 2. um novo foco na justiça.

Enquanto na filosofia libidinal o foco era ver que uma única interpretação de um evento não se tornava hegemônica, na filosofia posterior de Lyotard ele se preocupa principalmente com os problemas de justiça que surgem entre interpretações concorrentes de eventos. A filosofia de linguagem e justiça de Lyotard é mais completamente desenvolvida através do conceito de diferença, no livro de mesmo nome.

a. Paganismo

Lyotard desenvolve a noção de paganismo em *"Lições de Paganismo"* (reimpresso em *O Leitor de Lyotard*), *Apenas Jogos* e vários outros trabalhos curtos do final dos anos setenta. O termo "paganismo" refere-se a uma forma de pensar que leva em conta e se esforça para fazer justiça a diferenças incomensuráveis.

Assim como as religiões pagãs acreditam em vários deuses diferentes em vez de apenas um Deus, a filosofia pagã de Lyotard representa uma preocupação com o pluralismo e a multiplicidade (termos que ele usa como sinônimos para se opor à ideia de universalidade). Essa preocupação com a diferença, multiplicidade e pluralismo está relacionada ao compromisso básico de Lyotard com uma ontologia de eventos singulares: se a realidade é constituída por acontecimentos únicos, então não haverá lei universal de julgamento que seja capaz de dar conta de todo e qualquer evento de uma forma que lhes faça justiça a todos.

O paganismo sugere que existem diferenças irreduzíveis na ordem das coisas, e que devemos tomar as coisas em seus próprios termos sem tentar reduzi-las a universais. Em seus escritos sobre o paganismo, Lyotard analisa a política na forma de uma justiça da retórica. Em "*Lições de Paganismo*" ele afirma que todo discurso é narrativo; toda teoria, toda política, toda lei, são meramente uma coleção de histórias.

Em *Apenas jogos*, ele analisa situações em que questões de justiça e julgamento surgem em termos de jogos de linguagem. Lyotard rejeita as pretensões de qualquer discurso de ser fundamentado na verdade. Ele rejeita a ideia de um discurso-mestre (mais tarde chamado de metanarrativa) que é pensado para fornecer a base para o julgamento em todas as situações (o marxismo, a filosofia hegeliana e o ideal de unidade ou totalidade de Kant como reguladores da justiça são exemplos de discursos-mestres que dominaram a tradição filosófica). Em vez disso, Lyotard sugere que o paganismo é a resposta mais apropriada ao desejo de justiça.

O paganismo é uma política sem Deus; é o abandono do julgamento universal por julgamentos específicos e plurais. Isso significa abandonar a ideia de um esquema teórico único, semelhante a uma lei, que poderia ser aplicado a qualquer situação em que o julgamento seja necessário. Lyotard afirma que uma justiça de multiplicidades requer uma multiplicidade de justiças. O paganismo é a tentativa de julgar sem critérios preexistentes, em questões de verdade, beleza, política e ética.

O paganismo rejeita qualquer critério universal de julgamento, mas Lyotard afirma que devemos julgar, que a justiça exige isso de nós. Então, como julgar, sem critérios? Lyotard invoca tanto Kant quanto Nietzsche em sua resposta. Em termos kantianos, julgamos através da *imaginação constitutiva*. Para Kant, essa capacidade de julgar e inventar critérios é

misteriosa, e pouco podemos dizer sobre isso. Em termos nietzschianos, Lyotard diz que o julgamento é uma expressão da vontade de poder. Talvez seja enganoso da parte de Lyotard dizer que o paganismo é um julgamento sem critérios; pois é julgamento apenas sem critérios universais. O que ele está negando é a possibilidade de um discurso que nos dê critérios adequados de julgamento em cada caso. Em vez disso, o que devemos fazer (como pagãos) é atender a todas as circunstâncias que exigem julgamento novamente e criar critérios específicos para esse caso por um ato afirmativo da vontade imaginativa.

Assim teremos uma pluralidade de critérios, uma pluralidade de julgamentos, uma pluralidade de juízes. Nesse sentido, o paganismo pode ser pensado como uma pluralidade de regras de julgamento (deuses), em oposição à crença em apenas uma regra ou conjunto de regras (Deus). Um tanto paradoxalmente, talvez (como o próprio Lyotard admite), a justiça desse pluralismo é assegurada por uma prescritiva de valor universal – a prescritiva de que as regras dos jogos de linguagem individuais sejam respeitadas; que não sejam subsumidos em um único critério de julgamento.

b. A condição pós-moderna

Lyotard logo abandonou o termo “paganismo” em favor do “pós-modernismo”. Ele apresenta sua formulação inicial e altamente influente do pós-modernismo em *A condição pós-moderna: um relatório sobre o conhecimento*, encomendado pelo governo de Quebec e publicado em 1979. Lyotard define o pós-moderno como “incredulidade em relação às metanarrativas”, onde as metanarrativas são entendidas como histórias totalizantes sobre a história e os objetivos da raça humana que fundamentam e legitimam conhecimentos e práticas culturais.

As duas metanarrativas que Lyotard vê como tendo sido as mais importantes no passado são (1) a história progredindo em direção ao esclarecimento e emancipação social e (2) o conhecimento progredindo em direção à totalização. A modernidade é definida como a era da legitimação metanarrativa e a pós-modernidade como a era em que as metanarrativas foram à falência. Por meio de sua teoria do fim das metanarrativas, Lyotard desenvolve sua própria versão do que tende a ser um consenso entre os teóricos do pós-moderno – a pós-modernidade como uma era de fragmentação e pluralismo.

A Condição Pós-Moderna é um estudo do status do conhecimento nas sociedades informatizadas. Na visão de Lyotard, certos avanços técnicos e tecnológicos ocorreram desde a Segunda Guerra Mundial (sua identificação histórica do início da pós-modernidade) que tiveram e ainda estão tendo um efeito radical sobre o status do conhecimento nos países mais avançados do mundo. Como elemento definidor para caracterizar esses avanços técnicos e tecnológicos, Lyotard opta pela informatização.

Lyotard identifica o problema com o qual está lidando – a variável no status do conhecimento – como de legitimação. Para Lyotard, esta é uma questão de conhecimento e poder. Conhecimento e poder são simplesmente dois lados da mesma questão: quem decide o que é conhecimento e quem sabe o que precisa ser decidido? Segundo Lyotard, na era do computador a questão do conhecimento é agora mais do que nunca uma questão de governo. Com grandes quantidades de conhecimento armazenado digitalmente em bancos de dados, quem decide qual conhecimento vale a pena armazenar (o que é conhecimento legítimo) e quem tem acesso a esses bancos de dados? Lyotard aponta um dedo suspeito para corporações multinacionais. Usando a IBM como exemplo, ele sugere uma hipotética em que a corporação possui um

determinado cinturão no campo orbital da Terra em que circulam satélites para comunicação e/ou armazenamento de bancos de dados. Lyotard então pergunta: “quem terá acesso a eles? Quem determinará quais canais ou dados são proibidos? O Estado? Ou o Estado será simplesmente um usuário entre outros?”.

O método que Lyotard opta por utilizar em suas investigações é o dos jogos de linguagem. Lyotard escreve que os desenvolvimentos na pós-modernidade com os quais ele está lidando têm sido amplamente preocupados com a linguagem: “fonologia e teorias da linguística, problemas de comunicação e cibernética, teorias modernas de álgebra e informática, computadores e suas linguagens, problemas de tradução e a busca de áreas de compatibilidade entre linguagens de computador, problemas de armazenamento de informações e bancos de dados, telemática e o aperfeiçoamento de terminais inteligentes, paradoxologia.” O uso de jogos de linguagem por Lyotard é derivado de Ludwig Wittgenstein.

A teoria dos jogos de linguagem significa que cada uma das várias categorias de enunciados pode ser definida em termos de regras que especificam suas propriedades e os usos que podem ser feitos. Lyotard faz três observações particularmente importantes sobre os jogos de linguagem. Em primeiro lugar, as regras dos jogos de linguagem não trazem em si uma legitimação própria, mas estão sujeitas a um “contrato” entre “jogadores” (interlocutores).

Em segundo lugar, se não há regras não há jogo e mesmo uma pequena mudança nas regras muda o jogo. Em terceiro lugar, cada enunciado deve ser pensado como um “movimento” em um jogo. Diferentes tipos de enunciados, como identificados por Wittgenstein, pertencem a diferentes tipos de jogos de linguagem. Lyotard nos dá

alguns exemplos de tipos de enunciados. O "denotativo" é um enunciado que tenta identificar corretamente o objeto ou referente ao qual se refere (como "A neve é branca"). O "performativo" é um enunciado que é em si mesmo uma performance de um ato ao qual se refere (como "eu prometo"). O "prescritivo" é um enunciado que instrui, recomenda, solicita ou ordena (como "Dê-me dinheiro").

Tanto para Wittgenstein quanto para Lyotard, os jogos de linguagem são incomensuráveis, e movimentos em um jogo de linguagem não podem ser traduzidos em movimentos em outro jogo de linguagem. Por exemplo, não podemos julgar o que deveria ser o caso (um prescritivo) do que é o caso (um denotativo).

A escolha de jogos de linguagem de Lyotard é principalmente de motivação política e relaciona-se com os laços estreitos entre conhecimento e poder. Ao examinar o status do conhecimento na pós-modernidade, Lyotard está examinando os aspectos políticos e epistemológicos do conhecimento (legitimação), e vê o vínculo social básico - a relação mínima necessária para que a sociedade exista - como movimentos dentro dos jogos de linguagem.

Lyotard precisa de uma representação metodológica para aplicar à sociedade a fim de examinar o status do conhecimento nas sociedades pós-modernas. Ele nos apresenta duas visões alternativas da sociedade que foram populares neste século: a sociedade como um todo unitário (teoria "tradicional") ou a sociedade como uma divisão binária (teoria "crítica"). Lyotard rejeita ambas as alternativas alegando que a escolha parece difícil ou arbitrária, e também rejeita uma terceira alternativa - que podemos distinguir dois tipos de conhecimento igualmente legítimos, um baseado na visão da sociedade como unitária e o outro na visão da sociedade como binária. Essa divisão do conhecimento está presa a um

tipo de pensamento de oposição que Lyotard acredita estar fora de sintonia com os modos pós-modernos de conhecimento.

Em vez dos modelos de sociedade recentemente populares ou “modernos”, Lyotard argumenta que, mesmo que o status do conhecimento tenha mudado na pós-modernidade, também mudou a natureza do vínculo social, particularmente como é evidente nas instituições de conhecimento da sociedade. Lyotard apresenta uma representação metodológica pós-moderna da sociedade como composta de jogos de linguagem multifacetados e fragmentados, mas jogos que estritamente (mas não rigidamente – as regras de um jogo podem mudar) controlam os movimentos que podem ser feitos dentro deles por referência a narrativas de legitimação que são considerados apropriados por suas respectivas instituições.

Assim, segue-se ordens no exército, reza-se na igreja, questiona-se em filosofia, etc., etc. O conhecimento narrativo é o tipo de conhecimento predominante nas sociedades “primitivas” ou “tradicionais”, e baseia-se na narração de histórias, às vezes na forma de ritual, música e dança. O conhecimento narrativo não tem recurso à legitimação – sua legitimação é imediata dentro da própria narrativa, na “intemporalidade” da narrativa como uma tradição duradoura – é contado por pessoas que uma vez o ouviram a ouvintes que um dia o contarão por si mesmos. Não há como questionar. De fato, Lyotard sugere que há uma incomensurabilidade entre a própria questão da legitimação e a autoridade do conhecimento narrativo.

No conhecimento científico, porém, sempre surge a questão da legitimação. Lyotard diz que uma das características mais marcantes do conhecimento científico é que ele inclui apenas enunciados denotativos, com exclusão de todos os outros tipos (o conhecimento narrativo inclui

outros tipos de enunciados, como prescritivos). De acordo com a “narrativa” da ciência, no entanto, apenas o conhecimento que é legitimado é legítimo – ou seja, é conhecimento. O conhecimento científico é legitimado por certos critérios científicos – a repetibilidade dos experimentos, etc. Se todo o projeto da ciência precisa de uma meta-legitimação, no entanto (e os próprios critérios para o conhecimento científico parecem exigir que o faça), então a ciência não tem outro recurso senão a conhecimento narrativo (que de acordo com critérios científicos não é conhecimento algum).

Essa narrativa geralmente toma a forma de algum tipo de épico heroico, com o cientista como um “herói do conhecimento” que descobre verdades científicas. A distinção entre conhecimento narrativo e conhecimento científico é um ponto crucial na teoria do pós-modernismo de Lyotard, e uma das características definidoras da pós-modernidade, segundo ele, é o domínio do conhecimento científico sobre o conhecimento narrativo. A pragmática do conhecimento científico não permite o reconhecimento do conhecimento narrativo como legítimo, pois não se restringe a enunciados denotativos). Lyotard vê um perigo nesse domínio, pois decorre de sua visão que a realidade não pode ser capturada dentro de um gênero de discurso ou representação de eventos que a ciência perderá aspectos de eventos que o conhecimento narrativo capturará.

Em outras palavras, Lyotard não acredita que a ciência tenha qualquer justificativa para afirmar ser uma forma de conhecimento mais legítima do que a narrativa. Parte de sua obra em *A condição pós-moderna* pode ser lida como uma defesa do conhecimento narrativo do crescente domínio do conhecimento científico. Além disso, Lyotard vê um perigo para o futuro da pesquisa acadêmica decorrente da forma como o

conhecimento científico passou a ser legitimado na pós-modernidade (em oposição à forma como foi legitimado na modernidade).

Na modernidade, a narrativa da ciência foi legitimada por uma de várias metanarrativas, sendo as duas principais, respectivamente, de natureza hegeliana e marxista. A metanarrativa hegeliana especula sobre a eventual totalidade e unidade de todo conhecimento; o avanço científico é legitimado pela história de que um dia nos levará a esse objetivo. A metanarrativa marxista dá à ciência um papel na emancipação da humanidade. Segundo Lyotard, a pós-modernidade é caracterizada pelo fim das metanarrativas. Então, o que legitima a ciência agora? A resposta de Lyotard é - performatividade.

Isso é o que Lyotard chama de "critério tecnológico" - a relação insumo/produto mais eficiente. As mudanças técnicas e tecnológicas das últimas décadas - bem como o desenvolvimento do capitalismo - fizeram com que a produção do conhecimento passasse a ser cada vez mais influenciada por um modelo tecnológico. Foi durante a revolução industrial, sugere Lyotard, que o conhecimento entrou na equação econômica e se tornou uma força para a produção, mas é na pós-modernidade que o conhecimento está se tornando a força central para a produção. Lyotard acredita que o conhecimento está se tornando um fator econômico tão importante, de fato, que sugere que um dia haverá guerras pelo controle da informação.

Lyotard chama a mudança ocorrida no estatuto do conhecimento devido à ascensão do critério da performatividade de mercantilização do conhecimento. Na pós-modernidade, o conhecimento tornou-se principalmente uma mercadoria vendável. O conhecimento é produzido para ser vendido e é consumido para alimentar uma nova produção. Segundo Lyotard, o conhecimento na pós-modernidade perdeu em

grande parte seu valor de verdade, ou melhor, a produção de conhecimento não é mais uma aspiração de produzir verdade. Hoje os alunos não perguntam mais se algo é verdade, mas qual a utilidade disso para eles.

Lyotard acredita que a informatização e a legitimação do conhecimento pelo critério da performatividade está acabando com a ideia de que a absorção do conhecimento é indissociável do treinamento das mentes. Em um futuro próximo, ele prevê, a educação não será mais dada "em bloco" às pessoas em sua juventude como preparação para a vida. Ao contrário, será um processo contínuo de aprendizado de informações técnicas atualizadas que serão essenciais para seu funcionamento em suas respectivas profissões.

Lyotard não acredita que as inovações que ele prevê na educação pós-moderna tenham necessariamente um efeito prejudicial sobre a erudição. Ele vê, no entanto, um problema com a legitimação do conhecimento pela performatividade. Esse problema está na área de pesquisa. A legitimação pela performatividade se presta ao que Lyotard chama de "terror" - a exclusão de jogadores de jogos de linguagem ou a exclusão total de certos jogos. A maioria das verdadeiras "descobertas", argumenta Lyotard, são descobertas em virtude do fato de serem tão radicais que mudam as regras do jogo - elas não podem nem mesmo ser articuladas dentro das regras do jogo "dominante" (que é dominante porque extrai o consenso de opiniões). Muitas descobertas não têm utilidade até algum tempo depois de terem sido feitas; portanto, parecem ter pouco valor pelo critério da performatividade. Além disso, por razões econômicas, a legitimação pela performatividade tende a seguir a opinião do consenso - o que é percebido pela maioria dos especialistas como

tendo a relação input/output mais eficiente é considerado de fato o mais eficiente em termos de performance e, portanto, o mais seguro.

Lyotard argumenta que a legitimação pela performatividade é contrária aos interesses da pesquisa. Ele não afirma que a pesquisa deva ter como objetivo a produção da "verdade"; ele não tenta reinvocar as metanarrativas da modernidade para legitimar a pesquisa. Em vez disso, ele vê o papel da pesquisa como a produção de ideias. A legitimação do conhecimento pela performatividade aterroriza a produção de ideias. Qual é, então, a alternativa? Lyotard propõe que uma forma melhor de legitimação seria a legitimação por paralogia.

A etimologia dessa palavra reside nas palavras gregas *para* - ao lado, passado, além - e *logos* em seu sentido de "razão". Assim, a paralogia é o movimento para além ou contra a razão. Lyotard vê a razão não como uma faculdade ou princípio humano universal e imutável, mas como uma produção humana específica e variável; "paralogia" para ele significa o movimento contra um modo de raciocínio estabelecido. Em relação à pesquisa, isso significa a produção de novas ideias indo contra ou fora das normas estabelecidas, fazendo novos movimentos nos jogos de linguagem, mudando as regras dos jogos de linguagem e inventando novos jogos. Lyotard argumenta que isso é de fato o que ocorre na pesquisa científica, apesar da imposição do critério de legitimação da performatividade. Isso é particularmente evidente no que Lyotard chama de "ciência pós-moderna" - a busca por instabilidades [ver *Ciência e Tecnologia*].

Para Lyotard, o conhecimento não é apenas o conhecido, mas também a "revelação" ou "articulação" do desconhecido. Assim, ele defende a legitimação do conhecimento pela paralogia como uma forma

de legitimação que satisfaria tanto o desejo de justiça quanto o desejo do desconhecido.

c. A diferença

Lyotard desenvolve a filosofia da linguagem que fundamenta seu trabalho sobre paganismo e pós-modernismo de forma mais completa em *A Diferença: Frases em Disputa*. Este livro é, na opinião do próprio Lyotard, tanto o mais filosófico quanto o mais importante. Aqui ele analisa como as injustiças acontecem no contexto da linguagem. A diferença é um caso de conflito entre as partes que não pode ser resolvido de forma equitativa por falta de uma regra de julgamento aplicável a ambas. No caso de um diferendo, as partes não podem concordar com uma regra ou critério pelo qual sua disputa possa ser decidida. Um diferendo se opõe a um litígio – uma disputa que pode ser resolvida de forma equitativa porque as partes envolvidas podem concordar com uma regra de julgamento. Lyotard distingue a vítima do queixoso. O último é a parte prejudicada em um litígio; o primeiro, a parte lesada em um diferente. Em um litígio, o erro do autor pode ser apresentado.

Por outro lado, o erro da vítima não pode ser apresentado. Uma vítima, para Lyotard, não é apenas alguém que foi injustiçado, mas alguém que também perdeu o poder de apresentar esse erro. Esse desempoderamento pode ocorrer de várias maneiras: pode ser literalmente um silenciamento; a vítima pode ser ameaçada em silêncio ou de alguma outra forma impedida de falar. Alternativamente, a vítima pode falar, mas esse discurso é incapaz de apresentar o mal cometido no discurso da regra de julgamento. A vítima pode não ser acreditada, pode ser considerada louca ou não ser compreendida. O discurso da regra de

juízo pode ser tal que o erro da vítima não possa ser traduzido em seus termos; o errado pode não ser apresentável como um erro.

Lyotard apresenta vários exemplos da diferença, sendo o mais importante Auschwitz. Ele usa o exemplo das demandas do historiador revisionista Faurisson por provas do Holocausto para mostrar como a diferença opera como uma espécie de ligação dupla ou "*catch-22*". Faurisson só aceitará provas da existência de câmaras de gás de testemunhas oculares que foram vítimas das câmaras de gás. Mas é claro que essas testemunhas oculares estão mortas e não podem testemunhar. Faurisson conclui disso que não havia câmaras de gás.

A situação é esta: ou não havia câmaras de gás, caso em que não haveria testemunhas oculares para produzir provas, ou havia câmaras de gás, caso em que ainda não haveria testemunhas oculares para produzir provas (já que estariam mortas). Como Faurisson não aceitará nenhuma evidência da existência de câmaras de gás, exceto o testemunho de vítimas reais, ele concluirá de ambas as possibilidades (ou seja, as câmaras de gás existiam; as câmaras de gás não existiam) que as câmaras de gás não existiam. A situação é um duplo vínculo porque há duas alternativas – ou havia câmaras de gás ou não havia – que levam à mesma conclusão: não havia câmaras de gás (e não havia Solução Final).

O caso é um diferendo porque o dano causado às vítimas não pode ser apresentado na norma de juízo sustentada por Faurisson. Lyotard apresenta a lógica da ligação dupla envolvido no diferendo em geral da seguinte forma: ou p ou não p ; se não- p , então Fp ; se p , então não- p , então Fp . As duas possibilidades (p ou não- p) levam ambas à mesma conclusão (Fp). Lyotard dá mais um exemplo da lógica da ligação dupla: é como dizer que ou é branco ou não é branco; e se é branco não é branco.

Outro exemplo da diferença que os comentaristas de Lyotard frequentemente invocam é o das reivindicações dos povos indígenas por direitos à terra nos países colonizados. Este exemplo mostra a relevância do trabalho de Lyotard para problemas práticos de justiça no mundo contemporâneo. Tomemos como exemplo os aborígenes australianos. Muitos grupos tribais afirmam que a terra que tradicionalmente habitavam agora pertence e é controlada pelos descendentes de colonos europeus. Eles alegam que a terra foi tirada deles injustamente e que deveria ser devolvida a eles. Há uma diferença neste caso porque os direitos à terra dos aborígenes são estabelecidos pela lei tribal, e a evidência de tais direitos pode não ser apresentada na lei do governo australiano. O tribunal de apelação no qual as reivindicações de direitos à terra são ouvidas funciona inteiramente de acordo com a lei do governo, e a lei tribal não é considerada um sistema válido de julgamento.

No caso de disputa sobre uma determinada área de terra por fazendeiros descendentes de colonos de um lado, e uma tribo de aborígenes de outro, o tribunal de apelação será aquele que envolver a lei que os fazendeiros reconhecem (lei do governo), enquanto a lei que os aborígenes reconhecem (lei tribal) não será considerada válida. Pode ser que a única evidência para a reivindicação de direitos à terra que os aborígenes possuem não seja admissível como evidência no tribunal da lei do governo (embora seja perfeitamente aceitável na lei tribal). Portanto, temos um caso de um erro que não pode ser apresentado como um erro; um diferente.

Lyotard desenvolve a teoria da diferença por meio de uma análise complexa da linguagem, baseando-se fortemente em filósofos analíticos, bem como nos antigos e nos primeiros modernos. A ontologia de eventos de Lyotard é desenvolvida aqui em termos da frase como evento, e os

limites da representação são vistos na indeterminação envolvida na ligação das frases. As frases, por conta de Lyotard, podem ser extralinguísticas, podendo incluir sinais, gestos ou qualquer coisa que aconteça. Todo evento deve ser entendido como uma frase na filosofia do diferente. Essa caracterização dos eventos como frases pode ser entendida como uma ficção teórica ou “um modo de falar” que permite a Lyotard desenvolver uma teoria dos eventos por meio da análise da linguagem, assim como a filosofia libidinal faz com a energia libidinal.

Lyotard chama a maneira como as frases são ligadas em série, uma após a outra, a concatenação de frases. A lei da concatenação afirma que essas ligações devem ser feitas – isto é, uma frase deve ser seguida por outra frase – mas que como ligar nunca é determinado. Existem muitas maneiras possíveis de vincular uma frase, e nenhuma é a maneira correta.

A fim de caracterizar frases como eventos que estão além da compreensão completa e representação precisa, Lyotard mina a visão comum de que os significados das frases podem ser determinados por aquilo a que se referem (o referente). Ou seja, para Lyotard o significado de uma frase como evento (algo acontece) não pode ser fixado apelando para a realidade (o que realmente aconteceu). Ele desenvolve essa visão da linguagem apelando para o conceito de Saul Kripke do nome próprio como um “designador rígido” e definindo a “realidade” de uma maneira original.

Os nomes próprios escolhem nossos referentes de forma rígida e consistente, mas, segundo Lyotard, vazia de sentido. Por exemplo, o nome Fred pode escolher consistentemente uma pessoa em particular, mas existem muitos sentidos ou significados diferentes que podem ser atribuídos a essa pessoa. Apenas frases carregam sentido (ou seja, contêm algo significativo sobre Fred). O nome próprio pode fixar a referência,

mas não faz nada para fixar o sentido. O nome atua como um ponto que liga o referente e os muitos sentidos que podem estar ligados a ele.

Lyotard define então a realidade como esse complexo de sentidos possíveis ligados a um referente por meio de um nome. O sentido correto de uma frase não pode ser determinado por uma referência à realidade, pois o próprio referente não fixa o sentido e a própria realidade é definida como o complexo de sentidos concorrentes ligados a um referente. A frase evento permanece indeterminada. O sentido correto de uma frase não pode ser determinado por uma referência à realidade, pois o próprio referente não fixa o sentido e a própria realidade é definida como o complexo de sentidos concorrentes ligados a um referente.

A frase evento permanece indeterminada. O sentido correto de uma frase não pode ser determinado por uma referência à realidade, pois o próprio referente não fixa o sentido e a própria realidade é definida como o complexo de sentidos concorrentes ligados a um referente. A frase evento permanece indeterminada.

Lyotard usa os conceitos de *universo de frases* e de diferença entre apresentação e situação para mostrar como as frases podem carregar significados e ainda serem indeterminadas. Cada frase apresenta um universo, composto pelos seguintes quatro elementos ou, como Lyotard os chama, instâncias:

1. O sentido (os possíveis significados da frase)
2. O referente (a coisa a que a frase se refere)
3. O endereçador (aquele de onde vem a frase)
4. O destinatário (aquele a quem a frase é enviada)

Na apresentação inicial da frase, as instâncias do universo são ambíguas. Ou seja, há muitas maneiras possíveis pelas quais as instâncias podem ser situadas em relação umas às outras. Quem ou o que proferiu a

frase, e para quem? A que se refere a frase? Qual o sentido da frase? Esse equívoco significa que o sentido da frase não é fixado na apresentação inicial, e só se fixa através do que Lyotard chama de *situação*.

A situação ocorre quando as instâncias do universo de frases são fixadas por meio da concatenação de frases. Ou seja, quando a frase é seguida por outra frase. Quando as frases são concatenadas, elas seguem regras de ligação chamadas de *regimes de frases*. Regimes de frases fixam as instâncias do universo de frases dentro de uma concatenação; esses regimes são tipos sintáticos de frases como a cognitiva, a descritiva, a prescritiva, a interrogativa, a avaliativa e assim por diante. Qualquer situação de uma frase dentro de uma concatenação será apenas uma situação possível da apresentação inicial da frase, no entanto. É sempre possível situar a frase de uma maneira diferente concatenando com um regime de frase diferente. Em outras palavras, a apresentação da frase evento não pode ser representada com precisão por nenhuma situação particular. Isso também significa que não há uma maneira "correta" de concatenar uma frase, nenhum regime de frase correto a ser empregado na sequência de uma frase com outra.

Lyotard insiste que os regimes de frases são heterogêneos e incomensuráveis. Ou seja, são de tipos radicalmente diferentes e não podem ser comparados significativamente por meio de uma apresentação inicial da frase evento do qual são situações. No entanto, diferentes regimes de frases podem ser reunidos por meio de gêneros. Os gêneros fornecem regras para a ligação de frases, mas em vez de serem regras sintáticas como são os regimes de frases, os gêneros direcionam como concatenar por meio de fins, objetivos ou interesses. O que está em jogo no gênero da comédia, por exemplo, é ser bem-humorado, fazer as pessoas rirem.

Esse objetivo direciona como as frases são vinculadas de uma para outra. Como exemplo, Lyotard sugere que a frase "Às armas!" pode ser seguido pela frase "Você acabou de formular uma receita" se o objetivo é fazer as pessoas rirem, mas não se o objetivo implícito pelo gênero é inspirar ação direta (como pode ser o caso se for proferido por um comandante militar em um campo de batalha). Gêneros de discurso podem reunir regimes de frases heterogêneos em uma concatenação, mas os próprios gêneros são heterogêneos e incomensuráveis.

Isso significa que não há gênero "correto" para situar a frase inicial que é apresentada, e nenhum gênero tem mais validade do que outros. A diferença surge nesse nível de gêneros quando a frase evento dá origem a diferentes gêneros, mas um gênero reivindica validade sobre os outros. Ou seja, um gênero reivindica o direito exclusivo de impor regras de concatenação a partir da frase inicial.

Como sabemos quando ocorreu uma diferença? Lyotard diz que isso é sinalizado pela dificuldade de ligar de uma frase a outra. Um diferendo ocorre quando um discurso não permite as ligações que permitiriam a apresentação de um erro. Lyotard insiste que as frases devem, necessariamente, seguir outras frases – mesmo o silêncio é uma espécie de frase, com seus próprios efeitos genéricos. Uma frase silenciosa no contexto de uma disputa pode abranger quatro possíveis estados de coisas, correspondendo a cada uma das instâncias da frase universo:

1. O sentido: O significado do referente não pode ser significado.
2. O referente: O referente (o errado, etc.) não aconteceu.
3. O remetente: O remetente não acredita que o referente seja da sua competência para apresentar.

4. O destinatário: O remetente não acredita que o referente (o errado, etc.) seja da competência (ouvir, compreender, julgar, etc.) do destinatário.

Para que o referente seja expresso, essas quatro negações silenciosas devem ser retiradas. O referente deve ter realidade, deve ser apresentável nas regras do discurso, e o remetente deve ter confiança na competência de si mesmo e do destinatário. Através da ideia do diferendo, Lyotard chamou atenção particular para os problemas da apresentabilidade do referente quando as partes em disputa não podem concordar com um discurso comum, ou regra de julgamento (ou seja, não podem concordar sobre o(s) gênero(s) de ligação de frase).

A justiça exige, no entanto, que os erros sejam apresentados – devemos pelo menos tentar “apresentar o inapresentável”. Como isso é possível? Lyotard não acredita que exista uma resposta fácil. Mas por uma questão de justiça, devemos tentar. Devemos identificar as diferenças o melhor que pudermos – às vezes, nada mais do que sentimentos vagos atestam a existência de um diferente. Pode ser a sensação de “não conseguir encontrar as palavras”.

Lyotard associa a identificação de um diferente ao sentimento do sublime, à mistura de prazer e dor que acompanha a tentativa de apresentar o inapresentável. Privilegia a arte como o domínio mais capaz de testemunhar os diferendos por meio de seus efeitos sublimes [ver Razão e Representação; Política; Arte e Estética].

5. Razão e Representação

A filosofia de Lyotard frequentemente questiona os poderes da razão, rejeitando muitas das afirmações que foram feitas sobre ela na história da filosofia. As limitações da razão são particularmente evidentes para Lyotard

no que diz respeito aos problemas de representação. Desde Descartes, o modelo dominante de pensamento racional na filosofia ocidental tem sido o do sujeito humano representando o mundo objetivo para si mesmo. Tem-se afirmado frequentemente que desta forma é possível um conhecimento completo e certo, pelo menos em teoria. Lyotard questiona tais afirmações por meio de sua tese de que os eventos excedem a representação. Além disso, Lyotard chama a atenção para o fato de que a razão tende a operar com sistemas estruturados de conceitos que excluem o sensorial e o emocional, mas que essas exclusões nunca podem ser inteiramente mantidas.

A análise de Lyotard sobre os limites da razão e da representação é encenada em *Discurso, figura* através dos termos do discursivo e da figura. O discurso é o termo usado para razão e representação aqui; é o sistema racional de representação por conceitos que forma um sistema de oposições. A figura é o que excede a representação racional; apela à experiência sensorial, emoções e desejos. Lyotard usa as metáforas da planura e da profundidade para se referir ao discurso e à figura, respectivamente. A oposição entre discurso e figura é desconstruída, porém, pois mantê-la como oposição seria permanecer na lógica do discurso (e reter o discurso como primário).

Lyotard introduz uma distinção entre oposição e diferença para dar conta das diferentes maneiras pelas quais o discursivo e a figurativa funcionam. A diferença corresponde à figura, e diz-se que a distinção entre o discurso e a própria figura é de diferença e não de oposição. Em oposição, dois termos são rigidamente opostos e bastante distintos; na diferença, os dois termos estão mutuamente implicados, mas em última análise, irreconciliáveis. A diferença é uma força disruptiva nos limites do discurso, indicando que nenhum sistema racional de representação pode

ser fechado ou completo, mas está sempre aberto a forças (sensoriais, emocionais, figurais) que não podem encerrar em si.

Em *Discursos, figura*, Lyotard toma o estruturalismo (ainda uma tendência intelectual dominante na França no início dos anos setenta, quando o livro foi escrito) como um exemplo dos excessos da razão e da representação. O estruturalismo procura explicar tudo em termos de estruturas condicionantes subjacentes que assumem a forma de sistemas rígidos de oposições. Seu objetivo é mostrar que o estruturalismo ignora os elementos figurativos em ação tanto fora quanto dentro das estruturas representacionais. Lyotard mostra que discurso e figura estão mutuamente implicados (desconstruindo assim a oposição) examinando a relação entre a linguística de Ferdinand de Saussure e a fenomenologia de Merleau-Ponty.

Para Saussure, a linguagem é um sistema “plano” de termos opostos que ganham significado uns dos outros, e não de referentes fora do sistema. A fenomenologia de Merleau-Ponty sugere que experimentamos o mundo em um nível pré-cognitivo como dados sensoriais ambíguos e um tanto caóticos que devem ser sintetizados pelo sujeito perceptivo para estruturar o mundo de maneira significativa. A linguística de Saussure sugere que nossa compreensão do mundo é dada como uma estrutura para começar, enquanto a fenomenologia de Merleau-Ponty sugere que primeiro encontramos um mundo não estruturado, que devemos trabalhar para estruturar.

Baseando-se na análise fenomenológica da profundidade do campo visual de Merleau-Ponty, Lyotard postula uma interrupção do sistema supostamente plano da linguagem por essa profundidade. Isso se dá por meio dos termos dêiticos na linguagem (como aqui, agora, eu, você, isso) que ganham sentido ao se referirem a especificidades temporais e

espaciais no mundo do usuário da língua. A estrutura discursiva da linguagem, portanto, precisa de referência em alguns pontos à experiência sensorial.

A oposição é ainda desconstruída pela insistência de Lyotard de que nossa experiência do espaço também pode ser estruturada de forma discursiva. O espaço pode ser dividido em elementos ordenados relacionados entre si de forma estruturada e organizada, como mapeando-o com uma grade tridimensional. Uma teoria rígida de como o corpo interage com o espaço, como Merleau-Ponty pode ser acusado de desenvolver, também exhibe tendências estruturalistas. Isso leva Lyotard a uma crítica também à fenomenologia, alegando que suas descrições do corpo no mundo também são muito estruturais e não dão conta da força disruptiva do figurativa.

Lyotard vê a aplicação de Lacan da linguística saussureana à psicanálise como particularmente preocupante. Ele ataca o famoso ditado de Lacan de que "o inconsciente é estruturado como uma linguagem" com base em que é uma superracionalização que postula estruturas representacionais com exclusão do figurativa. Voltando a Freud, Lyotard desenvolve uma teoria das forças libidinais como figurais, como disruptivas da razão e da representação.

Razão e representação são ainda "criticadas" na filosofia libidinal da *Economia Libidinal* e nos ensaios relacionados, embora aqui a própria ideia de crítica seja posta em questão, pois enquanto permanece teoria, permanece dentro da lógica oposicionista da racionalidade representacional. Em vez de opor o libidinal ao racional, então, Lyotard desenvolve sua teoria da *dissimulação*, o envolvimento mútuo do libidinal e do racional que é semelhante à lógica desconstrutiva da diferença elaborada em *Discursos*, *figura*. A principal crítica de Lyotard à

representação na filosofia libidinal é que ela é niilista. Ele traça uma analogia entre as estruturas representacionais e a caracterização de Friedrich Nietzsche da religião e da filosofia transcendental como formas de niilismo. Para Nietzsche, a religião é niilista porque coloca os valores mais altos (como base para todos os valores) em um reino transcendente que não pode ser acessado, assim nos separando dos valores mais altos e desvalorizando o reino de nossa experiência real. Segundo Lyotard, a teoria representacional segue esse modelo ao colocar a realidade à qual a representação se refere em um reino transcendente.

Lyotard expressa esse niilismo em termos do que ele chama de “o Grande zero”. Esse zero é a divisão entre a representação e o que ela representa. A representação é niilista porque nunca pode fechar a divisão entre representação e realidade, cortando efetivamente o pensamento representacional do acesso à realidade. O que é representado é constantemente adiado. Para Lyotard, a semiótica é um excelente exemplo de niilismo representacional, porque a definição do signo é que ele substitui algo (negando o que substitui).

Na filosofia libidinal, Lyotard não rejeita a teoria e a representação em si como necessariamente niilistas; antes, é a própria compreensão da teoria representacional de si mesma – como ela se representa – que é o foco do ataque de Lyotard. Em vez de opor a teoria a práticas alternativas mais libidinais, Lyotard afirma que a própria teoria é uma prática libidinal que nega que seja libidinal. O aspecto niilista da teoria representacional é essa negação do libidinal.

A teoria tenta ser desapegada e “fria”, e se considera uma estrutura estável e consistente que representa estruturas estáveis no mundo. A resposta de Lyotard ao niilismo da teoria representacional não é propor um “outro” a ela (o que ele acredita ser impossível), mas inscrever a própria

teoria na economia libidinal. É o conceito de dissimulação que torna isso possível. Os sistemas dissimulam os afetos. A teoria representacional é ela mesma uma *dispositivo*, e Lyotard acentua os aspectos libidinais da teoria para combater suas tendências niilistas. Contra o niilismo do signo semiótico Lyotard propõe uma reinterpretação do signo: o *tensor*. O tensor é um sinal dúplice. Uma de suas faces (ou potencialidades) é o signo semiótico; este lado é o potencial para ser inscrito em uma estrutura de significado existente. O outro lado do tensor contém potencialidades residuais para outros significados. Este lado do tensor rompe e escapa do sistema, fluindo para novos sistemas e estruturas. O tensor expressa a teoria da dissimulação em ação no signo. Podemos pensar no tensor como o signo semiótico dissimulando afetos que podem romper seu significado e fluir para novos sistemas.

A crítica da razão e da representação muda na filosofia pós-moderna de Lyotard de um foco nas forças figurativas e libidinais que rompem os sistemas para uma análise da incomensurabilidade da linguagem e dos limites da faculdade racional. Lyotard usa a ideia de jogos de linguagem de Wittgenstein para mostrar que razão e representação não podem ser totalizantes. O fim das metanarrativas significa que nenhuma teoria abrangente pode pretender dar conta de tudo. Em vez disso, a condição pós-moderna é composta de jogos de linguagem fragmentados ligados a formas incomensuráveis de vida.

Para Lyotard, a linguagem é composta por uma multiplicidade de regimes de frases que não podem ser traduzidos entre si. Alguns são descritivos, outros prescritivos, etc. Esses regimes de frases não têm critérios externos para comparação. Entre eles está a diferença, uma diferença absoluta que não pode ser reconciliada. Na filosofia pós-moderna de Lyotard, então, razão e representação são limites

estabelecidos pela incomensurabilidade dos jogos de linguagem; não é possível à razão compreender tudo através de um sistema representacional. Na filosofia pós-moderna, os eventos são analisados como frases, e novamente Lyotard afirma que os eventos excedem a representação, pois nenhum sistema representacional pode dar conta de todas as frases.

Além disso, o pós-modernismo de Lyotard chama a atenção para os limites da razão por meio de seu foco no *sublime*. A diferença é vivida como um sentimento de não conseguir encontrar as palavras para expressar algo; sinaliza os limites de um jogo de linguagem ou regime de frases e a tentativa de passar para outro. Lyotard analisa essa experiência em termos da ideia kantiana do sublime, que é em si uma experiência dos limites da razão. Na filosofia de Kant, o sublime é o sentimento misto de prazer e dor que sentimos diante de algo de grande magnitude e grandeza.

Podemos ter uma ideia dessas coisas, mas não podemos combinar essa ideia com uma intuição sensorial direta, pois objetos sublimes superam nossas habilidades sensoriais. Um exemplo de objeto sublime para Kant seria uma montanha; podemos ter uma ideia de uma montanha, mas não uma intuição sensorial dela como um todo. Sentimos dor pela frustração de nossas faculdades para apreender plenamente o objeto sublime, mas um prazer também na tentativa de fazê-lo. Lyotard estende a noção de sublime do que é absolutamente grande a todas as coisas que confundem nossa capacidade de sintetizá-las em conhecimento.

Assim, o sublime situa-se na diferença entre jogos de linguagem e regimes de frases; sentimos um misto de prazer e dor na frustração de não saber como seguir uma frase, mas de sentir que há algo importante que deve ser colocado em palavras. Na filosofia pós-moderna de Lyotard o

sublime é o sentimento que indica os limites da razão e da representação. Assim, o sublime situa-se na diferença entre jogos de linguagem e regimes de frases; sentimos um misto de prazer e dor na frustração de não saber como seguir uma frase, mas de sentir que há algo importante que deve ser colocado em palavras.

Na filosofia pós-moderna de Lyotard o sublime é o sentimento que indica os limites da razão e da representação. Assim, o sublime situa-se na diferença entre jogos de linguagem e regimes de frases; sentimos um misto de prazer e dor na frustração de não saber como seguir uma frase, mas de sentir que há algo importante que deve ser colocado em palavras. Na filosofia pós-moderna de Lyotard o sublime é o sentimento que indica os limites da razão e da representação.

6. O Sujeito e o Desumano

Como muitos outros pensadores franceses proeminentes de sua geração (como Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze), Lyotard desenvolve críticas ao sujeito e ao humanismo. As dúvidas de Lyotard sobre o sujeito como categoria epistemológica central podem ser compreendidas em termos de sua preocupação com a diferença, a multiplicidade e os limites dos sistemas organizacionais. Para Lyotard, o sujeito como tradicionalmente entendido na filosofia atua como ponto central para a organização do conhecimento, eliminando diferenças e elementos desordenados. Lyotard busca destronar o sujeito desse papel organizacional, o que, na verdade, significa descentralizá-lo como categoria filosófica. Ele vê o assunto não como primário, fundacional e central, mas como um elemento entre outros que deve ser examinado pelo pensamento.

Além disso, ele não vê o sujeito como uma entidade transcendente e imutável, mas como produzido por forças sociais e políticas mais amplas. Na filosofia libidinal, o sujeito é construído como uma estrutura organizacional ou *dispositivo* que canaliza e explora as energias libidinais. Como outras estruturas que ameaçam ser hegemônicas, Lyotard propõe sua ruptura pela liberação das forças libidinais que contém e que não são consistentes com ela.

Ou seja, a abertura do sujeito a forças consideradas irracionais, como sentimentos e desejos. Além disso, a insistência de Lyotard de que a liberação das forças libidinais dissimuladas só pode ser feita de forma passiva e não controlada ativamente é motivada por sua identificação de atos deliberados com o sujeito organizacional.

Na filosofia pós-moderna de Lyotard, a fragmentação dos jogos de linguagem também significa que o sujeito social se fragmenta e parece se dissolver. O sujeito não pode ser visto como um mestre dos jogos de linguagem, um poder unificador, mas sim um nó no qual se cruzam diferentes jogos de linguagem incomensuráveis. Lyotard afirma ainda que as obras de arte de vanguarda do século XX não reforçam o assunto, mas o questionam pelo efeito inquietante do sublime. O humanismo também é questionado na filosofia posterior de Lyotard através do termo "Inumano".

Lyotard se opõe ao humanismo alegando que ele depende de uma definição do humano que exclui a diferença. Ele pergunta por que, se o humanismo está certo de que existe uma natureza humana, não nascemos humanos, mas temos que passar por uma educação terrorista para nos tornarmos aceitavelmente humanos. O termo "Inumano" tem dois significados para Lyotard. Em primeiro lugar, refere-se aos efeitos desumanizadores da ciência e da tecnologia na sociedade.

Em segundo lugar, refere-se àquelas forças potencialmente positivas que a ideia de humano tenta reprimir ou excluir, mas que inevitavelmente retornam com efeitos disruptivos. Lyotard tenta mostrar o limite do ideal humanístico imaginando um cenário de ficção científica em que, em 4,5 bilhões de anos, quando nosso sol explodir, a raça humana terá desenvolvido a capacidade de sobreviver sem a Terra.

Em certo sentido essa sobrevivência é o sonho humanista (já que a sobrevivência é essencial para a importância central da raça humana no universo), mas em outro sentido pode constituir o fim do ser humano, já que as mudanças necessárias para sobreviver no espaço seriam tão radicais a ponto de apagar qualquer coisa que atualmente reconhecemos como humana.

Por um lado, Lyotard critica os efeitos desumanizadores do progresso da ciência e da tecnologia, eles próprios ligados à ideia de progresso humano, e, por outro, afirma as forças desumanizadoras que abrem nosso pensamento a mais do que uma simples definição do humano.

7. Ciência e Tecnologia

Lyotard desenvolve algumas reflexões sobre ciência e tecnologia no âmbito de sua filosofia pós-moderna [ver A condição pós-moderna]. A mudança de status da ciência e da tecnologia é uma característica primária da condição pós-moderna, e Lyotard chama certas novas formas de ciência de pós-modernas. Sua preocupação com uma ontologia de eventos e uma política de representações concorrentes desses eventos fundamenta sua teorização da ciência e tecnologia na pós-modernidade, na qual o colapso das metanarrativas significou a proliferação de múltiplos e incomensuráveis jogos de linguagem (dos quais a ciência é apenas um).

Devemos interpretar Lyotard como algo bom, uma vez que tal proliferação reflete com mais precisão sua visão ontológica geral do mundo como composto de eventos que dão origem a múltiplas interpretações e que nunca podem ser capturados com precisão por uma única narrativa. As metanarrativas violentam representações alternativas de eventos que são válidas por si mesmas. Lyotard vê a ascensão do capital, ciência e tecnologia vinculadas pela legitimação pela performatividade como uma ameaça semelhante, no entanto. Ele chama essa ameaça de "terrorismo": a ameaça de exclusão de um jogo de linguagem.

O princípio de legitimação que funciona no capitalismo é a eficiência ou performatividade [ver A condição pós-moderna], e esse princípio tenta ser hegemônico. A ciência e a tecnologia são as principais candidatas a essa tentativa de hegemonia, pois contribuem para o crescimento do capital. Lyotard aceita que a performatividade é um critério legítimo para a tecnologia, mas argumenta que não é próprio da ciência. Ele desenvolve sua argumentação em torno do que chama de ciência pós-moderna, ou seja, ciências recentes como a teoria fractal de Benoit Mandelbrot e a teoria da catástrofe de Rene Thom que buscam instabilidades em vez de regularidades em sistemas. Seguindo até certo ponto os filósofos da ciência Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, Lyotard argumenta que o critério da performatividade não captura com precisão o tipo de conhecimento desenvolvido nas ciências nem a forma como esse conhecimento se desenvolve. Para Lyotard, a ciência é um jogo de linguagem ao qual a legitimação pela performatividade não é adequada. Tal performatividade meramente subordina a ciência ao capital. Segundo Lyotard, é a ideia de um sistema determinístico que permite a performatividade na ciência, já que o determinismo permite a previsão e o cálculo de valores de entrada/saída.

A ciência pós-moderna, porém, não funciona segundo uma legitimação pela performatividade justamente porque solapa o determinismo. A ciência pós-moderna busca instabilidades nos sistemas, minando a previsibilidade. Lyotard cita a termodinâmica como o início da performatividade em termos de determinismo e sugere que a mecânica quântica e a física atômica limitaram a aplicabilidade desse princípio.

As ciências pós-modernas, que se preocupam com indecidíveis, os limites do controle preciso, conflitos caracterizados por informações incompletas, "fracta", catástrofes e paradoxos pragmáticos, continuam a minar a performatividade na forma de determinismo. Além disso, a ciência pós-moderna está minando a legitimação pela performatividade ao reteorizar o modo como a própria ciência se desenvolve: a ciência não se desenvolve de forma progressiva e em direção a um conhecimento unificado, mas de forma descontínua e paradoxal, minando paradigmas anteriores pelo desenvolvimento de novos. Isso é o que Lyotard chama de legitimação por paralogia. Ele sugere que a ciência pode estar passando por uma mudança de paradigma da performatividade determinista para a paralogia das instabilidades.

No entanto, isso é apenas uma possibilidade: a performatividade ainda paira no horizonte. Lyotard sugere que a ciência pode ir de qualquer maneira. Ele defende a paralogia sobre a performatividade, uma vez que contribui para a pesquisa saudável nas ciências e mina o controle hegemônico que o capital tenta ter. A ciência pós-moderna trata da geração de novas ideias e não da aplicação eficiente do conhecimento existente.

Lyotard também se preocupa com o impacto social da ciência e da tecnologia na pós-modernidade. Ele vê o critério da performatividade como aplicável não apenas à ciência, tecnologia e capital, mas também ao

Estado. De acordo com o critério da performatividade, a sociedade é vista como um sistema que deve visar o funcionamento eficiente, e essa eficiência é uma espécie de terror que ameaça excluir elementos ineficientes.

Além disso, na sociedade pós-industrial, a informação tornou-se um modo primário de produção, e Lyotard está preocupado que, no interesse de maximizar os lucros, a informação seja cada vez mais privatizada pelas corporações. Ele propõe a possibilidade de a IBM ter o controle exclusivo de bancos de dados e satélites. Em resposta a essas ameaças, Lyotard propõe que o público tenha acesso gratuito à memória e aos bancos de dados. Isso permitirá que a informatização contribua para o funcionamento do conhecimento pela paralogia ao invés da performatividade, e para o livre funcionamento da sociedade como um conjunto de elementos heterogêneos ao invés de um sistema eficiente, eliminando a ameaça do terror.

8. Política

Os primeiros compromissos políticos de Lyotard foram com o socialismo revolucionário e um marxismo relativamente ortodoxo (ver Biografia e Primeiros Trabalhos (b) Argélia). Apesar de sua desilusão radical com esses compromissos políticos iniciais, no entanto, uma forte preocupação política continua sendo uma característica central de todas as obras maduras de Lyotard. A noção de política de Lyotard, no entanto, deve ser entendida como bem distinta daquela empregada em muitas políticas e teorias políticas tradicionais e contemporâneas. Tendo rejeitado a possibilidade de uma política baseada em uma única teoria que capturará com precisão a verdade de todos os eventos sociais (como o marxismo), a preocupação posterior de Lyotard é fazer justiça a múltiplas

realidades sociais. Ele está preocupado com a livre proliferação de elementos heterogêneos na sociedade, e para ele as instituições da política e a teoria política tradicional limitam multiplicidades e diferenças. A política de Lyotard pode ser rastreada até sua preocupação geral com os eventos e os limites da representação. Há uma forte correlação entre sua preocupação de que os eventos não sejam feitos justiça por nenhum sistema teórico, representacional, e sua preocupação de que eventos de importância política não sejam feitos justiça pela forma como qualquer partido político ou filosofia em particular os representa.

A política da filosofia libidinal gira em torno de uma leitura matizada de Marx e de uma relação dúbia com o capitalismo. Embora Lyotard tenha desistido da possibilidade e desejabilidade de uma revolução socialista, ele ainda está interessado na implantação de desejos revolucionários. A *Economia Libidinal* contém uma leitura dos textos de Marx como obras de arte, ênfase que busca liberar os aspectos libidinais de Marx, o desejo de revolução. A interpretação de Lyotard do capitalismo na economia libidinal vê duas possibilidades inerentes ao capitalismo, cada uma entrelaçada e inextricável. Por um lado, o capitalismo é um bom sistema de circulação de energias libidinais; incentiva explorações empreendedoras e investimentos em novas áreas.

Por outro lado, o capitalismo tende a acumular energia libidinal em sistemas estruturados e regulados, restringindo seu fluxo. Esta última tendência está em ação na exploração capitalista contra a qual Marx se uniu. Lyotard interpreta essas duas tendências do capitalismo em termos da teoria da dissimulação. Para Lyotard, não há sociedade possível que não esteja aberta ao desejo de explorar e acumular energia libidinal como o capitalista. Isso significa que não há sociedade utópica livre de exploração, seja pré-capitalista ou pós-revolucionária. A política libidinal

de Lyotard não visa, portanto, derrubar o capitalismo, mas trabalhar dentro dele para liberar as energias libidinais dissimuladas em suas estruturas. Na prática, isso também significa trabalhar dentro das instituições políticas existentes, mas “passivamente”, de modo a liberar o máximo possível de desejo dissimulado dentro dessas instituições, sem constranger os desejos por meio de resultados planejados.

A política pós-moderna de Lyotard envolve a tentativa de repensar o político após a morte de metanarrativas como o marxismo e o liberalismo. Lyotard rejeita todas as ideologias políticas dominantes como narrativas-mestras que excluem as minorias e violentam a natureza heterogênea da realidade social. Essa rejeição se manifesta na filosofia do paganismo que precedeu o pós-modernismo de Lyotard. Aqui, a noção de “impiedade” associada ao pagão é uma rejeição de ideologias políticas “piedosas” que inquestionavelmente afirmam princípios e valores como universal e inquestionavelmente verdadeiros. Em sua forma madura, a política pós-moderna de Lyotard lida com a preocupação com a justiça e a necessidade de testemunhar a diferença.

No caso de um diferendo, um mal é feito a uma parte que não pode expressar sua mágoa (Ver Pós-modernismo (c) O Diferendo). Para Lyotard, nenhuma resolução justa de uma diferença é possível. Por causa da incomensurabilidade radical dos regimes de frases no caso de um diferendo, qualquer “resolução” apenas afirmaria a legitimidade de um regime de frases ao custo de silenciar o outro, aprofundando assim o erro. A justiça exige um testemunho e uma lembrança do fato de que existe uma diferença. Isso significa apresentar o fato de que foi feito um erro que não pode ser apresentado. Esta é então a tarefa contraditória de apresentar o inapresentável, uma tarefa que Lyotard vê como melhor realizada na arena da arte.

9. Arte e Estética

Lyotard foi um escritor prolífico em arte e estética filosófica. Uma teoria estética focada na vanguarda informa profundamente as duas fases principais de seu pensamento filosófico (o libidinal e o pós-moderno). Exemplos de movimentos particulares na arte e artistas e escritores individuais são comuns em suas obras filosóficas e, além disso, ele escreveu vários livros sobre artistas individuais, incluindo Georges Guiffrey, Albert Ayme, Gian-franco Baruchello, Jacques Monory, Valerio Adami, Shusaku Arakawa e Daniel Buren. Lyotard também organizou uma exposição de arte, *Os intangíveis*, no Centro Georges Pompidou em 1985. A exposição reuniu trabalhos que exploraram as conexões entre mídia, arte, espaço e matéria.

A arte tem um lugar privilegiado na filosofia dos acontecimentos de Lyotard, pois chama a atenção para os limites da representação. Na fase inicial de sua obra, a arte é celebrada por seus aspectos figurativos e libidinais que se opõem e desregulam sistemas de discurso e pensamento racional. No período pós-moderno de Lyotard, a arte é privilegiada por seus efeitos sublimes e pela atenção que chama para o diferente. Não é todo tipo de arte que Lyotard celebra; ele está particularmente interessado na vanguarda. Algumas formas de arte podem reforçar sistemas estruturados de significado, mas a característica especial da arte de vanguarda é romper expectativas, convenções e ordens de recepção estabelecidas.

Em *Discursos, figura*, as artes visuais estão associadas à figura e ao processo de ver. No entanto, a poesia também é privilegiada como manifestação da figura na forma como perturba ordens de significado estabelecidas, seguindo a passagem de Lyotard da figura como simplesmente sensorial para a figura como força disruptiva em qualquer

sistema. A filosofia libidinal se engaja com a arte no nível de sua força afetiva: formas e cores atuam como tensores dentro do sistema de significação que a obra de arte forma e, diferentemente de sistemas mais rigidamente estruturados, as obras de arte liberam mais prontamente sua energia afetiva em diferentes sistemas de interpretação, recepção e influência. Além disso, o processo de pintura exemplifica a maneira ambigualmente passiva, mas ativa, pela qual Lyotard vê a liberação de energias libidinais como mais eficaz. Uma pintura não é uma obra estruturada rigidamente pré-planejada em que o resultado é determinado de antemão, mas um processo de experimentação. Nesse processo, os afetos se inscrevem em uma superfície sem serem estritamente controlados por um sujeito ativamente disposto e organizador. Os artistas mais importantes para Lyotard neste período incluem Paul Cézanne, Marcel Duchamp e Robert Delaunay.

Na filosofia do pós-modernismo e da diferença de Lyotard, ele desenvolve uma teoria estética da arte pós-moderna. É essencial distinguir o conceito de arte pós-moderna de Lyotard de outras ideias de arte pós-moderna. Existem muitas teorias do pós-modernismo nas artes, literatura, arquitetura e outras áreas da prática cultural. Outros teóricos (como Jean Baudrillard) também propuseram teorias estéticas do pós-modernismo que diferem da compreensão de Lyotard do pós-modernismo nas artes. Em particular, a arte pós-moderna de Lyotard deve ser distinguida das tendências estilísticas frequentemente chamadas de pós-modernas no mundo da arte (como o retorno antimoderno ao realismo representacional ou o simulacionismo de Peter Halley, Sherrie Levine, Jeff Koons e outros).

O conceito de pós-modernismo nas artes de Lyotard relaciona-se mais com o que geralmente é chamado de modernismo nas artes. Centra-se na experimentação da vanguarda, e Lyotard toma como exemplos

privilegiados o Expressionismo Abstrato e particularmente a obra de Barnett Newman. Lyotard faz sua própria distinção entre as categorias de moderno e pós-moderno na arte, no entanto, de duas maneiras. Em primeiro lugar, diz-se que o pós-modernismo é o movimento de vanguarda sempre em ação dentro do próprio modernismo. É aquilo que é tão novo e diferente que só pode ser chamado de moderno em retrospecto. Nesse sentido, o pós-modernismo é o espírito de experimentação que leva o modernismo a formas em constante mudança; é a força disruptiva que desestabiliza as regras aceitas de recepção e significado. Para Lyotard, algo deve ser pós-moderno antes de se tornar moderno. Ou seja, deve ser inquietante antes de se tornar uma norma aceita.

Em segundo lugar, no entanto, de acordo com Lyotard, a arte de vanguarda pós-moderna nunca perde inteiramente sua capacidade de perturbar. Esse poder de perturbação está relacionado ao sentimento do sublime, e é uma indicação do diferente. Nesse contexto, a arte moderna e a pós-moderna podem ser distinguidas da seguinte maneira. Ambos se preocupam com o inapresentável: o que não pode ser apresentado (ou representado) na arte.

A arte moderna, no entanto, apresenta o fato de que há um inapresentável, enquanto a arte pós-moderna tenta apresentar o inapresentável. Essa é uma tarefa paradoxal, e desperta no espectador a mistura de prazer e dor que é o sublime. Lyotard considera o trabalho de Barnett Newman um modelo de arte pós-moderna e de vanguarda. Newman procura conscientemente alcançar o sublime em suas pinturas, e Lyotard acredita que consegue isso fazendo com que seus espectadores sintam que algo profundo e importante está acontecendo em suas obras, mas sem conseguir identificar o que é isso. A arte pós-moderna tem uma importância política para Lyotard, pois pode chamar a

atenção para a diferença por meio do sentimento do sublime, mostrando-nos que um erro foi cometido. Testemunhar o diferente é o foco principal da política pós-moderna de Lyotard, e a arte é a arena privilegiada na qual esse testemunho ocorre.

10. Trabalhos tardios

a. Malraux

Dois dos últimos trabalhos de Lyotard foram sobre o escritor, ativista e político francês André Malraux. Assinado, Malraux é uma autobiografia nada convencional. Os compromissos filosóficos de Lyotard o distanciam dos pressupostos subjacentes ao gênero tradicional da biografia, onde o sujeito é assumido como unificado e o texto é tomado como representante da verdade sobre aquele sujeito. Lyotard, ao contrário, toma Malraux como um conjunto de elementos heterogêneos (textos, atividades políticas, relações pessoais etc.) que ele, como autor, conscientemente unifica por meio da criação de um personagem ficcional.

O interesse de Lyotard por Malraux pode ser explicado pelas semelhanças que eles compartilham, em particular uma relação problemática com o político e uma tentativa de solução para esse problema por meio da arte. *Soundproof Room: Malraux's Anti-Aesthetics* situa a obra de Malraux em uma tradição niilista e abjetivista de escritores que inclui Louis Céline, Georges Bataille, Antonin Artaud e Albert Camus. O que esses escritores compartilham é uma preocupação com o declínio da crença em valores objetivos (a "morte de Deus") e a estranheza e náusea do corpo humano.

b. Agostinho

A Confissão de Agostinho estava incompleta na época da morte de Lyotard e foi publicada postumamente em forma parcial, com notas de trabalho anexadas. À primeira vista, esse trabalho um tanto enigmático, poético e quase religioso parece ter pouca semelhança com qualquer outra peça da obra de Lyotard. Em uma inspeção mais detalhada, no entanto, os temas que Lyotard trabalha em sua leitura das *Confissões* de Agostinho podem ser reconhecidos como aqueles já abordados em obras anteriores.

A discussão dos signos remete à análise de Lyotard sobre o niilismo da semiótica em *Economia libidinal*, onde ele se refere a Agostinho, e o que talvez seja o tema principal desta obra - a escrita de Agostinho como estudo da fenomenologia do tempo - é referido na obra anterior artigo "*O Sublime e a Vanguarda*". Lyotard lê Agostinho como o precursor dos estudos fenomenológicos do tempo desenvolvidos por Edmund Husserl, Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. Este estudo problematiza o modo temporal do 'agora', o presente, em suas relações com o passado e o futuro. A problemática do tempo é uma característica recorrente na obra de Lyotard e, portanto, *As Confissões* de Agostinho pode ser vista como uma investigação mais aprofundada de uma das preocupações contínuas de Lyotard.

11. Referências e Leituras Complementares

A seguir está uma lista de livros de e sobre Lyotard disponíveis em inglês. Para mais referências bibliográficas, incluindo outras edições originais francesas, artigos de periódicos e contribuições de e sobre Lyotard, veja *Peregrinações de Lyotard* e *Jean-François Lyotard: Uma Bibliografia*, de Joan Nordquist.

a. Livros de Lyotard

- Fenomenologia, trad. Brian Beakley (Albany: State University of New York Press, 1991). Trans. de La Phénoménologie (Paris: Presses Universitaires de France, 1986). [1º. ed. 1954]
- Discurso, Figura, trad. Antony Hudek e Mary Lydon (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011). Trans. de Discursos, figura (Paris: Klincksieck, 1971).
- Driftworks, ed. Roger McKeon (Nova York: Semiotext(e), 1984). Trans. de vários ensaios de Deriva de Marx e Freud (Paris: Union General d'Editions, 1973) e On Impulsive Devices (Paris: Union General d'Editions, 1973).
- Economia Libidinosa, trad. Iain Hamilton Grant (Londres: Athlone, 1993). Trans. de Economia Libidinal (Paris: Minuit, 1974).
- TRANS/formers de Duchamp, ed. Herman Parret, trad. Ian McLeod. Jean-François Lyotard: Escritos sobre Arte Contemporânea e Artistas vol. III (Leuven: Leuven University Press, 2010). Edição bilingue com trans. de Les Transformateurs Duchamp (Paris: Galilée, 1977).
- Muralha do Pacífico, trad. Bruce Boone (Veneza: Lapis Press, 1990). Trans. da Muralha do Pacífico (Paris: Galilee, 1979).
- (Com Jean-Loup Thébaud) Just Gaming, trad. Wlad Godzick (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985). Trans. de Au juste: conversas. (Paris: Bourgois, 1979).
- A condição pós-moderna: um relatório sobre o conhecimento, trad. Geoff Bennington e Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984). Trans. de La Condition postmoderne: rapport sur le savoir (Paris: Minuit, 1979).

- A disputa: frases em disputa, trad. Georges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988). Trans. de Le Différend (Paris: Meia-noite, 1983).
- O Assassinato da Experiência pela Pintura, Monory, trad. Rachel Bowlby e Jeanne Bouniort, ed. Sarah Wilson (Londres: Black Dog, 1998). Edição bilingue com trans. de L'Assassinat de l'expérience par la peinture, Monory (Paris: Le Castor Astral, 1984). Também a ser lançado como Vol. VI de Jean-François Lyotard: Escritos sobre Arte Contemporânea e Artistas (Leuven: Leuven University Press).
- Entusiasmo: A Crítica Kantiana da História, trad. Georges Van Den Abbeele (Stanford: Stanford University Press, 2009). Trans. do entusiasmo: a crítica kantiana da história (Paris: Galilée, 1986).
- O pós-moderno explicado às crianças, ed. Julian Pefanis e Morgan Thomas (Sydney: Power Publications, 1992). Trans. de The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985 (Paris: Galilée, 1986).
- O que pintar? Adami, Arakawa, Buren, ed. Herman Parret. Jean-François Lyotard: Escritos sobre Arte Contemporânea e Artistas vol. V (Leuven: Leuven University Press, no prelo). Edição bilingue com trans. de O que pintar? Adami. Arakawa. Buren (Paris: Editions de la Difference, 1987).
- Peregrinações: Lei, Forma, Evento (Nova York: Columbia University Press, 1988).
- Heidegger e "Os Judeus", trad. Andreas Michel e Mark S. Roberts (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990). Trans. de Heidegger et "les juifs" (Paris: Galilée, 1988).

- O Inumano: Reflexões sobre o Tempo, trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby (Cambridge: Polity Press, 1991). Trans. de O Inumano: fala na hora (Paris: Galilée, 1988).
- Lições sobre a Analítica do Sublime: a Crítica do Juízo de Kant, 23-29, trad. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 1994). Trans. de Lições sobre os Analíticos do Sublime: Kant, Crítica da Faculdade de Julgamento, 23-29 (Paris: Galilée, 1991).
- Sam Francis: Lição das Trevas, trad. Geoffery Bennington, ed. Herman Parret. Jean-François Lyotard: Escritos sobre Arte Contemporânea e Artistas vol. II (Leuven: Leuven University Press, 2010). Edição bilingue. Primeira edição: Sam Francis: Lesson of Darkness, trad. Geoffery Bennington (Los Angeles, CA: Lapis Press, 1993).
- Fábulas pós-modernas, trad. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). Trans. de moralidades pós-modernas (Paris: Galilée, 1993).
- (com Eberhard Gruber) The Hyphen: Between Judaism and Christianity, trad. Pascale-Anne Brault e Michael Naas (Atlantic Highlands, NJ: Humanity Books, 1999). Trans. de Un trait d'union (Sainte-Foy, Quebec: Editions Le Griffon d'argile, 1994).
- Assinado Malraux, trad. Robert Harvey (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999). Trans. de Signé Malraux: biografia (Paris: Grasset, 1996).
- Karel Appel: A Gesture of Colour, ed. Herman Parret, trad. Vlad Ionescu e Peter W. Milne. Jean-François Lyotard: Escritos sobre Arte Contemporânea e Artistas vol. I. (Leuven: Leuven University Press, 2009). Edição bilingue. Edição original alemã: Karel Appel: Um gesto de cor, ensaios sobre a arte de Karel Appel com uma seleção de imagens do autor (Berlim: Gachnang & Springer, Berna, 1998).

- Sala à prova de som: Anti-estética de Malraux, trans. Robert Harvey (Stanford: Stanford University Press, 2001). Trans. de La Chambre sourde: L'Antiéthétique de Malraux (Paris: Galilée, 1998).
- A Confissão de Agostinho, trad. Richard Beardsworth (Stanford: Stanford University Press, 2000). Trans. de La Confession d'Augustin (Paris: Galilée, 1998).
- O Leitor Lyotard, ed. Andrew Benjamin (Oxford: Blackwell, 1989).
- Em direção ao pós-moderno, ed. Robert Harvey e Mark S. Roberts (Nova Jersey: Humanities Press, 1993).
- Jean-François Lyotard: Escritos Políticos, trad. e ed. Bill Readings e Kevin Paul Geiman (Londres: UCL, 1993).
- O Leitor e Guia Lyotard, Ed. Keith Crome e James Williams (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006).
- Textos Diversos I: Estética e Teoria da Arte, ed. Herman Parret, trad. Vlad Ionescu, Erica Harris e Peter W. Milne. Jean-François Lyotard: Escritos sobre Arte Contemporânea e Artistas vol. IVa (Leuven: Leuven University Press, 2012).
- Textos Diversos II: Artistas Contemporâneos, ed. Herman Parret, trad. Vlad Ionescu, Erica Harris e Peter W. Milne. Jean-François Lyotard: Escritos sobre Arte Contemporânea e Artistas vol. IVb (Leuven: Leuven University Press, 2012).

b. Livros sobre Lyotard

- Benjamin, Andrew (ed.), Judging Lyotard (Londres: Routledge, 1992).
- Bennington, Geoffrey, Lyotard: Writing the Event (Manchester: Manchester University Press, 1988).
- Bennington, Geoffrey, Late Lyotard (CreateSpace, 2008).

- Browning, Gary K., Lyotard e o Fim das Grandes Narrativas (Cardiff: University of Wales Press, 2000).
- Carrol, David, Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida (Londres: Routledge, 1987).
- Crome, Keith, Lyotard e Pensamento Grego: Sofisma (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004).
- Curtis, Neal, Contra a autonomia: Lyotard, julgamento e ação (Aldershot, Hants & Burlington, VT: Ashgate, 2001).
- Dhillon, Pradeep A. e Paul Standish, eds., Lyotard: Just Education (Londres e Nova York: Routledge, 2000).
- Grebowicz, Margaret (ed.), Gender After Lyotard (Albany: SUNY, 2007).
- Haber, Honi Fern, Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault (Nova York: Routledge, 1994).
- Harvey, Robert, ed., Afterwords: Essays in Memory of Jean-François Lyotard (Stony Brook, NY: Humanities Institute, 2000).
- Harvey, Robert e Lawrence R. Schehr, eds., Jean-François: Tempo e Julgamento (New Haven e Londres: Yale University Press, 2001).
- Jones, Graham, Lyotard Reframed (Londres: IB Tauris, a ser publicado).
- Kearney, Richard, Poética da Imaginação: De Husserl a Lyotard (Londres: HarperCollins Academic, 1991).
- Kilian, Monika, Modern and Postmodern Strategies: Gaming and the Question of Morality: Adorno, Rorty, Lyotard e Enzensberger (New York: Lang, 1998).
- Malpas, Simon, Jean-François Lyotard (Nova York: Routledge, 2002).
- Nordquist, Joan, Jean-François Lyotard: Uma Bibliografia (Santa Cruz, CA: Serviços de Referência e Pesquisa, 1991).

- Nouvet, Claire, Zrinka Stahuljak e Kent Still (eds.), *Minima Memoria: Essays in the Wake of Jean-François Lyotard* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006).
- Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern Bataille, Baudrillard e Lyotard* (Durham: Duke University Press, 1991).
- Peters, Michael (ed.), *Education and the Postmodern Condition* (Wesport, Connecticut & London: Bergin & Garvey, 1995).
- Raffel, Stanley, *Habermas, Lyotard e o Conceito de Justiça* (Londres: Macmillan Press, 1992).
- Readings, Bill, *Introducing Lyotard: Art and Politics* (Londres: Routledge, 1991).
- Robbins, Derek (ed.), *Jean-François Lyotard. 3 vol.* (Londres; Thousand Oaks: Sage, 2004).
- Rojeck, Chris e Turner, Bryan S. (ed.) *A Política de Jean-François Lyotard.* (Londres: Routledge, 1998).
- Sheilds, Rob e Heidi Bickis (eds.), *Listening to the Late: New Encounters with Jean-François Lyotard* (Surrey: Ashgate, a ser lançado).
- Silverman, Hugh J. (ed.), *Lyotard: Filosofia, Política e o Sublime* (Nova York: Routledge, 2002).
- Sim, Stuart, *Jean-François Lyotard* (Nova York: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, 1995).
- Sim, Stuart, *Lyotard e o Inumano* (Cambridge: Icon/Totem, 2000).
- Sim, Stuart (ed.), *The Lyotard Dictionary* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011).
- Slade, Andrew, *Lyotard, Beckett, Duras, and the Postmodern Sublime* (Nova York: Peter Lang, 2007).

- Steuerman, Emilia, The Bounds of Reason: Habermas, Lyotard e Melanie Klein on Rationality (Londres e Nova York: Routledge, 2000).
- Taylor, Victor E. e Gregg Lambert (eds.), Jean-François Lyotard: Critical Evaluations in Cultural Theory (Londres; Nova York: Routledge, 2005).
- Williams, James, Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy (Cambridge: Polity Press, 1998).
- Williams, James, Lyotard and the Political (Londres: Routledge, 2000).
- Woodward, Ashley, Nihilismo na Pós-modernidade: Lyotard, Baudrillard, Vattimo (Aurora, Colorado: The Davies Group, 2009).

Informação sobre o autor

Ashley Woodward

The Melbourne School of Continental Philosophy

Austrália

MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault (1926-1984) foi uma figura importante em duas ondas sucessivas do pensamento francês do século XX - a onda estruturalista da década de 1960 e depois a onda pós-estruturalista. No fim prematuro de sua vida, Foucault tinha alguma pretensão de ser o intelectual vivo mais proeminente da França.

O trabalho de Foucault é de natureza transdisciplinar, abrangendo as preocupações das disciplinas de história, sociologia, psicologia e filosofia. Na primeira década do século XXI, Foucault é o autor mais citado nas humanidades em geral. No campo da filosofia não é assim, apesar de a filosofia ser a disciplina primária na qual ele foi educado e com a qual acabou se identificando. Essa relativa negligência ocorre porque a concepção de filosofia de Foucault, na qual o estudo da verdade é inseparável do estudo da história, está totalmente em desacordo com a concepção predominante do que é a filosofia.

A obra de Foucault pode ser geralmente caracterizada como pesquisa histórica de orientação filosófica; no final de sua vida, Foucault insistiu que toda a sua obra fazia parte de um único projeto de investigação histórica da produção da verdade. O que Foucault fez em suas principais obras foi tentar produzir um relato histórico da formação de ideias, incluindo ideias filosóficas. Tal tentativa não foi nem uma simples visão progressista da história, vendo-a como conduzindo inexoravelmente ao nosso entendimento atual, nem um historicismo radical que insiste em entender as ideias apenas pelos padrões imanentes da época. Em vez disso, Foucault buscou continuamente uma maneira de entender as ideias que moldam nosso presente não apenas em termos da função histórica que essas ideias desempenharam, mas também traçando as mudanças em sua função ao longo da história.

ÍNDICE

1. Vida
2. Os primeiros trabalhos em psicologia
3. Arqueologia
 - a. A História da Loucura
 - b. Escritos sobre arte e literatura
 - c. O nascimento da clínica
 - d. A Ordem das Coisas
 - e. A Arqueologia do Saber
4. Genealogia
 - a. Disciplinar e Punir
 - b. A Vontade de Saber
 - c. Série de Palestras
5. Governamentalidade
6. Ética
7. Referências e Leitura Adicional
 - a. Primário
 - b. Secundário

1. Vida

Michel Foucault nasceu Paul-Michel Foucault em 1926 em Poitiers, no oeste da França. Seu pai, Paul-André Foucault, era um eminente cirurgião, filho de um médico local também chamado Paul Foucault. A mãe de Foucault, Anne, também era filha de um cirurgião e desejava seguir a carreira médica, mas seu desejo teve que esperar até o irmão mais novo de Foucault, pois tal carreira não estava disponível para mulheres na época. Certamente não é por acaso que grande parte da obra de Foucault giraria em torno da interrogação crítica dos discursos médicos.

Foucault foi educado em Poitiers durante os anos de ocupação alemã. Foucault destacou-se na filosofia e, tendo desde jovem declarado a intenção de seguir a carreira acadêmica, persistia em desafiar o pai, que queria que o jovem Paul-Michel seguisse seus antepassados na profissão médica. O conflito com seu pai pode ter sido um fator para Foucault retirar o 'Paul' de seu nome. A relação entre pai e filho permaneceu fria até a morte do pai em 1959, embora Foucault permanecesse próximo de sua mãe.

Mudou-se para Paris em 1945, logo após o fim da guerra, para preparar exames de admissão para a École Normale Supérieure d'Ulm, que era então (e ainda é) a instituição de ensino de humanidades de maior prestígio na França. Neste ano preparatório do *Khâgne*, ele aprendeu filosofia com o eminente hegeliano francês Jean Hyppolite. Foucault ingressou na École Normale em 1946, onde foi ensinado por Maurice Merleau-Ponty e orientado por Louis Althusser. Foucault estudou principalmente filosofia, mas também obteve qualificações em psicologia. Esses anos na École Normale foram marcados pela depressão - e tentativa de suicídio - que geralmente se acredita ter resultado das dificuldades de Foucault em aceitar sua homossexualidade. Enquanto na École Normale, Foucault também se juntou ao Partido Comunista Francês em 1950 sob a influência de Althusser, mas nunca foi ativo e saiu com o consentimento de Althusser completamente desiludido em 1952.

Foucault agregou em filosofia pela École Normale em 1951. No mesmo ano, passou a lecionar psicologia lá, onde teve como alunos Jacques Derrida, que mais tarde se tornaria um antagonista filosófico de Foucault. Foucault também começou a trabalhar como pesquisador de laboratório em psicologia. Ele continuaria a trabalhar em psicologia em várias funções até 1955, quando assumiu o cargo de diretor

da Maison de France na Universidade de Uppsala, na Suécia. Da Suécia, ele se mudou para a Polônia como adido cultural francês em 1958, e de lá mudou-se para o Institut Français em Hamburgo em 1959. Durante essas missões no exterior, ele escreveu sua primeira grande obra e tese de doutorado primária, uma história da loucura, que foi publicado posteriormente em 1961. Em 1960, Foucault voltou à França para ensinar psicologia no departamento de filosofia da Universidade de Clermont-Ferrand. Permaneceu nesse cargo até 1966, período em que morou em Paris e se deslocou para lecionar.

A partir de 1964, Defert foi enviado para a Tunísia por 18 meses de serviço militar obrigatório, período durante o qual Foucault o visitou mais de uma vez. Isso levou Foucault, em 1966, a assumir uma cadeira de filosofia na Universidade de Tunis, onde permaneceria até 1968, perdendo a maior parte dos eventos de maio de 1968 em Paris. Em 1966 também houve a publicação de *As palavras e as Coisas* de Foucault, que recebeu elogios e críticas. Tornou-se um *best-seller*, apesar de sua extensão e da obscuridade de sua argumentação, e consolidou Foucault como uma figura importante no firmamento intelectual francês.

Retornando à França em 1968, Foucault presidiu a criação e, em seguida, dirigiu o departamento de filosofia na nova universidade experimental de Vincennes, em Paris. A nova universidade foi criada como resposta ao levante estudantil de 1968 e herdou sua efervescência. Foucault montou um departamento composto principalmente por marxistas militantes, incluindo alguns que se tornaram uns dos mais proeminentes filósofos franceses de sua geração: Alain Badiou, Jacques Rancière e Étienne Balibar. Após escândalos relacionados a essa militância, o departamento foi brevemente cassado de seu credenciamento oficial. Foucault já estava avançando, entretanto; ele foi

eleito em 1970 para uma cadeira na instituição intelectual de maior prestígio da França, o Collège de France, que ocupou pelo resto de sua vida. O único dever deste cargo é dar uma série anual de palestras com base na pesquisa atual. No momento em que escrevo, as treze séries de conferências de Foucault no Collège estão sendo publicadas na íntegra: oito foram publicadas em francês, sete foram publicadas em inglês.

O início dos anos 1970 foi um período politicamente tumultuado em Paris, onde Foucault estava novamente morando. Foucault lançou-se no ativismo político, principalmente em relação ao sistema prisional, como fundador do que foi chamado de "Grupo de Informação Prisional". Originou-se em um esforço para ajudar os presos políticos, mas na verdade procurou dar voz a todos os presos. A esse respeito, Foucault tornou-se próximo de Gilles Deleuze, durante o qual Foucault escreveu um entusiástico prefácio para a edição em inglês do *Anti-Édipo* de Deleuze e Félix Guattari, antes de Foucault e Deleuze se desentenderem.

No final dos anos 70, o clima político na França esfriou consideravelmente; Foucault em grande parte retirou-se do ativismo e voltou-se para o jornalismo. Ele cobriu a Revolução Iraniana em primeira mão em despachos de jornais à medida que os eventos se desenrolavam em 1978 e 1979. Ele começou a passar cada vez mais tempo ensinando nos Estados Unidos, onde ultimamente havia encontrado um público entusiasmado.

Foi talvez nos Estados Unidos que Foucault adquiriu o HIV. Ele desenvolveu AIDS em 1984 e sua saúde piorou rapidamente. Ele terminou de editar dois volumes sobre sexualidade antiga que foram publicados naquele ano em seu leito de doente, antes de morrer em 26 de junho, deixando a edição de um quarto e último volume incompleto. Ele legou sua propriedade a Defert, com a condição de que não houvesse

publicações póstumas, um testamento que desde então tem estado sujeito a interpretações cada vez mais elásticas.

Uma nota sobre as datas: Onde houver qualquer desacordo entre as fontes quanto aos fatos da biografia de Foucault, a cronologia compilada por Daniel Defert no início dos *Ditos e Escritos* de Foucault é considerada neste artigo como definitiva.

2. Trabalhos iniciais em psicologia

O trabalho mais antigo de Foucault carece de uma perspectiva distintamente “foucaultiana”. Nessas obras, Foucault exibe influências típicas dos jovens acadêmicos franceses da época: fenomenologia, psicanálise e marxismo. A principal obra de Foucault desse período foi sua primeira monografia, *Doença Mental e Personalidade*, publicado em 1954. Este pequeno volume, encomendado para uma série destinada a estudantes, começa com um levantamento histórico dos tipos de explicação apresentados em psicologia, antes de produzir uma síntese de perspectivas da psicologia evolutiva, psicanálise, fenomenologia e marxismo.

A partir dessas perspectivas, a doença mental pode, em última análise, ser entendida como uma resposta defensiva e adaptativa de um organismo às condições de alienação que um indivíduo experimenta sob o capitalismo. Foucault modificou o livro pela primeira vez em 1962 em uma nova edição, intitulada *Doença Mental e Psicologia*. Isso resultou na mudança das partes posteriores – o material mais marxista e a conclusão – para alinhá-las com a perspectiva teórica que ele já havia exposto em seu último *A História da Loucura*. De acordo com essa visão, a loucura é algo natural, e a alienação é responsável não tanto por criar a doença mental como tal, mas por transformar a loucura em doença mental. Essa foi uma

perspectiva com a qual Foucault, por sua vez, mais tarde ficou descontente e fez com que o livro fosse esgotado por um tempo na França.

A outra publicação importante de Foucault desse período inicial, uma longa introdução (muito mais longa do que o texto que introduz) à tradução francesa de *Sonho e Existência*, de Ludwig Binswanger, uma obra da psicanálise existencial heideggeriana, apareceu no mesmo mês de 1954 como *Doença Mental e Personalidade*. Longe de apenas apresentar o texto de Binswanger, Foucault expõe aqui uma nova abordagem da relação entre imaginação, sonho e realidade. Ele combina os insights de Binswanger com os de Freud, mas argumentando que nem Binswanger nem Freud entendem o papel fundamental do sonho para a imaginação. Como a imaginação é necessária para compreender a realidade, o sonho também é essencial para a própria existência.

3. Arqueologia

a. A História da Loucura

A primeira monografia canônica de Foucault, no sentido de uma obra que ele nunca repudiou, foi sua tese de doutorado primária de 1961, *Loucura e Desrazão: Uma História da Loucura na Idade Clássica*, que acabou por ser conhecida simplesmente como a *História da Loucura*. É mais conhecido no mundo anglófono por uma versão abreviada, *Loucura e Civilização*, já que durante décadas esta última foi a única versão disponível em inglês. *História da Loucura* é uma obra de alguma originalidade, mostrando várias influências, mas não seguindo servilmente nenhuma convenção. Assemelha-se a *O Nascimento da Tragédia* de Friedrich Nietzsche em estilo e forma (pensando que excede em muito em extensão), propondo uma disjunção entre razão e desrazão semelhante à distinção apolíneo/dionisíaco de Nietzsche. Também carrega a influência

da história e da filosofia da ciência francesas, cujo representante mais proeminente do século XX foi Gaston Bachelard, o criador de uma noção de “ruptura epistemológica” à qual a maioria das obras de Foucault deve. No entanto, o foco de Georges Canguilhem na divisão do normal do patológico é talvez a influência mais reveladora sobre Foucault neste livro. O pensamento de Foucault continua, aliás, a dever algo ao marxismo e à história social em geral, constituindo uma análise histórica das divisões sociais.

A História da Loucura decorre logicamente do interesse de Foucault pela psicologia. A ligação é mais forte até do que o título indica: grande parte da obra trata do nascimento da psiquiatria médica, que Foucault associa a mudanças extraordinárias no tratamento dos loucos na modernidade, significando primeiro sua exclusão sistemática da sociedade no início da modernidade, seguida pela sua patologização na modernidade tardia. *A História da Loucura* assim, define o padrão para a maioria das obras de Foucault ao se preocupar com mudanças discretas em uma determinada área da vida social em pontos específicos da história. Como as outras grandes obras de Foucault da década de 1960, ele se enquadra amplamente na categoria de história e filosofia da ciência. Tem uma importância filosófica mais ampla do que isso, no entanto, com Foucault finalmente descobrindo que a loucura é negativamente constitutiva da razão iluminista por meio de sua exclusão.

A exclusão da própria desrazão, concomitante à exclusão física dos loucos, é efetivamente o lado negro da valorização da razão na modernidade. Por esta razão, o título principal original da obra era *Loucura e Desrazão*. Foucault defende, com efeito, a recuperação da loucura, por meio de uma valorização de filósofos e artistas considerados loucos, como

Nietzsche, uma recuperação que Foucault pensa que as obras de tais homens já pressagiam.

b. Escritos sobre arte e literatura

Os escritos de Foucault sobre arte e literatura receberam relativamente pouca atenção, embora o trabalho de Foucault seja amplamente influente entre os estudiosos de arte e literatura. Certamente porque o trabalho de Foucault diretamente nessas áreas é relativamente menor e marginal em seu corpus. Ainda assim, Foucault escreveu vários breves comentários sobre artistas, incluindo Manet e Magritte, e mais substancialmente sobre literatura. Em 1963, Foucault escreveu um pequeno livro sobre o romancista Raymond Roussel, publicado em inglês como *A Morte e o Labirinto*, que é excepcional como o único livro de crítica literária ou artística de Foucault, e que o próprio Foucault nunca considerou de importância semelhante aos seus outros livros da década de 1960.

Ainda assim, a figura de Roussel oferece uma espécie de ponte entre *A História da Loucura* e a obra que Foucault fará agora, até porque Roussel é um escritor que poderia ser classificado como louco reabilitador na esfera literária. Roussel era um louco - excentricamente suicida - cujo trabalho consistia em fazer jogos com a linguagem segundo regras arbitrárias, mas com a máxima dedicação e seriedade, cujo objetivo era investigar a própria linguagem e sua relação com as coisas extralinguísticas. Este último tema é justamente o que vem a preocupar Foucault nos anos 1960, e também na forma de desvendar as regras da produção do discurso.

Apesar de o livro de Roussel ter sido o único que Foucault escreveu sobre literatura, ele escreveu ensaios literários ao longo da década de

1960. Escreveu diversos estudos de intelectuais literários franceses, como o "Prefácio à Transgressão" sobre a obra de Georges Bataille em relação à do Marquês de Sade, a "Prosa de Actaeon" sobre Pierre Klossowski, o "Pensamento do Fora" sobre Maurício Blanchot. Estas eram todas figuras que escreveram literatura ou escreveram sobre ela, mas também foram todos pensadores filosóficos, influenciados por Nietzsche e/ou Martin Heidegger: foi através de seu contemporâneo Blanchot, um heideggeriano, que Foucault chegou a Bataille e, portanto, a Nietzsche, que provou ser uma influência decisiva na obra de Foucault em vários pontos. Foucault também escreveu "A linguagem ao Infinito", sobre Sade e sua influência literária, e um artigo sobre Flaubert nessa época. Todas essas obras contribuem para um engajamento geral de Foucault com o tema da linguagem e sua relação com seu exterior, tema que é explorado com maior profundidade em suas monografias contemporâneas.

c. O nascimento da clínica

A principal obra de 1963 para Foucault foi a continuação de sua *História da Loucura*, intitulada *O nascimento da clínica: uma arqueologia da percepção médica*. *O Nascimento da Clínica* examina o surgimento da medicina moderna. Ela decorre da *História da Loucura* com bastante lógica: a análise da classificação psiquiátrica da loucura como doença é seguida de uma análise sobre o surgimento da própria medicina moderna. No entanto, este novo estudo é um trabalho consideravelmente mais modesto do que o outro, devido em grande parte a um aperto metodológico significativo. O prefácio de *O Nascimento da Clínica* propõe olhar para os discursos em seus próprios termos conforme eles ocorrem historicamente, sem a hermenêutica que tenta interpretá-los em sua relação com a realidade fundamental e o contexto histórico. Ou

seja, como diz Foucault, tratar os significantes sem referência ao significado, olhar a evolução da linguagem médica sem julgar as coisas a que ela supostamente se referia, ou seja, a doença.

O corpo principal do trabalho é um estudo histórico do surgimento da medicina clínica na época da revolução francesa, época em que a transformação das instituições sociais e os imperativos políticos se combinaram para produzir a medicina institucional moderna pela primeira vez. O fio condutor da obra é a noção de "olhar" médico: a medicina moderna é uma questão de observação atenta dos doentes, sem prejudicar as doenças que se possam encontrar, ao serviço das necessidades demográficas da sociedade. Há alguma tensão significativa entre a metodologia e o restante do livro, no entanto, com muito do que é falado no livro claramente não sendo significantes em si. O cumprimento da intenção anunciada no início de *O Nascimento da Clínica* encontra-se antes no livro seguinte de Foucault, *As Palavras e as Coisas*, publicado pela primeira vez em 1966.

d. A Ordem das Coisas

Com o subtítulo "Uma Arqueologia das Ciências Humanas", este livro pretende desvendar a história do que hoje chamamos de "ciências humanas". Esta é uma área obscura, de fato, certamente para os leitores de língua inglesa, que não estão acostumados a ver as disciplinas relevantes agrupadas dessa maneira. As ciências humanas não compreendem disciplinas acadêmicas convencionais; são antes um espaço interdisciplinar para a reflexão sobre o "homem" que é o sujeito do conhecimento científico mais *convencional*, tomado agora como um objeto, situado entre essas áreas mais convencionais e, claro, associando-se a disciplinas como

antropologia, história e, de fato, filosofia. As disciplinas identificadas como “ciências humanas” incluem psicologia, sociologia e história da cultura.

O esteio do livro não se preocupa, porém, com essa área restrita, mas com sua pré-história, no sentido dos discursos acadêmicos que antecederam sua própria existência. Ao lidar com eles, Foucault emprega um método certamente semelhante ao de seus trabalhos anteriores, mas agora mais deliberado, ou seja, o procedimento amplo de procurar o que na filosofia da ciência francesa é chamado de “rupturas epistêmicas”. Foucault não usa essa frase, que se originou com Gaston Bachelard, mas usa um neologismo ressonante, “episteme”. Ao usar esse termo, Foucault se refere ao conjunto estável de regras não ditas que regem o conhecimento, ele mesmo suscetível a rupturas históricas.

O livro acompanha duas grandes mudanças na *episteme ocidental*, sendo o primeiro no início da era “clássica” durante o século XVII, e o segundo no início da era moderna na virada do século XIX. Foucault não se preocupa aqui com o porquê dessas mudanças, apenas com o que aconteceu. Este então, é agora o trabalho que ele chama de “arqueologia”. No prefácio original de *A História da Loucura*, Foucault descreve o que está fazendo como a “arqueologia” da loucura. Essa noção, usada aqui aparentemente de forma improvisada, torna-se o nome do projeto de pesquisa de Foucault ao longo dos anos 1960. Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault volta a usar a palavra “arqueologia” apenas uma vez, mas desta vez no próprio subtítulo. Somente com *As palavras e as Coisas* a arqueologia se formula como metodologia.

Em *As palavras e as Coisas*, Foucault se preocupa apenas em analisar as transformações do discurso como tal, sem levar em consideração o contexto institucional concreto. A consideração desse contexto é agora deixada de lado até a década de 1970. Ele mostra que em cada uma das

disciplinas que examina, as precursoras da disciplina contemporânea de biologia, economia e linguística, as mesmas transformações gerais ocorrem mais ou menos ao mesmo tempo, abrangendo uma miríade de mudanças em um nível local que pode não parecer conectado a outro.

Antes da era clássica, Foucault argumenta, o conhecimento ocidental era uma massa bastante desorganizada de diferentes tipos de conhecimento (supersticioso, religioso, filosófico), sendo o trabalho da ciência observar todos os tipos de semelhanças entre as coisas. Com o advento da Idade Clássica, surgem claras distinções entre as disciplinas acadêmicas, parte de um entusiasmo geral pela categorização da informação. O objetivo nesta etapa é uma catalogação e categorização total e definitiva do que pode ser observado. A ciência está preocupada com visíveis superficiais, não procurando nada mais profundo. A linguagem é entendida simplesmente como representação transparente das coisas, de modo que a única preocupação com a linguagem é o trabalho de esclarecimento. Pela primeira vez, porém, há uma apreciação do papel reflexivo dos sujeitos na investigação que estão conduzindo - o próprio cientista é um objeto de investigação, um indivíduo concebido simultaneamente como sujeito e objeto. Então, a partir do início do século XIX, surge uma nova atenção à linguagem, e começa a busca exatamente pelo que está escondido de nossa visão, lógicas ocultas por trás do que podemos ver.

A essa tendência pertencem teorias tão diversas quanto a visão dialética da história, a psicanálise e a evolução darwiniana. Foucault critica todo esse pensamento como envolvendo uma divisão entre o que é "o Mesmo" e o que é "Outro", sendo este último geralmente excluído da investigação científica, focando o tempo todo no "homem" como um objeto privilegiado de investigação. Foucault finalmente argumenta, no

entanto, que há sinais do fim do "homem" como objeto de conhecimento, pois nosso pensamento, na forma das "contra ciências" da psicanálise e da etnologia, sonda áreas além do que pode ser entendido em termos do conceito de "cara". Vê-se, novamente, a valorização aqui de escritores loucos, como Roussel e Nietzsche: a tese histórico-filosófica de *A História da Loucura*, e seu projeto de recuperação da loucura, inscreve-se aqui em termos de produção de conhecimento.

e. A Arqueologia do Saber

Foucault seguiu a ordem das coisas com sua *Arqueologia do saber*, publicada em 1969. Nesta obra, Foucault tenta consolidar o método da arqueologia: é a única das grandes obras de Foucault que não compreende um estudo histórico e, portanto, sua obra mais teórica. É a obra mais influente de Foucault na crítica literária e em algumas outras áreas aplicadas.

Arqueologia, Foucault agora declara, significa abordar a linguagem de uma forma que não se refere a um sujeito que a transcende - embora ele reconheça que não foi suficientemente rigoroso a esse respeito no passado. Isso não quer dizer que Foucault esteja fazendo uma forte afirmação metafísica sobre a subjetividade, mas apenas que ele está propondo um modo de análise que subordina o papel do sujeito. Foucault, de fato, propõe suspender a aceitação não apenas da noção de um sujeito que produz o discurso, mas de todas as unidades discursivas geralmente aceitas, como o livro. Em vez disso, ele quer olhar apenas para o nível superficial do que é dito, em vez de tentar interpretar a linguagem em termos do que está por trás dela, seja aquele significado oculto, estruturas ou assuntos.

A sugestão de Foucault é olhar para a linguagem em termos de eventos linguísticos discretos, que ele chama de “declarações”, de modo a entender as inúmeras maneiras pelas quais as declarações se relacionam umas com as outras. O enunciado de Foucault não se define pelo conteúdo (um enunciado não é uma proposição), nem por sua simples materialidade (os sons produzidos, as marcas no papel). A especificidade de uma declaração é determinada tanto por tais propriedades intrínsecas quanto por suas relações extrínsecas, tanto pelo contexto quanto pelo conteúdo.

Foucault afirma a autonomia do discurso, que a linguagem tem um poder que não pode ser reduzido a outras coisas, seja à vontade do sujeito falante, seja às forças econômicas e sociais, por exemplo. Isso não quer dizer que as declarações existam independentemente da realidade extralinguística, no entanto, ou de “formações discursivas” maiores nas quais elas ocorrem. É o contrário. Com efeito, essas duas coisas precisam ser levadas em consideração nas análises de enunciados – a identidade do enunciado é condicionada tanto por sua relação com outros enunciados, com o discurso como tal e com a realidade, quanto por sua forma intrínseca. O enunciado é regido por um “sistema de seu funcionamento”, que Foucault chama de “arquivo”. A arqueologia é agora interpretada como a escavação do arquivo. É claro que isso inclui retroativamente muito do que Foucault tem feito o tempo todo.

Foucault seguiu esse trabalho com seu célebre ensaio de 1969, “O que é um autor?” (um tanto confuso porque muitas versões disso circulam, incluindo múltiplas traduções do original, e a própria tradução de Foucault foi entregue em inglês muitos anos depois), o que efetivamente conclui a série de escritos de Foucault sobre literatura na década de 1960. Este trabalho representa uma extensão na teoria literária do impulso por trás

da *Arqueologia*, com Foucault criticando sistematicamente a noção de autor e sugerindo que podemos ir além da atribuição de soberania transcendente ao sujeito em nossa compreensão do discurso, compreendendo o sujeito antes como uma função do discurso.

4. Genealogia

O período depois de maio de 1968 viu considerável agitação social na França, particularmente nas universidades, onde a revolta daquele mês havia começado. Foucault, voltando a essa atmosfera de uma Túnis também em ebulição política, politizou-se.

Seu trabalho rapidamente refletiu seu novo compromisso (a *Arqueologia* foi concluída no início de 1968, embora publicada no ano seguinte). Sua palestra inaugural no Collège de France em 1970, publicada em francês como *A Ordem do Discurso* (*L'ordre du discours* - está disponível em diversas traduções antológicas em inglês sob vários títulos, inclusive como um apêndice da edição americana de *A Arqueologia do Conhecimento*), representou uma tentativa de mover a análise do discurso que o preocupou durante a década de 1960 para um terreno mais político, fazendo perguntas agora sobre a produção institucional do discurso. Aqui, Foucault anuncia um novo projeto, que ele denomina "genealogia", embora Foucault nunca repudie o método arqueológico como tal.

"Genealogia" implica fazer o que Foucault chama de "história do presente". Uma genealogia é uma explicação de onde viemos: enquanto as genealogias de Foucault param bem antes do presente, seu propósito é nos contar como nossa situação atual se originou e é motivada por preocupações contemporâneas. Claro, pode-se argumentar que toda a história tem essas características, mas com a genealogia isso é intencional, e não uma questão de tendência inevitável. Pode-se dizer que algumas das

arqueologias de Foucault tiveram características semelhantes, mas seu propósito era olhar para as mudanças epistêmicas discretamente, em si mesmas, sem insistir nessa relevância prática. A palavra “genealogia” é extraída diretamente da *Genealogia da Moral de Nietzsche*: a genealogia é uma forma nietzschiana de história, embora bem mais meticulosamente histórica do que qualquer coisa que Nietzsche já tenha tentado.

a. Disciplinar e Punir

No início dos anos 1970, o envolvimento de Foucault com o movimento dos prisioneiros o levou a dar palestras por dois anos consecutivos sobre prisões no Collège de France, o que o levou a seu trabalho em 1975: *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. O subtítulo aqui faz referência a *O Nascimento da Clínica*, indicando alguma continuidade do projeto; ambos os títulos, por sua vez, fazem referência ao *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche.

Vigiar e Punir é um livro sobre o surgimento do sistema prisional. A conclusão do livro em relação a esse assunto é que a prisão é uma instituição cujo objetivo é produzir a criminalidade e a reincidência. O sistema engloba o movimento que reivindica a reforma dos presídios como parte integrante e permanente. Esta tese é um pouco obscurecida por uma figura particular do livro que atraiu muito mais atenção, a saber, o “panóptico” de Jeremy Bentham, um projeto para uma prisão na qual todas as ações de cada prisioneiro eram visíveis, o que influenciou muito a arquitetura penal do século XIX e, de fato, arquitetura institucional de forma mais geral, até o nível do planejamento da cidade. Embora Foucault seja frequentemente apresentado como um teórico do “panoptismo”, essa não é a afirmação central do livro.

O tema geral mais importante do livro é o da “disciplina” no sentido penal, uma forma histórica específica de poder que foi assumida pelo Estado com soldados profissionais no século XVII e amplamente difundida na sociedade, primeiro pela prisão panóptica, depois via divisão do trabalho na fábrica e educação universal. O objetivo da disciplina é produzir “corpos dóceis”, cujos movimentos individuais podem ser controlados e que, por sua vez, envolvem o monitoramento e o controle psicológico dos indivíduos, de fato, para Foucault, produz indivíduos como tais.

b. A Vontade de Saber

De fato, Foucault se concentrou tanto no conceito de poder que observou que produziu a análise das relações de poder em vez das genealogias que pretendia. Foucault começou a falar de poder logo que começou a fazer genealogia, em *A ordem do discurso*. Em *Vigiar e Punir* ele desenvolve uma noção de “poder-saber”, recombina a análise do epistêmico com a análise do político. O conhecimento agora para Foucault é incompreensível separado do poder, embora Foucault continue a insistir na relativa autonomia do discurso, introduzindo a noção de poder-saber precisamente como um substituto para a noção marxista de ideologia na qual o conhecimento é visto como distorcido pelo poder de classe; para Foucault, não há conhecimento puro fora do poder, mas o conhecimento também tem uma importância real e irreduzível para o poder.

Foucault esboça uma noção de poder em *Vigiar e punir*, mas sua concepção de poder é exposta prioritariamente apenas em uma obra publicada no ano seguinte, em 1976, o primeiro volume de sua *História da sexualidade*, com o título *Vontade de saber*. Este último é uma referência à *Vontade de Poder* de Nietzsche (este título original em francês é o da

atual edição em inglês da Penguin – a tradução em inglês publicada na América, no entanto, é intitulada simplesmente *A História da Sexualidade: Uma Introdução*).

A Vontade de Saber é uma obra extraordinariamente influente, talvez a mais influente de Foucault. A tese central do livro é que, ao contrário da percepção popular de que somos sexualmente reprimidos, toda a noção de repressão sexual é parte integrante de um imperativo geral para falarmos sobre sexo como nunca antes: a produção de comportamento é representada simplesmente como a liberação de tendências inatas.

O problema, diz Foucault, é que temos uma concepção negativa do poder, que nos leva a chamar de poder apenas o que proíbe, enquanto a produção do comportamento não é nada problematizada. Foucault afirma que toda a teoria política anterior encontrou-se presa a uma visão de poder propagada em conexão com a monarquia absoluta, e que nosso pensamento político não alcançou a Revolução Francesa, portanto, há hoje a necessidade de “cortar a cabeça de o rei” na teoria política.

O ponto de Foucault é que imaginamos o poder como algo que pode ser possuído por indivíduos, organizado piramidalmente, com uma pessoa no ápice, operando por meio de sanções negativas. Foucault argumenta que o poder é de fato mais amorfo e autônomo do que isso, e essencialmente relacional. Ou seja, o poder consiste principalmente não em algo que uma pessoa tem, mas sim é uma questão do que as pessoas fazem, subsistindo em nossas interações umas com as outras em primeira instância. Como tal, o poder é completamente onipresente nas redes sociais. Além disso, pode-se dizer grosseiramente que as pessoas são tanto produtos do poder quanto seus manejadores.

O poder tem, assim, uma relativa autonomia a propósito das pessoas, tal como estas a respeito delas: o poder tem lógicas estratégicas próprias,

surgindo das ações das pessoas numa rede de relações de poder. O sistema carcerário e o dispositivo da sexualidade são dois exemplos primordiais dessas estratégias de poder: não são construídos deliberadamente por ninguém ou mesmo por nenhuma classe, mas emergem de si mesmos, pode-se dizer grosseiramente, além disso, são tanto produtos do poder quanto seus manejadores.

Isso leva Foucault a uma análise da dinâmica histórica específica do poder. Ele introduz o conceito de "biopoder", que combina o poder disciplinar como discutido em *Vigiar e Punir*, com uma "biopolítica" que investe a vida das pessoas em um nível biológico, "fazendo-nos" viver de acordo com as normas, a fim de regular a humanidade no nível da população, mantendo em reserva a espada sangrenta da "tanatopolítica", agora exagerada em uma guerra industrial que mata milhões. Essa tese histórica específica é tratada com mais detalhes no artigo Foucault e Feminismo, na primeira seção. As preocupações de Foucault com a sexualidade, os corpos e as normas formam uma poderosa mistura que, através do trabalho de Judith Butler em particular, tem sido uma das principais influências no pensamento feminista contemporâneo, bem como influente em diversas áreas das ciências humanas e sociais.

c. Série de Palestras

Após suas palestras sobre as prisões, Foucault voltou por dois anos ao velho tema da psiquiatria institucional em obra que efetivamente faz uma ponte entre o tema (e a teoria) da genealogia das prisões e o da sexualidade. O primeiro deles, *Poder Psiquiátrico*, é uma continuação genealógica de *A História da Loucura*. A segunda, *Anormal*, está mais próxima de *A Vontade de Saber*: como o próprio título sugere, ela se

preocupa com a produção de normas, embora novamente não se afaste do contexto psiquiátrico.

No ano seguinte, 1976, Foucault lecionou sobre a genealogia do racismo em *A sociedade deve ser defendida*, que fornece um companheiro útil para *A Vontade de Saber*, e contém talvez a exposição mais clara dos pensamentos de Foucault sobre o biopoder. A publicação dessas séries de palestras e, *a fortiori*, das palestras que foram proferidas nos oito anos entre a publicação de *A Vontade de Saber* e a publicação no leito de morte dos próximos volumes de *A História da Sexualidade* estão transformando nossa imagem do pensamento posterior de Foucault.

5. Governamentalidade

A noção de biopolítica, como regulação das populações, trouxe o pensamento de Foucault para a questão do Estado. O trabalho de Foucault sobre o poder geralmente consistia em minimizar a importância do Estado na rede de relações de poder, mas agora ele começou a questioná-lo especificamente, por meio de uma genealogia do “governo”, primeiro em *Segurança, Território, População* e depois em sua genealogia do neoliberalismo, *O Nascimento da Biopolítica*. Foucault cunha aqui o termo “governamentalidade”, que tem um significado bastante variável.

A função da noção de governamentalidade é lançar o foco do pensamento sobre as sociedades contemporâneas para o governo como tal, como uma técnica, ao invés de focar no estado ou na economia. Bem antes da publicação dessas séries de palestras nos últimos anos, uma dessas palestras de *Segurança, Território, População*, tratando desse conceito e publicada em inglês como “Governamentalidade”, já havia se tornado a base para o que é efetivamente uma escola inteira de sociologia e teoria política.

Essa noção de governo toma as pesquisas de Foucault sobre o biopoder e as coloca em um plano mais humano, em uma tendência de afastamento do enquadramento da subjetividade que marcava a abordagem de Foucault até então. A noção de governo para Foucault, como a de poder, atravessa uma lacuna entre a arte de governar que hoje se costuma chamar de "governo" e a conduta pessoal, o chamado "governo de si". Os dois estão intimamente relacionados na medida em que, de uma maneira bastante aristotélica, governar os outros depende da relação de alguém consigo mesmo. Essa temática, de fato, leva Foucault precisamente na direção da ética grega antiga.

6. Ética

Os últimos anos de Foucault lecionando no Collège de France, no início dos anos 1980, viram a atenção de Foucault se mover das reflexões modernas sobre o governo, primeiro para o pensamento cristão, depois para o antigo. Foucault segue aqui a genealogia do governo, mas há outros fatores em jogo. Outro motivo dessa trajetória é o projeto da *História da Sexualidade*, para o qual Foucault achou necessário recuar cada vez mais no tempo para traçar as raízes do pensamento contemporâneo sobre o sexo.

No entanto, pode-se perguntar por que Foucault nunca achou necessário fazer isso com qualquer outra área, por exemplo, loucura, onde sem dúvida as raízes poderiam ser rastreadas mais longe. Outra razão para essa virada, então, nessa época, foi uma mudança de clima na academia francesa, onde, com a militância política dos anos 70 em suspenso, houve uma "virada para a ética" geral.

A produção máxima desse período foi o segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade*, escritos e publicados ao mesmo tempo,

constituindo-se de fato um esforço intelectual único. Esses volumes tratam da literatura sexual antiga, grega e depois romana. Eles carecem de grandes conclusões teóricas como as do primeiro volume. São estudos pacientes de textos primários e mais distantes do presente, tanto no sentido de lidar com material cronologicamente remoto quanto no sentido de sua relevância para nossas preocupações atuais, do que qualquer outro que Foucault já fez.

A relevância da análise histórica é particularmente pouco clara devido à ausência do quarto volume da *História da Sexualidade*. Foi parcialmente redigido, mas longe de estar completo e, portanto, não foi publicado e provavelmente assim permanecerá. Ao tratar da parte cristã da história da sexualidade, serve para ligar o segundo e terceiro volumes ao primeiro.

Os volumes existentes mapeiam as mudanças ocorridas no pensamento antigo sobre o sexo, entre o pensamento grego e o romano. Certamente há mudanças significativas ao longo dos mil anos de escritos antigos sobre sexo – uma atenção crescente sobre os indivíduos, por exemplo – mas, para os propósitos do presente, são as diferenças gerais entre as atitudes antigas e modernas que são mais instrutivas. Para os antigos, o sexo era consistentemente uma preocupação ética relativamente menor, simplesmente uma das muitas preocupações relevantes para a dieta e a saúde em geral.

O que Foucault extraiu do estudo desse material, que ele discutiu em relação ao presente principalmente em outros lugares além desses dois livros, é a noção de uma ética preocupada com a relação de alguém consigo mesmo. A autoconstituição é a problemática central da pesquisa de Foucault em seus últimos anos. Esse “cuidado de si” que Foucault manifestamente acha atraente, embora seja contundente com a

modalidade precisa que ele assume na sociedade patriarcal da Antiguidade, e expresse algum desejo de ressuscitar tal ética hoje, embora objete sobre a questão de saber se tal ressurreição é realmente possível. Assim, o objetivo para Foucault não é expor uma ética; são antes as novas possibilidades analíticas de focalizar a própria subjetividade, em vez de colocá-la entre parênteses como Foucault tendia a fazer anteriormente.

Foucault se interessa cada vez mais pelo modo como a subjetividade se constitui justamente pelo modo como os sujeitos se produzem por meio de uma relação com a verdade. Foucault agora proclama que seu trabalho sempre foi sobre a subjetividade. As áridas investigações dos anos 1960, embora preocupadas explicitamente com a verdade, sempre foram sobre a maneira como “o sujeito humano se encaixa em certos jogos de verdade”.

7. Referências e Leitura Adicional

Abaixo está uma lista de traduções para o inglês das obras de Foucault mencionadas acima, na ordem em que foram originalmente escritas. Os escritos mais curtos e as entrevistas de Foucault também são de extraordinário interesse, particularmente para os filósofos. Em francês, foram publicados em uma coleção quase completa, *Ditos e Escritos*, da Gallimard, tanto em quatro volumes quanto em dois volumes. Em inglês, porém, as obras mais curtas de Foucault estão espalhadas por muitas antologias sobrepostas, que mesmo entre si omitem muito do que é importante.

A série de antologias *Obras Essenciais* em três volumes, publicada pela Penguin e a Nova Imprensa e editada por Paul Rabinow (Vol. 1 Ética, vol. 2 Estética, vol. 3 Poder), é a mais próxima de uma coleção abrangente

em inglês, embora a antologia de volume único mais completa seja Foucault Live. Editado por Sylvère Lotringer. Nova York: Semiotext(e), 1996.

a. primário

- Doença mental e psicologia. Berkeley: University of California Press, 1987.
- A História da Loucura. Londres: Routledge, 2006.
- A Morte e o Labirinto. Londres: Continuum, 2004.
- Nascimento da Clínica. Londres: Routledge, 1989.
- A Ordem das Coisas. Londres: Tavistock, 1970.
- A Arqueologia do Saber. Nova York: Pantheon, 1972.
- Poder Psiquiátrico. Nova York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Disciplinar e Punir. Londres: Allen Lane, 1977.
- Anormal. Londres: Verso, 2003.
- A sociedade deve ser defendida. Nova York: Picador, 2003.
- Uma introdução. Vol. 1 de A História da Sexualidade. Nova York: Pantheon, 1978. Reimpresso como The Will to Knowledge, Londres: Penguin, 1998.
- Segurança, Território, População. Nova York: Picador, 2009.
- O Nascimento da Biopolítica. Nova York: Picador, 2010.

b. Secundário

- Timothy J. Armstrong (ed.). Michel Foucault: Filósofo. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.
 - Uma coleção particularmente boa de artigos sobre Foucault de seus contemporâneos.
- Giles Deleuze. Foucault. Trans. Seán Mão. Londres: Athlone, 1988.

- O melhor livro sobre a obra de Foucault, de quem o conheceu, embora previsivelmente idiossincrático.
- Gary Guting. A arqueologia da razão científica de Michel Foucault. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
 - O volume definitivo sobre o período arqueológico de Foucault e sobre Foucault e a filosofia da ciência.
- Gary Gutting (ed.). Companheiro de Cambridge para Foucault. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
 - Ensaos introdutórios brilhantes e abrangentes sobre aspectos do pensamento de Foucault.
- David Couzens Hoy (ed.). Foucault: um leitor crítico. Oxford: Blackwell, 1986.
- Marcos GE Kelly. A Filosofia Política de Michel Foucault. Nova York: Routledge, 2009.
 - Pelo aspecto político do pensamento de Foucault, a partir de uma perspectiva filosófica.
- David Macey. As Vidas de Michel Foucault. Londres: Hutchison, 1993.
 - Esta é a mais abrangente e sóbria das biografias disponíveis de Foucault.
- David Macey. Michel Foucault. Londres: Reaktion Books, 2004.
 - Uma biografia abreviada e legível de Foucault.
- Michael Mahon. A genealogia nietzscheana de Foucault: verdade, poder e sujeito. Albany: SUNY Press, 1992.
 - Um trabalho incisivamente filosófico sobre a influência de Nietzsche em Foucault.
- Jeremy Moss (ed.). The Later Foucault. Londres: Sage, 1998.
 - Sobre a obra tardia de Foucault.

- Barry Smart (ed.). Michel Foucault: Avaliações críticas (vários volumes). Londres: Routledge, 1995.

Informação sobre o autor

Mark Kelly

Middlesex University

Reino Unido

JACQUES DERRIDA

Jacques Derrida (1930-2004) foi um dos filósofos mais conhecidos do século XX. Ele também foi um dos mais prolíficos. Distanciando-se dos vários movimentos e tradições filosóficas que o precederam no cenário intelectual francês (fenomenologia, existencialismo e estruturalismo), ele desenvolveu uma estratégia chamada “desconstrução” em meados dos anos 1960. Embora não seja puramente negativa, a desconstrução está principalmente preocupada com algo equivalente a uma crítica da tradição filosófica ocidental. A desconstrução é geralmente apresentada por meio de uma análise de textos específicos. Ele procura expor, e depois subverter, as várias oposições binárias que sustentam nossas formas dominantes de pensar – presença/ausência, fala/escrita e assim por diante.

A desconstrução tem pelo menos dois aspectos: literário e filosófico. O aspecto literário diz respeito à interpretação textual, onde a invenção é essencial para encontrar significados alternativos ocultos no texto. O aspecto filosófico diz respeito ao alvo principal da desconstrução: a “metafísica da presença”, ou simplesmente metafísica. Partindo de um ponto de vista heideggeriano, Derrida argumenta que a metafísica afeta toda a filosofia a partir de Platão. A metafísica cria oposições dualistas e instala uma hierarquia que infelizmente privilegia um termo de cada dicotomia (presença antes da ausência, fala antes da escrita etc.).

A estratégia desconstrutiva é desmascarar essas formas de pensar muito sedimentadas, e opera sobre elas especialmente por meio de duas etapas – reverter as dicotomias e tentar corromper as próprias dicotomias. A estratégia também visa mostrar que existem indecidíveis, ou seja, algo que não pode se conformar a nenhum dos lados de uma dicotomia ou oposição. A indecidibilidade retorna em período posterior da reflexão de Derrida, quando é aplicada para revelar paradoxos

envolvidos em noções como dádiva ou hospitalidade, cujas condições de possibilidade são ao mesmo tempo suas condições de impossibilidade. Por causa disso, é indecidível se a doação autêntica ou a hospitalidade são possíveis ou impossíveis.

Nesse período, o fundador da desconstrução volta sua atenção para temas éticos. Em particular, o tema da responsabilidade para com o outro (por exemplo, Deus ou uma pessoa amada) leva Derrida a deixar a ideia de que a responsabilidade está associada a um comportamento público e racionalmente justificável por princípios gerais. Refletindo sobre os contos da tradição judaica, ele destaca a absoluta singularidade da responsabilidade para com o outro.

A desconstrução teve uma enorme influência na psicologia, teoria literária, estudos culturais, linguística, feminismo, sociologia e antropologia. Posicionado nos interstícios entre filosofia e não-filosofia (ou filosofia e literatura), não é difícil ver por que esse é o caso. O que se segue neste artigo, no entanto, é uma tentativa de trazer à tona o significado filosófico do pensamento de Derrida.

ÍNDICE

1. Vida e Obras
2. Estratégia desconstrutiva
 - a. Metafísica da Presença/Logocentrismo
3. Termos-chave do trabalho inicial
 - a. Elaboração de discursos
 - b. Escrita em arco
 - c. *Différance*
 - d. Vestígio
 - e. Suplemento

4. Tempo e Fenomenologia
5. Indecidibilidade
 - a. Decisão
6. O outro
 - a. Responsabilidade com o Outro
 - b. Totalmente Outro/Messiânico
7. Aporias Possíveis e Impossíveis
 - a. O presente
 - b. Hospitalidade
 - c. Perdão
 - d. Luto
8. Referências e Leituras Adicionais
 - a. Textos de Derrida (e suas abreviações)
 - b. Comentários selecionados

1. Vida e Obras

Em 1930, Derrida nasceu em uma família judia em Argel. Ele também nasceu em um ambiente de alguma discriminação. Na verdade, ele se retirou ou foi forçado a sair de pelo menos duas escolas durante sua infância simplesmente por ser judeu. Ele foi expulso de uma escola porque havia um limite de 7% para a população judaica, e mais tarde ele se retirou de outra escola por causa do anti-semitismo. Embora Derrida resista a qualquer compreensão reducionista de seu trabalho com base em sua vida biográfica, pode-se argumentar que esse tipo de experiência desempenhou um grande papel em sua insistência na importância do marginal e do outro em seu pensamento posterior.

Derrida foi duas vezes recusado a ocupar um cargo na prestigiosa *École Normale Supérieure* (onde Sartre, Simone de Beauvoir e

a maioria dos intelectuais e acadêmicos franceses começaram suas carreiras), mas acabou sendo aceito na instituição aos 19 anos. Argel para a França, e logo depois também começou a desempenhar um papel importante no jornal de esquerda *Tel Quel*.

O trabalho inicial de Derrida na filosofia foi em grande parte fenomenológico, e seu treinamento inicial como filósofo foi feito em grande parte pelas lentes de Husserl. Outras inspirações importantes em seu pensamento inicial incluem Nietzsche, Heidegger, Saussure, Levinas e Freud. Derrida reconhece sua dívida para com todos esses pensadores no desenvolvimento de sua abordagem dos textos, que veio a ser conhecida como "desconstrução".

Foi em 1967 que Derrida realmente chegou como um filósofo de importância mundial. Ele publicou três textos importantes (*Da Gramatologia*, *Escrita e Diferença*, e *Discurso e Fenômenos*). Todos esses trabalhos foram influentes por diferentes razões, mas é *De Gramatologia* que continua sendo seu trabalho mais famoso (é analisado com algum detalhe neste artigo). Em *De Gramatologia*, Derrida revela e depois mina a oposição discurso-escrita que ele argumenta ter sido um fator tão influente no pensamento ocidental. Sua preocupação com a linguagem neste texto é típica de grande parte de seus primeiros trabalhos, e desde a publicação desses e de outros textos importantes (incluindo *Disseminação*, *Glas*, *O Cartão Postal*, *Espectros de Marx*, *A Dádiva da Morte* e *Política da Amizade*), a desconstrução passou gradualmente de ocupar um papel importante na Europa continental para se tornar também um ator significativo no contexto filosófico anglo-americano. Isso é particularmente verdade nas áreas de crítica literária e estudos culturais, onde o método de análise textual da desconstrução inspirou teóricos como Paul de Man. Ele

também teve cargos de palestrante em várias universidades, em todo o mundo. Derrida morreu em 2004.

A desconstrução tem sido frequentemente objeto de alguma controvérsia. Quando Derrida recebeu um doutorado honorário em Cambridge em 1992, houve protestos de muitos filósofos "analíticos". Desde então, Derrida também teve muitos diálogos com filósofos como John Searle, nos quais a desconstrução foi duramente criticada, embora às vezes talvez injustamente. No entanto, o que fica claro com a antipatia de tais pensadores é que a desconstrução desafia a filosofia tradicional de várias maneiras importantes, e o restante deste artigo destacará por que isso acontece.

2. Estratégia desconstrutiva

Derrida, como muitos outros teóricos europeus contemporâneos, está preocupado em minar as tendências de oposição que se abateram sobre grande parte da tradição filosófica ocidental. De fato, os dualismos são a dieta básica da desconstrução, pois sem essas hierarquias e ordens de subordinação ela não teria onde intervir. A desconstrução é parasitária porque, em vez de adotar outra grande narrativa, ou teoria sobre a natureza do mundo em que participamos, ela se restringe a distorcer narrativas já existentes e a revelar as hierarquias dualistas que elas ocultam. Embora as alegações de Derrida de ser alguém que fala apenas à margem da filosofia possam ser contestadas, é importante levar essas alegações em consideração.

A desconstrução é, um tanto infame, a filosofia que não diz nada. Na medida em que se pode sugerir que as preocupações de Derrida são muitas vezes filosóficas, elas claramente não são fenomenológicas (ele nos

garante que sua obra deve ser lida especificamente contra Husserl, Sartre e Merleau-Ponty) e nem são ontológicas.

A desconstrução, e particularmente a desconstrução inicial, funciona por meio de análises sustentadas de textos específicos. Está comprometido com a análise rigorosa do significado literal de um texto, mas também em encontrar dentro desse significado, talvez nos cantos negligenciados do texto (incluindo as notas de rodapé), problemas internos que na verdade apontam para significados alternativos. A desconstrução deve, portanto, estabelecer uma metodologia que preste atenção a esses imperativos aparentemente contraditórios (igualdade e diferença) e uma leitura de qualquer texto derridiano só pode reafirmar esse duplo aspecto. Derrida fala do primeiro aspecto dessa estratégia desconstrutiva como sendo uma fidelidade e um “desejo de ser fiel aos temas e audácias de um pensamento” (WD 84).

Ao mesmo tempo, porém, a desconstrução também toma emprestado da concepção de Martin Heidegger de uma “recuperação destrutiva” e busca abrir textos para significados alternativos e geralmente reprimidos que residem pelo menos parcialmente fora da tradição metafísica (embora sempre também parcialmente prometidos a ela).

Esse aspecto mais violento e transgressor da desconstrução é ilustrado pela consistente exortação de Derrida a “inventar em sua própria linguagem se puder ou quiser ouvir a minha; invente se você pode ou quer dar a minha linguagem para ser entendida” (MO 57). Ao sugerir que uma interpretação fiel dele é aquela que vai além dele, Derrida instala a invenção como um aspecto vitalmente importante de qualquer leitura desconstrutiva. Ele é propenso a fazer sugestões enigmáticas como “vai lá onde você não pode ir, ao impossível, é de fato a única maneira de ir ou vir” (ON 75), e, em última análise, o mérito de uma leitura desconstrutiva

consiste nesse contato criativo com outro texto que não pode ser caracterizado nem como mera fidelidade nem como uma transgressão absoluta, mas que oscila entre essas demandas duais. O intrigante sobre a desconstrução, no entanto, é que, apesar do fato de que as próprias interpretações de Derrida de textos específicos são bastante radicais, muitas vezes é difícil identificar onde termina a exegese explicativa de um texto e onde começa o aspecto mais violento da desconstrução. Derrida está sempre relutante em impor designações de “meu texto”, “seu texto” de forma muito conspícua em seus textos. Isso em parte porque é até problemático falar de um “trabalho” de desconstrução, pois a desconstrução apenas destaca o que já foi revelado no próprio texto.

Esses são, é claro, temas amplamente refletidos por Derrida, e têm uma consequência imediata no nível metateórico. Na medida em que podemos nos referir aos próprios argumentos de Derrida, deve-se reconhecer que eles estão sempre entrelaçados com os argumentos de quem, ou o que quer que seja, ele procura desconstruir. Por exemplo, Derrida argumenta que sua crítica do momento husserliano “agora” é na verdade baseada em recursos dentro do próprio texto de Husserl que eliminam a autopresença que ele estava tentando assegurar (SP 64-66).

Se o ponto de Derrida é simplesmente que a fenomenologia de Husserl contém em si conclusões que Husserl não conseguiu reconhecer, Derrida parece ser capaz de repudiar qualquer posição transcendental ou ontológica. É por isso que ele argumenta que sua obra ocupa um lugar à margem da filosofia, *per se*.

A desconstrução afirma que em qualquer texto há inevitavelmente pontos de equívoco e “indecidibilidade” que traem qualquer significado estável que um autor possa tentar impor ao seu texto. O processo de escrita sempre revela o que foi suprimido, encobre o que foi revelado e,

mais geralmente, rompe as próprias oposições que se pensa que o sustentam. É por isso que a “filosofia” de Derrida é tão textualmente baseada e é também por isso que seus termos-chave estão sempre mudando, porque dependendo de quem ou o que ele está procurando desconstruir, esse ponto de equívoco sempre estará localizado em um lugar diferente.

Isso também garante que qualquer tentativa de descrever o que é desconstrução deve ser cuidadosa. Nada seria mais antitético à intenção declarada da desconstrução do que essa tentativa de defini-la através da questão decididamente metafísica “o que é desconstrução?”. Há uma paradoxalidade envolvida em tentar restringir a desconstrução a um propósito particular e abrangente (OG 19) quando ela se baseia no desejo de nos expor ao que é totalmente outro (*tout autre*) e para nos abrir a possibilidades alternativas. Às vezes, essa exegese correrá o risco de ignorar os muitos significados da desconstrução derridiana, e a diferença amplamente reconhecida entre o trabalho inicial e tardio de Derrida é apenas o exemplo mais óbvio das dificuldades envolvidas em sugerir “a desconstrução diz isso”, ou “a desconstrução proíbe aquilo”.

Dito isso, certas características definidoras da desconstrução podem ser notadas. Por exemplo, todo o empreendimento de Derrida baseia-se na convicção de que os dualismos estão irrevogavelmente presentes nos vários filósofos e artesãos que ele considera. Enquanto alguns filósofos argumentam que ele é um pouco redutor quando fala sobre a tradição filosófica ocidental, é sua compreensão dessa tradição que informa e fornece as ferramentas para uma resposta desconstrutiva. Por isso, vale a pena considerar brevemente o alvo da desconstrução derridiana – a metafísica da presença, ou um pouco como sinônimo, o logocentrismo.

a. Metafísica da Presença/Logocentrismo

Há muitos termos diferentes que Derrida emprega para descrever o que ele considera ser a(s) forma(s) fundamental(is) de pensar da tradição filosófica ocidental. Estes incluem: logocentrismo, falocentrismo e, talvez o mais famoso, a metafísica da presença, mas também muitas vezes simplesmente “metafísica”. Todos esses termos têm significados ligeiramente diferentes. O logocentrismo enfatiza o papel privilegiado que *logos*, ou discurso, foi atribuído na tradição ocidental. O falocentrismo aponta para o significado patriarcal desse privilégio. As referências duradouras de Derrida à metafísica da presença emprestam-se fortemente da obra de Heidegger. Heidegger insiste que a filosofia ocidental sempre privilegiou aquilo que *é*, ou o que aparece, e se esqueceu de prestar atenção à condição desse aparecimento. Em outras palavras, a presença em si é privilegiada, em vez daquilo que permite que a presença seja possível – e também impossível, para Derrida. Todos esses termos de difamação, no entanto, estão unidos sob a ampla rubrica do termo “metafísica”. O que, então, Derrida quer dizer com metafísica?

No “Posfácio” da *Limited Inc.*, Derrida sugere que a metafísica pode ser definida como: “O empreendimento de retornar ‘estrategicamente’, ‘idealmente’, a uma origem ou a uma prioridade tida como simples, intacta, normal, pura, padrão, autoidêntica, para então pensar em termos de derivação, complicação, deterioração. Todos os metafísicos, de Platão a Rousseau, Descartes a Husserl, procederam assim, concebendo o bem antes do mal, o positivo antes do negativo, o puro antes do impuro, o simples antes do complexo, o essencial antes do acidental, o imitado antes da imitação, etc. E este não é apenas um gesto metafísico entre outros, é a exigência metafísica, aquela que tem sido a mais constante, mais profunda e mais potente” (LI 236).

De acordo com Derrida então, a metafísica envolve a instalação de hierarquias e ordens de subordinação nos vários dualismos que ela encontra (M 195). Além disso, o pensamento metafísico prioriza a presença e a pureza em detrimento do contingente e do complicado, que são considerados meras aberrações que não são importantes para a análise filosófica. Basicamente, então, o pensamento metafísico sempre privilegia um lado de uma oposição e ignora ou marginaliza o termo alternativo dessa oposição.

Em outra tentativa de explicar o tratamento da desconstrução e o interesse por oposições, Derrida sugeriu que: "Uma oposição de conceitos metafísicos (fala/escrita, presença/ausência etc.) uma hierarquia e uma ordem de subordinação. A desconstrução não pode se limitar ou proceder imediatamente à neutralização: ela deve, por meio de um duplo gesto, de uma dupla ciência, de uma dupla escrita, praticar uma inversão da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. É somente com essa condição que a desconstrução fornecerá os meios de intervir no campo das oposições que critica" (M 195).

3. Termos-chave do trabalho inicial

Os termos de Derrida mudam em cada texto que ele escreve. Isso faz parte de sua estratégia desconstrutiva. Ele se concentra em temas ou palavras particulares em um texto, que por conta de sua ambiguidade minam a intenção mais explícita daquele texto. Não é possível abordar tudo isso (Derrida publicou cerca de 60 textos em inglês), então este artigo se concentrou em alguns dos termos e neologismos mais importantes de seu pensamento inicial. Ele aborda aspectos de seu pensamento posterior, mais baseado em temas.

a. Elaboração de discursos

A oposição mais proeminente com a qual o trabalho anterior de Derrida está preocupado é aquela entre fala e escrita. De acordo com Derrida, pensadores tão diferentes quanto Platão, Rousseau, Saussure e Lévi-Strauss, todos denegaram a palavra escrita e a fala valorizada, ao contrário, como algum tipo de puro condutor de significado. Seu argumento é que enquanto as palavras faladas são os símbolos da experiência mental, as palavras escritas são os símbolos daquele símbolo já existente. Como representações da fala, são duplamente derivativos e duplamente distantes de uma unidade com o próprio pensamento. Sem entrar em detalhes sobre as formas como esses pensadores se dispuseram a justificar esse tipo de oposição hierárquica, é importante lembrar que a primeira estratégia de desconstrução é reverter as oposições existentes. Em *Gramatologia* (talvez sua obra mais famosa), Derrida tenta, portanto, ilustrar que a estrutura da escrita e da gramatologia são mais importantes e até “mais antigas” do que a estrutura supostamente pura da presença-para-si que se caracteriza como típica da fala.

Por exemplo, em um capítulo inteiro de seu *Curso de Linguística Geral*, Ferdinand de Saussure tenta restringir a ciência da linguística apenas à palavra fonética e audível (24). No curso de sua investigação, Saussure chega a argumentar que “língua e escrita são dois sistemas distintos de signos: o segundo existe com o único propósito de representar o primeiro”. A linguagem, insiste Saussure, tem uma tradição oral independente da escrita, e é essa independência que torna possível uma ciência pura da fala.

Derrida discorda veementemente dessa hierarquia e, em vez disso, argumenta que tudo o que pode ser reivindicado da escrita – por exemplo, que é derivado e meramente se refere a outros signos – é

igualmente verdadeiro para a fala. Mas, além de criticar tal posição por certos pressupostos injustificáveis, incluindo a ideia de que somos autoidênticos a nós mesmos ao 'ouvir' a nós mesmos pensar, Derrida também explicita a maneira pela qual tal hierarquia se torna insustentável a partir do próprio texto de Saussure.

Mais notoriamente, Saussure é o proponente da tese que é comumente referida como "a arbitrariedade do signo", e isso afirma, para simplificar consideravelmente, que o significante não tem nenhuma relação necessária com o que é significado. Saussure tira inúmeras consequências dessa posição, mas, como Derrida aponta, essa noção de arbitrariedade e de "instituições desmotivadas" de signos pareceria negar a possibilidade de qualquer ligação natural (OG 44). Afinal, se o signo é arbitrário e evita qualquer referência fundacional à realidade, parece que um certo tipo de signo (isto é, o falado) não poderia ser mais natural que outro (isto é, o escrito). No entanto, é precisamente nesta ideia de uma ligação natural que Saussure se baseia para argumentar a favor do nosso "vínculo natural" com o som (25), e sua sugestão de que os sons estão mais intimamente relacionados aos nossos pensamentos do que a palavra escrita, portanto, vai contra seu princípio fundamental sobre a arbitrariedade do sinal.

b. Escrita em arco

Em *Gramatologia* e em outros lugares, Derrida argumenta que a significação, amplamente concebida, sempre se refere a outros signos, e que nunca se pode chegar a um signo que se refira apenas a si mesmo. Ele sugere que "a escrita não é signo de signo, a não ser que se diga de todos os signos, o que seria mais profundamente verdadeiro" (OG 43), e esse processo de referência infinita, de nunca chegar ao próprio sentido, é a noção de "escrita" que ele quer enfatizar.

Não se trata de uma escrita concebida de maneira restrita, como uma inscrição literal em uma página, mas o que ele chama de “arque-escrita”. A arque-escrita refere-se a uma noção mais generalizada de escrita que insiste em que a brecha que o escrito introduz entre o que se pretende transmitir e o que de fato é veiculado é típica de uma brecha originária que aflige tudo o que se deseja manter sacrossanto,

Essa brecha originária a que se refere a arque-escrita pode ser separada para revelar duas afirmações sobre a diferença espacial e a postergação temporal. Para explicar a primeira dessas afirmações, a ênfase de Derrida sobre como a escrita difere de si mesma é simplesmente sugerir que a escrita, e por extensão toda repetição, é dividida (diferida) pela ausência que a torna necessária. Um exemplo disso pode ser que escrevemos algo porque podemos esquecer em breve, ou para comunicar algo a alguém que não está conosco. Segundo Derrida, toda escrita, para ser o que é, deve poder funcionar na ausência de todo destinatário empiricamente determinado (M 375). Derrida também considera o diferimento típico do escrito e isso é para reforçar que o sentido de um determinado texto nunca está presente, nunca inteiramente capturado pela tentativa de um crítico de identificá-lo.

O significado de um texto está constantemente sujeito aos caprichos do futuro, mas quando esse chamado futuro é em si “presente” (se tentarmos circunscrever o futuro por referência a uma data ou evento específico), seu significado também não é realizado, mas sujeito a mais um futuro que também nunca pode estar presente. A chave de um texto nunca está presente nem mesmo para o próprio autor, pois o escrito sempre adia seu significado. Como consequência, não podemos simplesmente pedir a Derrida que explique exatamente o que ele quis dizer ao propor aquele sentimento enigmático que foi traduzido como “não há nada fora do texto”

(OG 158). Quaisquer palavras explicativas que Derrida possa oferecer exigiriam mais explicações. [Dito isto, é preciso enfatizar que o ponto de Derrida não é tanto que tudo é simplesmente semiótico ou linguístico - pois isso é algo que ele explicitamente nega - mas que os processos de diferir e diferir encontrados na representação linguística são sintomáticos de uma situação mais geral que aflige tudo, inclusive o corpo e o perceptivo].

Assim, a noção mais generalizada de escrita de Derrida, arche-escritura, refere-se ao modo pelo qual o escrito só é possível por conta desse adiamento "originário" do significado que garante que o significado nunca possa estar definitivamente presente. Em conjunto com o aspecto diferente que já o vimos associar, e depois se estender além dos limites tradicionais da escrita, ele descreverá esses dois processos sobrepostos por meio do mais famoso dos neologismos: incluindo o corpo e o perceptivo]. Assim, a noção mais generalizada de escrita de Derrida, arche-escritura, refere-se ao modo pelo qual o escrito só é possível por conta desse adiamento "originário" do significado que garante que o significado nunca possa estar definitivamente presente.

Em conjunto com o aspecto diferente que já o vimos associar, e depois se estender além dos limites tradicionais da escrita, ele descreverá esses dois processos sobrepostos por meio do mais famoso dos neologismos: incluindo o corpo e o perceptivo]. Assim, a noção mais generalizada de escrita de Derrida, arche-escritura, refere-se ao modo pelo qual o escrito só é possível por conta desse adiamento "originário" do significado que garante que o significado nunca possa estar definitivamente presente. Em conjunto com o aspecto diferente que já o vimos associar, e depois se estender além dos limites tradicionais da

escrita, ele descreverá esses dois processos sobrepostos por meio do mais famoso dos neologismos: *différance*.

c. diferença

Différance é uma tentativa de conjugar os diferentes e diferidos aspectos envolvidos na arque-escrita em um termo que joga com a distinção entre o audível e o escrito. Afinal, o que diferencia *différance* e *différence* é inaudível, e isso significa que distingui-los realmente requer o escrito. Isso problematiza esforços como o de Saussure, que, além de tentar manter a fala e a escrita separadas, também sugere que a escrita é um acréscimo quase desnecessário à fala. Em resposta a tal afirmação, Derrida pode simplesmente apontar que há muitas vezes, e talvez até sempre, esse tipo de ambiguidade na palavra falada – *diferença* em relação à *diferença* – que exige referência ao escrito. Se a palavra falada exige que a escrita funcione adequadamente, então a própria falada está sempre à distância de qualquer suposta clareza de consciência. É essa ruptura originária que Derrida associa aos termos *arche-writing* e *différance*.

É claro que a *différance* não pode ser definida exhaustivamente, e isso se deve em grande parte à insistência de Derrida de que não é “nem uma palavra, nem um conceito”, bem como o fato de que o significado do termo muda dependendo do contexto particular no qual ele é inserido e está sendo empregado. Por ora, porém, basta sugerir que, segundo Derrida, a *différance* é típica do que está envolvido na arquiescrita e dessa noção generalizada de escrita que rompe toda a lógica do signo (OG 7). A convicção generalizada de que o signo representa literalmente algo que, mesmo que não esteja realmente presente, poderia estar potencialmente presente, é impossibilitada pela arquiescrita, que insiste em que os signos

sempre se referem a ainda mais signos *ad infinitum*., e que não há referência ou fundamento último. Essa inversão do termo subordinado de uma oposição realiza a primeira das intenções estratégicas duais da desconstrução.

Ao invés de ser criticado por ser derivativo ou secundário, para Derrida, a escrita, ou pelo menos os processos que caracterizam a escrita (ou seja, a *différance* e a *arche-escrita*), são onipresentes. Assim como um pedaço de escrita não tem um sujeito auto-presente para explicar o que cada palavra em particular significa (e isso garante que o que está escrito deve escapar parcialmente à tentativa de qualquer indivíduo de controlá-lo), isso é igualmente típico do falado. Utilizando a mesma estrutura de repetição, nada garante que outra pessoa dote as palavras que uso com o significado particular que lhes atribuo. Mesmo a concepção de um monólogo interno e a ideia de que podemos “ouvir” intimamente nossos próprios pensamentos de forma não contingente é equivocada, pois ignora a forma como a *arquiescrita* privilegia a diferença e uma não coincidência consigo mesmo (SP 60 -70).

d. Vestígio

A este respeito, é preciso assinalar que todas as inversões da desconstrução (incluindo a *arquiescrita*) são em parte capturadas pelo edifício que pretendem derrubar. Para Derrida, “habita-se sempre, e ainda mais quando não se suspeita disso” (OG 24), e é importante reconhecer que a mera inversão de uma oposição metafísica existente pode não desafiar também a estrutura governante e os pressupostos que são tentando ser revertido (WD 280). A desconstrução, portanto, não pode se contentar em meramente priorizar a escrita sobre a fala, mas também deve

realizar o segundo aspecto principal das estratégias duais da desconstrução, que é corromper e contaminar a própria oposição.

Derrida deve destacar que as categorias que sustentam e salvaguardam qualquer dualismo já estão sempre rompidas e deslocadas. Para efetuar este segundo aspecto das intenções estratégicas da desconstrução, Derrida geralmente cunha um novo termo, ou retrabalha um antigo, para romper permanentemente a estrutura na qual ele interveio – exemplos disso incluem sua discussão do *pharmakon* em Platão (droga ou tintura, salutar ou maléfico), e o suplemento em Rousseau, que será considerado no final desta seção.

Para colocar o problema em termos ligeiramente diferentes, o argumento de Derrida é que, ao examinar uma oposição binária, a desconstrução consegue expor um rastro. Este não é um traço das oposições que desde então foram desconstruídas – ao contrário, o traço é uma ruptura dentro da metafísica, um padrão de incongruências onde o metafísico se choca com o não-metafísico, que é trabalho da desconstrução justapor da melhor maneira possível. O traço não aparece como tal (OG 65), mas a lógica de seu percurso em um texto pode ser mimada por uma intervenção desconstrutiva e, portanto, trazida à tona.

e. Suplemento

A lógica do suplemento também é um aspecto importante de *Of Grammatology*. Suplemento é algo que, supostamente secundariamente, vem servir de auxílio a algo “original” ou “natural”. A própria escrita é um exemplo dessa estrutura, pois, como aponta Derrida, “se a suplementaridade é um processo necessariamente indefinido, a escrita é o suplemento *por excelência*, pois se propõe como suplemento do suplemento, signo de signo, substituindo uma fala já significativa” (OG

281). Outro exemplo do suplemento pode ser a masturbação, como sugere Derrida (OG 153), ou mesmo o uso de precauções anticoncepcionais. O que é notável em ambos os exemplos é uma ambiguidade que garante que o que é suplementar possa sempre ser interpretado de duas maneiras. Por exemplo, o uso de precauções de controle de natalidade em nossa sociedade pode ser interpretado como sugerindo que nosso caminho natural está faltando e que a pílula anticoncepcional, ou preservativo, etc., portanto, substitui uma falha na natureza. Por outro lado, também pode-se argumentar que tais precauções apenas acrescentam e enriquecem nosso caminho natural.

É sempre ambíguo, ou mais precisamente “indecidível”, se o suplemento se soma e “é uma plenitude enriquecendo outra plenitude, a medida mais plena da presença”, ou se “o suplemento se completa... acrescenta apenas para substituir... representa e faz uma imagem... seu lugar é atribuído na estrutura pela marca de um vazio” (OG 144). Em última análise, Derrida sugere que o suplemento é ambas as coisas, acréscimo e substituição (OG 200), o que significa que o suplemento “não é mais um significado que um significante, um representante que uma presença, uma escrita que uma fala” (OG 315).

Esta não é apenas uma sugestão retórica que não tem significado concreto na desconstrução. De fato, enquanto Rousseau constantemente lamenta a frequência de sua “masturbação” em seu livro, *As Confissões*, Derrida argumenta que “nunca foi possível desejar a presença “em pessoa”, antes desse jogo de substituição e da experiência simbólica de autoafetividade” (OG 154).

Com isso, Derrida quer dizer que essa masturbação suplementar que “joga” entre presença e ausência (por exemplo, a imagem da Teresa ausente que é evocada por Rousseau) é aquela que nos permite conceber

estar presente e realizado nas relações sexuais com outro em tudo. Em certo sentido, a masturbação é “originária” e, segundo Derrida, essa situação se aplica a todas as relações sexuais. Todas as relações eróticas têm seu próprio aspecto suplementar em que nunca estamos presentes a algum “sentido” efêmero das relações sexuais, mas sempre envolvidos em alguma forma de representação. Mesmo que isso não assuma literalmente a forma de imaginar outro no lugar de, ou complementar a “presença” que está atualmente conosco, e mesmo que não estejamos sempre desempenhando certo papel, ou fingindo certos prazeres, para Derrida, tais representações e imagens são as próprias condições do desejo e do gozo.

4. Tempo e Fenomenologia

Derrida teve uma longa e complicada associação com a fenomenologia durante toda a sua carreira, incluindo relações ambíguas com Husserl e Heidegger, e algo mais próximo de uma fidelidade sustentada com Lévinas. Apesar dessa complexidade, dois aspectos principais do pensamento de Derrida sobre a fenomenologia permanecem claros. Em primeiro lugar, ele pensa que a ênfase fenomenológica sobre o imediatismo da experiência é a nova ilusão transcendental e, em segundo lugar, ele argumenta que, apesar de suas melhores intenções, a fenomenologia não pode ser outra coisa senão uma metafísica (SP 75, 104). Nesse contexto, Derrida define a metafísica como a ciência da presença, pois para ele (como para Heidegger), toda metafísica privilegia a presença, ou aquilo que é. Embora sejam apresentadas esquematicamente aqui, essas afirmações inter-relacionadas constituem os principais argumentos de Derrida contra a fenomenologia.

Segundo Derrida, a fenomenologia é uma metafísica da presença porque involuntariamente se apoia na noção de uma autopresença indivisível ou, no caso de Husserl, na possibilidade de uma exata adequação interna a si mesmo (SP 66-8). Em vários textos, Derrida contesta essa valorização de uma subjetividade indivisa, bem como a primazia que tal posição confere ao "agora", ou a algum outro tipo de imediatismo temporal. Por exemplo, em *Fala e Fenômenos*, Derrida argumenta que se um momento "agora" é concebido como se esgotando nessa experiência, ele não poderia realmente ser experimentado, pois não haveria nada contra o que se justapor para iluminar esse mesmo "agora". Em vez disso, Derrida quer revelar que cada ponto chamado "presente", ou "agora", está sempre comprometido por um traço, ou um resíduo de uma experiência anterior, que nos impede de estar em um "agora"autocontido. momento (SP 68).

A fenomenologia é, portanto, vista como uma busca nostálgica do impossível: isto é, coincidindo consigo mesmo em uma espontaneidade imediata e pré-reflexiva. Seguindo essa refutação da temporalidade husserliana, Derrida observa que "em última análise, o que está em jogo é... o privilégio do presente atual, o agora" (SP 62-3). Em vez de enfatizar a presença de um sujeito para si (o chamado presente vivo), Derrida utiliza estrategicamente uma concepção de tempo que enfatiza o adiamento. John Caputo expressa sucintamente o ponto de Derrida quando afirma que as críticas de Derrida à temporalidade husserliana em *Fala e Fenômenos* envolvem uma tentativa de transmitir que: "O que realmente está acontecendo nas coisas, o que realmente está acontecendo, está sempre "por vir". Toda vez que você tenta estabilizar o sentido de uma coisa, tenta fixá-la em sua posição missionária, a própria coisa, se é que há alguma coisa nela, escapa" (cf. SP 104, Caputo DN 31).

Para colocar o ponto de Derrida de forma simplista, pode-se sugerir que o significado de um determinado objeto, ou uma determinada palavra, nunca é estável, mas sempre em processo de mudança (por exemplo, a disseminação de significado pela qual a desconstrução se tornou notória). Além disso, o significado dessa mudança passada só pode ser apreciado a partir do futuro e, é claro, esse “futuro” está implicado em um processo semelhante de transformação, caso seja capaz de se tornar “presente”. O futuro a que Derrida se refere não é, portanto, apenas um futuro que se tornará presente, mas o futuro que torna possível e também impossível toda “presença”. Para Derrida, não pode haver presença-para-si, ou identidade autocontida, porque a “natureza” de nossa existência temporal é que esse tipo de experiência nos iluda. Nosso modo de ser predominante é o que ele eventualmente chamará de messiânico em que a experiência é sobre a espera, ou mais apropriadamente, a experiência é apenas quando é adiada. A obra de Derrida oferece muitas contribuições temporais importantes dessa variedade quase transcendental.

5. Indecidibilidade

Em sua primeira e mais famosa instanciação, a indecidibilidade é uma das tentativas mais importantes de Derrida de perturbar os dualismos, ou mais precisamente, de revelar como eles já estão sempre perturbados. Um indecível, e há muitos deles em desconstrução (ex. fantasma, *pharmakon*, hímen, etc.), é algo que não pode se conformar a nenhuma das polaridades de uma dicotomia (ex. presente/ausente, cura/veneno, e dentro/fora). nos exemplos anteriores). Por exemplo, a figura de um fantasma não parece nem presente nem ausente, ou alternativamente está presente e ausente ao mesmo tempo (SM).

No entanto, Derrida tem uma tendência recorrente de ressuscitar termos em diferentes contextos, e o termo indecidibilidade também retorna em desconstrução posterior. De fato, para complicar as coisas, a indecidibilidade retorna em duas formas discerníveis. Em seu trabalho recente, Derrida frequentemente insiste que a condição de possibilidade de luto, doação, perdão e hospitalidade, para citar alguns de seus exemplos mais famosos, é ao mesmo tempo também a condição de sua impossibilidade. Em suas explorações dessas aporias “possíveis-impossíveis”, torna-se indecidível se a doação genuína, por exemplo, é um ideal possível ou impossível.

a. Decisão

A filosofia posterior de Derrida também é unida por sua análise de um tipo semelhante de indecidibilidade que está envolvido no próprio conceito de decisão. A este respeito, Derrida regularmente sugere que uma decisão não pode ser sábia, ou colocada de forma ainda mais provocativa, que o instante da decisão deve ser realmente louco (DPJ 26, GD 65). Baseando-se em Kierkegaard, Derrida nos diz que uma decisão requer um salto indecidível além de todos os preparativos anteriores para essa decisão (GD 77), e segundo ele, isso se aplica a todas as decisões e não apenas àquelas relativas à conversão à fé religiosa que preocupa Kierkegaard. Para colocar o problema de maneira inversa, pode-se sugerir que, para Derrida, todas as decisões são uma fé e uma fé tênue, já que, se a fé e a decisão não fossem tênues, elas deixariam de ser uma fé ou uma decisão. cf. GD 80).

Essa descrição da decisão como um momento de loucura que deve ir além da racionalidade e do raciocínio calculista pode parecer paradoxal, mas pode-se concordar que uma decisão requer um “salto de fé” além da

soma total dos fatos. Muitos de nós, sem dúvida, são sufocados pela dificuldade de tomar decisões, e esse fato psicológico ajuda e, para seus detratores, também estimula a discussão de Derrida sobre a decisão, tal como aparece em textos como *O dom da morte*, *Desconstrução e Possibilidade de justiça*, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, e *Política de amizade*.

Em *Adeus a Emmanuel Lévinas*, Derrida defende que uma decisão deve sempre retornar ao outro, mesmo que seja o outro “dentro” do sujeito, e contesta que uma iniciativa que permanecesse pura e simplesmente “minha” ainda seria uma decisão (AEL 23-4). Uma teoria do sujeito é incapaz de dar conta da menor decisão (PF 68-9), pois, como ele retoricamente pergunta, “não estaríamos justificados em ver aqui o desdobramento de uma imanência egológica, o desdobramento autônomo e automático de predicados ou possibilidades próprias de um sujeito, sem a ruptura dilacerante que deve ocorrer em toda decisão que chamamos de livre?” (AEL 24). Em outras palavras, se uma decisão é considerada simplesmente como resultado de certos atributos de caráter, então não seria genuinamente uma decisão.

Derrida está, portanto, mais uma vez insistindo na necessidade de um salto além do raciocínio calculista, e além dos recursos de algum assunto autocontido refletindo sobre o assunto em questão. Uma decisão deve invocar o que está fora do controle do sujeito. Se uma decisão é um exemplo de um conceito que é simultaneamente impossível dentro de sua própria lógica interna e ainda assim necessário, então nossa reticência em decidir não é apenas filosoficamente convincente, mas talvez até privilegiada. De fato, o trabalho de Derrida tem sido descrito como uma “filosofia da hesitação”, e seu mais famoso neologismo, *différance*, enfatiza explicitamente o adiamento, com toda a procrastinação que esse termo implica.

Além disso, em seu ensaio inicial "Violência e Metafísica", Derrida também sugere que uma leitura desconstrutiva bem-sucedida está condicionada à suspensão da escolha: à hesitação entre a abertura ética e a totalidade logocêntrica (WD 84). Embora Derrida tenha sugerido que está relutante em usar o termo "ética" por causa de associações logocêntricas, somos levados a concluir que o comportamento "ético" (na falta de uma palavra melhor) é um produto de adiamento e de estar sempre aberto possibilidades, em vez de tomar uma posição definitiva. O problema da indecidibilidade também é evidente em textos mais recentes, incluindo *O presente da morte*.

Neste texto, Derrida parece apoiar o sacrifício de uma certa noção de ética e universalidade por uma concepção de singularidade radical não muito diferente daquela evidenciada pelo sacrifício "hiperético" que Abraão faz de seu filho no Monte Moriah, de acordo com ambos os Religiões judaicas e cristãs igualmente (GD 71). Para representar mais precisamente a posição de Derrida, a verdadeira responsabilidade consiste em oscilar entre as demandas daquilo que é totalmente outro (no caso de Abraão, Deus, mas também qualquer outro em particular) e as demandas mais gerais de uma comunidade. A responsabilidade é suportar esta prova da decisão indecidível, onde atender ao chamado de um determinado outro exigirá inevitavelmente um distanciamento dos "outros outros" e de suas necessidades comunais. Qualquer que seja a decisão que se tome, de acordo com Derrida, ela nunca pode ser totalmente justificada (GD 70). É claro que a ênfase de Derrida na indecidibilidade inerente a toda tomada de decisão não quer transmitir inatividade ou um quietismo de desespero, e ele insistiu que a loucura da decisão também exige urgência e precipitação (DPJ 25-8). No entanto, o que se sofre é

descrito como a “prova da indecidibilidade” (LI 210) e o que está envolvido em suportar essa prova parece ser um ser relativamente angustiado.

Em entrevista a Richard Beardsworth, Derrida caracteriza o problema da indecidibilidade da seguinte forma: “Por mais cuidadoso que seja na elaboração teórica de uma decisão, o instante da decisão, para que haja uma decisão, deve ser heterogêneo ao acúmulo de conhecimento. Caso contrário, não há responsabilidade. Neste sentido, não só quem toma a decisão não deve saber tudo... a decisão, se há de haver, deve avançar para um futuro que não se conhece, que não se pode antecipar” (NM 37).

Essa sugestão de que a decisão não pode antecipar o futuro é, sem dúvida, um tanto contra-intuitiva, mas a rejeição da antecipação por Derrida não é apenas uma rejeição da ideia tradicional de decidir com base na ponderação e na representação interna de certas opções. Ao sugerir que a antecipação não é possível, ele pretende fazer o ponto mais geral de que, não importa como possamos antecipar, qualquer decisão deve sempre romper essas estruturas antecipatórias. Uma decisão deve ser fundamentalmente diferente de qualquer preparação anterior para ela. Como sugere Derrida em *Política da Amizade*, a decisão deve “surpreender a própria subjetividade do sujeito” (PF 68), e é nesse salto para longe do raciocínio calculativo que Derrida argumenta que consiste a responsabilidade (PF 69).

6. O Outro

a. Responsabilidade com o Outro

Talvez o aspecto mais óbvio da filosofia posterior de Derrida seja sua defesa do *tout autre*, o totalmente outro, e *A Dádiva da Morte* será nosso foco principal ao explicar o que essa exaltação do totalmente outro pode significar. Qualquer tentativa de resumir este texto curto, mas difícil, teria

que envolver o reconhecimento de uma certa incomensurabilidade entre o particular e o universal, e as exigências duais impostas a quem pretendesse se comportar com responsabilidade.

Para Derrida, o paradoxo do comportamento responsável significa que há sempre uma questão de ser responsável perante um outro singular (por exemplo, um ente querido, Deus, etc.), mas também sempre nos remetem à nossa responsabilidade para com os outros em geral e para com o que compartilhamos com eles. Derrida insiste que esse tipo de aporia, ou problema, é muitas vezes ignorado pelos “cavaleiros da responsabilidade” que presumem essa responsabilização e responsabilidade em todos os aspectos da vida – seja culpa perante a lei humana, ou mesmo antes da vontade divina de Deus – é facilmente estabelecida (GD 85). Essas são as mesmas pessoas que insistem que diretrizes éticas concretas devem ser fornecidas por qualquer filósofo que se preze (GD 67) e que ignoram as dificuldades envolvidas em uma noção como responsabilidade, que exige algo importantemente diferente de apenas se comportar com obediência (GD 67). DG 63).

A exploração de Derrida da estranha e paradoxal responsabilidade de Abraão perante as exigências de Deus, que consiste em sacrificar seu único filho Isaac, mas também em trair a ordem ética por meio de seu silêncio sobre esse ato (GD 57-60), visa problematizar esse tipo de preocupação ética que situa exclusivamente a responsabilidade no reino da generalidade. Em alguns lugares, Derrida chega a sugerir que essa noção mais comum de responsabilidade, que insiste em que se deve se comportar de acordo com um princípio geral que é capaz de ser racionalmente validado e justificado na esfera pública (GD 60), deve ser substituído por algo mais próximo de uma individualidade abraâmica, onde as demandas de um outro singular (por exemplo, Deus) são

significativamente distintas das demandas éticas de nossa sociedade (GD 61, 66).

Derrida se equivoca quanto ao quanto ele quer endossar tal concepção de responsabilidade, e também sobre toda a questão de saber se a vontade de matar de Abraão é um ato de fé, ou simplesmente uma transgressão imperdoável. Como ele diz, "Abraão é ao mesmo tempo o mais moral e o mais imoral, o mais responsável e o mais irresponsável" (GD 72). Esse equívoco é, é claro, um traço definidor da desconstrução, que tem sido criticado e elogiado de várias maneiras por essa recusa em propor qualquer coisa que a tradição possa considerar uma tese. No entanto, é relativamente claro que em *O presente da morte*, Derrida pretende nos libertar da suposição comum de que a responsabilidade deve ser associada a um comportamento que esteja de acordo com princípios gerais capazes de justificação na esfera pública (isto é, o liberalismo).

Em oposição a tal relato, ele enfatiza a "singularidade radical" das exigências colocadas a Abraão por Deus (GD 60, 68, 79) e aquelas que podem ser colocadas sobre nós por nossos próprios entes queridos. A ética, com sua dependência da generalidade, deve ser continuamente sacrificada como um aspecto inevitável da condição humana e sua exigência aporética de decidir (GD 70). Como aponta Derrida, ao escrever sobre uma causa específica em vez de outra, ao seguir uma profissão em detrimento de outra, ao passar mais tempo com a família do que no trabalho, inevitavelmente ignoramos os "outros outros" (GD 69), e isso é uma condição de toda e qualquer existência. Ele argumenta que: "Não posso responder ao chamado, ao pedido, à obrigação, ou mesmo ao amor do outro, sem sacrificar o outro outro, os outros outros" (GD 68). Para Derrida, parece que o desejo budista de não ter apego a ninguém e

compaixão igual por todos é um ideal inatingível. Ele, de fato, sugere que uma comunidade universal que não exclui ninguém é uma contradição em termos. Segundo ele, isso ocorre porque: "Sou responsável perante qualquer um (ou seja, qualquer outro) apenas falhando em minha responsabilidade com todos os outros, com a generalidade ética ou política. E nunca poderei justificar esse sacrifício; Devo sempre me calar... O que me liga a este ou àquele, permanece finalmente injustificável" (GD 70).

b. Totalmente Outro/Messiânico

Isso nos leva a um termo que Derrida ressuscitou de sua associação com Walter Benjamin e a tradição judaica em geral. Esse termo é o messiânico e se baseia em uma distinção com o messianismo.

Segundo Derrida, o termo messianismo refere-se predominantemente às religiões dos Messias – ou seja, as religiões muçulmana, judaica e cristã. Essas religiões oferecem um Messias de características conhecidas, e muitas vezes alguém que se espera que chegue em um determinado momento ou lugar. O Messias está inscrito em seus respectivos textos religiosos e em uma tradição oral que dita que somente se o outro se conformar a tal ou tal descrição é essa pessoa realmente o Messias. A mais óbvia das inúmeras características necessárias para o Messias, ao que parece, é que eles devem ser invariavelmente do sexo masculino.

A sexualidade pode parecer um pré-requisito estranho para se ligar ao que está além deste mundo, totalmente outro, mas é apenas um entre muitos. Ora, Derrida não está simplistamente depreciando a religião e os messianismos que eles propõem. Em um aspecto importante, o messiânico depende dos vários messianismos e Derrida admite que não pode dizer

qual é o mais originário. O messianismo de Abraão em sua singular responsabilidade diante de Deus, para Derrida, revela a estrutura messiânica da existência de forma mais geral, na medida em que todos compartilhamos uma relação semelhante com a alteridade, mesmo que não tenhamos nomeado e circunscrito essa experiência de acordo com o modelo fornecido por uma determinada religião. No entanto, o chamado de Derrida para o totalmente outro, sua invocação para o totalmente outro "por vir", não é um chamado para um outro fixo ou identificável de características conhecidas, como é sem dúvida o caso da experiência religiosa média. Seu totalmente outro é indeterminável e nunca pode realmente chegar.

Derrida mais de uma vez conta uma história de Maurice Blanchot, onde o Messias estava realmente às portas de uma cidade, disfarçado em trapos. Depois de algum tempo, o Messias foi finalmente reconhecido por um mendigo, mas o mendigo não conseguia pensar em nada mais relevante para perguntar do que: "quando você virá?" (DN 24). Mesmo quando o Messias está "lá", ele ainda deve estar por vir, e isso nos traz de volta à distinção entre o messianismo e os vários messianismos históricos.

A estrutura messiânica da existência está aberta à vinda de um outro inteiramente inapreensível e desconhecido, mas os messianismos concretos e históricos estão abertos à vinda de um outro específico de características conhecidas. O messiânico refere-se predominantemente a uma estrutura de nossa existência que envolve esperar – esperar mesmo em atividade – e uma abertura incessante para um futuro que nunca pode ser circunscrito pelos horizontes de significância que inevitavelmente trazemos para esse futuro possível.

Em outras palavras, Derrida não está se referindo a um futuro que um dia se tornará presente (ou a uma concepção particular do salvador que

chegará), mas a uma abertura para um futuro desconhecido que está necessariamente envolvido no que tomamos como "presença". ' e, portanto, também o torna 'impossível'. Uma desconstrução que entretinha qualquer tipo de grande narrativa profética, como uma história marxista sobre o movimento da história em direção a um futuro pré-determinado que, uma vez alcançado, tornaria obsoletas noções como história e progresso, seria mais um vestígio de logocentrismo e passível de desconstrução (SM). Precisamente para evitar os problemas que tais messianismos geram - ex. matar em nome do progresso, mutilar por conhecer melhor que os outros a vontade de Deus, etc. a iniciativa ou inventividade desconstrutiva só pode consistir em abrir, em destrancar, em desestabilizar estruturas exclusivistas, de modo a permitir a passagem para o outro" (RDR 60).

7. Aporias Possíveis e Impossíveis

Recentemente, Derrida tornou-se cada vez mais preocupado com o que veio a ser chamado de "aporias possíveis-impossíveis" - aporia era originalmente um termo grego que significa quebra-cabeça, mas passou a significar algo mais como um impasse ou paradoxo. Em particular, Derrida descreveu os paradoxos que afligem noções como *dar*, *hospitalidade*, *perdão* e *luto*. Ele argumenta que a condição de sua possibilidade é também, e ao mesmo tempo, a condição de sua impossibilidade. Nesta seção, tentarei revelar a lógica compartilhada na qual essas aporias se baseiam.

a. O presente

A aporia que envolve a dádiva gira em torno do pensamento paradoxal de que uma dádiva genuína não pode realmente ser entendida

como uma dádiva. Em seu texto, *Dado o Tempo*, Derrida sugere que a noção de dádiva contém uma exigência implícita de que a dádiva genuína deve residir fora das exigências opostas de dar e receber, e além de qualquer mero interesse próprio ou raciocínio calculista (GT 30). Segundo ele, porém, um dom é também algo que não pode aparecer como tal (GD 29), pois é destruído por qualquer coisa que proponha equivalência ou recompensa, bem como por qualquer coisa que sequer se proponha a conhecê-la ou reconhecê-la. Isso pode parecer contra-intuitivo, mas mesmo um simples “obrigado”, por exemplo, que reconhece a presença de um dom e também propõe alguma forma de equivalência com esse dom, pode ser visto como anulando o dom (cf. MDM 149).

Ao responder educadamente com um “obrigado”, muitas vezes, e talvez até sempre, uma presunção de que, por causa desse reconhecimento, não se deve mais ao outro que deu, e que nada mais se pode esperar de um indivíduo que assim respondeu. Significativamente, o presente é, portanto, atraído para o ciclo de dar e receber, onde uma boa ação deve ser acompanhada por uma resposta adequadamente justa. Como o dom está associado a um comando de resposta, torna-se uma imposição para o receptor, e até uma oportunidade de tirar para o “doador”, que pode dar apenas para receber o reconhecimento do outro que de fato deu. Há, sem dúvida, muitos outros exemplos de como o “dom” pode ser implantado, e não necessariamente de forma deliberada, para obter vantagem.

É claro, pode-se objetar que, mesmo que seja psicologicamente difícil dar sem também receber (e de uma maneira que equivale a receber), isso não constitui em si uma refutação da lógica do dar genuíno. De acordo com Derrida, no entanto, sua discussão não se resume a uma afirmação empírica ou psicológica sobre a dificuldade de transcender uma

concepção imatura e egocêntrica de doação. Ao contrário, ele quer problematizar a própria possibilidade de um dar que pode ser inequivocamente dissociado de receber e receber.

O ponto importante é que, para Derrida, um presente genuíno exige anonimato do doador, de modo que não haja benefício acumulado em doar. O doador não pode nem mesmo reconhecer que está dando, pois isso seria reabsorver seu presente para a outra pessoa como uma espécie de testemunho do valor de si mesmo - ou seja, o tipo de lógica autocongratulatória que coloca retoricamente a pergunta "como sou maravilhoso em dar a essa pessoa o que ela sempre desejou, e sem nem mesmo deixá-la saber que sou responsável?". Este é um exemplo extremo, mas Derrida afirma que tal situação aflige todas as doações de maneiras mais ou menos óbvias. Para ele, a lógica de um dom genuíno na verdade exige que o eu e o outro sejam radicalmente díspares e não tenham obrigações ou reivindicações de qualquer tipo um sobre o outro.

Ele argumenta que um presente genuíno não deve envolver a apreensão de uma boa ação realizada, nem o reconhecimento pela outra parte de que eles receberam, e isso parece tornar a realidade de qualquer presente uma impossibilidade. Significativamente, no entanto, de acordo com Derrida, a força existencial dessa demanda por um altruísmo absoluto nunca pode ser aplacada e, no entanto, com a mesma clareza, também nunca pode ser cumprida, e isso garante que a condição de possibilidade da dádiva esteja inextricavelmente associada à sua impossibilidade. Para Derrida, não há solução para esse tipo de problema, nem indício de uma dialética que unifique a aparente incomensurabilidade em que possibilidade implica impossibilidade e vice-versa. Ao mesmo tempo, porém, não pretende simplesmente vacilar em paradoxos hiperbólicos e autorreferenciais.

b. Hospitalidade

Também vale a pena considerar a aporia que Derrida associa à hospitalidade. De acordo com Derrida, a hospitalidade genuína perante qualquer número de desconhecidos não é, estritamente falando, um cenário possível (OH 135, GD 70, AEL 50, OCF 16). Se pensarmos em desistir de tudo o que buscamos possuir e chamar de nosso, então a maioria de nós pode simpatizar com o quão difícil seria realizar qualquer hospitalidade absoluta. Apesar disso, no entanto, Derrida insiste que toda a ideia de hospitalidade depende de tal conceito altruísta e é inconcebível sem ele (OCF 22). Na verdade, ele argumenta que é essa tensão interna que mantém o conceito vivo.

Como Derrida deixa explícito, há um exemplo mais existencial dessa tensão, em que a noção de hospitalidade exige que se seja o “senhor” da casa, país ou nação (e, portanto, controlador). Seu ponto é relativamente simples aqui; para ser hospitaleiro, primeiro é preciso ter o poder de hospedar. A hospitalidade, portanto, reivindica a propriedade da propriedade e também participa do desejo de estabelecer uma forma de auto-identidade.

Em segundo lugar, há o ponto adicional de que, para ser hospitaleiro, o anfitrião também deve ter algum tipo de controle sobre as pessoas que estão sendo hospedadas. Isso ocorre porque se os hóspedes tomarem uma casa à força, o anfitrião não estará mais sendo hospitaleiro com eles, precisamente porque eles não estão mais no controle da situação. Isso significa, para Derrida, que qualquer tentativa de se comportar de forma hospitaleira também é sempre parcialmente comprometida com a manutenção dos hóspedes sob controle, com o fechamento de fronteiras, com o nacionalismo e até com a exclusão de grupos ou etnias particulares (OH 151-5).

Esta é a concepção “possível” de hospitalidade de Derrida, na qual nossas concepções mais bem-intencionadas de hospitalidade tornam os “outros outros” como estranhos e refugiados (cf. OH 135, GD 68). Quer se invoque a atual preocupação internacional com o controle de fronteiras, ou simplesmente o onipresente sistema de cerca e alarme suburbano, parece que a hospitalidade sempre impõe algum tipo de limite sobre onde o outro pode invadir e, portanto, tende a ser bastante inóspito.

Por outro lado, além de exigir algum tipo de domínio da casa, país ou nação, há um sentido em que a noção de hospitalidade exige um acolhimento de quem, ou o que quer que possa precisar dessa hospitalidade. Segue-se disso que a hospitalidade incondicional, ou podemos dizer hospitalidade “impossível”, envolve, portanto, uma renúncia de julgamento e controle em relação a quem receberá essa hospitalidade. Em outras palavras, a hospitalidade também requer não domínio e o abandono de todas as reivindicações de propriedade ou propriedade. Se for esse o caso, no entanto, a possibilidade contínua de hospitalidade é contornada, pois não há mais a possibilidade de hospedar ninguém, pois novamente não há propriedade ou controle.

c. Perdão

Derrida discerne outra aporia em relação a perdoar ou não alguém que nos causou sofrimento ou dor significativos. Esse paradoxo particular gira em torno da premissa de que, se alguém perdoa algo que é realmente perdoável, simplesmente se envolve em raciocínio calculista e, portanto, não perdoa realmente. Mais comumente em entrevistas, mas também em seu texto recente *Sobre cosmopolitismo e perdão*, Derrida argumenta que, de acordo com sua própria lógica interna, o perdão genuíno deve envolver o impossível: isto é, o perdão de uma transgressão “imperdoável” – por

exemplo, um “pecado mortal” (OCF 32, cf. OH 39). Há, portanto, um sentido em que o perdão deve ser “louco” e “inconsciente” (OCF 39, 49), e também deve permanecer fora ou heterogêneo à racionalidade política e jurídica.

Esse “perdão” incondicional exclui explicitamente a necessidade de um pedido de desculpas ou arrependimento por parte do culpado, embora Derrida reconheça que essa noção pura de perdão deve sempre existir em tensão com um perdão mais condicional onde as desculpas são realmente exigidas. No entanto, ele argumenta que esse perdão condicional equivale mais à anistia e reconciliação do que ao perdão genuíno (OCF 51). O padrão dessa discussão está, sem dúvida, começando a se tornar familiar. As discussões de Derrida sobre o perdão são orientadas para revelar um paradoxo fundamental que garante que o perdão nunca pode ser terminado ou concluído – deve estar sempre aberto, como uma ruptura permanente ou uma ferida que se recusa a cicatrizar.

Esse paradoxo do perdão depende, em um de seus aspectos duais, de uma disjunção radical entre o eu e o outro. Derrida afirma explicitamente que “o perdão genuíno deve envolver duas singularidades: o culpado e a vítima. Assim que um terceiro intervém, pode-se falar novamente de anistia, reconciliação, reparação, etc., mas certamente não de perdão em sentido estrito” (OCF 42). Dado que ele também reconhece que é difícil conceber tal encontro face a face sem um terceiro – pois a própria linguagem deve servir a tal função de mediação (OCF 48) – o perdão está preso em uma aporia que garante que sua realidade parece decididamente improvável.

Para recapitular, a razão pela qual a noção de perdão de Derrida está presa em um paradoxo tão inextricável é porque o perdão absoluto requer

um confronto radicalmente singular entre o eu e o outro, enquanto o perdão condicional requer a quebra de categorias como eu e outro, seja por uma parte mediadora, ou simplesmente pelo reconhecimento dos modos pelos quais estamos sempre já entrelaçados com o outro. De fato, Derrida argumenta explicitamente que quando sabemos alguma coisa do outro, ou mesmo entendemos sua motivação de maneira mínima, esse perdão absoluto não pode mais ocorrer (OCF 49). Derrida não pode oferecer nenhuma resolução em relação ao impasse que se estabelece entre essas duas noções (entre perdão possível e impossível, entre uma anistia onde se pede desculpas e um perdão mais absoluto).

d. Luto

Em *Memórias para Paul de Man*, que foi escrito quase imediatamente após a morte de De Man em 1983, Derrida reflete sobre o significado político da aparente filiação nazista de seu colega em sua juventude, e também discute a dor de perder seu amigo. O argumento de Derrida sobre o luto adere a uma lógica igualmente paradoxal àquela que lhe foi associada ao longo deste artigo. Ele sugere que o luto dito “bem-sucedido” do outro falecido na verdade falha – ou pelo menos é uma fidelidade infiel – porque a outra pessoa se torna parte de nós, e nessa interiorização sua alteridade genuína não é mais respeitada.

Por outro lado, o fracasso em lamentar a morte do outro parece paradoxalmente ter sucesso, pois a presença do outro em sua exterioridade se prolonga (MDM 6). Como sugere Derrida, há um sentido em que “uma interiorização abortada é ao mesmo tempo um respeito pelo outro como outro” (MDM 35). Daí a possibilidade de um luto impossível, onde a única maneira possível de lamentar é não poder fazê-lo. No entanto, embora seja assim que ele inicialmente apresenta o problema,

Derrida também problematiza essa formulação “o sucesso falha, o fracasso sucede” (MDM 35).

Em seu ensaio “Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok”, Derrida novamente considera dois modelos do tipo de invasão entre o eu e o outro que é regularmente associado ao luto. Tomando emprestado das teorias pós-freudianas do luto, ele postula (embora depois solte) uma diferença entre introjeção, que é amor pelo outro em mim, e incorporação, que envolve reter o outro como um bolso, ou um corpo estranho dentro do próprio corpo. Para Freud, assim como para os psicólogos Abraham e Torok cujo trabalho Derrida considera, o luto bem-sucedido é principalmente sobre a introjeção do outro.

A preservação de uma outra pessoa discreta e separada dentro do eu (psicologicamente falando), como é o caso da incorporação, é considerado onde o luto deixa de ser uma resposta 'normal' e, em vez disso, torna-se patológico. Tipicamente, Derrida inverte essa hierarquia ao destacar que há um sentido em que a condição supostamente patológica de incorporação é na verdade mais respeitosa com a alteridade do outro. Afinal, incorporação significa que um não assimilou totalmente o outro, pois ainda há uma diferença e uma heterogeneidade (EO 57).

Por outro lado, o chamado luto “normal” de Abraham e Torok pode ser acusado de interiorizar a outra pessoa a tal ponto que ela se tornou assimilada e até metaforicamente canibalizada. Derrida considera essa introjeção uma infidelidade ao outro. No entanto, o relato de Derrida não é tão simples a ponto de valorizar sem reservas a incorporação do outro, mesmo que ele enfatize esse paradigma em um esforço para refutar a interpretação canônica do luto bem-sucedido. Ele também reconhece que quanto mais o eu “mantém o elemento estranho dentro de si, mais o exclui” (Fors xvii). Se nos recusamos a nos envolver com o outro morto,

também excluímos sua estranheza de nós mesmos e, portanto, impedimos qualquer interação transformadora com ele. Quando fetichizado em sua externalidade dessa maneira, o outro morto realmente não tem vida e é significativo que Derrida descreva a morte de Man em termos da perda da troca e das oportunidades transformacionais que ele apresentou (MDM xvi, cf WM). O ponto de Derrida, portanto, parece ser que, no luto, a "alteridade do outro" pessoa resiste tanto ao processo de incorporação quanto ao processo de introjeção. O outro não pode ser preservado como uma entidade estrangeira, nem totalmente introjetado. Para o final de *Memórias para Paul de Man*, Derrida sugere que a responsabilidade para com o outro é respeitar e até enfatizar essa resistência (MDM 160, 238).

8. Referências e Leituras Complementares

a. Textos de Derrida (e suas abreviações)

- *Atos de Literatura*, ed. Attridge, Nova York: Routledge, 1992 (AL).
- *Adeus a Emmanuel Lévinas*, trad. Brault & Naas, Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1999 (AEL).
- *Circunsões: Cinquenta e Nove Perífrases*, em Bennington, G., *Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, 1993 (Circ).
- *Sobre Cosmopolitismo e Perdão*, Londres: Routledge, 2001 (OCF).
- *Desconstrução e a possibilidade de justiça*, (inc. "Força da Lei"), eds. Cornell, Carlson e Benjamin, Nova York: Routledge, 1992 (DPJ).
- *Divulgação*, trad. Johnson, Chicago: University of Chicago Press, 1981 (D).
- "'Comer bem' ou o cálculo do sujeito: uma entrevista com Jacques Derrida" em *Quem vem depois do sujeito?* ed. Cadava, Connor, & Nancy, Nova York: Routledge, 1991, p 96-119.

- *O Ouvido do Outro: Otobiografia, Transferência, Tradução*, trad. Kamuf, ed. McDonald, Nova York: Schocken Books, 1985 (EO).
- *'Origem da Geometria' de Edmund Husserl: Uma Introdução*, trad. Leavey, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978 (1962) (HOG).
- "Fors: The Anglish Words of Nicolas Abraham and Maria Torok", trad. Johnson, em *The Wolfman's Magic Word: A Cryptonomia*, Abraham, N., & Torok, M., trad. Rand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986 (Fors).
- *A Dádiva da Morte*, trad. Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995 (1991) (GD).
- *Tempo determinado: i. Dinheiro falsificado*, trad. Kamuf, Chicago: University of Chicago Press, 1992 (GT).
- "Hostipitalidade" em *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 5, Número 3, dezembro de 2000.
- *O Toque: Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilee, 2000 (T).
- " *Le Toucher*. Tocá-lo/tocá-lo", no *Parágrafo*, trad. Kamuf, 16:2, 1993, pág. 122-57.
- *Limited Inc.* (inc. "Posfácio"), ed. Graff, trad. Weber, Evanston: Northwestern University Press, edição de 1998 (LI).
- *Margens da Filosofia*, trad. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982 (M).
- *Memoires: for Paul de Man*, trans. Lindsay, Culler, Cadava, & Kamuf, New York: Columbia University Press, 1989 (MDM).
- *Memórias de um cego: o autorretrato e outras ruínas*, trad. Brault & Naas, Chicago: University of Chicago Press, 1993 (1991) (MB).
- *Monolinguismo do Outro ou Prótese de Origem*, trad. Mensh, Stanford: Stanford University Press, 1996 (MO).

- "Nietzsche and the Machine: Interview with Jacques Derrida" (entrevistador Beardsworth) no *Journal of Nietzsche Studies*, edição 7, primavera de 1994 (NM). *De Gramatologia*, trad. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976 (OG).
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A., *Of Hospitality*, trad. Bowlby, Stanford: Stanford University Press, 2000 (OH).
- *Sobre o Nome* (incluindo "Paixões"), ed. Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995 (ON).
- "Ousia e Gramme: uma nota de rodapé em *ser e tempo*" trad. Casey em *Fenomenologia em Perspectiva*, ed. Smith, Haia: Nijhoff, 1970.
- *Parages*, Paris: Galilée, 1986. *Pontos... Entrevistas, 1974-1995*, ed. Weber, trad. Kamuf et ai, Stanford: Stanford University Press, 1995 (P).
- *Política da Amizade*, trad. Collins, Nova York: Verso, 1997 (PF).
- *Posições*, trad. Bass, Londres: Athlone Press, 1981 (1972) (PO).
- "Psyche: Inventions of the Other" in *Reading De Man Reading*, eds. Waters & Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989 (RDR).
- *Espectros de Marx: O Estado da Dívida, o Trabalho do Luto e a Nova Internacional*, trad. Kamuf, Nova York: Routledge, 1994 (SM).
- *'Speech and Phenomena' and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trad. Allison, Evanston: Northwestern University Press, 1973 (1967) (SP).
- *A Obra do Luto*, eds. Brault & Naas, Chicago: University of Chicago Press, 2001 (WM).
- *Escrita e Diferença*, trad. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978 (1967) (WD).

b. Comentários selecionados

- Bennington, G., *Interrompendo Derrida*, Warwick Studies in European Philosophy, Londres: Routledge, 2000.
- Bennington, G., *Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Caputo, J., *Desconstrução em uma casca de noz*, Nova York: Fordham University Press, 1997.
- Caputo, J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Critchley, S., *A Ética da Desconstrução: Derrida e Lévinas*, Oxford, Reino Unido: Blackwell, 1992.
- Culler, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Londres: Routledge e Kegan Paul, 1983.
- Gasché, R., *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Massachusetts: Harvard University Press, 1994. Gasché, R., *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.
- Hart, K., *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Harvey, I., *Derrida e a Economia da Diferença*, Estudos em Fenomenologia e Filosofia Existencial, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Howells, C., *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Cambridge: Polity Press, 1999.
- Krell, D., *The Purest of Bastards: Works of Art, Affirmation and Mourning in the Thought of Jacques Derrida*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2000.
- Norris, C., *Derrida*, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

- Patrick, M., *Derrida, Responsabilidade e Política*, Avebury Series in Philosophy, Aldershot: Ashgate Publishing, 1997.
- Silverman, H., ed. *Derrida e Desconstrução*, Nova York: Routledge, 1989.
- Wood, D., *The Deconstruction of Time*, Contemporary Studies in Philosophy and the Human Sciences, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1989.
- Madeira, D., ed. *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992.
- Wood, D., & Bernasconi, R., eds. *Derrida e Différance*, Evanston: Northwestern University Press, 1988.

Informação sobre o autor

Jack Reynolds

La Trobe University

Austrália

GILLES DELEUZE

Deleuze (1925-1995) é uma figura chave na filosofia pós-moderna francesa. Considerando-se um empirista e um vitalista, a sua obra, que assenta em conceitos como multiplicidade, construtivismo, diferença e desejo, distancia-se substancialmente das principais tradições do pensamento continental do século XX. Seu pensamento o situa como figura influente nas considerações atuais sobre sociedade, criatividade e subjetividade. Notavelmente, dentro de sua metafísica ele favoreceu um conceito spinoziano de um plano de imanência com todo um modo de uma substância e, portanto, no mesmo nível de existência.

Ele argumentou, então, que não há bem e mal, mas apenas relacionamentos que são benéficos ou prejudiciais para os indivíduos em particular. Essa ética influencia sua abordagem da sociedade e da política, especialmente porque ele era tão politicamente ativo nas lutas por direitos e liberdades. Mais tarde em sua carreira, ele escreveu alguns dos textos mais "infames" do período, em particular, *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*. Esses textos são trabalhos colaborativos com o psicanalista radical Félix Guattari e mostram o compromisso social e político de Deleuze.

Gilles Deleuze começou sua carreira com uma série de estudos históricos idiossincráticos, mas rigorosos, de figuras fora da tradição continental em voga na época. Seu primeiro livro, *Empirismo e Subjetividade*, é um estudo de Hume, interpretado por Deleuze como um subjetivista radical. Deleuze ficou conhecido por escrever sobre outros filósofos com novos insights e leituras diferentes, interessado como estava em libertar a história filosófica da hegemonia de uma perspectiva.

Ele escreveu sobre Spinoza, Nietzsche, Kant, Leibniz e outros, incluindo autores e obras literárias, cinema e arte. Deleuze afirmou que não escrevia "sobre" arte, literatura ou cinema, mas, sim, realizava "encontros"

filosóficos que o levavam a novos conceitos. Como construtivista, ele estava convencido de que os filósofos são criadores e que cada leitura da filosofia, ou cada encontro filosófico, deveria inspirar novos conceitos. Além disso, de acordo com Deleuze e seus conceitos de *diferença*, não há identidade e, na repetição, nada é igual. Em vez disso, há apenas diferença: as cópias são algo novo, tudo está em constante mudança, e a realidade é um devir, não um ser.

ÍNDICE

1. Biografia
2. A história da filosofia
 - a. Dois exemplos: Kant e Leibniz
3. Um novo empirismo
 - a. Hume
 - b. Spinoza
 - c. Nietzsche
 - d. Os Conceitos Empiristas Centrais de Deleuze
4. Diferença e repetição
 - a. Diferença em si
 - b. Contra-Hegel
 - c. Repetição e Tempo
 - d. A imagem do pensamento
5. Capitalismo e Esquizofrenia - Deleuze e Guattari
6. Literatura, Cinema, Pintura
 - a. Literatura
 - I. Marcel Proust
 - II. Leopold von Sachermasoch
 - III. Franz Kafka

- b. Cinema

- c. Quadro

7. O que é filosofia?

- a. Reflexões iniciais - Naturalismo

- b. "O que é Filosofia?" - Construtivismo

8. Referências e Leituras Adicionais

- a. Textos principais

- b. Textos secundários

- I. Livros e coleções de ensaios

- II. Artigos Adicionais Não Coletados

1. Biografia

Gilles Deleuze nasceu no 17º *arrondissement* de Paris, bairro que, salvo períodos de sua juventude, viveu toda a sua vida. Ele era filho de um engenheiro conservador anti-semita, veterano da Primeira Guerra Mundial. O irmão de Deleuze foi preso pelos alemães durante a ocupação nazista da França por supostas atividades de resistência e morreu a caminho de Auschwitz.

Devido à falta de dinheiro de sua família, Deleuze foi educado em uma escola pública antes da guerra. Quando os alemães invadiram a França, Deleuze estava de férias na Normandia e passou um ano estudando lá. Na Normandia, inspirou-se num professor, sob cuja influência leu Gide, Baudelaire e outros, interessando-se pela primeira vez pelos seus estudos. Em uma entrevista tardia, ele afirma que depois dessa experiência, nunca teve problemas acadêmicos. Depois de retornar a Paris e terminar o ensino médio, Deleuze frequentou o Lycée Henri IV, onde fez seu *kâgne*, um ano intensivo de estudos para estudantes promissores, em 1945, e depois estudou filosofia na Sorbonne com figuras como Jean

Hippolyte e Georges Canguilhem. Em 1948 obteve a agrégation, necessária para o ingresso na profissão docente, e lecionou em várias escolas secundárias até 1956. Neste ano, ele também se casou com Denise Paul "Fanny" Grandjouan, uma tradutora francesa de DH Lawrence. Seu primeiro livro, *Empiricism and Subjectivity*, sobre David Hume, foi publicado em 1953, quando ele tinha 28 anos.

Nos dez anos seguintes, Deleuze ocupou vários cargos de professor assistente em universidades francesas, publicando seu importante texto sobre Nietzsche (*Nietzsche e a filosofia*) em 1962. Foi também nessa época que conheceu Michel Foucault, com quem teve um longo e importante amizade. Quando Foucault morreu, Deleuze dedicou um estudo de livro à sua obra (*Foucault* 1986). Em 1968, foi publicada a tese de doutorado de Deleuze, composta por *Diferença e Repetição* e *Expressionismo na Filosofia: Spinoza*. Este foi também o período da primeira grande incidência de doença pulmonar que atormentaria Deleuze pelo resto de sua vida.

Em 1969, Deleuze assumiu um cargo de professor na Universidade "experimental" de Paris VII, onde lecionou até sua aposentadoria em 1987. No mesmo ano, conheceu Félix Guattari, com quem escreveu vários textos influentes, notadamente os dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, *Anti-Édipo* (1972) e *Mil Platôs* (1980). Esses textos foram considerados por muitos (incluindo Deleuze) como uma expressão em parte da efervescência política na França durante maio de 1968. Durante os anos setenta, Deleuze foi politicamente ativo em várias causas, incluindo a participação no *Groupe d'information sur les prisons* (formado, com outros, por Michel Foucault), e tinha uma preocupação engajada com os direitos homossexuais e o movimento de libertação da Palestina.

Nos anos 80, Deleuze escreveu vários livros sobre cinema (os influentes estudos *A Imagem-Movimento* (1983) e *A Imagem-Tempo* (1985)) e sobre pintura (*Francis Bacon* (1981)). A colaboração final de Deleuze com Guattari, *O que é filosofia?*, foi publicado em 1991 (Guattari morreu em 1992).

O último livro de Deleuze, uma coleção de ensaios sobre literatura e questões filosóficas relacionadas, *Ensaio Crítico e Clínico*, foi publicado em 1993. A doença pulmonar de Deleuze, em 1993, o havia confinado severamente, tornando-o até mesmo difícil de escrever. Ele tirou a própria vida em 4 de novembro de 1995.

2. A História da Filosofia

Toda a trajetória intelectual de Deleuze pode ser traçada por sua relação cambiante com a história da filosofia. Enquanto em anos posteriores, ele se tornou bastante crítico tanto do estilo de pensamento implícito nas reproduções estreitas de pensadores do passado quanto das pressões institucionais para pensar nessa base, Deleuze nunca perdeu o entusiasmo por escrever livros sobre outros filósofos, ainda que de uma maneira nova. A maioria de suas publicações contém o nome de outro filósofo como parte do título: Hume, Kant, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Leibniz, Foucault.

Deleuze expressa dois problemas principais com o estilo tradicional e a localização institucional da história da filosofia. A primeira diz respeito a uma política da tradição: "a história da filosofia sempre foi o agente do poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ele desempenhou o papel de repressor: como você pode pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas em pensamento - mas que também

faz com que aqueles que ficam de fora se ajustem ainda mais a essa especialidade que desprezam. Uma imagem do pensamento chamada filosofia foi formada historicamente e efetivamente impede as pessoas de pensar". (D 13)

Essa hegemonia do pensamento é recorrentemente atacada mais tarde na carreira de Deleuze, notadamente em *O que é a filosofia?*. Essa crítica também se encaixa bem com um tema geral ao longo de seus escritos, que é a politização imediata de todo pensamento. A filosofia e sua história não estão separadas das fortunas do mundo mais amplo, para Deleuze, mas intimamente ligadas a ela e às forças que ali atuam.

A segunda crítica dirigida ao estilo tradicional da história da filosofia, a construção de especialistas e expertises, leva diretamente ao aspecto positivo mais importante do método particular de Deleuze: "O filósofo cria, ele não reflete." (E122) E essa criação, em relação a outros escritores, assume a forma de um retrato: "A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É como o retrato na pintura. Produzindo retratos mentais e conceituais. Como na pintura, você tem que criar uma semelhança, mas em um material diferente: a semelhança é algo que você tem que produzir, e não uma maneira de reproduzir qualquer coisa (o que se resume a apenas repetir o que um filósofo diz)" (N 136).

Talvez tal método não pareça extremamente criativo, ou talvez apenas em um sentido relativamente passivo. Para Deleuze, no entanto, a história da filosofia também abrange um sentido muito mais ativo e construtivo. Cada leitura de um filósofo, de um artista, de um escritor deve ser empreendida, nos diz Deleuze, para dar um impulso para a criação de novos conceitos que não são pré-existentes (DR vii).

Assim, as obras que Deleuze estuda são vistas por ele como inspiradoras, mas também como um recurso, a partir do qual o filósofo

pode reunir os conceitos que parecem mais úteis e dar-lhes uma nova vida, juntamente com a força para desenvolver conceitos novos e inexistentes.

Em um sentido importante, todo o *modus operandi* de Deleuze se baseia nessa reavaliação do papel de outros pensadores e dos meios pelos quais se pode usá-los: cada um de seus livros gira em torno de um filósofo, ou deriva muito de sua textura de referências a outros. De qualquer forma, novos conceitos são derivados de obras de outros, ou antigos são recriados ou “despertados”, e colocados a um novo serviço.

a. Dois exemplos: Kant e Leibniz

O livro de Deleuze sobre Kant, sua terceira publicação (1963) em geral está em conformidade com os padrões de um estudo filosófico acadêmico. Além de sua surpreendente amplitude, cobrindo todas as três Críticas de Kant *em* um volume delgado, ela se concentra em um problema que preocupa claramente tanto o próprio Kant quanto a leitura tradicional de sua obra, a da relação entre as faculdades. O próprio Deleuze, refletindo posteriormente sobre *a Filosofia Crítica de Kant*, distingue-a dos demais estudos históricos mais construtivistas: “Meu livro sobre Kant é diferente; Gostei, fiz como um livro sobre um inimigo que tenta mostrar como funciona seu sistema, suas várias engrenagens – o tribunal da Razão, os exercícios legítimos das faculdades” (N 6).

Há, no entanto, alguns elementos distintamente criativos mesmo neste estudo aparentemente sóbrio, que refletem os interesses gerais de Deleuze, dois em particular. Neste texto sobre Kant, eles se revelam por meio de ênfase, em vez de criação total.

A primeira delas é sua ênfase nas rejeições de Kant à transcendentalidade em pontos-chave das *Críticas*, em favor de um pragmatismo generalizado da razão. Enquanto o próprio Deleuze localiza

em Kant o desenvolvimento do conceito de transcendental na raiz da filosofia moderna (DR 135), ele é rápido em insistir que, mesmo como faculdades transcendentais em Kant, entendimento, razão e imaginação atuam apenas de forma imanente para atingir seus próprios fins: "...o chamado método transcendental é sempre a determinação de um emprego imanente da razão, conforme um de seus interesses. A Crítica da Razão Pura condena assim o emprego transcendente de uma razão especulativa que pretende legislar por si mesma; a Crítica da Razão Prática condena o emprego transcendente da razão prática que, em vez de legislar por si mesma, se deixa condicionar empiricamente" (KCP 36-7; cf. KCP 24-5; NP 91). Deleuze, então, insiste na atividade crítica da filosofia de Kant não apenas como uma crítica da razão usada erroneamente, mas especifica essa crítica em termos pragmáticos e empiristas.

A segunda característica deleuziana da *Filosofia Crítica de Kant* é sua insistência na natureza criativa e afirmativa da *Crítica do Juízo*. Isso vai contra não apenas alguns estudiosos de Kant, que sugerem que a terceira *Crítica* é uma obra defeituosa como resultado da idade de Kant e das habilidades mentais decadentes quando ele a escreveu, mas também outros proeminentes filósofos franceses da geração de Deleuze, notadamente Jean- François Lyotard e Jacques Derrida, que consideram este texto principalmente em termos de sua natureza aporética.

Deleuze, ao contrário, insiste em sua importância central para a filosofia de Kant. Ele argumenta não apenas que há conflitos entre a atividade das faculdades e, portanto, entre as duas primeiras *Críticas*, um ponto discutível na leitura de Kant, mas que a *Crítica do Juízo* resolve esse problema (já uma perspectiva controversa) ao postular uma gênese do acordo livre entre as faculdades mais profundo do que seus conflitos. Não só as lutas entre as faculdades não são insolúveis: há de fato uma criação

afirmativa de uma resolução que não depende de nenhuma faculdade transcendental.

Quando passamos a considerar um texto muito posterior, *A dobra: Leibniz e o barroco*, encontramos a prática construtivista de Deleuze da história da filosofia desenvolvida ao máximo. Este texto não é apenas um “retrato” do pensamento de Leibniz, mas utiliza conceitos extraídos dele, juntamente com novos conceitos baseados em uma ‘tomada’ filosófica sobre matemática, arte e música, para caracterizar o período barroco e vice-versa. Leibniz, argumenta Deleuze, é o filósofo cujo ponto de vista pode ser melhor usado para entender o período barroco, e a arquitetura, a música e a arte barrocas nos dão um ponto de vista único e esclarecedor para ler Leibniz. De fato, uma das afirmações mais surpreendentes que Deleuze faz é que um não pode ser entendido adequadamente sem o outro: “É impossível entender a mônada leibniziana, e seu sistema de decoração de interiores, do ponto de vista do espelho de luz, se não chegarmos a um acordo com esses elementos na arquitetura barroca”. (FLB 39; tradução alterada)

Como demonstrar tal afirmação? Em vez de afirmar que de fato há um vínculo a priori entre Leibniz e o barroco, Deleuze cria um novo conceito e lê ambos através dele: este é o conceito de dobra. De acordo com a teoria da mônada de Leibniz, de que todo o universo está contido dentro de cada ser, como a igreja barroca, Deleuze argumenta que o processo de dobra constitui a unidade básica da existência. Embora haja elementos da dobra já em Leibniz e na arquitetura e arte do período, como aponta Deleuze (N 157), ela ganha nova consistência e significado quando usada como termo criativo dessa maneira. Ao longo do livro, e mais tarde, em *Foucault*, Deleuze usa o conceito de dobra para descrever a natureza

do sujeito humano como o fora dobrado: um sujeito imanentemente político, social, embutido.

Além disso, em *A dobra*, vemos um corte transversal notável de toda a obra de Deleuze, expressa de uma nova forma através do material que ele analisa. Os capítulos 4 e 6 dão uma formulação sucinta da relação entre o evento e o sujeito (um dos interesses perenes de Deleuze), o que leva a uma nova formulação da natureza da razão suficiente em consonância com o conceito de virtual de Deleuze. Vemos também um retorno à questão do corpo que ele examina com Guattari em *Capitalismo e esquizofrenia*. (FLB sec III: "Ter um corpo"), que reinstaura a obra de Leibniz no plano material, e não no domínio do idealismo.

Deleuze oferece, assim, uma leitura de Leibniz que impressiona o leitor como excêntrica e certamente em desacordo com a abordagem tradicional, mas que mantém tanto o texto (em todos os seus estudos históricos, Deleuze cita bastante exaustivamente), quanto a nova direção que ele está trabalhando.

3. Um Novo Empirismo

No prefácio inglês aos Diálogos, Deleuze escreve o seguinte: "Sempre senti que sou um empirista... [Meu empirismo] é derivado das duas características pelas quais Whitehead definiu o empirismo: o abstrato não explica, mas deve ser explicado; e o objetivo não é redescobrir o eterno ou o universal, mas encontrar as condições sob as quais algo novo é produzido (criatividade)" (D vii; cf. N 88; WP 7).

Pode-se ver que tal definição de empirismo difere nitidamente, pelo menos aparentemente, da compreensão tradicional canonizada pelas histórias anglo-americanas da filosofia. Tal história nos faria acreditar que o empirismo é acima de tudo a doutrina de que qualquer conhecimento que

possuímos é derivado dos sentidos e apenas dos sentidos – a conhecida rejeição de ideias inatas. As visões modernas da ciência adotam tal doutrina e a aplicam como uma ferramenta para derivar fatos sobre o mundo físico.

O empirismo de Deleuze é tanto uma radicalização extrema quanto uma rejeição desse modelo de dados dos sentidos: “O empirismo não é de forma alguma... um simples apelo à experiência vivida”. (DR xx; cf. PI 35). Em vez disso, assume um ponto de vista em relação ao transcendental em geral. Escrevendo sobre Hume, ele afirma que, agora podemos ver o fundamento especial do empirismo: “...nada é transcendental”. (ES 24)

Afirmar que o conhecimento é derivado apenas dos sentidos e não de ideias que existem na mente antes da experiência (como é argumentado em uma longa tradição de Platão a Descartes e além, permanecendo no discurso da ciência moderna) é na verdade, uma rejeição de uma certa transcendentalidade da mente, mas para Deleuze, este é apenas o primeiro momento de um deslocamento radical de todos os transcendentais que é central em toda a sua obra: *a priori* modo privilegiado de se relacionar com o mundo, questionando o vínculo entre liberdade e vontade, tentando abolir os dualismos da ontologia, reinstaurando a política anterior ao Ser.

Voltando à citação dos *Diálogos*, há dois aspectos da filosofia empirista de Deleuze. A primeira é a rejeição de todos os transcendentais, mas a segunda é um elemento ativo: para Deleuze, o empirismo é sempre criar. Em termos de filosofia, a criação por excelência é a criação de conceitos: “O empirismo não é de forma alguma uma reação contra conceitos... Pelo contrário, empreende a criação de conceitos mais insana de todos os tempos.” (DR xx) Essa ideia de filosofia como criação empirista de conceitos, ou construtivismo, é retomada em *O que é filosofia?*, e está

presente, como observado acima, em todos os seus estudos históricos dos filósofos.

Essas duas facetas do empirismo estão em toda a obra de Deleuze, e é nesse sentido que sua afirmação de ser tal filósofo é claramente verdadeira. Deleuze desenvolveu esse ponto de vista principalmente através dos textos que escreveu antes de 1968, e particularmente através de três outros filósofos, que ele lê como empiristas no sentido mencionado: Hume, Spinoza e Nietzsche.

a. Hume

A primeira publicação de Deleuze, *Empirismo e Subjetividade* (1953) é um livro sobre David Hume, que é geralmente considerado o empirista britânico mais importante e rigoroso, de acordo com o modelo geral de "sense-data" descrito acima. Deleuze, no entanto, considera Hume muito mais radical do que normalmente é considerado. Embora este texto leia com muita atenção as obras de Hume, especialmente o *Tratado da Natureza Humana*, o retrato que emerge é surpreendentemente idiossincrático.

Para Deleuze, Hume é antes de tudo um filósofo da subjetividade. Sua preocupação central é estabelecer a base sobre a qual o sujeito é formado. Todos os argumentos bem conhecidos sobre hábito, causação e milagres revelam uma questão mais profunda: se não há nada transcendental, como devemos entender o eu autoconsciente e criativo que parece governar a natureza da qual de alguma forma surgiu? Deleuze argumenta então que a relação entre natureza humana e natureza é a preocupação central de Hume (ES 109).

Deleuze desenvolve esse argumento afirmando precisamente o oposto da leitura tradicional de Hume: "Segundo Hume, e também Kant,

os princípios do conhecimento não derivam da experiência. Mas no caso de Hume, nada é transcendental, porque esses princípios são simplesmente princípios de nossa natureza..." (ES 111-2)

Kant propôs operações transcendentais de categorias para tornar a experiência possível, criticando Hume por pensar que poderíamos ter um conhecimento unificado de um fluxo empírico que só recebemos passivamente. Na leitura de Deleuze, porém, Hume não supôs que não houvesse processos unificadores em ação, pelo contrário. A diferença é que, para Hume, esses princípios são naturais; eles não se baseiam na postulação de estruturas de experiência *a priori*.

A questão do sujeito é resolvida por Hume, segundo Deleuze, pela criação de uma série de conceitos-chave: associação, crença e externalidade das relações. A associação é o princípio da natureza que opera estabelecendo uma relação entre duas coisas. A imaginação é afetada por este princípio para criar uma nova unidade, que pode, por sua vez, ser usada mais tarde para chegar a conclusões sobre outras ideias que essa unidade se assemelha, está intimamente relacionada ou parece causar. Se considerarmos o exemplo tradicional das bolas em uma mesa de bilhar, o processo de associação permite que um sujeito forme uma relação de causalidade entre uma bola e a próxima, de modo que na próxima vez que uma bola entrar em contato com outra, uma expectativa de que a segunda bola se moverá é criada.

Assim, Hume, para Deleuze, considera a mente como um sistema de associações sozinho, uma rede de tendências (ES 25): "Somos hábitos, nada mais que hábitos - o hábito de dizer 'eu'. Talvez não haja resposta mais surpreendente para o problema do Eu." (ES x.) A mente, afetada pelo princípio natural da associação, torna-se natureza humana, desde o início: "A subjetividade empírica se constitui na mente sob a influência dos

princípios que a afetam; a mente, portanto, não tem as características de um sujeito preexistente” (ES 29).

Essas associações representam não apenas a experiência no sentido básico, mas até o nível mais alto da vida social e cultural: esta é a base para a rejeição de Hume de um modelo de sociedade de contrato social (como o de Hobbes), em favor da convenção apenas. Moral, sentimentos, comportamento corporal, todos esses elementos da subjetividade são explicados, não por estruturas transcendentais, como Kant irá propor, mas pela atividade imanente de associação.

Uma vez estabelecida essa estrutura habitual do eu, sugere Deleuze, entra em jogo o conceito humeano de crença, que é decididamente uma parte central da natureza humana. Descreve a maneira particularmente humana de ir além do dado. Quando esperamos que o sol nasça amanhã, não o fazemos porque sabemos que isso acontecerá, mas por causa de uma crença baseada em um hábito. Isso, por sua vez, inverte a hierarquia do conhecimento e da crença e resulta, para Deleuze, em uma “grande conversão da teoria em prática” (PI 36). Todo ato de crença é uma aplicação prática do hábito, sem qualquer referência a uma capacidade *a priori* de julgar. Não só o ser humano é assim habitual, na leitura de Deleuze, mas também criativo, mesmo nos momentos mais mundanos da vida.

Finalmente, Deleuze insiste que uma das maiores contribuições de Hume para a filosofia moderna é sua insistência de que todas as relações são externas aos seus termos: esta é a essência da postura antitranscendental de Hume. A natureza humana não pode se unir, não existe um “eu” que esteja antes da experiência, mas apenas momentos da própria experiência, desvinculados e sem sentido, sem qualquer relação necessária um com o outro. Um flash de vermelho, um movimento, uma

rajada de vento, esses elementos devem estar relacionados externamente entre si para criar a sensação de uma árvore no outono. No mundo social, essa externalidade atesta a natureza sempre-já interessada da vida: nenhuma relação é necessária, ou governada por leis neutras, de modo que toda relação tem um motivo localizado e passional. A forma como os hábitos são formados atesta os desejos que estão no cerne de nosso meio social.

A subjetividade, como Deleuze a descreve em sua leitura de Hume, é um conceito prático, passional, empirista, imediatamente situado no cerne do convencional, ou seja, do social.

b. Spinoza

Embora Hume possa não ser um nome controverso para vincular a um empirismo aprofundado, Bento de Spinoza certamente é. Geralmente considerado o arqui-racionalista por excelência, Spinoza é mais conhecido pela primeira tese principal proposta em sua *Ética*: que há uma substância, Deus ou Natureza, e que tudo o que existe é apenas uma modulação dessa substância. Seu estilo de escrita, conhecido como "método geométrico", é composto por proposições, provas e axiomas. Tal ponto de vista dificilmente parece consistente com uma construção radical de conceitos e um pragmatismo essencial: e, no entanto, é isso que a interpretação de Deleuze de Spinoza, que tem sido muito influente (como demonstram textos recentes como os de Geneveive Lloyd e Moira Gatens), argumenta.

Spinoza é sem dúvida o filósofo mais elogiado e referido por Deleuze, muitas vezes com palavras que raramente fazem parte da escrita filosófica. Por exemplo: "Spinoza é, para mim, o 'príncipe' dos filósofos" (EP 11). "Spinoza é o Cristo dos filósofos, e os maiores filósofos não passam de apóstolos que se distanciam ou se aproximam desse mistério" (WP 60).

"Spinoza: o filósofo absoluto, cuja *Ética* é o primeiro livro sobre conceitos" (N 140).

A grandeza de Spinoza para Deleuze vem precisamente de seu desenvolvimento de uma filosofia baseada nas duas características do empirismo discutidas acima. De fato, para Deleuze, Spinoza combina as duas coisas em um movimento: uma rejeição do transcendental na ação de criar um plano de imanência absoluta sobre o qual tudo o que existe se situa. Em linguagem mais spinozista, podemos nos referir à tese de uma única substância ao invés de um plano de imanência; todos os corpos (seres) são expressões modais de uma substância (SPP 122).

Mas *A Ética* para Deleuze não é apenas a criação de um plano de imanência, é a criação de todo um regime de novos conceitos que giram em torno da rejeição do transcendental em todas as esferas da vida. A unidade do ontológico e do ético é crucial, para Deleuze, na compreensão de Spinoza, ou seja: Spinoza não intitulou seu livro de Ontologia, ele é muito astuto para isso, ele o intitula "*Ética*". O que é uma maneira de dizer que, qualquer que seja a importância de minhas proposições especulativas, você só pode julgá-las no nível da ética que elas envolvem ou implicam.

Em suma, como indica o título de um dos livros de Deleuze, *Spinoza: Filosofia Prática*, a *Ética* só é compreendida quando é vista, ao mesmo tempo, como teórica e prática. Deleuze considera que existem três pontos teórico-práticos primários na *Ética*: "As grandes teorias da *Ética*... não pode ser tratado à parte das três teses práticas sobre consciência, valores e paixões tristes" (SPP 28).

Em primeiro lugar, a ilusão da consciência. Spinoza argumenta que não somos a causa de nossos pensamentos e ações, mas apenas presumimos que somos baseados em seus efeitos sobre nós. Isso leva a

dualismos de substância (como a divisão mente/corpo de Descartes). Deleuze insiste nesse ponto porque vê Spinoza contornando uma importante ilusão de subjetividade: supomos que somos causas e não efeitos.

A ilusão da consciência, para Spinoza resultado de conhecimentos inadequados e afetos tristes, permite postular uma consciência transcendental supostamente livre das intervenções do mundo (como em Descartes). Este é, de fato, um ponto cego que nos impede de conhecer a nós mesmos como causados, cujo significado prático é que negamos nossa própria "socialidade", como um modo entre outros, e o significado das relações em que entramos, que realmente determinam nosso poder de agir e nossa capacidade de experimentar alegria ativa.

A segunda é a crítica da moralidade. A *Ética* de Spinoza, para Deleuze, constitui uma rejeição da distinção transcendente Bem/Mal em favor de uma oposição meramente funcional entre o bem e o mal. O bem e o mal, tanto para Spinoza como para Lucrécio e Nietzsche, são as ilusões de uma visão moralista do mundo que não faz nada além de reduzir nosso poder de agir e encorajar a experiência das paixões tristes (SPP 25; LS 275-8). A *Ética* é para Deleuze antes uma incitação a considerar os encontros entre corpos com base em sua relativa "bondade" para aqueles modos que estão se relacionando. O tubarão estabelece uma boa relação com a água salgada, o que aumenta seu poder de ação, mas para os peixes de água doce, ou para uma roseira, a água salgada apenas degrada as relações características entre as partes do arbusto e ameaça destruir sua existência.

Assim, as ações não têm escala transcendental a ser medida (a ilusão teológica), mas apenas avaliações boas e más relativas e perspectivas, baseadas em corpos específicos. Assim, a *Ética* é, para Deleuze, uma

"etologia", ou seja, um guia para obter as melhores relações possíveis para os corpos.

Finalmente, Deleuze vê em Spinoza a rejeição das paixões tristes. Este ponto está ligado ao último e, novamente, intimamente relacionado à crítica de Nietzsche ao *ressentimento* e à *moralidade escrava*. As paixões tristes são para Spinoza todas aquelas forças que depreciam a vida. Para Deleuze, Spinoza, denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais menosprezamos a vida. Não vivemos, apenas levamos uma aparência de vida; só podemos pensar em como evitar a morte, e toda a nossa vida é uma adoração à morte. (SPP 26)

A dobradiça que essa leitura prática de Spinoza ativa é o ângulo de abordagem de Deleuze à *Ética*. Em vez de enfatizar as grandes estruturas teóricas encontradas nas primeiras seções, Deleuze enfatiza a parte posterior do livro (particularmente a parte V), que consiste em argumentos do ponto de vista de modos individuais. Esta abordagem coloca a importância na realidade dos indivíduos em vez da forma, e na prática em vez da teórica. No prefácio da tradução inglesa de *O Expressionismo na Filosofia*, ele escreve: "O que mais me interessou em Spinoza não foi sua Substância, mas a composição de modos finitos... Ou seja: a esperança de fazer a substância girar em modos finitos, ou pelo menos de ver na substância um plano de imanência em que operam modos finitos..." (EP 11).

A leitura de Deleuze de Spinoza tem relações claras e profundas com tudo o que ele escreveu depois de 1968, especialmente os dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*.

c. Nietzsche

Além de Spinoza, Nietzsche é o filósofo mais importante para Deleuze. Seu nome e os conceitos centrais que criou aparecem quase sem exceção em todos os livros de Deleuze. Também seria correto dizer que ele lê Spinoza e Nietzsche juntos, um pelo outro, e assim destaca a profunda continuidade de seu pensamento.

O trabalho mais significativo que Deleuze fez com Nietzsche foi seu estudo altamente influente *Nietzsche e a Filosofia*, o primeiro livro na França a defender e explicar sistematicamente a obra de Nietzsche, ainda suspeita de fascismo, após a Segunda Guerra Mundial. Este texto foi e é extremamente bem visto por outros filósofos, incluindo Jacques Derrida (Derrida 2001), e Pierre Klossowski, que escreveu o outro importante estudo francês sobre Nietzsche na segunda metade do século passado (*Nietzsche e o círculo vicioso*, que se dedica para Deleuze).

Embora *Nietzsche e a Filosofia* lidem com os alvos polêmicos de Nietzsche, sua originalidade e força residem em sua exposição sistemática dos elementos diagnósticos de seu pensamento. De fato, uma crítica a esse texto é que ele sistematiza excessivamente um pensador e escritor cujo estilo de escrita resiste abertamente a tal abordagem sumária. Para Deleuze, no entanto, tem sido uma das marcas das más leituras de Nietzsche que elas se basearam em uma leitura não filosófica, seja vendo-o como um escritor que tenta afirmar outros modelos de pensamento sobre o filósofo, ou, mais comumente, como um obscurantista ou (proto-) louco cujos livros não têm coerência nem valor.

Nietzsche, para Deleuze, desenvolve uma sintomatologia baseada em uma análise de forças elaborada, rigorosa e sistemática. Ele argumenta que a ontologia de Nietzsche é monista, um monismo de força: "Não há quantidade de realidade, toda realidade já é uma quantidade de

força". (NP 40) Essa força, por sua vez, é apenas uma força de afirmação, pois só se expressa a si mesma e a si mesma em sua plenitude; isto é, a força diz "sim" a si mesma (NP 186). A leitura de Deleuze de Nietzsche parte deste ponto, e dá conta de toda a tipologia crítica de Nietzsche de negação, tristeza, forças reativas e ressentimento nesta base. A base polêmica da obra de Nietzsche, para Deleuze, é dirigida a tudo o que separaria a força de agir sobre sua própria base, ou seja, de afirmar-se.

Não há uma força, mas muitas, cujo jogo e interação formam a base da existência. Deleuze argumenta que as muitas metáforas antagônicas na escrita de Nietzsche devem ser interpretadas à luz de sua ontologia pluralista, e não como indícios de algum tipo de agressividade psicológica. A ontologia de Nietzsche, então, retém a flexibilidade e a confiança na diferença enquanto permanece monista. Assim, ele, para Deleuze, caracteriza-se como um pensador antitranscendental.

A leitura de Deleuze de Nietzsche demonstra até que ponto ele rejeitou a imagem tradicional ou dogmática do pensamento (ver (4) (d) abaixo), que se baseia em uma harmonia natural entre pensador, verdade e atividade do pensamento. O pensamento não se relaciona naturalmente com a verdade, mas é antes um ato criativo (NP xiv), um ato de afeto, de força sobre outras forças: "Como Nietzsche conseguiu nos fazer entender, o pensamento é criação, não vontade de verdade. " (WP 54) Não há espaço para ver a verdade como generalidade abstrata (NP 103) no relato de Deleuze sobre Nietzsche, mas sim para ver a própria verdade como parte de regimes de força, como uma questão de valor, a ser avaliada e julgada, ao invés de uma disposição inata (NP 108).

Mais uma vez, em Nietzsche, nos deparamos com o problema de considerar um filósofo geralmente considerado bastante estranho à tradição do pensamento empirista, como um empirista. Assim como

Spinoza, no entanto, a leitura de Deleuze de Nietzsche, como ele mesmo indica, baseia-se em sua caracterização do pensamento empirista: como a rejeição do transcendental, tanto na ontologia quanto no pensamento, e a consequente afirmação do pensamento como criatividade.

d. Os Conceitos Empiristas Centrais de Deleuze

Enquanto Deleuze frequentemente se refere aos conceitos centrais do empirismo como classicamente formulados por Hume no *Tratado* (associação, habituação, convenção etc.) (ES; LS 305-7; DR 70-3; WP 201-2), ele também desenvolve, ao longo de sua obra, uma série de outros conceitos-chave que devem ser considerados empiristas. Os mais proeminentes são a imanência, o construtivismo e o excesso.

A palavra-chave ao longo dos escritos de Deleuze, como vimos, que se encontra em quase todos os seus principais textos sem falta, é imanência. Este termo refere-se a uma filosofia baseada no real empírico, o fluxo da existência que não tem nível transcendental ou separação inerente. Seu último texto, publicado poucos meses antes de sua morte, trazia o título "Imanência: uma vida..." (PI 25-33). Deleuze insiste repetidamente que a filosofia só pode ser bem-sucedida se abordar as condições imanentes daquilo que está tentando pensar; isso quer dizer que todo pensamento, para ter alguma força real, não deve funcionar estabelecendo transcendentais, mas criando movimento e consequências:

Se você está falando em estabelecer novas formas de transcendência, novos universais, restaurar um sujeito reflexivo como portador de direitos, ou estabelecer uma intersubjetividade comunicativa, então não é um grande avanço filosófico. As pessoas querem produzir "consenso", mas o consenso é um ideal que orienta a opinião e não tem nada a ver com filosofia. (N 152; cf. 145; WP capítulo 2)

A insistência de Deleuze no conceito de imanente também tem um sentido ontológico, como vimos em seus estudos de Spinoza e Nietzsche, e que retorna mais tarde em obras como *Diferença e Repetição* e *Capitalismo e Esquizofrenia*: há apenas uma substância e, portanto, tudo o que existe deve ser considerado no mesmo plano, no mesmo nível, e analisado por suas relações, e não por sua essência.

Construtivismo é o título que Deleuze usa para caracterizar o movimento do pensamento na filosofia. Isso tem dois sentidos. Em primeiro lugar, o empirismo, pensamento imanente, deve criar movimento, criar conceitos para ser filosofia e não apenas opinião ou consenso. Deleuze e Guattari citam Nietzsche neste ponto: “[Os filósofos] não devem mais aceitar conceitos como um presente, nem apenas purificá-los ou poli-los, mas primeiro fazê-los e criá-los, apresentá-los e torná-los convincentes”. (WP 5)

Em segundo lugar, em relação a outras filosofias, Deleuze sustenta que não repetimos apenas o que eles já disseram (ver (2) acima): “O empirismo... [analisa] os estados de coisas, de tal forma que deles podem ser extraídos conceitos inexistentes”. (D vii) Esse construtivismo, para Deleuze, tem peso em todas as áreas de pesquisa, como ele demonstra em seus estudos de literatura, cinema e arte (ver (6) abaixo).

Além disso, o construtivismo não segue linhas predeterminadas. Não há nada que seja necessário criar, para Deleuze: o pensamento não tem uma orientação pré-dada (ver (4)(b) abaixo). O pensamento empirista é, portanto, sempre em algum sentido estratégico (LS 17).

O conceito de excesso toma lugar no pensamento de Deleuze do transcendente. Em vez de um objeto, uma mesa, por exemplo, ser determinado e receber sua essência por um conceito ou Ideia transcendental (Platão) que lhe é diretamente aplicável, ou pela aplicação

de uma categoria ou esquema transcendental (Kant), tudo o que existe é excedido. pelas forças que o constituem.

A mesa não tem um para-si, mas existe dentro de um campo ou território, que estão além de seu significado ou controle. Assim, existe uma mesa em uma cozinha, que faz parte de uma casa de família de três quartos, que faz parte de uma sociedade capitalista. Além disso, a mesa é utilizada para comer, ligando-se ao corpo humano, e outro produto consumível produzido, um hambúrguer. Para Deleuze, sempre se pode analisar interminavelmente em qualquer direção essas relações de força, que sempre ultrapassam o horizonte do objeto em questão.

Para Deleuze, porém, nada é ultrapassado mais do que a subjetividade. Não se trata de uma afirmação de prioridade ontológica, mas de um privilégio extremo que o sujeito consciente-para-si teve na história do pensamento ocidental, certamente é aqui que Deleuze faz seu uso mais significativo do conceito de excesso. Considere, por exemplo: "A subjetividade é determinada como um efeito". (ES 26). "Não há menos coisas na mente que excedem nossa consciência do que há coisas no corpo que excedem nosso conhecimento." (SPP 18)

A questão é que as forças humanas não estão sozinhas o suficiente para estabelecer uma forma dominante na qual o homem possa se instalar. As forças humanas (ter um entendimento, uma vontade, uma imaginação e assim por diante) têm que se combinar com outras forças: uma forma geral surge dessa combinação, mas tudo depende da natureza de outras forças com as quais as forças humanas se ligam. (N 117; cf. especialmente DR 254; 257-61)

Enquanto Deleuze protesta que nunca deu muita importância à rejeição de postulados tradicionais como o sujeito (N 88), ele frequentemente escreve sobre a noção de sujeito excedido, desde seu

primeiro livro sobre Hume e ao longo de sua obra. Isso, em certo sentido, o situa na paisagem do que é conhecido como pensamento pós-moderno, junto com outras figuras como Jacques Derrida, Jean-François Lyotard e Michel Foucault.

4. Diferença e Repetição

Diferença e repetição (1968) é sem dúvida o livro mais significativo de Deleuze em estilo acadêmico tradicional, e propõe a mais central de suas rupturas com as tradições canônicas da filosofia. Mas, justamente por isso, é também um de seus livros mais difíceis, pois trata de dois tópicos filosóficos seculares e sobredeterminados, identidade e tempo, e da própria natureza do pensamento.

a. Diferença em si

O principal objetivo de Deleuze em *Diferença e Repetição* é uma elaboração criativa desses dois conceitos, mas essencialmente precede por meio de uma crítica à filosofia ocidental. Sua tese central é, “que a identidade não seja a primeira, que exista como princípio, mas como segundo princípio, como princípio devir; que ela gire em torno do Diferente: tal seria a natureza de uma revolução copernicana que abre a possibilidade de a diferença ter seu próprio conceito, ao invés de ser mantida sob o domínio de um conceito em geral já entendido como idêntico” (DR 41).

De Platão (DR 59-63) a Heidegger (DR 64-6), Deleuze argumenta, a diferença não foi aceita por si só, mas somente depois de ser compreendida com referência a objetos auto-idênticos, o que torna a diferença uma diferença entre. Ele tenta neste livro reverter essa situação e entender a diferença-em-si.

Podemos entender o argumento de Deleuze por meio de referência à sua análise do sistema de três camadas de ideia, cópia e simulacro de Platão (cf. LS 253-65). Para definir algo como coragem, podemos nos referir, afinal, apenas à Ideia de Coragem, um idêntico a si mesmo, essa ideia não contendo mais nada (DR 127). Atos corajosos e pessoas podem ser julgadas por analogia com esta Ideia. Há também, porém, aqueles que apenas imitam atos de coragem, pessoas que usam a coragem como fachada para ganho pessoal, por exemplo. Esses atos não são cópias do ideal corajoso, mas sim falsificações, distorções da ideia. Não se relacionam com a Ideia por analogia, mas mudando a própria ideia, fazendo-a escorregar. Platão frequentemente faz argumentos baseados neste sistema, Deleuze nos diz, desde o *Político* (Deus-pastor, Rei-pastor, charlatão) ao *Sofista* (sabedoria, filósofo, sofista) (DR 60-1; 126-8).

A tradição filosófica, começando com Platão (embora Deleuze detecte alguma ambiguidade aqui (p. como um erro externo (Descartes (DR 148)), ou assimilando-o em uma forma superior, por meio da operação de uma dialética (Hegel (DR 263))).

Enquanto a diferença está subordinada ao esquema modelo/cópia, ela só pode ser uma consideração entre elementos, o que dá à diferença uma determinação totalmente negativa, como um não-isso. No entanto, sugere Deleuze, se voltarmos nossa atenção para os simulacros, o reino do idêntico e da analogia se desestabiliza. O simulacro existe em si mesmo, sem base ou referência a um modelo: sua existência é "imediata" (DR 29), ele próprio é diferença não mediada. É por essa razão que Deleuze faz sua conhecida afirmação de que uma verdadeira filosofia da diferença deve ser "invertida" ou "antiplatonismo" (DR 127-8): o ser dos simulacros é o ser da própria diferença; cada simulacro é seu próprio modelo.

Poderíamos muito bem perguntar aqui: o que proporciona a unidade do diferente? Como falar do ser de algo que é a própria diferença? A resposta de Deleuze é que precisamente não há unidade ontológica intrínseca. Ele retoma aqui a ideia de Nietzsche de que ser é devir: há uma autodiferença interna no próprio diferente, o diferente difere de si mesmo em cada caso. Tudo o que existe apenas se torna e nunca é.

A unidade, diz-nos Deleuze, deve ser entendida como uma operação secundária (DR 41) sob a qual a diferença é prensada em formas. A noção filosófica proeminente que ele oferece para tal unidade é o tempo (ver (4) (c) abaixo), mas depois, em *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari oferecem uma ontologia política que mostra como esse processo de devir é fixado em formulações unitárias.

b. Contra-Hegel

O arqui-inimigo de Deleuze em *Diferença e repetição* é Hegel. Enquanto essa postura crítica já é claramente evidente em *Nietzsche e na Filosofia* e a partir daí ao longo de sua obra, a própria revalorização da diferença por Deleuze toma como sua forma mais essencial a rejeição da dialética hegeliana, que representa o desenvolvimento mais extremo da lógica do idêntico.

A dialética, nos diz Deleuze, parece operar apenas com diferenças extremas, até mesmo a ponto de reconhecê-las como motor da história. Formada por dois termos opostos, como ser e não-ser, a dialética opera sintetizando-os em um novo terceiro termo que preserva e supera a oposição anterior. Deleuze argumenta que este é um beco sem saída que faz, "identidade a condição suficiente para que a diferença exista e seja pensada. É somente em relação ao idêntico, em função do idêntico, que a contradição é a maior diferença. A embriaguez e a vertigem são fingidas, o

obscuro já está esclarecido desde o início. Nada mostra isso mais do que a insípida monocentralidade dos círculos na dialética hegeliana" (DR 263).

Ao oferecer uma ferramenta filosófica que vê a diferença no âmago do ser, o processo da dialética retira essa afirmação como seu passo mais essencial. A outra consequência disso para Deleuze diz respeito ao lugar da negação no sistema de Hegel. A dialética, em seu movimento geral, toma diferenças específicas, diferenças-em-si, e nega seu ser individual, a caminho de uma unidade "superior". Deleuze argumenta em *Diferença e Repetição* que esse passo de Hegel confunde ontologia, história e ética. "Sob a banalidade do negativo está o mundo da 'disparidade'" (DR 267). Não há resolução das diferenças-em-si em uma unidade superior que não entenda fundamentalmente a diferença. Aqui Deleuze está claramente relembrando sua ontologia spinozista e nietzschiana de uma única substância que se expressa em uma multiplicidade de maneiras (cf. DR 35-42; 269): Em uma frase famosa, ele escreve: "Uma única voz eleva o clamor do ser." (DR 35)

Hegel é famoso por afirmar que a dialética negadora é o motor da história, procedendo em direção ao fim da história muitas vezes caricaturado e à realização do espírito absoluto. Para Deleuze, a história não tem um elemento teleológico, uma direção de realização; isso é apenas uma ilusão de consciência (cf. SPP 17-22): "A história progride não pela negação e pela negação da negação, mas decidindo problemas e afirmando diferenças. Não é menos sangrento e cruel como resultado. Somente as sombras da história vivem da negação..." (DR 268)

Finalmente, no que diz respeito à ética, Deleuze argumenta que uma ontologia baseada no negativo faz da afirmação ética uma possibilidade secundária, derivada: "A falsa gênese da afirmação...: verdade seja dita,

nada disso valeria muito se não fossem os pressupostos morais e as implicações práticas de tal distorção.” (DR 268)

c. Repetição e Tempo

Para Deleuze, a aposta central na consideração da repetição é o tempo. Tal como acontece com a diferença, a repetição foi submetida à lei do idêntico, mas também a um modelo anterior de tempo: repetir uma frase significa, tradicionalmente, dizer a mesma coisa duas vezes, em momentos diferentes. Esses diferentes momentos devem ser iguais e imparciais, como se o tempo fosse uma extensão plana e sem características. Assim, a repetição tem sido essencialmente considerada como a ideia tradicional da diferença ao longo do tempo entendida de forma sensata, como uma sucessão de momentos. Deleuze pergunta se, dada uma compreensão renovada da diferença como em-si, somos capazes de reconsiderar também a repetição. Mas há aqui também um imperativo, pois, se considerarmos a diferença-em-si ao longo do tempo, com base na lógica tradicional da repetição, chegamos mais uma vez ao ponto da identidade. A argumentação de Deleuze procede por três modelos de tempo e relaciona o conceito de repetição a cada um deles.

A primeira é o tempo como um círculo. O tempo circular é o tempo mítico e sazonal, a repetição do mesmo depois que o tempo passou por seus pontos cardeais. Esses pontos podem ser simples repetições naturais, como o nascer do sol diariamente, o movimento do verão para a primavera, ou os elementos da tragédia, que Deleuze sugere operar ciclicamente. Há um sentido de destino e teologia no conceito de tempo como um círculo, como uma sucessão de instantes que são governados por uma lei externa.

Quando o tempo é considerado dessa maneira, argumenta Deleuze (DR 70-9), a repetição diz respeito apenas ao hábito. O sujeito vivencia ciclicamente a passagem dos momentos (o sol nascerá todas as manhãs) e contrai hábitos que dão sentido ao tempo como um presente continuamente vivo. O hábito é, portanto, a síntese passiva de momentos que cria um sujeito.

O segundo modelo de tempo está ligado por Deleuze a Kant (KCP vii-viii), e constitui uma das rupturas centrais que a filosofia kantiana cria no pensamento, para Deleuze: este é o tempo como uma linha reta. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant liberta o tempo do modelo circular, propondo-o como uma forma que se impõe à experiência sensorial. Para Deleuze, isso inverte a situação anterior ao colocar os eventos no tempo (como uma linha), em vez de ver a cadeia de eventos constituindo o tempo pela passagem dos momentos presentes.

O hábito não pode mais ter poder, pois nesse modelo de tempo nada retorna. Para que o ocorrido tenha sentido, deve haver um processo ativo de síntese, que faça das instâncias passadas um sentido (DR 81). Deleuze chama essa segunda memória de síntese. Ao contrário do hábito, a memória não se refere a um presente, mas a um passado que nunca esteve presente, pois sintetiza a partir de momentos que passam uma forma em si de coisas que nunca existiram antes da operação. Os romances de Marcel Proust são para Deleuze o desenvolvimento mais profundo da memória como o passado puro, ou na terminologia de Proust, como o tempo recuperado. (DR 122; PS passim)

Nesse segundo modelo de tempo, a repetição tem, assim, um sentido ativo em sintonia com a síntese, pois repete algo, na memória, que não existia antes – isso não a salva, porém, de ser uma operação de identidade, não obstante. Esses dois momentos, a constituição ativa de um

passado puro e a experiência díspar de um presente ainda a ser sintetizado produzem uma outra consequência para Deleuze: como em Kant, uma cisão radical do sujeito em dois elementos, o eu da memória, que é apenas um processo de síntese e um eu de experiência, um ego que sofre experiência. (DR 85-7; KCP viii-ix)

Deleuze insiste que esses dois modelos de tempo colocam a repetição a serviço do idêntico e fazem dela um processo secundário em relação ao tempo. O modelo final de tempo que Deleuze propõe tenta fazer da própria repetição a forma do tempo.

Para isso, Deleuze relaciona os conceitos de diferença e repetição entre si. Se a diferença é a essência do que existe, constituindo os seres como díspares, então nenhum dos dois primeiros modelos de tempo lhes faz justiça, insistindo na possibilidade e mesmo na necessidade de sintetizar as diferenças em identidades. É somente quando os seres são repetidos como outra coisa que sua disparidade é revelada. Consequentemente, a repetição não pode ser entendida como uma repetição do mesmo, e se liberta da subjugação sob as exigências da filosofia tradicional.

Para dar corpo à concepção da repetição como forma pura do tempo, Deleuze recorre ao conceito nietzschiano do eterno retorno. Este conceito difícil recebe sempre uma qualificação vigorosa e cuidadosa de Deleuze sempre que escreve sobre ele (por exemplo, DR 6;41; 242; PI 88-9; NP 94-100): que não deve ser considerado como o movimento de um ciclo, como o retorno do idêntico. Como forma de tempo, o eterno retorno não é o círculo do hábito, mesmo no nível cósmico. Isso só permitiria o retorno de algo que já existia, do mesmo, e resultaria novamente na supressão da diferença por um conceito inadequado de repetição.

Enquanto o hábito retornou o mesmo em cada instância, e a memória tratou da criação da identidade para permitir que a experiência seja lembrada, o eterno retorno é, para Deleuze, apenas a repetição daquilo que difere-de-si, ou, no dizer de Nietzsche terminologia, apenas a repetição daqueles seres cujo ser é devir: "O sujeito do eterno retorno não é o mesmo, mas o diferente, não o semelhante, mas o dessemelhante, não o um, mas o múltiplo..." (DR 126)

Assim, diz-nos Deleuze, a repetição como terceiro sentido do tempo assume a forma do eterno retorno. Tudo o que existe como unidade não retornará, apenas o que difere-de-si. "A diferença habita a repetição." (DR 76). Assim, enquanto o hábito era o tempo do presente e a memória o ser do passado, a repetição como eterno retorno é o tempo do futuro.

A superioridade dessa terceira compreensão da repetição como tempo tem dois ímpetus principais na argumentação de Deleuze. A primeira é, obviamente, que ela mantém a diferença intacta em seu movimento de diferir-de-si. A segunda é tão significativa, ainda que por razões diferentes. Se apenas o que difere retorna, então o eterno retorno opera seletivamente (DR 126; PI 88-9), e essa seleção é uma afirmação da diferença, e não uma atividade de representação e unificação baseada no negativo, como em Hegel.

d. A imagem do pensamento

O capítulo três de *Diferença e repetição* oferece uma nova abordagem para uma importante questão em filosofia, o problema das pressuposições. Deleuze retoma esse tópico mais tarde em *Mil platôs* (374-80), e quando escreve sobre personagens conceituais em *O que é filosofia?* (cap. 3); já havia escrito sobre imagens do pensamento em *Nietzsche e a Filosofia* (103-10) e *Proust e os Signos* (94-102).

Um exemplo é a célebre frase de Descartes no início do *Discurso do Método*: o bom senso é a coisa mais uniformemente compartilhada do mundo. A capacidade de julgar corretamente e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens.

Para Descartes, o pensamento tem uma orientação natural para a verdade, assim como para Platão, o intelecto é naturalmente atraído para a razão e recorda a verdadeira natureza daquilo que existe. Isso, para Deleuze, é uma imagem do pensamento.

Embora as imagens do pensamento tomem a forma comum de um "Todo mundo sabe..." (RD 130), eles não são essencialmente conscientes. Em vez disso, eles operam no nível do social e do inconsciente, e funcionam "com maior eficácia em silêncio". (DR 167)

Deleuze empreende uma análise minuciosa da imagem filosófica tradicional do pensamento e enumera oito características que, em todos os aspectos da busca filosófica, implicam uma subordinação do pensamento a diretrizes impostas externamente. Ele inclui a boa natureza do pensamento, a prioridade do modelo ou reconhecimento como meio de pensamento, a soberania da representação sobre supostos elementos na natureza e no pensamento, e a subordinação da cultura ao método (ou aprendizagem ao conhecimento). Tudo isso implica uma natureza a priori do pensamento, um *telos*, um sentido e uma lógica da prática. Essas características, esmaga o pensamento sob uma imagem que é a do Mesmo e do Semelhante na representação, mas trai profundamente o que significa pensar e aliena os dois poderes da diferença e da repetição, do início e do recomeço filosófico. (DR167)

É esse elemento, em *Diferença e repetição*, que funda a crítica mais séria de Deleuze à imagem tradicional do pensamento: que ela não chega

a um acordo com a verdadeira natureza da diferença e da repetição. Como resultado, é justo dizer que esse momento do livro é essencial para entender a maneira como Deleuze quer fundamentar sua avaliação das filosofias tradicionais de identidade e tempo, e como deseja ultrapassá-las: sua reformulação da diferença e a repetição é possibilitada por esta crítica (cf. N 149).

O outro ângulo crítico que Deleuze fornece aqui está relacionado ao primeiro e deriva da crítica de Nietzsche ao pensamento ocidental: "Quando Nietzsche questiona os pressupostos mais gerais da filosofia, diz que estes são essencialmente morais, pois só a moral é capaz de nos convencer de que o pensamento tem uma boa natureza e o pensador uma boa vontade, e que só o bem pode fundamentar a suposta afinidade entre pensamento e a Verdade" (DR132; cf. LS 3).

Como vimos acima em relação a Hegel, o verdadeiro ponto de preocupação é que essa imagem do pensamento está a serviço de forças práticas, políticas e morais, não é simplesmente uma questão de filosofia, segregada do resto do mundo.

À pergunta "por que temos essa imagem do pensamento?" Deleuze, junto com Nietzsche, que é uma imagem moral, e está a serviço do poder, mas há também um problema mais intrínseco ao próprio pensamento, que só é plenamente desenvolvido na Conclusão de *O que é a filosofia?*, e isso é que o próprio pensamento é perigoso.

Em contraste com a bondade natural do pensamento na imagem tradicional, Deleuze defende o pensamento como um encontro: "Algo no mundo nos obriga a pensar". (DR 139) Esses encontros nos confrontam com a impotência do próprio pensamento (DR 147), e evocam a necessidade do pensamento de criar para enfrentar a violência e a força desses encontros. A imagem tradicional do pensamento se desenvolveu,

assim como Nietzsche argumenta sobre o desenvolvimento da moralidade em *A genealogia da moral*, como uma reação à ameaça que esses encontros oferecem. Podemos considerar a imagem tradicional do pensamento, então, justamente como um sintoma da repressão dessa violência.

Como resultado, a relação da filosofia com o pensamento deve ter dois aspectos correlativos, argumenta Deleuze: “um ataque à imagem moral tradicional do pensamento, mas também um movimento para a compreensão do pensamento como autogerador, um ato de criação, não apenas do que é pensado, mas do próprio pensamento, dentro do pensamento” (DR 147).

Este é um pensamento verdadeiro, perigoso, mas o único pensamento capaz de aproximar-se da diferença-em-si e da repetição complexa: o pensamento sem imagem. “O pensamento que nasce no pensamento, o ato de pensar que não é dado pelo inato nem pressuposto pela reminiscência, mas engendrado em sua genitalidade, é um pensamento sem imagem. Mas o que é tal pensamento e como ele opera no mundo?” (DR 167; cf. 132). Essa pergunta final nos direciona para o objetivo central dos dois textos *Capitalismo e Esquizofrenia*.

5. Capitalismo e Esquizofrenia - Deleuze e Guattari

Os textos colaborativos de Deleuze e Felix Guattari, particularmente os dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*, estão fora do escopo do presente artigo. No entanto, dois breves pontos são importantes a serem observados.

Primeiro, que apesar da grande notoriedade dessas obras como obscurantistas e não-filosóficas, elas guardam uma profunda relação com o empreendimento filosófico de Deleuze em geral, e desenvolvem de novas

maneiras muitas de suas preocupações: um compromisso com uma ontologia imanente, a importância da o social e o político até o âmago do ser, e a afirmação da diferença sobre a hierarquia transcendental em todos os aspectos desta obra.

Em segundo lugar, a maneira como esses textos são escritos pelos dois escritores, entre os dois e não separadamente, faz com que surjam muitos elementos novos que não podem ser extraídos de suas obras individualmente. Assim, em relação a Deleuze, muitas das ideias centrais citadas acima passam por uma interessante e nova transformação em uma nova direção: o próprio tipo de relação caracterizado em *Capitalismo e Esquizofrenia* como um devir.

6. Literatura, Cinema, Pintura

O trabalho de Deleuze sobre as artes, ele não para de lembrar ao leitor, não deve ser entendido como crítica literária, cinema ou teoria da arte. Falando da década de 1980, durante a qual escreveu quase exclusivamente sobre as artes, afirma o seguinte: “vamos supor que haja um terceiro período em que trabalhei na pintura e no cinema: as imagens na face. Mas eu estava escrevendo filosofia” (N 137).

Isso está de acordo com os objetivos do empirismo de Deleuze (ver (3) acima), de entender a filosofia como um encontro (com uma obra, filosófica ou artística, um objeto, uma pessoa) a partir do qual “conceitos não pré-existent” (DR vii) pode ser criado. Sobre seus livros sobre cinema, ele é ainda mais explícito: “A crítica de cinema enfrenta dois perigos: não deve apenas descrever filmes, mas também não deve aplicar a eles conceitos retirados do cinema. O trabalho da crítica é formar conceitos que, obviamente, não são “dados” nos filmes, mas que se relacionam especificamente com o cinema, e com algum gênero específico

de filme, com algum filme específico ou outro. Conceitos próprios do cinema, mas que só podem ser formados filosoficamente" (N 58; C2 280).

Todo o trabalho de Deleuze sobre artistas pode ser reunido sob a rubrica da criação de novos conceitos filosóficos que se relacionam especificamente com o trabalho em questão, mas que também ligam esses trabalhos a outros de forma mais geral. Não uma filosofia das artes em si, mas um encontro filosófico com obras e formas artísticas específicas.

Uma característica que as obras artísticas também contêm, distinta de muitos outros livros de Deleuze, é a preocupação com uma taxonomia de signos. Em *Proust e os Signos*, *Francis Bacon*, e os livros *Cinema*, Deleuze tenta desenvolver uma abordagem sistemática de classificação de diferentes signos. Esses signos não são linguísticos (C1 ix), pois não são elementos de um sistema, mas são tipos de emissões de uma obra. Proust, por exemplo, no relato de Deleuze, entende a própria experiência como recepção de signos por um proto-sujeito que deve ser entendido adequadamente, assim como a grande variedade de imagens discutidas no *Cinema 1* e *2* são categorizadas por Deleuze a partir do CS. A semiótica de Peirce.

Deleuze muitas vezes vem a considerar as questões "qual é a natureza do artista e da arte?" Além de suas elaborações específicas dessas questões em *O que é a filosofia?*, ele se preocupa em enfatizar a natureza criativa radicalmente ativa da arte e dos artistas em seu trabalho em geral. Essa caracterização vai muito além da consideração geral dos artistas como 'pessoas criativas', e destaca a maneira pela qual a arte é ela mesma uma criação de movimento, não de representações: ou seja, algo radicalmente novo, um afeto, um movimento de força ou desejo (cf. PS xi., 187 n1).

Enquanto a tradição ocidental dominante, de Platão a Heidegger, coloca a arte em relação com a verdade, Deleuze insiste em todos os casos em um argumento nietzschiano (NP 102-3), de que a obra de arte só tem relações com forças, e que a verdade é uma formação derivada, secundária: a arte é ativa.

Em outro registro, Deleuze sugere que os próprios artistas são criados, dentro do pensamento, e devem ser cultivados e afligidos por forças que os excedem para se desenvolverem até a criatividade (NP 103-9; cf. (4)(d) acima). Essas forças, por sua vez, respondem pela frequente fragilidade de artistas e pensadores. Enquanto a obra de arte se põe a trabalhar forças da vida, o próprio artista já experimentou “demais”, e isso os cansa e adoece (D 18; C2 189).

As insistências de Deleuze de que o artista é antes de tudo alguém que cria novos modos de ser e perceber aumenta em frequência e força ao longo de seus textos sobre arte e artistas.

a. Literatura

Deleuze escreveu extensivamente sobre literatura ao longo de sua carreira. Além de dedicar obras inteiras a Proust (*Proust e os Signos* 1964), Leopold von Sacher-Masoch (*"Frieza e Crueldade"* 1969) e Kafka (Kafka: *Para uma literatura menor* 1975), e uma grande parte de *A lógica do sentido para Lewis Carroll*, ele também tratou com alguns detalhes de uma ampla gama de figuras como F. Scott Fitzgerald, Herman Melville, Samuel Beckett, Antonin Artaud, Heinrich von Kleist e Fyodor Dostoyevsky.

I. Marcel Proust

É bastante fácil, se quisermos vincular um ponto de vista filosófico à obra de Marcel Proust, vê-la como uma fenomenologia da memória e da

percepção, na qual seu famoso texto *Em busca do tempo perdido* estaria orientado para a compreensão do que está por trás e dá substância à experiência e à memória.

Em essência, Deleuze propõe o oposto do método fenomenológico. Ele lê a obra de Proust como um anti-logos, que supõe, mais do que um ego transcendental que é a característica necessária de toda experiência, um sujeito passivo, receptivo à mercê dos sinais e sintomas do mundo.

Pois o que de fato acontece em *Em Busca do Tempo Perdido*, uma e a mesma história com infinitas variações? É claro que o narrador não vê nada, não ouve nada... como uma aranha parada em sua teia, sem observar nada, mas respondendo ao menor sinal... (AO 68)

Mais do que a memória, questão central da *Busca*, por se basear no sujeito, e como produto de certas operações transcendentais, é a criação de algo que antes não existia por meio de um estilo original, cada vez único, de interpretação para experiências (PS 101). Deleuze usa o termo "anti-logos" com base em que Proust, como ele argumenta, recusa o modelo representacional da experiência central à filosofia ocidental: "em toda parte, Proust contrasta o mundo dos signos e sintomas com o mundo dos atributos, o mundo dos hieróglifos e ideogramas com o mundo da expressão analítica, da escrita fonética e do pensamento racional. O que é constantemente impugnado são os grandes temas herdados dos gregos: *philos, sophia, diálogo, logos, phone*" (PS 108).

Em contraste, Deleuze caracteriza a *Busca* como uma reformulação do pensamento: o pensamento é criativo e não remanescente (platônico e fenomenológico).

II. Leopold von Sacher-Masoch

Masoch aparece em alguns dos livros de Deleuze (K 66-7; D 119-23), mas mais significativamente em seu longo estudo "Frieza e Crueldade". Este texto inicial é uma crítica à unidade da noção clínica e estética "sado-masoquismo".

Deleuze argumenta aqui que esse conceito clínico não dá conta dos escritos reais dos Maquis de Sade e Sacher-masoch, além de fazer uma unidade injustificada a partir de dois grupos de sintomas bastante distintos.

Masoch é considerado por Deleuze um importante escritor de poder incomum e um mestre do suspense, o elemento literário chave do masoquismo. No entanto, embora Sade tenha se tornado conhecido e seus escritos analisados, Deleuze sugere que nossa má compreensão dos textos de Masoch é um dos principais culpados por fazer a unidade confusa que é o sadomasoquismo. De fato, segundo Deleuze, ele nos oferece uma nova maneira de compreender a existência ao deslocar a sexualidade para o mundo do poder (M 12). Assim, Deleuze nos diz, Masoch era, de fato, "um grande antropólogo". (M 16)

Ponto por ponto, Deleuze desenvolve uma leitura dos dois escritores, Masoch em particular, que mostra sua profunda disparidade. Ao lado disso, há uma análise das categorias psiquiátricas de sadismo e masoquismo que revela a mesma falta de terreno comum.

Sadomasoquismo é um desses nomes equivocados, um berrador semiológico. Descobrimos em todos os casos que o que parecia ser um "sinal" comum ligando as duas perversões revelou-se na investigação da natureza de uma mera síndrome que poderia ser posteriormente decomposta em sintomas irredutivelmente específicos de uma ou outra perversão (M 134).

Em "Frieza e Crueldade", Deleuze também elabora uma crítica a Freud que aponta na direção do *Anti-Édipo*, embora claramente de alcance mais limitado.

III. Franz Kafka

Kafka: rumo a uma literatura menor se distingue dos demais textos de Deleuze sobre literatura por ter sido escrito com Guattari, e por ter fortemente a marca do *Anti-Édipo*, publicado apenas três anos antes, e os conceitos ali utilizados. De muitas maneiras, pode ser lido como um desenvolvimento dos mesmos temas em relação à obra de Kafka.

Este texto é um afastamento marcante de todas as interpretações dominantes da escrita de Kafka, que é geralmente considerada psicanaliticamente (como projeção da culpa interior sobre o mundo através da escrita) ou miticamente, ou seja, como reserva de símbolos e intimamente relacionada com teologia negativa e misticismo judaico. Deleuze e Guattari consideram Kafka como um proponente de uma ciência alegre, da escrita como forma de criar uma linha de fuga ou libertação das formas de dominação. Eles escrevem: "os três piores temas em muitas interpretações de Kafka são a transcendência da lei, a interioridade da culpa, a subjetividade da enunciação" (K 45).

Em contraste, Deleuze e Guattari leem Kafka como um proponente da imanência do desejo. A lei não é mais do que uma configuração secundária que aprisiona o desejo em certas formações: a burocracia, claro, é o principal exemplo na obra de Kafka, onde escritórios, secretárias, advogados e banqueiros apresentam figuras de aprisionamento.

Eles também veem Kafka como alvo direto do complexo de Édipo, o triângulo de "papai-mamãe-eu":

o triângulo familiar demasiado bem formado é, na verdade, apenas um canal para investimentos de um tipo inteiramente diferente que a criança descobre interminavelmente sob o pai, dentro da mãe, em si mesma. Os juízes, comissários, burocratas etc. não são substitutos do pai; antes, é o pai que é uma condensação de todas essas forças a que ele se submete e a que ele tenta fazer com que seu filho se submeta. (K 11-2)

Assim, para Kafka, segundo Deleuze e Guattari, a família é uma unidade socialmente derivada que funciona aprisionando o fluxo do desejo. A interioridade da culpa é substituída pela exterioridade da subjugação. Isso é melhor demonstrado na análise do famoso conto de Kafka, *A Metamorfose* (K 14-5).

Eles também desejam ler Kafka, não como um escritor de gênio, que expressa a visão superior de sua visão interior, mas como um escritor de literatura menor. Este é o conceito-chave da leitura de Kafka por Deleuze e Guattari. A literatura menor é uma escrita que toma uma língua dominante (alemão, no caso de Kafka, francês no caso de Beckett, etc.), e a empurra até se tornar uma língua de força, e não de significação (K 19). Por sua vez, isso se conecta imediatamente com a situação das minorias, grupos minoritários em primeira instância, mas também com as tentativas que todos fazem de criar uma linha de fuga para fora das formações sociais majoritárias ou molares.

Como tal, a literatura menor é uma escrita imediatamente política (K 17), que liga o texto imediatamente à (micro) luta política. Assim, a terceira substituição é a natureza coletiva, ou seja, política, da enunciação, para o modelo tradicional da intenção subjetiva por trás das palavras do autor. Kafka, para Deleuze e Guattari, escreve como um nó em um campo de forças, ao invés de um cogito cartesiano, soberano no castelo da consciência. "A superioridade da literatura anglo-americana"

Uma característica clara da relação de Deleuze com a literatura é sua franca apreciação pelo que ele chama de literatura anglo-americana e sua superioridade sobre a literatura da Europa. "O que encontramos nos grandes romancistas ingleses e americanos é um dom, raro entre os franceses, para intensidades, fluxos, livros-máquinas, livros-ferramentas, livros-esquizo". (N 23).

A grande tradição europeia na literatura é análoga para Deleuze à filosofia tradicional: gira sempre em torno de uma relação com a verdade, a preservação de algum tipo de status quo social, a soberania do autor sobre o texto; como afirma Deleuze, "todo mundo diz 'cogito' no romance francês".

A força da literatura anglo-americana para Deleuze é antes rejeitar a ideia do livro como representação da realidade, e todos os problemas adjacentes com a imagem dogmática da literatura, e apresentar o livro como uma máquina, como algo que faz coisas, em vez de significar.

b. Cinema

Parte da razão para o impacto dos escritos de Deleuze no cinema é simplesmente que ele é o primeiro filósofo importante a dedicar uma atenção tão detalhada a ele. É claro que muitos filósofos escreveram sobre filmes, mas Deleuze oferece uma análise do próprio cinema como forma artística e desenvolve uma série de conexões entre ele e outros trabalhos filosóficos.

O primeiro livro de Deleuze intitula-se *Cinema 1: A Imagem-Movimento*. Trata do cinema desde o seu desenvolvimento até a segunda guerra mundial. Para Deleuze, o cinema como forma de arte é bastante singular, e lida com seu assunto de uma forma que nenhuma outra forma

de arte é capaz de fazer, particularmente como uma forma de se relacionar com a experiência do espaço e do tempo.

A análise de Deleuze começa por chegar a novos entendimentos dos conceitos de imagem e movimento. A imagem, sobretudo, não é uma representação de algo, ou seja, um signo linguístico. Essa definição se baseia na antiga distinção platônica entre forma e matéria, em sua moderna forma saussureana de significante-significado. Em vez disso, Deleuze quer comprimir essas duas ordens em uma, e a imagem torna-se assim expressiva e afetiva: não uma imagem de um corpo, mas o corpo como imagem (C1 58).

Esse colapso ocorre com referência a dois filósofos, Henri Bergson e Charles Sanders Peirce. Deleuze dedicou um estudo em livro ao primeiro, intitulado *Bergsonismo* (1968), e seu uso de suas noções de movimento e tempo nos textos do Cinema já é prenunciado por este texto. O movimento para Bergson, argumenta Deleuze, não é separável do objeto que se move: eles são literalmente a mesma coisa. Assim, nenhuma relação representativa pode ser estabelecida sem interromper artificialmente o fluxo de movimento e, assim, interpretar erroneamente o "elemento" congelado como auto-suficiente. Existe apenas o fluxo do movimento que se expressa de diferentes maneiras. Entre outras coisas, esta é uma das críticas de Deleuze à fenomenologia (C1 56, 60). Assim, o cinema primitivo é caracterizado para Deleuze pelo reinado do que ele chama de esquema sensório-motor. Esse esquema é a unidade do visto e do olho que vê em movimento dinâmico.

Esse modelo da imagem-movimento é justamente a natureza do cinema, para Deleuze. Ele não falsifica o movimento extraíndo segmentos e encadeando-os de forma representativa, mas cria uma ampla gama de imagens expressivas. É para chegar a um acordo com as variedades de

imagens-movimento que Deleuze recorre a Peirce, que desenvolveu “as mais extraordinárias classificações de imagens e signos...” (C2 30). A parte principal de *Cinema 1* dedica-se, assim, ao uso, com algumas alterações, das classificações semióticas de Peirce para descrever o uso das imagens-movimento no cinema e sua centralidade antes da Segunda Guerra Mundial.

O movimento do primeiro texto ao *Cinema 2: A Imagem-Tempo* tem um significado intimamente relacionado com a chamada revolução copernicana na filosofia de Kant. Até Kant, o tempo estava sujeito aos eventos que aconteciam dentro dele, o tempo era um tempo de estações e repetição habitual (ver (3) (c) acima); não podia ser considerada isoladamente, mas como medida de movimento (C2 34-5; KCP iv.). Um elemento da conquista de Kant para Deleuze, como vimos, é sua inversão da relação tempo-movimento: ele estabelece o próprio tempo como um elemento ao qual o movimento deve ser subordinado, um tempo puro.

No cinema, argumenta Deleuze, ocorre uma inversão semelhante. A razão histórico-cultural por trás dessa reversão é o próprio evento da Segunda Guerra Mundial. Com as grandes verdades da cultura ocidental tão profundamente questionadas pelos métodos antes inimagináveis empregados e seus resultados futuros, o aparelho sensório-motor da imagem-movimento é feito tremer diante do insuportável, do excesso de possibilidades da vida, do potencial do presente (C2 35).

As verdades dogmáticas que guiaram a sociedade, e até certo ponto o cinema, não podiam mais permitir o movimento aparentemente “natural” de uma coisa para outra de maneira habitual: os vínculos “naturais” perderam precisamente sua eficácia. E com o uso de ligações não naturais ou falsas, que não seguem a sequência ou o efeito narrativo da imagem-movimento, do próprio tempo, da imagem-tempo, se manifesta no cinema

(Deleuze considera Orson Welles o primeiro autor a fazer uso da imagem-tempo (C2 137). Ao invés de encontrar o tempo como uma “representação indireta” (C2 35-6), o espectador vivencia o movimento do próprio tempo, que imagens, cenas, enredos e personagens pressupõem ou manifestam para ganhar qualquer tipo de movimento.

Junto com essa razão “externa”, há também para Deleuze uma motivação dentro do próprio cinema para ir da imagem-movimento à imagem-tempo. A imagem do movimento tende, graças à experiência habitual do movimento como normal e centrado, a se justificar em relação à verdade: como Deleuze argumenta a respeito da imagem dogmática do pensamento (ver (3) (d) acima), não há é o pressuposto de que o pensamento se move naturalmente em direção à verdade. É claro, sugere Deleuze, o cinema, quando verdadeiramente criativo, nunca se baseou nessa pressuposição e, no entanto, “a imagem-movimento, em sua própria essência, é responsável pelo efeito de verdade que invoca enquanto o movimento preserva seus centros”. (C2 142). Ao questionar seus próprios pressupostos, argumenta Deleuze, o cinema se moveu em direção a uma nova e diferente maneira de entender o próprio movimento, como subordinado ao tempo.

Isso, por sua vez, leva Deleuze a abandonar em grande medida a semiótica de Peirce, já que ela não tem espaço para a imagem-tempo (C2 33-4ss.), e a substitui por Nietzsche. Como vimos em nossa consideração do tempo em *Diferença e repetição* (ver (3) (c) acima, Nietzsche é o filósofo que Deleuze considera ter feito o movimento crucial em relação ao tempo, superando até mesmo Kant.

Uma das consequências centrais para o cinema que essa passagem da imagem-movimento para a imagem-tempo traz novamente destaca uma das preocupações centrais de Deleuze, estabelecer uma ontologia e

uma semiologia da força: "O que resta? Restam corpos, que são forças, nada mais que forças." (C2 139) Uma vez que o cinema da imagem-tempo se preocupa em liberar as imagens de carregar ou implicar o tempo para formar a narrativa (não menos do que libertar o próprio tempo da narrativa), as próprias imagens são agora livres para expressar forças, "choques de força" (C2 139). Cenas, movimentos e linguagem tornam-se expressivos em vez de representativos.

c. Quadro

O trabalho central de Deleuze nas artes visuais é sua monografia *Francis Bacon: logique de la sensation* (a lógica da sensação), mas ele também se envolve com um grande número de outras figuras em vários textos (por exemplo, TP 492-500; WP cap.7), como Turner (AO 132), Van Gogh, Klee, Kandinsky e Cézanne.

O livro de Deleuze sobre Francis Bacon, como o título sugere, é uma tentativa de construir uma lógica de sensações a partir da obra do artista (FB 7). Esta tarefa é em grande parte taxonômica. Deleuze desenvolve, ao longo do livro, uma série de noções categoriais-chave e novos conceitos que lhe permitem afastar-se da visão representacional padrão da pintura, em direção a uma pintura de força, que apresenta força e cria afetos (sensações) em vez de representar ou descrever uma cena. Três ideias centrais estão em ação.

A primeira é uma elaboração do conceito de Figura. Para Deleuze, embora a ideia de figuração na pintura tenha sido em grande parte representativa, ele vê Bacon, e até certo ponto Cézanne diante dele (FB 40, 76), colapsando a Figura no mundo das forças, colocando-a em uma nova relação com a força. Assim, os gritos de Bacon, pelos quais ele é famoso, colocam a figura na presença da força: "...a pintura colocará o grito visível,

a boca que chora, em relação com a força" (FB 41). Para Deleuze o grito expressa um momento extremo da vida, ao invés de sofrimento ou horror. Assim como Kafka, Deleuze toma a obra artística de Bacon, é comumente considerada muito sombria e niilista, e a considera como um verdadeiro sinal de vida e de luta com a morte.

A segunda, um refrão familiar de toda a sua obra, relaciona-se a uma noção de força que a torna ontológica e artisticamente fundamental ao invés de politicamente opressiva, assim como o desejo é reconfigurado em *Capitalismo e Esquizofrenia*. É de fato esse movimento que permite o "positivismo" geral de Deleuze em direção a Bacon, como acabamos de ver: "Tudo... está em relação com as forças, tudo é força". (FB 40) Em *Francis Bacon*, Deleuze cria assim a noção de "cor-força", a fim de compreender como a cor pode ser mais expressiva da força do que representativa (FB 94-7).

Finalmente, Deleuze se baseia na diferença entre os modelos de visão ocidentais, representacionais, e o estilo háptico da arte egípcia, no qual ele vê o desenvolvimento de um modo de escrita/desenho que resiste a ser hipostasiado na dualidade conteúdo/forma comum aos entendimentos filosóficos de arte.

7. O que é filosofia?

Já vimos o significado do empirismo para a filosofia de Deleuze ((3) acima). Ao longo de sua obra, no entanto, Deleuze dá uma série de outras formulações sobre o objetivo e a natureza da filosofia. Estes podem ser entendidos em duas fases, um naturalismo crítico inicial e um construtivismo vitalista posterior.

a. Reflexões iniciais - Naturalismo

Em seus primeiros trabalhos na história da filosofia, culminando com *A lógica do sentido*, Deleuze expressa um modelo essencialmente crítico de filosofia. Em seu livro sobre Nietzsche, ele escreve: "Quando alguém pergunta 'para que serve a filosofia?' A resposta deve ser agressiva, pois a pergunta tenta ser irônica e cáustica. A filosofia não serve ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. O uso da filosofia é para entristecer. Uma filosofia que não entristeça ninguém, que não aborreça ninguém, não é uma filosofia. É útil para prejudicar a estupidez, para transformar a estupidez em algo vergonhoso. Seu único uso é a exposição de todas as formas de baixaza de pensamento... A filosofia é mais positiva como crítica, como empreendimento de desmistificação" (NP 106).

Parece que este é o único momento na obra publicada de Deleuze em que ele usa o termo "triste" de forma positiva, como algo desejável, e isso é uma indicação da força pela qual ele considera a filosofia, nesse sentido inicial, como um exercício no naturalismo no sentido que Lucrecio usa este termo, ou seja, como um ataque a todas as formas de mistificação. Comentando sobre Lucrecio, Deleuze faz a seguinte observação, extremamente semelhante: "O objeto especulativo e o objeto prático da filosofia como Naturalismo, ciência e prazer coincidem nesse ponto: trata-se sempre de denunciar a ilusão, o falso infinito, o infinito da religião e todos os mitos teológico-erótico-oníricos em qual é expresso. À pergunta 'para que serve a filosofia?' a resposta deve ser: que outro objeto teria interesse em apresentar a imagem de um homem livre e em denunciar todas as forças que precisam do mito e do espírito perturbado para estabelecer seu poder?" (LS 278).

O naturalismo filosófico de Deleuze é, portanto, crítico, espinosista e nietzschiano: ele coloca como objetivo da filosofia o ataque a tudo o que menospreza a vida: as tristes paixões de Spinoza, as forças passivas e reativas de Nietzsche, e a mitologia, em termos lucretianos. O naturalismo não deve aqui ser entendido como oposto a um cosmopolitismo, ou construtivismo, nos diz Deleuze. Em vez disso, "Naturalismo . . . dirige seu ataque contra o prestígio do negativo; priva o negativo de todo o seu poder; recusa ao espírito do negativo o direito de falar em nome da filosofia". (LS 279)

A mitologia, no sentido desses textos, é o perigo eterno para a operação do pensamento. Deleuze resume essa ameaça imanente dentro do pensamento (cf. (4) (d) acima) como a ameaça de estupidez: "A filosofia poderia ter enfrentado o problema com seus próprios meios e com a modéstia necessária, considerando o fato de que a estupidez nunca é a dos outros, mas objeto de uma questão propriamente transcendental: como é possível a estupidez [...]?" (DR 151).

b. "O que é Filosofia?" - construtivismo

Da *Diferença e da Repetição* em diante, Deleuze, mantendo esse aspecto crítico para a filosofia, desenvolve uma visão construtivista profunda que se manifesta na colaboração final entre Deleuze e Guattari, *O que é a filosofia?* Este texto envolve argumentos sobre três noções centrais: a criação de conceitos, os pressupostos da filosofia e as relações entre filosofia, ciência e arte.

Como vimos, uma certa doutrina do construtivismo empirista percorre a obra de Deleuze desde o início e em vários níveis. Em *O que é filosofia?* este se torna o tema central e explícito: "filosofia é a arte de formar, inventar e fabricar conceitos" (WP 2).

O único negócio do filósofo são os conceitos, nos dizem Deleuze e Guattari, e o conceito pertence apenas à filosofia (WP 34). Isso já fica claro quando consideramos os escritos de Deleuze sobre as artes, que ele considera filosóficos (ver (6) acima).

As fortunas do conceito, por falta de atenção dos filósofos, caíram, a ponto de até mesmo o marketing se apoderar dele, no “movimento geral que substituiu a Crítica pela promoção de vendas” (WP 10). No entanto, insistem Deleuze e Guattari, a filosofia ainda só tem sentido vis a vis o conceito.

Um conceito é caracterizado distintamente. É uma multiplicidade, não uma coisa em si mesma, mas um conjunto de componentes que devem manter coerência com os outros para que o conceito permaneça ele mesmo (neste sentido, assemelha-se muito ao corpo espinosista). Esses componentes são singularidades: “‘um’ mundo possível, ‘um’ rosto, ‘algumas’ palavras...” (WP 20), e ainda assim tornam-se indiscerníveis quando fazem parte de um conceito. Cada conceito também se relaciona com outros conceitos por meio dos problemas semelhantes que abordam e por ter elementos componentes semelhantes, e Deleuze e Guattari descrevem suas relações pelo uso do termo vibração (WP 23).

Acima de tudo, porém, o conceito não deve ser confundido com a proposição, como na lógica (WP 135 ss.), o que quer dizer que é agramatical. Não existe uma relação necessária entre os conceitos, nem existe uma forma determinada de se relacionar. As funções lógicas de ou/ou, ambos/e assim por diante, não fazem justiça à natureza cada vez criada das relações conceituais. Tampouco o conceito tem uma referência, como uma proposição. Ao contrário, é intensivo e expressa a existência virtual de um evento no pensamento: considere o famoso cogito de

Descartes, que expressa o indivíduo virtual em relação a si mesmo e ao mundo.

Finalmente, um conceito não tem relação com a verdade, que é uma determinação externa, ou pressuposto, que coloca o pensamento a serviço da imagem dogmática do pensamento: "O conceito é uma forma ou uma força" (WP 144). Como tais, os conceitos agem, são afetivos, ao invés de significantes, ou expressivos dos conteúdos das ideias.

A questão dos pressupostos, já tratada através do conceito de imagem do pensamento (ver (4) (d) acima), é examinada com muito mais profundidade por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* De fato, sua resposta envolve dois novos conceitos, os personagens conceituais e o plano de imanência.

Personas conceituais (WP cap. 3) são as figuras de pensamento que dão aos conceitos sua força específica, sua *razão de ser*. Eles não devem ser confundidos nem com tipos psicossociais (WP 67), nem com os próprios filósofos (WP 64), mas são como conceitos criados. Deleuze e Guattari argumentam que os personagens conceituais, embora muitas vezes apenas implícitos na filosofia, são decisivos para a compreensão do significado dos conceitos. Para retomar o cogito de Descartes, a persona conceitual implícita é o idiota, a pessoa comum, inculta, inexperiente em filosofia, potencialmente traído por seus sentidos a cada momento, e ainda assim, capaz de ter um conhecimento perfeitamente claro e distinto de si mesmo, através da certeza do "penso, logo existo". Também são mencionados os personagens famosos de Nietzsche, tanto simpáticos quanto antipatéticos: Zaratustra, o último homem, Dionísio, o Crucificado, Sócrates e assim por diante. (WP 64)

Personas conceituais são, para Deleuze e Guattari, pré-condições internas, não filosóficas, para a prática de criar conceitos. Essas *personae*,

por sua vez, estão relacionadas ao plano de imanência. Esse conceito tem ressonâncias claras e significativas com outros elementos importantes do pensamento de Deleuze, sobretudo com sua ontologia monista das forças e com sua ênfase prática na ética de Nietzsche e Spinoza como não transcendental.

O plano de imanência (WP cap. 2) no pensamento se opõe ao transcendente na filosofia tradicional. Cada vez que se levanta um transcendente (o cogito de Descartes, as ideias de Platão, as categorias de Kant), o pensamento é detido e a filosofia é colocada a serviço das ideias dominantes. Para Deleuze e Guattari, todas essas instâncias do transcendental decorrem do mesmo problema: insistir que a imanência seja imanente a "algo". (WP 44-5)

Para que o pensamento exista, para que os conceitos se formem e depois se deem corpo por meio de personagens conceituais, eles devem operar imanentemente, sem a regra de um "Algo" que organiza ou estratifica o plano de imanência. Os conceitos existem no plano de imanência, e cada filósofo, nos dizem Deleuze e Guattari, deve criar tal plano.

A outra preocupação principal de *O que é filosofia?* é chegar a uma compreensão das relações entre filosofia, arte e ciência, respectivamente. Deleuze e Guattari argumentam que cada disciplina envolve a atividade do pensamento, e que em cada caso é uma questão de criação. O que difere é a esfera da criação e a maneira como ela é povoada.

A arte está preocupada com a criação de perceptos e afetos (WP 164), que juntos são sensação. Percepções não são percepções, na medida em que não se referem a um perceptor, nem afetam os sentimentos ou afeições de alguém. Assim como vimos com os conceitos, afetos e

perceptos são seres independentes que existem fora da experiência de um pensador e não têm referência a um estado de coisas. Deleuze e Guattari escrevem: "A obra de arte é um ser de sensação e nada mais: ela existe em si mesma". (WP 164) O correlato da persona conceitual na arte é a figura (que é investigada em grande profundidade no texto de Deleuze sobre Bacon, ver (6) (c) acima), e para o plano de imanência, a arte é criada no plano de composição, que também é imanente apenas a si mesmo e povoado com as forças puras de perceptos e afetos (WP 196).

A situação com a ciência é semelhante. A ciência é a atividade do pensamento que cria funções. Essas funções, ao contrário dos conceitos, são proposicionais (WP 117), e formam os fragmentos a partir dos quais a ciência é capaz de montar uma espécie de linguagem improvisada, mas que não tem nenhuma relação prévia com a verdade, assim como a filosofia faz. As funções têm significado na criação de um ponto de vista referencial, para Deleuze e Guattari, ou seja, na criação de uma base a partir da qual as coisas podem ser medidas. Assim, as primeiras grandes funções são aquelas como o zero absoluto Kelvin, a velocidade da luz etc., em relação à qual se assume um plano de referência. O plano de referência, novamente imanente às funções que o povoam, ganha consistência pela força e eficácia de suas funções. Também pressuposto pela ciência, em *O que é Filosofia?*, são observadores parciais, a contrapartida científica de personagens conceituais e figuras artísticas.

A figura do observador parcial na ciência, como na filosofia, é frequentemente implícita, e existe para dar direção às funções: poderíamos considerar como exemplo Galileu, cujas funções na cosmologia se relacionam com um plano de referência que dá maior consistência às funções que os planos anteriores, que muitas vezes contavam com uma estrutura religiosa transcendental que prejudicava e

dificultava o pensamento científico ao impor uma imagem moral do pensamento. O observador parcial, nesse caso, seria uma figura que faz com que determinadas funções em particular ganhem forma e ganhem força em relação a um determinado fenômeno, como a relação do sol com a lua: o heliocentrismo.

8. Referências e Leituras Complementares

a. Textos principais

Abaixo está uma lista das principais obras de Deleuze, na ordem de sua publicação original em francês. *Francis Bacon: logique de la sensation* é atualmente a única obra importante sem uma tradução completa para o inglês, embora uma esteja sendo concluída e deva ser esperada em breve. Indicadas entre parênteses após a data de publicação original estão as iniciais pelas quais cada texto é referido acima. Além dos seguintes, outros recursos parecem particularmente úteis para aqueles que não estão familiarizados com Deleuze: uma longa entrevista em três partes realizada com Claire Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Parnet sugere um tópico para cada letra do alfabeto, e as respostas de Deleuze, na maioria dos casos, são substanciais e reveladoras. O conjunto de vídeo está disponível para compra em francês.

- *Empirismo e Subjetividade* (1953 ES) trad. Constanine Bounds (1991: Columbia University Press, Nova York)
- *Nietzsche e Filosofia* (1962 NP) trad. Hugh Tomlinson (1983: Althone Press, Londres)
- *A Filosofia Crítica de Kant* (1963 KCP) trans. Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam (1983: Althone Press, Londres)

- *Proust e Sinais* (1964 PS) trad. Richard Howard (2000: University of Minnesota Press, Minneapolis)
- "Fria e Crueldade" no *Masoquismo* (1967 M) trad. Charles Stivale (1989: Zone Books, Nova York)
- *Bergsonismo* (1968 B) trad. Hugh Tomlinson e Barbera Habberjam (1988: Zone Books, Nova York)
- *Diferença e Repetição* (1968 DR) trans. Paul Patton (1994: Colombia University Press, Nova York)
- *Expressionismo na Filosofia: Spinoza* (1968 EPS) trad. Martin Joughin (1990: Zone Books, Nova York)
- *A Lógica do Sentido* (1969 LS) trad. Mark Lester e Charles Stivale (1990: Columbia University Press, Nova York)
- *Spinoza: Filosofia Prática* (1970 SPP) trad. Robert Hurley (1988: City Light Books, San Francisco)
- (com Guattari) *Anti-Édipo - Capitalismo e Esquizofrenia* (1972 AO) trad. Robert Hurley, Mark Seem e Helen Lane (1977: Viking Press, Nova York)
- (com Guattari) *Kafka: Rumo a uma literatura menor* (1975 K) trad. Dana Polan (1986: University of Minnesota Press, Minnesota)
- (com Claire Parnet) *Diálogos* (1977 D) trans. Hugh Tomlinson e Barbera Habberjam (1987: Althone Press, Londres)
- (com Guattari) *Mil Planaltos - Capitalismo e Esquizofrenia* (1980 TP) trad. Brian Massumi (1987: University of Minnesota Press, Minneapolis)
- *Francis Bacon: lógica da sensação* (1981 FB: Editions de la différence, Paris)
- *Cinema: The Movement Image* (1983 C1) trad. Hugh Tomlinson e Barbera Habberjam (1989: University of Minnesota Press, Minnesota)

- *The Time Image* (1985 C2) trad. Hugh Tomlinson e Robert Galeta (1989: University of Minnesota Press, Minnesota)
- *Foucault* (1986F) trad. Sean Hand (1988: University of Minnesota Press, Minneapolis)
- *The Fold: Leibniz and the Baroque* (1988 FLB) trans. Tom Conley (1993: University of Minnesota Press, Minneapolis)
- *Negociações* (1990 N) trans. Martin Joughin (1995: Columbia University Press, Nova York)
- (com Guattari) *O que é Filosofia?* (1991 WP) trad. Hugh Tomlinson e Graham Burchell (1994: Columbia University Press, Nova York)
- *Ensaio Críticos e Clínicos* (1993) trans. Smith e Greco (1997: University of Minnesota Press, Minneapolis)
- *Pura Imanência: Ensaio sobre uma vida* ed. John Rajchman trad. Anne Boyman (2001 PI: Zone Books, Nova York)

b. Textos secundários

Um bom texto que trata sistematicamente de todo o corpo da obra de Deleuze, que também é bastante fácil de ler, é o volume de Rajchman. Sobre *Capitalismo e Esquizofrenia*, há vários comentários disponíveis; o texto Massumi é talvez o mais conhecido e mais consistente, embora o nível geral de todos os textos secundários nesta área seja muito difícil. *O Clamor do Ser*, de Alain Baidou é uma interpretação controversa da obra de Deleuze, particularmente de sua ontologia, a partir da perspectiva de outro importante filósofo francês que conheceu Deleuze. O artigo de Michel Foucault de 1977, "Theatrum Philosophicum", é também uma interpretação significativa e conhecida de *Diferença e Repetição* e *A Lógica do Sentido*.

I. Livros e coleções de ensaios

- Ansell-Pearson ed., *Deleuze and Philosophy: the Difference Engineer* (1997: Routledge, New York) – capítulos 2-5, 6, 7 e 13 especialmente
- Badiou, Alain *Deleuze: o clamor do ser* trans. Louise Burchill (2000: University of Minnesota Press, Minneapolis)
- Bounds and Olkowski eds., *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy* (1994: Routledge, Nova York)
- Buchanan e Colebrook eds., *Deleuze and Feminist Theory* (2000: Edinburgh University Press, Edimburgo)
- Hardt, Michael *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia* (1993: University of Minnesota Press, Minneapolis)
- Lecercle, J. *Philosophy through the Looking-Glass: Language, Nonsense, Desire* (1985: Hutchinson Press, Londres)
- Marks, John *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (1998: Pluto Press, Londres)
- Massumi, Brian *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia - desvios de Deleuze e Guattari* (1992: MIT Press, Cambridge)
- Patton, Paul *Deleuze and the Political* (2000: Routledge, Nova York)
- Rajchman, John *The Deleuze Connections* (2000: MIT Press, Cambridge)

II. Artigos Adicionais Não Coletados

- Braidotti, Rosi "Incorporação, Diferença Sexual e o Sujeito Nômade" em *Hypatia* vol 8, no. 1, pp. 1-13 (Inverno de 1993)
- Derrida, Jacques "Vou ter que vagar sozinho" em Brault e Nass eds., *The Work of Mourning* pp. 192-5 (2001: University of Chicago Press, Chicago)

- Eribon, Didier "Doença para a vida – a vida e as obras de Gilles Deleuze" *Artforum*, v34. não. 7 (março de 1996)
- Foucault, Michel "Theatrum Philosophicum" em *Linguagem, Contramemória, Prática* trans. Donald Bouchard e Sherry Simon pp 165-198 (1977: Cornell University Press, Ithaca)
- Goulimari, Pelagia "Um feminismo minoritário? O que fazer com Deleuze e Guattari" *Hypatia* v14 i2 pp. 97-9 (Primavera de 1999)
- Neil, David "Os Usos do Anacronismo: A História do Sujeito de Deleuze" *Filosofia Hoje* 4: 42 Winter pp. 418-31 (1998)

Informação sobre o autor

O autor deste artigo é anônimo.